

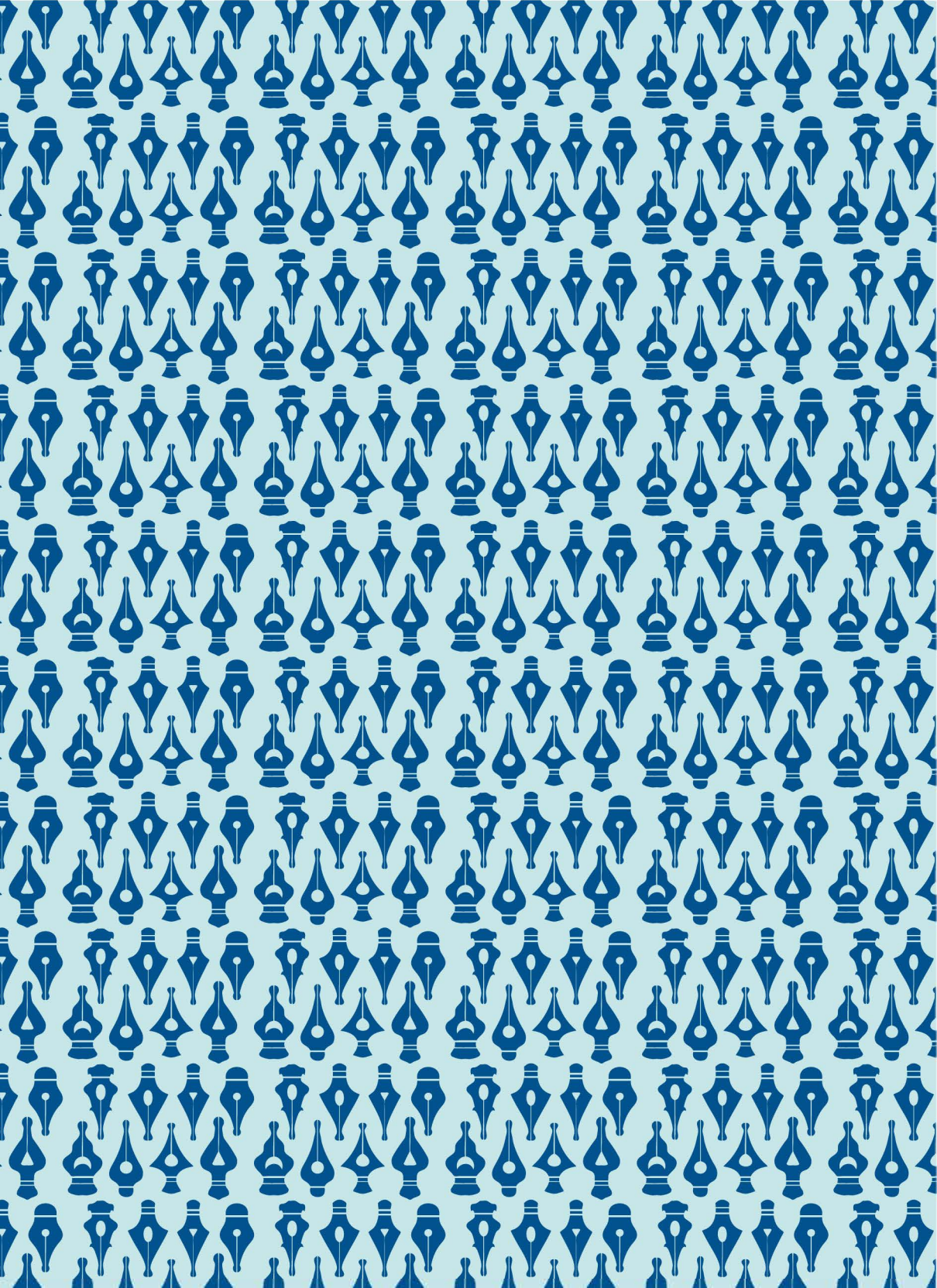
# MÁS ALLÁ DE LO DISCIPLINARIO

Enfoques teóricos,  
historiográficos y metodológicos  
para el estudio del pasado



Miguel Hernández Fuentes / Miguel Ángel Segundo Guzmán  
Miguel Ángel Guzmán López / Graciela Velázquez Delgado  
*Coordinadores*





Más allá de lo disciplinario:  
enfoques teóricos, historiográficos  
y metodológicos para el estudio del pasado

· COLECCIÓN *HISTORIOGRAFÍAS* ·

---

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Rector General

*Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino*

Secretario General

*Dr. Héctor Efraín Rodríguez de la Rosa*

Secretario Académico

*Dr. Raúl Arias Lovillo*

Secretario de Gestión y Desarrollo

*Dr. Jorge Alberto Romero Hidalgo*

CAMPUS GUANAJUATO

Rectora

*Dra. Teresita de Jesús Rendón Huerta  
Barrera*

Secretaria Académica

*Dra. Claudia Gutiérrez Padilla*

Director de la División  
de Ciencias Sociales y Humanidades

*Dr. César Federico Macías Cervantes*

Directora del Departamento  
de Historia

*Dra. Graciela Velázquez Delgado*

# Más allá de lo disciplinario: enfoques teóricos, historiográficos y metodológicos para el estudio del pasado

MIGUEL HERNÁNDEZ FUENTES  
MIGUEL ÁNGEL SEGUNDO GUZMÁN  
MIGUEL ÁNGEL GUZMÁN LÓPEZ  
GRACIELA VELÁZQUEZ DELGADO  
*Coordinadores*



Campus Guanajuato | División de Ciencias  
Sociales y Humanidades

*Más allá de lo disciplinario: enfoques teóricos, historiográficos y metodológicos para el estudio del pasado.* (Coordinadores) Miguel Hernández Fuentes, Miguel Ángel Segundo Guzmán, Miguel Ángel López y Graciela Velázquez Delgado -1ª ed.-  
Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2018.  
420 pp., 22 x 16 cm.- (Teoría de la Historia)

D.R. De los autores

D.R. De la presente edición:

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO  
Campus Guanajuato  
División de Ciencias Sociales y Humanidades  
Departamento de Historia  
Lascuráin de Retana núm. 5, zona centro,  
C.P. 36000, Guanajuato, Gto., México.

Corrección y formación: Ernesto Sánchez Pineda  
Diseño de la colección y de portada: Martha Graciela Piña Pedraza  
Cuidado de la edición: Diana Alejandra Espinoza Elías

ISBN de la colección: 978-607-441-583-4

ISBN del volumen: 978-607-441-585-8

Los manuscritos presentados ante el Comité Editorial del Departamento de Historia de la Universidad de Guanajuato se someten a un riguroso proceso de evaluación, bajo el principio de doble ciego por pares externos, especialistas de la temática a valorar. El Reglamento del Comité Editorial se encuentra disponible en: <http://www.historia.ugto.mx/>

Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los textos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando siempre la fuente y otorgando los créditos autorales correspondientes.

Editado en México • *Edited in Mexico*

# CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	11
I. PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS	
Memoria, subjetividad y singularidad en la historiografía sobre el Holocausto <i>Graciela Velázquez Delgado</i>	27
Foucault, la historia y la investigación histórica <i>Cuaubtémoc Nattahí Hernández Martínez</i>	47
Inconsciente, sistematicidad y ciencia: las problematizaciones freudianas <i>Fernando Betancourt Martínez</i>	67
Posesión imposible. Un psicoanálisis del deseo de conocimiento <i>Zenorina Guadalupe Díaz Gómez</i>	101

## 2. ALTERNATIVAS PARA PENSAR LA HISTORIA

La noción de la experiencia histórica sublime  
de Frank R. Ankersmit: una alternativa para pensar  
la historia desde el umbral del concepto

*Miguel Ángel Guzmán López* 127

El archivo desde las diferencias tópicas  
entre represión y supresión

*Ricardo Nava Murcia* 145

Edward Said y Sigmund Freud:  
del exilio a la escritura prometida

*Mehdi Mesmoudi* 171

Historia y literatura: campos relacionales

*Silvia Pappe* 205

## 3. CAMPOS, OBJETOS Y METODOLOGÍAS DEL SABER

Estudio de los lenguajes políticos y tipologías  
de los discursos en la historia intelectual

*Miguel Hernández Fuentes* 231

Isomorfismos e inconmensurabilidades  
entre la historia social y la historia ambiental

*Gerardo Morales Jasso* 253

Historia y poder: cultura histórica  
posrevolucionaria en México

*Abraham Moctezuma Franco* 287



¿ <i>Psicopatología de la vida cotidiana</i> o cotidianeidad de la psicopatología? Reflexiones sobre el Psicoanálisis y los dispositivos de poder <i>María L. Christiansen</i>	303
4. REFLEXIONES HISTORIOGRÁFICAS: LOS USOS DEL PASADO	
Un acontecimiento fundacional: Moctezuma y Cortés, un lienzo señorial pintado en el Nuevo Mundo <i>Miguel Ángel Segundo Guzmán</i>	325
El retorno de Eleusis: historiografía y proyecto mítico en la escritura de Guillermo Fadanelli <i>Luis Arturo Torres Rojo</i>	353
El láser historiográfico: teoría de la historia e historiografía <i>Guy Rozat Dupeyron</i>	391
<i>Sobre los autores</i>	415



# INTRODUCCIÓN

La historia es una disciplina que constantemente regresa sobre sus pasos, para ver a la distancia, el camino recorrido. La historiografía se desliza sobre esa veta: en la posibilidad de tematizar las escrituras de la historia y la pluralidad de lugares de producción. Su trabajo es *hacer ver*, mostrar la codificación que implica escribir sobre el pasado. Articular lo que subyace al oficio de historiador: mostrar la *operación historiográfica* que se esconde detrás de las grafías. Escribir la historia es un proceso que responde a las necesidades del mundo que enuncia esos discursos sobre el acontecer; en los intereses y los paradigmas que organizan la escritura. En ese horizonte se borran las fronteras, el acceso al pasado está más allá del saber disciplinar. Diversas sendas se entrecruzan para bosquejar el pasado en el presente, para enunciar la ausencia. El manto de la teoría de la historia cobija un sinfín de reflexiones sobre el pasado y sus formas de soporte textual. Implica pensar la historia como construcción: epistémica, discursiva, lógica, analítica... Va más allá de los hechos, una mirada los avasalla para volverlos parte de la analítica articuladora. Es una búsqueda para trascender el punto que sentencia el acontecimiento, implica preguntarse por los significados, por las formas del volver pensable ese *mito*: el pasado y su *cadáver*, la representación.

Las discusiones recientes sobre las formas de analizar el pasado giran en torno a los temas propuestos por el presente volumen: las formas de acceso a la realidad histórica, las operaciones metodológicas para pensar eventos-acontecimientos, las reflexiones historiografías que buscar ir más allá de la cárcel del acontecimiento, las transgresiones epistémicas que permiten dialogar con saberes que en un origen estaban separados,

la naturaleza de las formas de representación de la temporalidad. Estas discusiones representan la complejidad con la que aquí se asume a la teoría de la historia, que abarca, desde un sentido inicial, la actividad especulativa y reflexiva que acompaña toda consideración disciplinar, tanto historiográfica como metodológica. Es decir, en un primer momento la teoría se presenta como un encaramiento pensativo frente al mundo de los hechos; como una forma de poner distancia frente al acontecimiento con la finalidad de distinguirlo de la propia acción y entonces transformarlo en objeto de conocimiento.

La teoría de la historia también abarca un segundo sentido: pretende explicar el devenir histórico como parte de un todo articulado y coherente, del cual derivan cuestionamientos respecto al sentido de la historia misma como totalidad. Esta perspectiva proviene, de hecho, de la Filosofía de la Historia desarrollada durante el siglo XIX, de la cual nació la preocupación entre los historiadores por generar una práctica teórica emanada directamente de su disciplina. Si bien en la actualidad la preocupación por la búsqueda de los *metarrelatos* ha decaído, sigue vigente el interés por reflexionar acerca de la manera en la que las sociedades humanas configuran la experiencia de lo histórico y lo expresan de manera discursiva.

Un tercer sentido identifica la teoría de la historia con el conjunto de presupuestos enlazados entre sí dentro de un sistema lógico para ser validados por la investigación y la experiencia, y así proporcionar un aparato conceptual preciso para la operación historiográfica. De esta forma, la teoría de la historia acerca al sujeto al conocimiento y comprensión del trabajo del historiador en la elaboración de la investigación histórica y sus métodos, y permite reflexionar en torno a las categorías del conocimiento histórico. Esta aproximación es de interés eminentemente epistemológico, pues está relacionado con las preguntas fundamentales que se pueden plantear a la historia en su conformación como una disciplina con aspiraciones científicas.

Sin importar el punto de vista desde el cual se presentan las discusiones incluidas en este volumen, en todas ellas prevalece la intención

de ir más allá de los hechos, de mostrarse inconforme con los resultados que la mera crítica documental –como práctica aislada, como único principio metodológico al que suele aferrarse el historiador pragmático– arroja sobre la comprensión de la realidad histórica, y de apelar entonces por una constante y reflexiva interpelación allende las barreras de lo disciplinar.

∞

El lugar que ocupa la teoría de la historia en el medio académico de nuestro país ha sido periférico, aserción que vale en lo referente a la investigación especializada que se realiza en los departamentos de historia de universidades y su sitio como asignatura en los programas de estudio en sus distintos niveles. No obstante, los esfuerzos llevados a cabo por especialistas en distintas instituciones en los últimos años han redituado en la producción de publicaciones periódicas, obras –individuales y colectivas– y eventos académicos en los que la teoría de la historia ocupa un lugar central. En ese contexto, las obras de especialistas extranjeros –como Michel de Certeau, Paul Ricoeur, Hayden White y Paul Veyne, entre otros– que han sentado las bases para pensar sobre las condiciones históricas de producción de los propios textos históricos, se han vuelto objeto de lectura de un mayor número de académicos y estudiantes. Las problemáticas tratadas por estos autores pueden ubicarse dentro del llamado “giro historiográfico”, tendencia que propone atender en términos teóricos las condiciones y los contextos en los que se produce el conocimiento sobre el pasado, pero no solamente de los textos escritos en el pasado, sino de las condiciones que posibilitan y limitan el trabajo de los historiadores en el presente. De tal manera, este enfoque coincide con el horizonte epistemológico actual, el cual se caracteriza por la pérdida de centralidad de la filosofía de la ciencia entendida como campo de generación normativa homogénea y general que dicta los procedimientos de investigación de las distintas disciplinas. Si bien estas lecturas y los problemas que proponen no son compartidos por todos los historiadores académicos, se puede apreciar que varios de sus postulados han permeado a los campos de investigación

histórica de distintas maneras, que se pueden apreciar, por ejemplo, en las precauciones que se toman frente a los anacronismos, el énfasis en la comprensión de los contextos históricos como marcas y horizontes culturales, la distancia temporal y el desarrollo de cierta consciencia crítica de las condiciones que pesan sobre la escritura de los historiadores, lo cual implica aceptar la condición parcial de toda observación sobre el pasado.

El interés por acercarse a la historia desde un punto de vista teórico ha dado pie al desarrollo de equipos de trabajo integrados por investigadores que comparten esta inquietud. Esto provocó que, en 2012, un grupo de investigadores de varias instituciones optara por la formación de un seminario de discusión que se reunía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En ese espacio se compartieron lecturas que permitían apreciar los vínculos entre teoría de la historia y la formación de nuevos objetos de estudio, la confluencia entre la historia y la filosofía, así como los enfoques derivados de la reflexividad historiográfica y sus respectivas implicaciones metodológicas. A partir del interés en estos temas, los integrantes del seminario organizaron el *Coloquio Teoría y crítica en el quehacer historiográfico* en febrero de 2013, que tuvo como sede El Colegio de México y el área de Posgrado en Historia de la UNAM. En este evento se reunieron varios de los especialistas que en el país cuentan con mayor trayectoria de investigación en teoría de la historia e historiografía, compartiendo las mesas de trabajo con investigadores que –si bien no se dedicaban de tiempo completo a la investigación en teoría de la historia– contaban con reflexiones y experiencias de trabajo de índole teórico y metodológico en sus respectivas áreas de investigación.

Con este seminario de discusión como eje de actividades, este grupo organizó en mayo de 2014 un II Coloquio en el campus de la UNAM en Morelia, en cuyo marco se constituyó la Red de Investigadores de Teoría y Metodología de la Historia (RITMH), integrada por investigadores de centros de estudio como la UNAM, Universidad de Guanajuato, UAM-Azcapotzalco, Universidad Autónoma de Baja California Sur y

la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. La finalidad de esta red ha sido poner en contacto a académicos que hacen investigación en teoría de la historia, así como a especialistas de diversas áreas de la historia interesados en la reflexión teórica y metodológica. Uno de los ejes de trabajo fundamentales ha sido la dimensión reflexiva del trabajo historiográfico que tiene como meta la historización de los procesos de escritura de la historia, el nuevo sentido de su fundamentación epistemológica y la problematización de conceptos fundamentales como el tiempo, el espacio, el archivo y la representación escriturística. En mayo de 2016, se realizó el *III Coloquio Teoría y crítica en el quehacer historiográfico* en las instalaciones de la Universidad de Guanajuato. Por otro lado, el seminario de discusión sigue en funcionamiento hasta la fecha y se realiza tres veces al año en alguna de las instituciones en las que están adscritos los integrantes de la Red.

∞

Los trabajos que conforman el presente libro se encuentran en la órbita de esta tradición de discusión; se presentaron en alguno de los tres coloquios, o bien, fueron discutidos al interior del seminario de la Red. Para su publicación se organizaron en cuatro apartados que tematizan las vetas de la discusión: El apartado 1, *Problemas epistemológicos*, trata de mostrar las vetas analíticas que dialogan dentro de las formas de construcción del discurso histórico. Los artículos se mueven en las fronteras del saber y la representación del pasado, problematizando distintos espacios históricos desde la construcción epistémica. Comienza con el texto de Graciela Velázquez Delgado, “Memoria, subjetividad y singularidad en la historiografía sobre el holocausto”, que muestra una acalorada polémica en la historiografía sobre la *Shoah* que deviene en una discusión para pensar el acontecimiento. Las nociones de testimonio, memoria y rememoración se ponen a prueba en función de los usos políticos del recuerdo; se trabaja el tema de la imposibilidad de escapar del *subjetivismo* como el sustrato que permite construir el testimonio. Se discute también sobre la singularidad del acontecimiento en el marco de la memoria política del evento, o al interior de un marco

histórico que le dé posibilidad de contraste a lo único. ¿Cómo se acerca el historiador a esas experiencias límite?, ¿cómo trabajar lo no-visto del testigo?, ¿cómo afecta la emoción la estructuración del acontecimiento? Es necesario revalorar la noción de testimonio para poder pensar una historia del presente, sobre todo si se tiene en cuenta el pluralismo de interpretaciones y el posicionamiento de la historia como un actor más en la esfera del sentido.

Por su parte, la contribución de Cuauhtémoc Hernández Martínez, titulada “Foucault, la historia y la investigación histórica”, trabaja sobre una cita de Michel Foucault, central para posicionar las prácticas intelectuales del pensador francés: sus libros son “unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos”. Se proponen momentos cumbres de su obra para comprender la imbricación de estos saberes, “La investigación científica y psicológica” de 1957, *La arqueología del saber* de 1969 y “Nietzsche, la genealogía, la historia” de 1971. El análisis transita de la reflexión desmitificada, hacia la historicidad de las creencias y la emergencia genealógica como historización radical de prácticas discursivas del presente. Los momentos que articulan el pensamiento de Foucault muestran las rupturas que trabajan sobre el sentido histórico como instrumento principal de la obra. La relación entre disciplinas produce un pensamiento vigente en la actualidad.

El texto de Fernando Betancourt, “Inconsciente, sistematicidad y ciencia: las problematizaciones freudianas”, introduce a la problemática que representa explorar desde una perspectiva sistémica el psicoanálisis freudiano, toda vez que el punto medular de su cognición científica tiene como punto nodal la problemática del inconsciente. Dado el estado actual de la epistemología, entendida como una forma reflexiva de la ciencia de la ciencia –o como una investigación de la investigación–, la forma de entender al psicoanálisis cambia radicalmente con respecto a las formas en las que antaño se le concebía y pasa a establecerse una correlación directa entre su objeto de escrutinio y el modelo que permite su auto-observación. De esta manera, el autor señala que en el psicoanálisis la epistemología queda como un requisito interno propio del



sistema y ya no como forma externa de pensamiento o de observación. De ahí que se proponga, en última instancia, describir al psicoanálisis como un dispositivo cibernético, pues se toman en consideración sus capacidades autoreflexivas más que la posibilidad de objetivar su objeto de estudio.

En “Posesión imposible. Un psicoanálisis del deseo de conocimiento”, Zenorina Díaz ofrece un recorrido que comienza por la concepción freudiana sobre el deseo del conocimiento y que pasa por las consideraciones de Emmanuel Levinas y de Heidegger centradas en los límites de la racionalidad moderna. Estas perspectivas, como explica la autora, contribuyeron a la puesta en crisis de la fundamentación científica moderna así como a la apertura de nuevas perspectivas epistemológicas que, al mantenerse a una prudente distancia de las viejas pretensiones universalistas y absolutas del saber, puntualizaron la importancia de la labor hermenéutica. Esto se destaca cuando se aproxima a la reflexión de Levinas sobre la otredad y la necesidad de la comprensión como un ejercicio siempre inacabado, pero siempre necesario. Así, en este texto se presenta una reflexión sobre el carácter intrínsecamente limitado de los actos de escritura, acotada en sus posibilidades de representación de la vida por las condiciones culturales del tiempo histórico en que se produce; no obstante, como señala la autora, toda escritura siempre conserva la aspiración de expresar lo universal. En ese sentido, la cultura se presenta como un espacio de inteligibilidad que se va expandiendo con la incorporación de nuevos textos, de manera que sus estructuras simbólicas se encuentran en permanente recomposición. Se presentan los marcos de un enfoque epistemológico que tiende a concebirse más cercano a la estética, que tiene mayor aprecio por la valoración de las experiencias individuales que de las pretensiones de una racionalidad homogénea y totalizante, pues así el conocimiento se comprende como un acto eminentemente dialógico.

El apartado 2, *Alternativas para pensar la historia*, busca paradigmas y formas de explicación que permitan leer de forma compleja la producción historiográfica. El primer artículo de Miguel Ángel Guz-

mán López, “La noción de la experiencia histórica sublime de Frank R. Ankersmit: una alternativa para pensar la historia desde el umbral del concepto”, presenta una interesante discusión sobre la noción de *experiencia histórica sublime* de Frank Ankersmit, que se refiere a un tipo de vivencia perceptiva del pasado de índole inmediata, emocional e irreflexiva a la que todos tendríamos acceso. Se trata, explica el autor del capítulo, de una noción que coloca a “lo histórico” en el plano de lo ontológico, pero –y aquí es donde se presentan los aspectos problemáticos de la propuesta– justo en el umbral de lo epistemológico. Así, en este trabajo se exponen las características de la experiencia histórica sublime –su antecedencia pre-conceptual, su supuesta inmediatez y la necesaria descontextualización para permitir su emergencia– para, a partir de ellas, proceder a la discusión y crítica de la propuesta en su conjunto. De tal modo, se muestra que la relación problemática lenguaje-experiencia no está cerca de quedar resuelta en el trabajo de Ankersmit, como se advierte en algunos aspectos como la presencia de lo conceptual como “referencia *sine qua non*” que permite la percepción de la experiencia. Otro aspecto que se presenta cuestionable es la posibilidad de descontextualizar el contacto con el pasado, librarlo de los condicionamientos provistos por todo tipo de saber sobre el pasado, pues, como se pregunta el autor, cuando vivimos la experiencia sensitiva del pasado “¿verdaderamente se ha librado de todo efecto contextual?” Finalmente, el autor considera que más allá de sus paradojas, limitaciones y elementos resueltos de manera poco satisfactoria, el valor del trabajo de Ankersmith en la *experiencia histórica sublime* reside en ensayar una ruta reflexiva y sistemática acerca de la vivencia perceptiva que permite dimensionar la incidencia de los planos ontológico y epistemológico con respecto a nuestra relación con el pasado; planos, afirma el autor, “desde los cuales se genera la argumentación de las partes en diálogo”.

En seguida, en el texto de Ricardo Nava, “El archivo desde las diferencias tópicas entre represión y supresión”, dialogan dos tradiciones intelectuales para hacer legible el problema del archivo: el psicoanálisis freudiano y la propuesta deconstructivista de Derrida. La informa-

ción del archivo a través de los procesos de impresión, que suprimen/reprimen, generan el acontecimiento por medio de sus soportes. De modo que una vez escrita “dicha impresión es como una escritura que se marca haciéndose huella. La caracteriza que tiene es que al hacerse huella, se borra (olvido) y se altera (*différance*) permaneciendo latente y produciendo efectos en lo real (memoria como un retorno de lo reprimido). Memoria y olvido que, en la operación historiográfica, produce el acontecimiento, alterado y performado por los distintos soportes de impresión”. La noción de archivo deja de ser un simple acervo en donde el pasado está esperando a un *histor*, deja de *estar ahí* atrapado en la escritura, para cobrar un sentido múltiple y complejo, ya que el archivo es, entonces, como la máquina de escritura automática, “en la que se inscribe, se deja una impresión, se borra e incluye un impulso de conservación, así como de destrucción”.

Por su parte, Mehdi Mesmoudi en su capítulo “Edward Said y Sigmund Freud: del exilio a la escritura prometida” expone el texto de Freud titulado *El Moisés de Miguel Ángel* “*Der Moses des Michelangelo*” (1914) analizándolo desde la perspectiva analítica orientalista de Edward Said. Mesmoudi considera que es necesario “reabrir la discusión en torno a la escritura de la historia que ha estado condicionada por factores hegemónicos y excluyentes, sublimando los aspectos fundacionales de Moisés y de la comunidad de egipcios que lo acompañaron en su experiencia”. Con la idea clara, el autor nos plantea que Freud se propuso historizar las capas arqueológicas que cubren a los acontecimientos históricos, para analizarlos, interpretarlos y re-escribirlos, en el caso particular de *Moisés y la religión monoteísta* de Freud. El autor hace énfasis en que el orientalismo con que se mira a los sujetos y objetos no es ingenuo, sino que es una interpretación desde occidente, pero crea realidades que condicionan la comprensión de Oriente. Freud realmente tenía una intención honesta de conocer Oriente, sin embargo –como lo menciona el autor– termina por imponerse su interpretación vista con ojos de occidente. Said aplica a Freud la siguiente sentencia “sólo se puede llegar a conocer a Dios desde las cosas que no lo son. Sabiendo

lo que no es Dios es cuando se le empieza a conocer”, así es como Freud quiere conocer a Oriente desde lo que no le pertenece, desde lo que no es. Mesmoudi destaca la tradición nominalista de occidente de nombrar para imponer, para que esa nominación le pertenezca.

El apartado cierra con un texto de Silvia Pappe, “Historia y literatura: campos relacionales”, quien pone sobre la mesa la complejidad implicada en la relación entre la historia y la literatura, así como de la generación de campos relacionales derivados de los puntos de encuentro y la comunicación entre ambas disciplinas. Descarta, de entrada, recurrir a comparaciones simples que se limitan a señalar diferencias y similitudes entre ambas; también, marca su distancia con respecto a los acercamientos que plantean estructuras binarias de definición (como la oposición entre ‘realidad’ y ‘ficción’); igualmente, se decanta por considerar algunos argumentos provenientes de los estudios culturales, la epistemología histórica y la estética de la recepción, como enclaves desde los cuales se puede reconsiderar la discusión.

En el apartado 3, *Campos, objetos y metodologías del saber*, se trabajan vetas de actualidad en las formas de pensar-escribir sobre el pasado. Miguel Hernández Fuentes, con su texto “Estudio de los lenguajes políticos y tipologías de los discursos en la historia intelectual”, ofrece una mirada a la convergencia que se ha dado entre el análisis del discurso y la historia intelectual, dado que, con el giro lingüístico ocurrido durante el siglo xx, la preocupación por el entendimiento de lo social ha comenzado a plantearse a partir del descubrimiento y análisis de supuestas redes discursivas que han generado un cambio de enfoque de lo que otrora era conocido como ‘historia de las ideas’, y le han transformado en una suerte de historia del habla o historia del discurso. El interés fundamental del autor es poner de relieve las tipologías que se han generado desde las diversas corrientes de análisis del discurso, y cómo éstas pueden servir a los objetivos de la historia intelectual.

El texto “Isomorfismos e inconmensurabilidades entre la historia social y la historia ambiental”, de Gerardo Morales Jasso, presenta una reflexión en torno a dos posturas historiográficas sobre la historia

ambiental, a saber: la escéptica y la dogmática. La primera está representada por textos de escepticismo atenuado, como “Temas, problemas y relatos para la historia ambiental” de Álvaro Acevedo Tarazona y Sebastián Martínez Botero, o de un escepticismo más radical como el mostrado por Manuel Andrés García en “Historia y medio ambiente: El sentido de la historia dentro del análisis ambiental por dimensiones”, que postula la inexistencia de la historia ambiental debido a que ésta no sería otra cosa que historia social. A lo largo del texto, el autor se concentra en hacer una crítica epistemológica hacia la historia social y la historia ambiental, así como a las dos posturas historiográficas de esta última; para ello, establece dos categorías de análisis, isomorfismos e inconmensurabilidad, que le ayudarán a esclarecer el estatuto epistemológico de la historia ambiental.

A continuación, el texto de Abraham Moctezuma, “Historia y poder: cultura histórica posrevolucionaria en México”, propone un análisis crítico de la historiografía ‘conformada’ por las necesidades del Estado nacional revolucionario, el cual produjo una narrativa histórica que representara el interés de los gobiernos emanados de la Revolución Mexicana, al mismo tiempo que procuraba presentar una historiografía ‘científica’. De esta manera, se generaron varias características en el discurso histórico, tales como la presentación de la Revolución como el feliz culmen de una historia de desigualdades sociales iniciada siglos atrás y, en términos disciplinares, la instauración del ‘sentido de la evidencia’ como centro y corazón de todo relato histórico posible.

En seguida, María L. Christiansen, en su artículo “¿Psicopatología de la vida cotidiana o cotidianidad de la psicopatología? Reflexiones sobre el psicoanálisis y los dispositivos de poder”, analiza por medio de una paradoja la labor actual de las “profesiones de ayuda”, enmarcados en éstas los psiquiatras, psicólogos, psicoanalistas y psiconeurólogos, entre otros. Estos especialistas se han erigido en los únicos con autoridad epistémica para tratar, ayudar y curar a los sujetos que son descritos como portadores de dolor, depresión o enfermedad. Con una postura muy crítica, la autora propone un tema de actualidad reflexiva sobre las

prácticas que, poco a poco, han permitido a estas disciplinas científicas reputarse como generadoras de conocimiento objetivo respecto al dolor humano. Claro está que en este entramado participan un sinfín de actores, que van desde del sector médico y la industria farmacéutica hasta los medios de comunicación. Esto provoca que los individuos no tengan el control sobre sus emociones y sentimientos, sino que vean la necesidad de ser tratados por los expertos de la salud que detecten el mal, enfermedad o trastorno que portan, para que éstos ofrezcan de inmediato un tratamiento que les haga “sentir mejor” o disminuya sus molestias. La autora menciona aquellos malestares o psicopatologías que han surgido en la actualidad, las cuales son producto de una obsesión disciplinaria por describirlas, pero también de los pacientes por saber qué es lo que les aqueja. La autora nos presenta un escenario vigente, pero que tiene profundas raíces en el pasado, en la forma en que se han construido las disciplinas y las formas en que han ido transformado sus saberes en función de las condiciones sociales, económicas, sociales y políticas que demandan una solución a los problemas.

En el apartado , “Reflexiones historiográficas: los usos del pasado”, ilustra formas de historiografía bañadas por la reflexión de la teoría de la historia, grafías que permiten re-pensar los acontecimientos y las narrativas del pasado, que se pueden presentar como opciones historiográficas. El texto “Un acontecimiento fundacional: Moctezuma y Cortés, un lienzo señorial pintado en el Nuevo Mundo”, de Miguel Ángel Segundo Guzmán, analiza un acontecimiento fundacional, el encuentro entre Moctezuma y Cortés, que ha sido uno de los episodios del que existen varias versiones sobre la forma en que aconteció. Entre las que se conocen y a las que alude el autor, se encuentran la de Bernal Díaz del Castillo, la de fray Bernardino de Sahagún y, por supuesto, la de Hernán Cortés. Las dos primeras tienen como referente la de Cortés, así que la escritura de la historia de este acontecimiento se reduce a una sola versión: a la fuente de autoridad de quien estuvo ahí de manera presencial, como testigo. Ahora bien, Cortés impuso su realidad por escrito, porque la escritura impone realidades, la escritura coloniza y no

da posibilidad de ser transformada. De esta manera, Segundo Guzmán nos invita a repensar la Conquista, lo que implica reconocer el horizonte y las tradiciones desde donde se piensa, desde donde se escribe, desde donde se impone y se domina. El autor también advierte de las consecuencias epistemológicas de esta postura. Sin duda, la angustia historiográfica asalta, pues con una sola fuente sin tener posibilidad de la contrastación del conocimiento, es difícil obtener una versión más objetiva del evento. Solamente podemos saber acerca del vencido, de Moctezuma, por medio de las escrituras metafóricas de Cortés.

En “El retorno de Eleusis. Historiografía y proyecto mítico en la escritura de Guillermo Fadanelli”, Luis Arturo Torres Rojo propone una lectura de la producción del escritor defenido en la que se pone de relieve la dimensión historiográfica que se halla en su obra, en particular en la novela *Lodo* (2002). Por medio de un abordaje historiográfico, explica Torres Rojo, se aprecian en la narrativa de Fadanelli las tensiones entre “las atribuciones del relato mítico y el recuerdo”, por un lado, y un régimen de escritura y verdad, por otro. Adicionalmente, en esa escritura aparecen sesgos de corte romántico que transportan al lector al encuentro con el mundo trágico en términos nietzscheanos. Una vez que ha reparado en esto, Torres Rojo recurre a otro tipo de producción de Fadanelli: los ensayos de corte filosófico *Insolencia, literatura y mundo* y *El idealista y el perro*, para encontrar en ellos “el juego de las atribuciones de lo trágico, lo mítico y lo historiográfico como complejo cultural”. Ahora bien, el proyecto mítico se comprende como “retorno de lo reprimido y recepción del pasado”, mientras que lo historiográfico como un modo de observación de la realidad circundante y de la pasada, así como un modo de escritura que aspira a elaborar relatos con sentido y continuidad.

En seguida, la reflexión que propone Guy Rozat, “El láser historiográfico: teoría de la historia e historiografía”, se lanza como una nueva propuesta de análisis para deconstruir discursos históricos dominantes. Un *láser* sobre las *prácticas historianas* entendidas como prácticas discursivas, las cuales tienen una función muy clara en las sociedades:

permiten una poética social y establecen consensos identitarios. Es un escrito polémico, entrelazado con el largo recorrido del autor por la historiografía en México: la creación de la licenciatura en la ENAH con una orientación hacia la historiografía; las diferencias entre ficción y saber histórico, con ejemplos concretos; la ilusión romántica de la alquimia imaginativa del historiador; la necesidad de la libertad en la investigación; la imposibilidad de la lectura inocente, etc. Desde esas veredas encuadra su diagnóstico: “la conciencia histórica mexicana está en duelo”.

∞

El libro que se ofrece al lector trabaja por las vetas de la teoría de la historia; va más allá de las disciplinas, para, desde ese trayecto, socializar estas grafías en aras de la discusión académica y, con ello, trabajar el pasado y sus escrituras. El análisis teórico y metodológico aquí esbozado nos ayuda a seguir los pasos de Clío, y en ese recorrido pensar su Historia.

Ex Convento de Valenciana, Guanajuato  
Los coordinadores



---

PRIMERA  
PARTE

---

PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS





# MEMORIA, SUBJETIVIDAD Y SINGULARIDAD EN LA HISTORIOGRAFÍA SOBRE EL HOLOCAUSTO

Graciela Velázquez Delgado  
*Universidad de Guanajuato*

## INTRODUCCIÓN

Este texto tiene como pretensión abordar algunas de las nociones que han sido discutidas en la historiografía sobre el Holocausto, a saber: memoria mítica, memoria histórica, testimonio, subjetividad y singularidad de los acontecimientos y su relación inextricable entre ellas. El punto central será la reflexión sobre la interrelación que guardan en la labor de investigación del historiador, nociones que delimitan su trabajo, lo interpelan, lo cuestionan y lo deslegitiman. Para dar cuenta de lo anterior, se desarrollará el texto en tres apartados: uno en que se realizará una distinción entre la memoria mítica y la memoria histórica y, enseguida, otro donde se presentan diversas posiciones acerca del testimonio y la subjetividad que subyace a la memoria; por último, se abordarán algunos enfoques sobre la singularidad de los acontecimientos del Holocausto o *Shoah*.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Hay que advertir que se usarán en el texto los términos Shoah y Holocausto como sinónimos, sin embargo, es más correcto el término Shoah ya que para la comunidad judía la palabra Holocausto tiene una connotación peyorativa. Holocausto significa

## I. MEMORIA MÍTICA Y MEMORIA HISTÓRICA SOBRE EL HOLOCAUSTO

Tradicionalmente se ha establecido la diferencia entre la historia y la memoria; la primera se ha asociado con un discurso verdadero, la segunda con la imaginación. Ahora bien, lo anterior ha sido cuestionado, pues, las dos nociones incluyen como hilo conductor a la representación del pasado y, por ende, las dos lo rememoran para crear un discurso, utilizando la imaginación. Por otro lado, las dos persiguen una representación fidedigna de lo que sucedió en el pasado, las dos recurren a un ejercicio mnémico para asegurar que algo aconteció, pero lo que ninguna puede aseverar es que lo narrado en dicho ejercicio sea verdadero.<sup>2</sup>

Esteban Lythgoe, siguiendo a Paul Ricoeur, muestra que una de las diferencias entre la historia y la memoria es la forma en que se ejerce la representación: la representación mnémica *ha sido* significa que tuvo su origen en el pasado y sus efectos se mantienen a lo largo del tiempo. La representación histórica, en cambio, es una imagen de algo que ya no es”.<sup>3</sup> Sin duda, también hay una diferencia en el proyecto a futuro que se tiene en las dos; el proyecto de la historia no puede asegurar que en el futuro, cercano o distante, se siga manteniendo la misma representación, mientras que para la memoria de un pueblo o de una cultura, el proyecto es que la representación de los acontecimientos que los han marcado y distinguido se mantenga a lo largo del tiempo. Si bien es cierto que la historia y la memoria no son lo mismo, las dos se articulan, la historia recurre a la memoria para asegurarse de que algo aconteció, en cambio, la memoria no necesita a la historia para legitimarse ante los miembros que la comparten.

---

“todo quemado”. El término se refiere a los rituales en los que se quemaba un animal como ofrenda a Dios para lavar sus pecados. La comunidad judía considera que es un término inapropiado, pues significaría que los judíos se ofrecieron pasivamente a los nazis para lavar sus pecados. Shoah significa catástrofe, hecatombe o desastre natural, no obstante, tampoco es preciso pues lo sucedido a los judíos no fue un desastre natural, sino algo provocado por la acción humana.

<sup>2</sup> Esteban Lythgoe, “La fundamentación ontológica de la relación entre memoria e historia en *La memoria, la historia, el olvido* de Paul Ricoeur”, p. 386.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 393.

La configuración social de la memoria se ha dado por medio del mito y la religión.<sup>4</sup> En el caso de la memoria, cada uno de los miembros de una comunidad que comparten el mismo mito será portador de él; por su parte, el historiador —a partir del siglo XIX con la historia científica— se convirtió en el narrador ausente.<sup>5</sup> Desde entonces, el historiador ya no necesita ser testigo ocular de los acontecimientos, porque a través de las fuentes puede dar cuenta de ellos<sup>6</sup>. Debido a esto, el historiador se olvidó de recuperar testimonios directos, lo cual cambia hasta que, de la mano de la antropología, surge a mediados del siglo XX la historia oral, que vuelve a traer la necesidad de recuperar los testimonios orales.

Ahora bien, para hablar de la memoria histórica, en 1986 surgió un debate entre los historiadores que analizaron el Holocausto y el nacional socialismo alemán, este debate fue conocido como *Historikerstreit* (querrela de los historiadores); en él participaron Ernst Nolte, Andreas Hillgruber, Michael Stürmer y Joachim Fest, quienes discutieron con Jürgen Habermas, Jürgen Kocka y Eberhard Jäckel. Cabe señalar que el título “debate de los historiadores” es engañoso, pues en dicho debate participó más bien Habermas como cuestionador de Nolte, junto con varios comunicadores y politólogos, de tal forma que la discusión se dio a nivel ético y político más que historiográfico. La polémica se originó cuando Nolte publicó su ensayo “El pasado que se niega a pasar. Un discurso que fue escrito pero nunca pudo ser pronunciado”, en el que defendía que el nazismo no era la culminación de la política del estado alemán y que sus crímenes se debieron a los temores que los líderes nazis tenían de que los soviéticos ocuparan Alemania y asesinaran en masa a los alemanes.<sup>7</sup> Para Nolte, la Alemania nazi era un reflejo de la Unión Soviética, excepto por las cámaras de gas y las ejecuciones en

<sup>4</sup> José Carlos Bermejo Barrera, “¿Qué debo recordar? Los historiadores y la configuración de la memoria”, p. 197.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>6</sup> *Ídem.*

<sup>7</sup> Leer a Ernst Nolte, “El pasado que se niega a pasar. Un discurso que fue escrito, pero nunca pudo ser pronunciado”, pp. 19-29. También este debate se encuentra en Samuel Totten y Stephen Feinberg (eds.), *Teaching and studying the Holocaust*, p. 45.

masa; pues todas las demás atrocidades ya las habían cometido los rusos. Subraya que los crímenes nazis fueron una relación de causa-efecto, pues era una reacción defensiva hacia los soviéticos. Ahora bien, estas tesis provocaron que el filósofo Habermas lo acusara de justificar el genocidio hacia los judíos y lo cuestionó duramente en la prensa alemana, pues consideraba que tanto él como Hillgruber trataban de trivializar los crímenes de los nazis homologándolos a otros –anteriores al Holocausto– y conducir la vergüenza de Auschwitz a la consciencia colectiva alemana, quitándole la culpa a ésta.<sup>8</sup> Para Nolte, él no habla con respecto a los campos de exterminio en términos de relaciones de causa-efecto, al menos no en términos éticos, ni mucho menos justificaba tales acciones.<sup>9</sup>

Casi en paralelo se dio otro debate, no tan conocido como el anterior a pesar de haber iniciado un año antes. En éste, Martin Broszat, un historiador alemán, y Saul Friedländer, un historiador judío, fueron sus protagonistas. Broszat, en su artículo “Alegato a favor de la historización del nacionalsocialismo”, planteaba que no se mitificara el Holocausto, pues esto no permitía entender objetivamente el acontecimiento. Para trabajarlo, Broszat realizó una distinción entre memoria mítica e historia científica. En tal distinción consideraba que los judíos a lo largo del tiempo han rememorado este acontecimiento de manera ritual, de forma “casi histórico-teológica, con elementos de la experiencia histórica judía fundamental, junto a la reconstrucción indiferente de los hechos, dado que la inconmensurabilidad de Auschwitz no puede manejarse de modo alguno”.<sup>10</sup> Por supuesto, la postura de Broszat separa la memoria de la historia; sin embargo, el hecho de que el historiador trate de hacer su trabajo lo más objetivamente posible no quiere decir que sea indiferente a los hechos que conoce y que narra. Así como tampoco la memoria mítica es puramente ritual, los hechos sucedieron y, eso

<sup>8</sup> Leer a Jürgen Habermas, “Del uso público de la historia. La eclosión del autoconcepto oficial de la República Federal Alemana”, pp. 63-79.

<sup>9</sup> Eduardo Araya Leupin, “El pasado omnipresente. Guerra, Holocausto y culpa en la historiografía alemana”, p. 269.

<sup>10</sup> Dominick Lacapra, *Representar el holocausto. Historia, teoría, trauma*, p. 75.

queda en la memoria del testigo. El artículo de Broszat provocó que el historiador judío Saul Friedländer le respondiera en uno de su autoría “Reflexiones sobre la historización del nacionalsocialismo”, en el que no estaba de acuerdo en que se banalizara el acontecimiento y que fuera tan irrespetuoso con las víctimas, además, opinaba que no se podía hablar objetivamente de lo que aconteció, pues la historia requería de los testimonios de las víctimas, y éstos eran completamente subjetivos.

Broszat consideró que sus escritos habían sido mal interpretados por Friedländer, así que le pidió que discutieran el punto en tres cartas. Las cartas se centraron en el papel de la memoria y la vida cotidiana en la sociedad alemana y judía durante los acontecimientos del Holocausto o *Shoah*. El objetivo de los dos versaba sobre la vida cotidiana, sin embargo, cada uno enfocado en diferentes grupos de individuos, Broszat en los alemanes y Friedländer en los judíos. Por un lado, el objetivo de Broszat era indagar sobre la vida cotidiana de los alemanes en el periodo del nacionalsocialismo, pues aunque los acontecimientos de Auschwitz fueron cruciales, no fueron lo únicos que sucedieron. En el caso de Friedländer, se enfocó en las víctimas de los campos de concentración y le pareció que las afirmaciones de Broszat banalizan tales eventos. Además, agrega que la historiografía alemana tan erudita, tan científica, tan alejada de lo moral, en aras de la objetividad se ha olvidado de los sentimientos y sufrimientos del pueblo judío.<sup>11</sup>

En la primera carta, Broszat mencionó que es necesario aclarar el término *historización*, que de ninguna manera significa comprensión, para él, más bien hay que usar el término *intelección histórica*, entendida como “una explicación y una objetivación distanciadora, a adquirir por el análisis, y por otra parte como una asimilación subjetiva comprensiva, y como un rastreo de actos, de preocupaciones y delitos del pasado”.<sup>12</sup> El historiador alemán propone un punto intermedio entre la comprensión y el distanciamiento crítico que debe tener el historiador para no

<sup>11</sup> “De la historización del nacionalsocialismo, intercambio de cartas Broszat-Friedländer” (primera carta de Friedländer a Broszat).

<sup>12</sup> *Ídem*.

caer en explicaciones morales de los acontecimientos. Ahora bien, Saul Friedländer no estuvo de acuerdo con lo anterior, pues afirmó que los acontecimientos sufridos por los judíos involucraban los sentimientos de las víctimas y el historiador no podía ser tan frío con ellos.

En una segunda carta, Broszat argumenta a Friedländer que él no está pensando en banalizar los acontecimientos de Auschwitz sino historizarlos y, al hacerlo, no pretende justificar los crímenes que cometieron los nazis, sino ampliar la investigación hacia sujetos que no han sido estudiados por no ser judíos o por no ser parte de las fuerzas nazis.<sup>13</sup> Friedländer consideró que al tratar de analizar la vida cotidiana sin tener en cuenta a Auschwitz se le quitaba la singularidad a este acontecimiento, además de que acusaba a Broszat de plantear que el recuerdo alemán era racional mientras que el recuerdo judío era irracional.<sup>14</sup> Esta última parte de la afirmación es reclamada por Broszat en su última carta, en la que señala que de ninguna manera él lo pone en términos de racional e irracional, pues los historiadores alemanes y no alemanes también tienen derecho de hacer una reconstrucción sobre este periodo desde una perspectiva mítica, de rememoración de las víctimas. Por último, Broszat no está de acuerdo en que se planteen los acontecimientos de Auschwitz como singulares, pues “para hacer resurgir una perspectiva histórica, no se debe perder de vista que hubo tantas otras víctimas, no judías, del nacionalsocialismo”.<sup>15</sup> En respuesta, Friedländer dice que los dos tienen perspectivas muy diferentes y, por eso, cada uno piensa y ve teóricamente diferente al nacionalsocialismo. Menciona que es difícil “pasar del dominio de un conocimiento fuertemente influenciado por la memoria personal a aquel de una suerte de historia objetiva, que sigue siendo una ilusión psicológica y epistemológica”. Friedländer concluye su carta haciendo hincapié en que es muy triste la simplificación que se ha hecho del Holocausto por parte de los historiadores, pues hay “pocas cosas que se pueden hacer para contra-

<sup>13</sup> “Historización” (segunda carta de Broszat a Friedländer).

<sup>14</sup> *Ídem.*

<sup>15</sup> “Historización” (tercera carta de Broszat a Friedländer).



rrestar esta forma de proceder, sino aferrarse, por el contrario, al propio criterio científico erudito”.<sup>16</sup> Este historiador apela a la subjetividad de las víctimas del Holocausto, a que los historiadores se vuelquen en rescatar los testimonios para que este acontecimiento no se olvide, para que tenga vigencia, para que sea singular.

## 2. TESTIMONIO, SUBJETIVIDAD Y TRAUMA

Con la intención de recobrar, en primera instancia, la memoria de los pueblos “sin historia” –la de todos aquellos seres humanos que no tenían escritura– y los testimonios de acontecimientos límite, surgieron varias propuestas metodológicas en el ámbito historiográfico como la historia oral, la historia del presente, la historia muy contemporánea, la historia de nuestros tiempos, la historia inmediata, la historia vivida, la historia reciente y la historia actual.<sup>17</sup> A partir de las discusiones que se dieron entre filósofos, escritores, sociólogos y los mismos historiadores, las nociones de testimonio, subjetividad y trauma serán considerados de relevancia para la reflexión del trabajo historiográfico. Las nociones de testigo y de memoria se tornaron sumamente problemáticas para el historiador; incluso, se instaura lo que Anette Weviorka llama “la era del testimonio”, pues después de la Segunda Guerra Mundial el trabajo del historiador recurre a los testimonios de los sobrevivientes como una forma privilegiada para conocer detalles de los acontecimientos que de otra forma jamás se podrían recuperar.<sup>18</sup>

Tal como lo decía Friedländer, el testimonio, sin duda, es imprescindible para que el historiador pueda reconstruir los acontecimientos del pasado, sin embargo, conlleva un sinfín de retos para poder validarlo. Paul Ricoeur afirma que las limitaciones de los historiadores para una representación cabal de los acontecimientos del pasado empiezan por la memoria del testigo. En este sentido, Ricoeur fundamenta su noción

<sup>16</sup> *Ídem.*

<sup>17</sup> Marina Franco y Florencia Levín (comps.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, p. 2.

<sup>18</sup> Annette Weviorka, *The Era of witness*, p. 13.

de testigo en la ontología, desde una noción neokantiana, en la cual se considera a la historia como una posibilidad desde una perspectiva intencionalista, en donde los sujetos tienen un rol activo; es decir, el sujeto que rememora lo hace desde una cierta intención, atendiendo a la significación de su presente. Ricoeur define la representación como una imagen presente de una cosa que tuvo una existencia pasada, “ha sido”, pero ya ha desaparecido, “ya no es”.<sup>19</sup> Por tanto, el testimonio puede cambiar constantemente porque obedece a la intención presente del testimoniante.

El testimonio al que recurre la historia del presente es archivado por medio de la historia oral, que será entendida “como un método que crea sus propios documentos, que son por definición diálogos explícitos sobre la memoria, con el entrevistado triangulando entre las experiencias pasadas y el contexto presente y cultural en el que se recuerda”.<sup>20</sup> La recuperación de la memoria tiene como finalidad evitar que el pasado y el presente se olviden y, por eso, el historiador se convierte en un guardián de ella. El historiador tiene como obligación obtener los testimonios de experiencias límite para que sean conocidas por toda la humanidad. En este sentido, los historiadores no sólo se interesan por los acontecimientos en sí, sino en la significación que colectivamente los sujetos le dan a su experiencia.

Giorgio Agamben considera que hay acontecimientos que no son susceptibles de ser testimoniados porque, por ejemplo, los que fueron testigos de su muerte en las cámaras de gas, no pudieron testimoniar. En este caso, solamente es posible el testimonio por delegación, esto es, aquel que vivió el acontecimiento límite no sobrevivió para contarlos, pero en su lugar se quedan aquellos que pueden relatar su experiencia. Por ende, no puede haber “acceso a una realidad pasada” porque los testigos no están en condiciones de ofrecer su testimonio. La única posibilidad de reconstrucción es la palabra de los sobrevivientes de los

<sup>19</sup> Esteban Lythgoe, “La fundamentación ontológica”, p. 393.

<sup>20</sup> Dora Schwarstein, “Historia oral, memoria e historias traumáticas”, p. 1.

campos de concentración que pueden traer la palabra ausente del que ya no está. Agamben señala que:

El testimonio vale en lo esencial por lo que falta en él; contiene en su centro mismo algo que es intestimoniabile, que destruye la autoridad de los supervivientes. Los “verdaderos” testigos, los “testigos integrales” son los que no han testimoniado ni hubieran podido hacerlo. Son los que han tocado fondo... los que lograron salvarse, como seudotestigos, hablan en su lugar, por delegación: testimonian de un testimonio que falta... Y eso altera de manera definitiva el valor del testimonio, obliga a buscar su sentido en una zona imprevista.<sup>21</sup>

Al igual que Agamben, Primo Levi testimonia su experiencia en su primer libro *Si esto es un hombre*, sin embargo en otra publicación, *Los hundidos y los salvados*, duda de que su testimonio realmente sea tal. Levi sostiene:

Lo repito, no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos [...] Los que hemos sobrevivido somos una minoría anómala, además de exigua: somos aquellos que por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, quien ha visto a la Gorgona, no ha vuelto para contarlo, o ha vuelto mudo; son ellos, los “musulmanes”, los hundidos, los testigos integrales, aquellos cuya declaración habría podido tener un sentido general. Ellos son la regla, nosotros la excepción [...] La demolición terminada, la obra cumplida, no hay nadie que la haya contado, como no hay nadie que haya vuelto para contar su muerte. Los hundidos, aunque hubiesen tenido papel y pluma, no hubieran escrito su testimonio, porque su verdadera muerte había empezado ya antes de la muerte corporal... Nosotros hablamos por ellos, por delegación.<sup>22</sup>

Esto es con respecto al testimonio por delegación, ¿pero qué sucede con los testimonios de los sobrevivientes? ¿Qué tan posible es para el historiador recuperar el testimonio y, por ende, la experiencia? ¿Cómo es que el historiador evalúa los testimonios de las personas que se lo ofrecen? ¿Cuál es la relación que existe entre testimonio y verdad?

<sup>21</sup> Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, p. 34.

<sup>22</sup> Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, pp. 72-73.

Si partimos de que el testimonio de raíz es subjetivo, ¿cómo puede el historiador convertirlo en objetivo? De acuerdo con la discusión entre Broszat y Friedländer, éste último menciona que no es posible arrancar un testimonio a una víctima que no sea subjetivo. Con esto se reconoce que un testimonio es un relato o discurso de la experiencia y, por lo tanto, tendrá que ser considerado como un discurso subjetivo y selectivo de quien lo aporta.

Elisabeth Jelin sostiene que el pasado está incorporado de manera dinámica en el testimonio, pues hay que tener en cuenta una serie de condiciones del sujeto, “el cómo y el cuándo se rememora y se olvida, el pasado que se rememora y se olvida es activado en un presente y en función de expectativas futuras”.<sup>23</sup> Además, el pasado, cuando es traumático, actúa negativamente en el presente del testimoniante y hace que tenga un contacto conflictivo con la realidad.

Dori Laub y Shoshana Felman, quienes presentan el testimonio relacionado con el trauma de los acontecimientos del Holocausto, mencionan que es aquel que “parece estar compuesto de pequeños segmentos de memoria que ha sido abrumada por acontecimientos incomprensibles o reprimidos, o eventos que no han podido ser entendidos ni asimilados enteramente por el sistema cognitivo, hechos que desbordan nuestros marcos de referencia”.<sup>24</sup> Según Laub y Felman, la memoria traumática no puede ser transmitida por medio del testimonio, pues es producto de situaciones límite que los individuos viven, por ejemplo: detenciones, desapariciones, torturas, mutilaciones, etc.

Por su parte, Georges Didi-Huberman, en su libro *Imágenes pese a todo*, afirma que “para saber hay que imaginarse”. Para él, la imaginación posibilita el testimonio. La imagen de las cuatro fotografías que aparecen en su texto, permiten el conocimiento de lo que sucedió en Auschwitz, porque la imaginación va más allá de lo que muestran las propias fotografías. Para Didi-Huberman, “la ‘verdad’ de Auschwitz, si

<sup>23</sup> Elisabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, p. 18.

<sup>24</sup> Dori y Felman citados en José Ignacio Álvarez Fernández, *Memoria y trauma en los testimonios de la represión franquista*, p. 194.

es que esta expresión tiene algún sentido, no es ni más ni menos *inimaginable* que indecible”.<sup>25</sup> Por supuesto, no hay una verdad absoluta de lo que sucedió en Auschwitz, pero al menos, los testimonios ayudan a que este acontecimiento no se pierda en la memoria del futuro, a que no se desvanezca con el tiempo.

De acuerdo con la tradición historiográfica, se ha considerado que el ser humano que ha experimentado acontecimientos traumáticos tiende a olvidarlos por el sufrimiento y dolor que causan en él cada vez que son rememorados. Por tanto, ¿qué tan precisos serán los testimonios orales producto de rememoraciones de acontecimientos traumáticos?

Frank R. Ankersmit sostiene que “el lenguaje del testimonio va más allá de las limitaciones del lenguaje narrativo que suele usar el historiador, en el cual una voz impersonal e intersubjetiva interpela a una audiencia igualmente impersonal e intersubjetiva”.<sup>26</sup> Las experiencias límite o traumáticas son testimonios sumamente subjetivos, pues conllevan una carga emotiva muy fuerte al ser rememoradas por los testigos. Algo que hay que tener en cuenta es que la misma percepción y emoción puede afectar la rememoración del acontecimiento. Renaud Dulong señala que “el testigo ocular se ve sorprendido en un acontecimiento fortuito, su percepción puede estar aturdida por la emoción o la rapidez del desarrollo del suceso, y su memoria puede verse influenciada por las informaciones recibidas después sobre lo ocurrido”.<sup>27</sup> El testimonio declarado es siempre susceptible a las emociones que envuelven en ese momento al testimoniante, pues pretende describir una realidad pasada que impacte en la realidad presente, y puede ser que el testigo apele e influya en los sentimientos del historiador para lograr conmoverlo con la narración de su experiencia.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Georges Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*, p. 49.

<sup>26</sup> Frank R. Ankersmit, *Historical Representation*, p. 161.

<sup>27</sup> Renaud Dulong, “La implicación de la sensibilidad corporal en el testimonio histórico”, p. 103.

<sup>28</sup> Graciela Velázquez Delgado, “Voces ausentes y presentes: testimonio y representación en la historia oral”, pp. 218-219.

En este sentido, el testimonio apela a una representación siempre abierta, pues el testimonio queda disperso y alterado en las etapas de la operación historiográfica: en la fase declarativa del testigo o en parte de escucha del historiador, para, al final, ser una constante construcción por parte del testigo y del historiador. Por eso dice Paul Ricoeur que el testimonio no se queda solamente en la fase de la memoria archivada, ni en la fase de la prueba documental, sino que resurge en la fase de la representación. Ricoeur apunta que:

Estos testimonios orales sólo constituyen documentos una vez registrados; dejan la esfera oral para entrar en la de la escritura, y se alejan así de la función del testimonio en la conversación ordinaria. Se puede afirmar entonces que la memoria está archivada, documentada. Su objeto ha dejado de ser un recuerdo, en el sentido propio del término, es decir, retenido en relación de continuidad y de apropiación respecto a un presente de la conciencia.<sup>29</sup>

En suma, el testimonio siempre estará abierto a la interpretación y constante construcción por parte del testimoniante, pero también por parte del historiador y del lector, así que habría que considerarlo como una larga cadena de interpretaciones, en las que cada uno de los que intervienen en su confección aportan su propia subjetividad para enriquecer la memoria histórica.

### 3. SINGULARIDAD DEL HOLOCAUSTO (*SHOAH*)

Ahora bien, otra de las nociones que se han discutido con respecto al Holocausto ha sido la de singularidad de los acontecimientos. El debate giró en torno a si la historización del Holocausto podía ser comparable a otros crímenes y si su comparación implicaba la relativización de los hechos.<sup>30</sup>

Como afirma Santiago Díaz, en el sentido ontológico, el acontecimiento era entendido por la tradición historiográfica positivista como

<sup>29</sup> Paul Ricoeur, *La historia, la memoria, el olvido*, p. 232.

<sup>30</sup> Eduardo Araya Leupin, "El pasado omnipresente", p. 263.

“un haber-sido absoluto, una construcción objetiva y acabada del pasado, como una acción humana absolutamente pasada, esto es, la historia como conocimiento de las acciones humanas pretéritas; y por último, como alteridad absoluta, una distancia infranqueable de comprensión de lo extraño”.<sup>31</sup> Como dice el autor, implican a otras de carácter epistemológico, a saber, una singularidad irrepetible del acontecimiento. Estas premisas son reformuladas por otras perspectivas teóricas como la de Paul Veyne, quien siguiendo a Foucault menciona que la singularidad “refiere directamente al rechazo de toda esencia, totalidad y generalidad racional”.<sup>32</sup> Pues bien, si la singularidad rechaza todos los supuestos tradicionales, entonces ¿a qué se debe que se hable de singularidad de algunos acontecimientos, como el Holocausto o *Shoah*?

A la pregunta anterior se ha contestado, al menos, con dos posturas en la historiografía: 1) la que considera que este acontecimiento es una barbarie como no se ha conocido otra (singularidad del acontecimiento); 2) la que está en contra de atribuir una singularidad extraordinaria o desmedida a dicho acontecimiento.

La subjetividad es precisamente la que lleva a que se trate de definir la *Shoah* como un acontecimiento límite, sin precedentes y de manera singular. Para Primo Levi “Quizá no se pueda comprender lo que sucedió o no se deba comprender, porque comprender es casi justificar”.<sup>33</sup> Asimismo, Reyes Mate afirma: “No podemos comprenderlo; pero podemos y debemos comprender dónde nace, y estar en guardia. Si comprender es imposible, conocer es necesario, porque lo sucedido puede volver a suceder, las consciencias pueden ser seducidas y obnubiladas de nuevo: las nuestras también”.<sup>34</sup> Por eso se postula la singularidad, para que el acontecimiento no tenga comparaciones y que se considere como un evento único en la historia, singular dentro de la particularidad.

<sup>31</sup> Santiago Díaz, “Foucault y Veyne: Los usos del acontecimiento en la práctica histórica”, p. 2.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>33</sup> Primo Levi, *Si esto es un hombre*, p. 208.

<sup>34</sup> Manuel Reyes Mate, “La singularidad del holocausto”, p. 1.

Una de las posiciones más radicales al respecto es la del historiador norteamericano Bernard Lewis, quien considera éste un genocidio como ningún otro, y para quien –comparativamente– la barbarie hacia el pueblo armenio en 1915 no tuvo las mismas dimensiones, razón por la que, incluso, no la califica como genocidio.<sup>35</sup> El historiador Raoul Hilbert considera que la singularidad del Holocausto estriba en que la historia del antisemitismo alcanza un punto desmesurado con los nazis y lo expresa de la siguiente manera: “en el siglo iv y en el v y en el vi los misioneros cristianos decían a los judíos *no podeis vivir entre nosotros como judíos*; en la Edad Media, el brazo secular que les sucedió les mandaba el siguiente recado: *no podeis vivir con nosotros*. Y los nazis decretaron: *no podeis vivir*”.<sup>36</sup> Concretamente, se entiende que la barbarie nazi es un acontecimiento, particular sí, pero singular. No es un evento único, como todos, sino singular, porque con él se verifica un grado de inhumanidad hasta entonces desconocido.

Al respecto Eberhard Jäckel escribió lo siguiente:

[...] el asesinato de judíos por los nazis –escribe durante la *Historikerstreit*– ha tenido algo de único (*einzigartig*) porque nunca antes había decidido y anunciado un Estado bajo la autoridad de su responsable supremo, que cierto grupo humano debía ser exterminado en su totalidad si fuera posible: los viejos, las mujeres, los niños, incluidos los niños de pecho; decisión que este Estado aplicó después con todos los medios que estaban a su disposición.<sup>37</sup>

Friedländer menciona que “Auschwitz “es un evento que saliente en razón de su especificidad y de su inconmensurabilidad”.<sup>38</sup> Por su parte, Habermas postula que:

Acá [en Auschwitz] pasó algo que hasta allí alguna persona había creído jamás posible. Acá se tocó un estrato profundo de solidaridad entre todos los

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>37</sup> [Eberhard Jäckel, “La misérable pratique des insinuations. On ne peut nier le caractère unique des crimes national-socialistes”, pp. 97ss. Citado por Enzo Traverso, “La singularidad de Auschwitz. Un debate sobre el uso público de la historia”, p. 5.

<sup>38</sup> “Historización” (segunda carta de Friedländer a Broszat).



que tienen un semblante humano. Hasta ese momento la integridad de este estrato profundo había permanecido invulnerada, a pesar de todas las bestialidades naturales de la historia mundial. [...] Auschwitz cambió las condiciones de continuidad de la toma histórica de la vida, y no solamente en Alemania.<sup>39</sup>

A diferencia de los autores anteriores, se encuentran los historiadores que consideran que la *Shoah* no es un acontecimiento singular. Tzvetan Todorov hizo una distinción entre dos *formas* de reminiscencia. De acuerdo con él, el acontecimiento recuperado puede ser leído por medio de una memoria *literal* o *ejemplar*: la primera exige singularidad y es un nido de resentimiento y venganza; la segunda, por el contrario, hace un *exemplum* para entender la condición humana. La combinación entre memoria y justicia cabe solamente cuando se considera a un acontecimiento no como un acto único, sino como un elemento capaz de integrarse en una categoría más amplia que sirve para comprender otras situaciones.<sup>40</sup>

Todorov concluye: “Nada bueno, pues, cabe esperar de una memoria aliada con la singularidad: sólo odio y venganza”.<sup>41</sup> Para este autor, la singularidad del Holocausto nos impediría hablar de otras barbaries, como, por ejemplo, la carnicería desatada con la conquista de América. Además, tendría que medirse a otras barbaries siempre en referencia a la singularidad del Holocausto. Asimismo, recalca las tensiones entre la memoria, siempre subjetiva y testimonial, y una historia que pretende ser analítica y objetiva.

Aunque Traverso concuerda en que el Holocausto tiene características que no han presentado otros acontecimientos, ya que menciona que “es el único de la historia que ha sido perpetrado con el fin de remodelar biológicamente a la humanidad, el único completamente desprovisto de naturaleza instrumental, el único en el que el exterminio de las víc-

<sup>39</sup> Jürgen Habermas citado por Saul Friedländer en la segunda carta enviada a Broszat.

<sup>40</sup> Tzvetan Todorov, “La memoria amenazada”, p. 11.

<sup>41</sup> Todorov, citado por Reyes Mate, “La singularidad del Holocausto”, p. 4.

timas no fue un medio sino un fin en sí”.<sup>42</sup> También señala que la *Shoah* no es singular, pues, “no hay un genocidio peor o menor que otro”.<sup>43</sup> Además, “la conciencia histórica no puede integrar a Auschwitz como un acto fundacional o una etapa del proceso de civilización, sino solamente como un desgarramiento de humanidad”. Si aceptamos la singularidad de este acontecimiento, entonces tenemos que aceptar que la memoria singulariza a la historia, puesto que “elabora una experiencia vivida y, por lo tanto, la percepción del pasado es irreductiblemente singular”.<sup>44</sup>

Por supuesto que al tocar temas como la memoria están implicados aquellos a los que les atañe directamente, con todo y los motivos y objetivos que se tengan individualmente y como colectividad. El siguiente lema de la Fundación para el Holocausto en Argentina es muy explícito de lo que persigue la memoria sobre los acontecimientos mencionados: “No queremos que la historia pase, queremos que sea MEMORIA para el futuro”. Para ellos, la memoria pretende rescatar el sufrimiento pasado, mientras se sirve de él para ir trazando el futuro; de esta manera, las autodefiniciones surgidas de la memoria devienen en una glorificación del sacrificio, o de una memoria mítica como lo llama Broszat, la cual es un legado histórico para toda la comunidad judía.

A pesar de que la memoria de las víctimas es muy importante, los historiadores tienen como obligación explicar el presente al remitirse al pasado; esto implica que debe revisar todas las fuentes y utilizar todas las herramientas que se encuentren a su alcance para que ese pasado se conozca de la mejor forma posible. Por eso, el historiador no puede dar cuenta sólo de los testimonios orales sino de todo aquello que le informe sobre el pasado.

<sup>42</sup> Enzo Traverso, “La singularidad de Auschwitz. Un debate sobre el uso público de la historia”, p. 2.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 6.

## CONSIDERACIONES FINALES

Me parece que la revaloración del testimonio como un acceso privilegiado al pasado ha permitido replantear la relación de sujeto-objeto en la historiografía. Al aceptar que en toda la investigación existe o se cuele el subjetivismo por el simple hecho de que el observador-historiador es un sujeto que observa a otros sujetos, se acepta que la construcción que realiza el historiador es solo eso: una construcción como tantas otras sobre un acontecimiento o sobre una experiencia traumática.

La revaloración del testimonio ha sensibilizado a los historiadores acerca de la metodología más adecuada para extraerlo y sobre los límites y posibilidades que tiene la representación del testimonio en las investigaciones históricas, del mismo modo que el papel decisivo y relevante que el historiador posee en la construcción del conocimiento histórico. Por otro lado, el historiador se ha dado cuenta de que es necesaria la investigación del presente, donde también pueden colaborar, pues esto permite que la memoria de algunos actores que participaron en acontecimientos contemporáneos –como el Holocausto, la guerra de las Malvinas y los genocidios contemporáneos– sea perpetuada a través de las declaraciones ofrecidas por los testigos. En resumen, los testimonios que se entretajan en una narración historiográfica nos dan la posibilidad de construir y volver a construir representaciones del pasado en una trama narrativa historiográfica.

Las fuentes orales permiten reconstruir lo factico de los acontecimientos, pero van más allá, nos hablan de la significación que estos acontecimientos tienen en los actores. Estas condiciones llevan a reconocer el pluralismo de interpretaciones en la historiografía, un pluralismo de puntos de vista, no sólo de los actores, sino de los historiadores. Así que toda pretensión de objetividad en la historiografía queda desterrada.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Editorial Pretextos, 2005.
- Álvarez Fernández, José Ignacio, *Memoria y trauma en los testimonios de la represión franquista*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2007.
- Ankersmit, Frank R., *Historical Representation*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- , “Representación, ‘presencia’ y experiencia sublime”, *Historia y Grafía*, núm. 27, 2005, pp. 139-172.
- Araya Leupin, Eduardo, “El pasado omnipresente. Guerra, Holocausto y culpa en la historiografía alemana”, *Revista Archivum*, año III, núm. 4, s/a, pp. 261-276.
- Bermejo Barrera, José Carlos, “¿Qué debo recordar? Los historiadores y la configuración de la memoria”, *Memoria y civilización*, núm. 5, 2002, pp. 191-218.
- “De la historización del nacionalsocialismo, intercambio de cartas Broszat-Friedlander”. (primera carta de Broszat). Disponible en: [http://www.comisionporlamemoria.org/investigacionyensenanza/pdf\\_biblioteca/De%20la%20historizaci%C3%B3n%20del%20nacionalismo,%20Intercambio%20de%20cartas-%20Broszat-%20Friedl%C3%A4nder.pdf](http://www.comisionporlamemoria.org/investigacionyensenanza/pdf_biblioteca/De%20la%20historizaci%C3%B3n%20del%20nacionalismo,%20Intercambio%20de%20cartas-%20Broszat-%20Friedl%C3%A4nder.pdf)
- Díaz, Santiago, “Foucault y Veyne: Los usos del ‘acontecimiento’ en la práctica histórica”, *Aparte Rei, Revista de Filosofía*, núm. 69, mayo de 2010, pp. 1-20.
- Didi-Huberman, Georges, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*, Barcelona, Paidós, 2004.
- Dulong, Renaud, “La implicación de la sensibilidad corporal en el testimonio histórico”, *Revista de Antropología Social*, núm. 13, 2004, pp. 97-111. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO0404110097A/9574> (Consultado: 10/III/2014).
- Franco, Marina, y Florencia Levín, “El pasado cercano en clave historiográfica”, en Franco Marina y Florencia Levín (comps.), *Historia*

- reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Habermas, Jürgen, “Del uso público de la historia. La eclosión del auto-concepto oficial de la República Federal Alemana”, *Hermano Hitler. El debate de los historiadores*, México, Herder, 2011, pp. 63-79.
- Jelin, Elisabeth, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- LaCapra, Dominick, *Representar el Holocausto. Historia, teoría, trauma*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- Levi, Primo, *Si esto es un hombre*, Buenos Aires, Proyectos Editoriales, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, Muchnik Editores, 1997.
- Lythgoe, Esteban, “La fundamentación ontológica de la relación entre memoria e historia en *La memoria, la historia, el olvido* de Paul Ricoeur”, *ARETÉ, Revista de Filosofía*, vol. XXIII, núm. 2, 2011, pp. 381-398.
- Nolte, Ernst, “El pasado que se niega a pasar. Un discurso que fue escrito, pero nunca pudo ser pronunciado”, *Hermano Hitler. El debate de los historiadores*, México, Herder, 2011, pp. 19-29.
- Reyes Mate, Manuel, “La singularidad del Holocausto”. Disponible en: <http://proyectos.cchs.csic.es/sscv/sites/default/files/sinholo.pdf>
- Ricoeur, Paul, *La Historia, la memoria, el olvido*, México, FCE, 2000.
- Schwarstein, Dora, “Historia oral, memoria e historias traumáticas”, 2001. Disponible en: <http://arpa.ucv.cl/articulos/memoriaehistoriastraumaticas.pdf> (Consultado: 5/VI/2016).
- Todorov, Tzvetan, “La memoria amenazada”. Disponible en: <file:///C:/Users/Vaio/Downloads/TODOROV-%20La%20Memoria%20Amenazada.pdf>
- Totten, Samuel, y Stephen Feinberg (eds.), *Teaching and studying the Holocaust*, Boston, Allyn and Bacon, 2001.
- Traverso, Enzo, “La singularidad de Auschwitz. Un debate sobre el uso público de la historia”, *Cuicuilco*, vol. 11, núm. 31, mayo-agosto de 2004.

Velázquez Delgado, Graciela, “Voces ausentes y presentes: testimonio y representación en la historia oral”, *Historia y Grafía*, núm. 46, enero-junio de 2016, pp. 211-232.

Wieviorka, Annette, *The Era of witness*, Jared Stark (trad.), Nueva York, Cornell University Press, 1998.

# FOUCAULT, LA HISTORIA Y LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA

Cuauhtémoc N. Hernández Martínez  
*Universidad de Guanajuato*

*Mis libros no son unos tratados de filosofía ni unos estudios históricos; a lo más, unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos.*

FOUCAULT, “EL HISTORIADOR Y EL FILÓSOFO”

Michel Foucault pensó sus trabajos como fragmentos filosóficos elaborados a partir de talleres históricos, no como tratados filosóficos, ni estudios históricos, propiamente dichos. Su pensamiento, en este sentido, se puede entender como una práctica filosófica que es al mismo tiempo una práctica histórica o, viceversa, como una práctica histórica que es al mismo tiempo una práctica filosófica.

Bajo esta manera de entender su trabajo, Foucault va a plantear “la ontología histórica del presente”, la última formulación con que denominó su proyecto global antes de morir, como una práctica histórico-filosófica, distinta tanto de la filosofía de la historia como de la historia de la filosofía.<sup>1</sup> Una práctica constituida por una serie de investigaciones histórico-críticas específicas que conjugarían en un mismo movimiento tanto el análisis arqueológico de las prácticas discursivas

<sup>1</sup> Cfr. Michel Foucault, “¿Qué es la crítica?”.

como el análisis genealógico de las relaciones de fuerza y que no tendrían como objetivo sino desentrañar el *campo de historicidad*<sup>2</sup> sobre el que se asienta nuestro presente, pero no como parte de un mero ejercicio erudito, sino para detectar los límites actuales franqueables de aquello que ya no nos es necesario para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos.

En este sentido, el de Foucault es un pensamiento que se halla plenamente inscrito en el *giro histórico* de la crítica filosófica; lo que ocurre no sólo debido a que esta práctica trate de desentrañar nuestro ser histórico, sino sobre todo porque en ella la historia se convierte en la instancia de interrogación y problematización crítica del presente. Esto es, la crítica filosófica de Foucault es una crítica histórica, no sólo porque privilegia su articulación con la historia, sino sobre todo porque en esta práctica filosófica la historicidad es el modo en que se plantea la relación reflexiva y crítica con el presente.

Ahora bien, ¿cómo se va fraguando y articulando esta crítico-histórico-filosófica del presente en la propia trayectoria intelectual de nuestro pensador? ¿Cuáles serían los textos y los momentos más representativos al respecto? A continuación, sin pretender agotar las respuestas a estas preguntas, vamos a darnos a la tarea de analizar tres momentos en la producción de Foucault que nos pueden dar luces sobre el interés que va mostrando en la investigación histórica y la importancia que le va dando a ésta en su propia crítica filosófica. Centraremos la atención en tres textos de Foucault: “La investigación científica y la psicología”, un texto corto de 1957; *La arqueología del saber*, de 1969, y “Nietzsche, la genealogía, la historia”, de 1971. A la luz de estos textos, trataremos de poner a la vista tres hitos que marcan de forma decisiva la trayectoria de Foucault.

<sup>2</sup> Término que introduce Oscar Martiarena en *Michel Foucault: Historiador de la subjetividad*, p. 17, el cual refiere el campo de acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos.



## I. FOUCAULT Y LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA

Si la de Foucault, como ha sostenido Judith Revel,<sup>3</sup> no es una trayectoria intelectual que pueda entenderse bajo la idea de etapas rigurosamente divididas y diferenciadas, como estancos separados uno de otro, habría que encontrar, entonces, los elementos a partir de los cuales se teje la coherencia interna del recorrido foucaultiano.

Uno de esos elementos que fundamentan la coherencia del trabajo de Foucault lo constituye, a nuestro juicio, la historia, o más precisamente, la investigación histórica.

Sin haber dejado del todo el lenguaje con enfoque fenomenológico y marxista de sus años de formación y en medio de un proyecto de crítica de la razón psicológica, Foucault hacía fines de los cincuenta ya presentía de alguna manera la importancia que tendría la investigación histórica en la economía de su pensamiento. Esto lo vemos claramente en un texto de 1957 titulado “La investigación científica y la psicología”, que es en el que Foucault cuestiona a la psicología, pero ya no desde una crítica marxista que pone atención en las condiciones económico-sociales de las prácticas psicológicas, como sucedía en sus textos previos, sino a partir de una revisión histórico-epistemológica (a la manera de Canguilhem) que pone atención en el endeble suelo epistémico sobre el que se alza la psicología.

Se trata, en este sentido, de un texto de transición, en donde Foucault examina de manera polémica las estructuras más fundamentales de la psicología contemporánea a partir del análisis de sus condiciones sociales, históricas y epistémicas.

A la luz de este análisis, Foucault concluye que en la psicología no hay investigación científica propiamente dicha, a pesar de que en el nivel de las instituciones la razón psicológica no ha hecho sino imponerse al mundo. Es este endeble régimen de cientificidad, precisamente, lo que a su juicio le ha permitido institucionalizarse y multiplicar sus cen-

<sup>3</sup> Judith Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, p. 25 y ss.

tros de enseñanza y aplicación.<sup>4</sup> Si hay investigación en psicología no es porque ésta constituya un momento en el acendramiento de su racionalidad, en la depuración de sus conceptos o en el perfeccionamiento de sus instrumentos, sino porque a través de ella la psicología salvaguarda el saber acumulado y mantiene la ilusión de convertirse algún día en una ciencia; “el progreso de la investigación en psicología no es un momento en el desarrollo de la ciencia, sino un aferrarse perpetuamente a las formas constituidas del saber”.<sup>5</sup>

Si la psicología no carga a cuestas con la científicidad y ni la reflexión pavloviana ni la analítica existencial le brindan un horizonte de investigación pertinente, Foucault estima que el trabajo real de la psicología tendrá lugar sólo hasta que se visualice como un análisis de su propio suelo epistémico y cuando tome en serio sus contradicciones constitutivas. A juicio de Foucault, el trabajo real en psicología no tiene nada que ver con la emergencia de una objetividad como a la que se abocan las ciencias ni con un progreso técnico e instrumental, sino con su “vocación infernal”, esto es, el único horizonte de investigación es el análisis de la negatividad envuelta en las contradicciones del hombre. El *olvido* de la negatividad y las contradicciones del hombre, precisamente, es lo que dio origen al sueño de una “psicología científica”, a la ilusión de convertir a la psicología en una ciencia positiva.

Si la psicología quiere volver a encontrar su sentido y su pertinencia en tanto saber, en tanto investigación, en tanto práctica debe, pues, apartarse de ese mito de la positividad, para volver hallar “su espacio propio dentro de las dimensiones de negatividad del hombre”.<sup>6</sup> “La psicología –concluye Foucault– sólo se salvará con un retorno a los Infiernos”.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> La crítica epistemológica que Foucault realiza de la psicología es a nivel de la práctica: los dispositivos psicológicos se han extendido por doquier porque están sometidos al menú de problemas que les impone las instituciones económicas y sociales dominantes; éstas otorgan no sólo el campo de actuación y las técnicas a los profesionales, sino también los juicios que subyacen a los conceptos que emplean.

<sup>5</sup> Michel Foucault, “La investigación científica y la psicología”, p. 6.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>7</sup> *Ídem.*

Este espacio de negatividad y esta “vocación infernal”, a la que debe retornar la psicología, son también el espacio y la vocación de la investigación psicoanalítica y la investigación histórica, a juicio de Foucault.

Frente a esta psicología que sigue en la ilusión, Foucault le otorga en este texto un amplio reconocimiento al psicoanálisis y a la figura de Freud. El espíritu de la investigación psicoanalítica es polémico frente al saber instituido. El psicoanálisis presenta, “como en vivo”, este carácter a la vez marginal y polémico propio de la investigación, de toda investigación.

Hay allí [en el psicoanálisis], sin duda, un rasgo que puede caracterizar la situación de toda investigación con respecto a la ciencia constituida: se hace siempre contra una enseñanza, a las expensas de una objetividad reconocida, ataca mucho más a un saber que completarlo y llevarlo plenamente a cabo; por su nacimiento, al menos, pertenece siempre, poco más o menos, a los márgenes de la herejía de la ciencia [...]<sup>8</sup>

La intención polémica de la investigación psicoanalítica tiene lugar, no sólo por el estilo experimental con que se desarrolla las investigaciones sobre el inconsciente, sino sobre todo porque es una investigación que se destaca *contra* el horizonte constituido de la ciencia: el descubrimiento del inconsciente transforma la ciencia, ya no en el horizonte de la investigación, sino en el objeto polémico de su investigación. Así, a la luz de las investigaciones psicoanalíticas, las variantes y los contenidos de la psicología de la consciencia del siglo XIX y del siglo XX aparecen como rechazo a reconocer que la vida consciente está dominada por las amenazas oscuras de la libido.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 5. Este carácter polémico y herético que Foucault le adjudica a toda investigación se convertirá, a mi juicio, en el carácter peligroso que tiene el análisis histórico en el contexto del uso genealógico de la historia de los setentas: el uso genealógico de la historia toma partido, dice Foucault, “por todo lo que hay en la investigación de peligroso y en el descubrimiento de inquietante” (Cfr. Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, pp. 27 y 28). La genealogía, en este sentido, no será una investigación histórica que sacrifique la vida al conocimiento, es una empresa que, al recuperar lo peligroso de la investigación, potencia la vida y el presente a través del conocimiento histórico.

Esta manera de situar el conocimiento acumulado con respecto a la investigación, este re-examen crítico de las formas del saber instituido como objeto de la investigación, este aspecto de desmitificación del saber aprehendido, esta sospecha crítica, en suma, es lo que, para Foucault, caracteriza el aspecto más agudo y polémico de toda investigación. Y es lo que también, a su juicio, encontramos en la investigación histórica: “Se podría hacer la anotación –dice Foucault– de que las investigaciones históricas avanzan con el mismo paso y sobre caminos paralelos”.<sup>9</sup>

Así como la psicología y el psicoanálisis no son dominios científicos, de la misma manera para Foucault la historia no es un dominio abocado a una positividad, a partir de la cual pueda constituirse una ciencia. En la investigación histórica no hay error científico, cuya superación nos restituya en el elemento universal de la verdad. Así como en la psicología, en la historia no hay sino ilusiones; ilusiones que la investigación debe precisamente disipar, pero no para hacer progresar algo así como una “ciencia histórica”, sino para exorcizar el mito y arribar a una *reflexión desmitificada*.

El sentido y la pertinencia de la investigación histórica tiene lugar, entonces, no con el movimiento ascendente de una ciencia, sino con una crítica histórica de las ilusiones, pues el error histórico también posee la apariencia del mito y el sentido de una ilusión.

Pero cuando la ilusión se vuelve objeto de análisis histórico, la investigación histórica, a juicio de Foucault, encuentra en la historia misma “su fundamento, su justificación y, en últimas, la base de su verdad”.<sup>10</sup> “El historiador pertenece a su propia historia, y al asignar sus métodos, sus conceptos, sus conocimientos a las estructuras y a los acontecimientos, a las formas culturales de su época, se restituye la historia a su verdad propia”.<sup>11</sup>

Así pues, más que a una ciencia rigurosa, la crítica histórica apunta a la constitución de una reflexión desmitificada que encuentra en la

<sup>9</sup> Foucault, “Investigación”, p. 7.

<sup>10</sup> *Ídem.*

<sup>11</sup> *Ídem.*

Historia el sentido de un fundamento y el sentido de una identidad, a partir de los cuales halla su propia razón de ser y el modo de romper definitivamente con el discurso de la ciencia.

Esta valoración positiva de la investigación histórica era también de alguna manera una especie de “guiño” que aquel Foucault le hacía a la historia como una disciplina capaz de acoger su propio discurso, una vez que tanto la fenomenología como el marxismo terminaron por parecerle caminos inviables. Por supuesto, todavía no estamos frente a un programa y una posición filosófica como las que Foucault erige con la arqueología y la genealogía a partir de la investigación histórica, pero de alguna manera ya entrevé en ella tanto la posibilidad de un camino por recorrer como la pertinencia de una crítica histórica capaz de analizar las ilusiones científicas si abandonar la lógica epistémica que la constituye como una “reflexión desmitificada”.

En términos de publicaciones, el fruto de esta nueva perspectiva crítica en la que se cuestiona la supuesta objetividad de disciplinas como la psicología y la psiquiatría y se emprende, antes bien, el análisis de la historicidad de las objetividades, lo tendremos en 1961 con *La historia de la locura en la época clásica*, que, en realidad, como se sabe, es la tesis doctoral de Foucault. Allí tendremos una nueva posición filosófica en la que la crítica tendrá una doble dimensión histórico-epistemológica y en la que se tratará de esgrimir una crítica a la modernidad a partir de una figura límite y ajena a la razón como es la locura. Pero con esta obra entramos ya propiamente al “periodo” arqueológico de nuestro pensador.

## 2. LA ARQUEOLOGÍA COMO ANÁLISIS RADICAL DE LA HISTORICIDAD DE LAS CIENCIAS

*Se gritará, pues, que se asesina a la historia cada vez que un análisis histórico [...] se vea utilizar de manera demasiado manifiesta las categorías de la discontinuidad y de la diferencia [...] Pero no hay que engañarse: lo que tanto se llora no es la desaparición de la historia, sino la de esa forma de historia que estaba referida en secreto, pero por entero, a la actividad sintética del sujeto; lo que se llora es ese devenir que debía proporcionar a la soberanía de la conciencia un abrigo más seguro, menos expuesto, que los mitos, los sistemas de parentesco, las lenguas, la sexualidad o el deseo...*

FOUCAULT, *LA ARQUEOLOGÍA DEL SABER*

*La arqueología del saber* surgió con el objetivo de hacer frente a las críticas que había recibido el libro previo de Foucault, *Las palabras y las cosas*; críticas que él consideraba habían nacido en buena medida de la poca comprensión del método y modo de análisis empleado en dicho libro. Ya no se trataba de hacer una arqueología de la palabra del loco acallada en el tiempo, como en *La historia de la locura en la Época Clásica*, una arqueología de la mirada médica, como en *El nacimiento de la clínica*, o una arqueología de la emergencia del hombre como sujeto y objeto de conocimiento, como en *Las palabras y las cosas*, sino un tratado del método. En *La arqueología del saber*, precisamente, lo que encontramos es la explicitación del método arqueológico, de su objeto de estudio y el modo de operación del análisis.

Sin embargo, por el alcance de las consideraciones que hace Foucault, no es del todo aventurado sostener que la arqueología desemboca en una reconsideración sustancial del modo de hacer historia.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Cfr. Rodolfo Cortés, “Discurso y filosofía”.

En este sentido, el epígrafe con que iniciamos este apartado expresa vivamente, a nuestro juicio, el espíritu de la mutación epistemológica que implica la arqueología, en tanto método de análisis histórico liberado de todo antropologismo sustancializador.

Foucault cifra ante todo en la revisión del valor de documento como *monumento* esta mutación epistemológica en la forma en que se construye el saber histórico: ya no se trata de interpretar el documento histórico con el fin de arrancarle una supuesta verdad o un sentido “más auténtico” o “profundo” contenido en su interior, ni de interpretarlo para dar con “las verdaderas intenciones del autor” o para reconstruir a partir de él “la mentalidad, la visión o espíritu de una época”, que no son sino formas a través de las cuales el historiador pierde de vista la positividad del documento y se le hace valer por algo ajeno al propio documento. Ahora se trata de describirlo como monumento, esto es, trabajarlo de forma intrínseca, organizarlo, repartirlo a partir de su mera positividad para definir en el propio tejido documental unidades, conjuntos, relaciones y series.<sup>13</sup> Al trabajar así, se le deja de reenviar a otras instancias (las intenciones del autor, el sentido oculto o la mentalidad de la época) a partir de las cuales la historia tradicional lo hacía valer y lo discontinuo deja de ser aquello que el análisis histórico debe reducir y borrar para que aparezca la continuidad ininterrumpida.

Mientras la historia tradicional estableció las grandes continuidades del pensamiento, las regulaciones constantes de las ciencias, los grandes encadenamientos de los conceptos, como ámbitos centrales de actuación de un macro-sujeto racional, ahora se trataría, con la arqueología, de describir fenómenos de ruptura, los cortes y desfases, las interrupciones y discontinuidades de la historia del pensamiento.

Esto no significa, sin embargo, que la arqueología sea un método de análisis que simplemente ponga mayor atención en las discontinuidades y rupturas que en las continuidades. No se trata de pasar del análisis de las continuidades a las discontinuidades.

<sup>13</sup> Michel Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 9-11.

Más allá de proponer seguir las dispersiones y rupturas, la arqueología implica toda una mutación epistemológica, como hemos dicho; esto es, una nueva forma de facturar la historia que tiene como paso esencial la desustancialización del acaecer histórico, pues se trata de dejar de comprender la historicidad del pensamiento en el campo gravitacional del sujeto que factura la historia cual sustancia espiritual y, en cambio, dar cuenta de las causalidades, relaciones, configuraciones complejas y alteridades que han sido falseadas y transfiguradas en una continuidad fundamental por la recurrencia a ese principio unificador.<sup>14</sup>

Para poder asumir la discontinuidad y alteridad constitutivos del acontecer histórico, el análisis arqueológico, en principio, libera el campo del discurso histórico de todo un juego de nociones, agrupamientos y unidades, que no son sino síntesis fabricadas que se toman como lo naturalmente ante todo dado para organizar irreflexivamente el campo del discurso y que tienen como función asegurar de una u otra manera la infinita continuidad.<sup>15</sup> Y, en cambio, acoge cada enunciado en su irrupción de acontecimiento y se atiene al inmenso dominio constituido por el conjunto de todos los enunciados efectivamente dichos en un momento histórico dado.

Una vez liberado el campo de los hechos de discurso en su carácter de acontecimientos singulares e irrepetibles, el análisis arqueológico da paso a un análisis estructural y horizontal de los acontecimientos discursivos para buscar unidades ya no arbitrarias ni irreflexivas que legítimamente quepa constituir.

Las relaciones y conjuntos que pueden ser valedera y legítimamente descritos entre los haces de enunciados no son –como era de esperarse– las que normalmente se establecen por medio de síntesis irreflexivas como *la* economía, *la* medicina o *la* filosofía. Tampoco son las que pueden establecerse si se refieren a un mismo objeto o una serie de conceptos, tampoco las establecidas por la persistencia de los temas o por la presencia de un determinado estilo o carácter de la enunciación.

<sup>14</sup> Cfr. Cortés, “Discurso”.

<sup>15</sup> Foucault, *Arqueología*, pp. 33-42.



Las relaciones que legítimamente cabe constituir entre los haces de enunciados son las que conforman un *sistema de dispersión* en el que conceptos, temáticas, tipo de enunciación y objetos guardan una cierta regularidad, “un orden en su aparición sucesiva, correlaciones en su simultaneidad, posiciones asignables en un espacio común, un funcionamiento recíproco, transformaciones ligadas y jerarquizadas”.<sup>16</sup> Tales sistemas de dispersión (que poseen una cierta regularidad, un orden, correlaciones en su funcionamiento, transformaciones simultáneas entre esos elementos), Foucault los llama *formaciones discursivas*. Y las condiciones de existencia a que están sometidos dichos elementos del sistema de dispersión y que tienen a su cargo la formación de objetos, de modalidades enunciativas, de conceptos y de los temas y teorías, *reglas de formación*.

Tales reglas no tienen su origen en los pensamientos en el nivel de las instituciones, ni en las relaciones sociales o la economía; se producen cuando a través de la *práctica discursiva* entran en relación e interacción elementos heterogéneos como instituciones, técnicas, grupos sociales, organizaciones perceptivas y relaciones entre diversos discursos. Estos elementos heterogéneos no están de ningún modo destinados a interaccionar, es sólo por medio de la práctica discursiva que pueden entrar en relación.

Esta capacidad de articulación entre elementos no discursivos, junto a su capacidad productora, tal vez sea lo más peculiar y distintivo de la idea de *discurso como práctica* que plantea Foucault. Para él, el discurso no es la expresión de instancias extradiscursivas, no es una *tabula rasa* donde se depositan objetos anteriormente constituidos, es una *práctica* que instaura un sistema de relaciones entre elementos heterogéneos, como hemos dicho, un sistema que es el que hace posible la construcción de objetos, sujetos que los puedan referir, temas, conceptos, en fin, la construcción de distintos tipos de realidades.

Es la práctica discursiva, entonces, la que detona o desencadena una cierta formación discursiva. Ahora bien, ¿cómo es que hay que entender

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 62.

este concepto medular del método arqueológico y cuál es la importancia que tiene para la reconsideración sustancial de la manera en que se hace la historia?

Las prácticas discursivas son fenómenos constitutivamente históricos, puesto que es en un proceso histórico donde se presentan y se despliegan; las prácticas discursivas, en este sentido, son prácticas históricas del lenguaje. Es la regularidad histórica de la práctica discursiva, la que nos permite individualizar una específica práctica discursiva en la trama de todo el horizonte entero de prácticas discursivas de una cierta época, porque nos muestra retrospectivamente el conjunto determinado de relaciones que debió efectuar forzosamente para poder construir tal específico ámbito de realidad y no otro. En este sentido, aunque no se pueden fechar con certeza su inicio y su fin, se podría decir que una práctica discursiva es reconocible cuando establece un sistema de relaciones entre elementos heterogéneos, porque es ahí cuando da lugar a un sistema de formación en cuyo seno se gestan las formaciones discursivas. Así, antes que hacer el recorrido histórico a partir de un concepto, de una teoría o de una positividad, y ver cómo se perfeccionan en el tiempo, se trataría de analizar las prácticas discursivas a partir de las cuales aquellas entidades se forman por fuera de cualquier movimiento ascendente y progresivo.

El concepto, de este modo, hace alusión a fenómenos intrínsecamente históricos que conforman el devenir y acontecer de la historia del pensamiento. Se trata de un concepto que recorta las unidades de análisis con que trabaja la arqueología, a la vez que reúne en sí mismo el espíritu des-antropologizador y de-sustancializador del método arqueológico porque, al aceptar la discontinuidad y dispersión en el hecho simple del enunciado, sustrae la representación de las ciencias de la idea del devenir que progresa de forma ordenada y ascendente desde el error a la verdad. En la medida en que el concepto le permite a la arqueología establecer y analizar el sistema histórico de las condiciones de posibilidad del conocimiento, la historicidad de las ciencias positivas deja de aparecer como la historia continua de una razón que no deja de progresar.

Es en este preciso punto donde la genealogía va a venir a radicalizar la historización que sometía a la arqueología a los saberes positivos modernos. Si la arqueología tenía por objetivo desustancializar la historicidad propia de los saberes, la genealogía no va a ser sino un proyecto que va a venir a desustancializar todos los ámbitos del acaecer histórico y no sólo la historicidad de las ciencias positivas. Foucault, como hemos visto, circunscribió la arqueología al ámbito específico de la historicidad de las ciencias; la genealogía, además de que como se señala a menudo, introduce la cuestión del poder en el análisis histórico, comporta lo que podemos llamar “la consumación de la desustancialización del devenir histórico”, en la medida en que tal desustancialización ya no atañe únicamente a la historicidad del conocimiento, sino al conjunto entero de los ámbitos del acaecer histórico.

Antes de precisar en qué consiste la genealogía, es necesario decir que en el paso de la arqueología a la genealogía Foucault no reniega de temas ni de perspectivas metodológicas; el paso a la genealogía puede incluso pensarse como la prolongación del análisis arqueológico en dirección del presente.<sup>17</sup> Más que remplazar a la arqueología, la genealogía tiene sus raíces en ella y extiende el terreno de indagación hacia los cuerpos, las prácticas y las estrategias de fuerzas, como vamos a ver.

### 3. LA GENEALOGÍA COMO PROYECTO DE HISTORIZACIÓN RADICAL

Hemos señalado que, en el fondo, la arqueología es una mutación epistemológica en la manera de hacer historia, que se cimienta en la admisión de que la discontinuidad es la condición irreductible en que aparece todo enunciado. En un texto en homenaje a Jean Hyppolite, publicado un año después de *La arqueología del saber*, Foucault señala “La historia será ‘efectiva’ en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser”.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Cfr. Judith Revel, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, p. 25 y ss.

<sup>18</sup> Foucault, “Nietzsche”, p. 20.

Este texto es importante porque en él se pone de relieve lo que podemos nombrar como un avance en la desustancialización del devenir histórico: la discontinuidad ya no sólo se dice que es condición de los procesos de conocimiento y del ámbito del saber sino también que es condición de nuestro propio ser y de la totalidad de los ámbitos del acaecer histórico. Ya no atañe únicamente a la historia del saber, sino a todas las producciones culturales y a todos los procesos y fenómenos de que consta la realidad histórica.

En ese texto, Foucault se da a la tarea de sistematizar este avance en la desustancialización del acaecer histórico y cristalizarlo en lo que llama el *uso genealógico de la historia*. A partir de este uso genealógico de la historia, veremos cómo Foucault plantea la genealogía como todo un proyecto de historización radical.

Frente a la historia tradicional que busca impacientemente el milagroso origen para hacer derivar de él todo acontecer, en una especie de gran continuidad dotada de una causalidad homogénea que de antemano predispone todo posible acontecimiento, la genealogía —en principio— se define como la búsqueda de la procedencia y la emergencia.

El análisis de la procedencia<sup>19</sup> trata de encontrar en un individuo, un concepto, una cosa o cualquier entidad todas las marcas singulares que pueden cruzarlos y el conjunto de sucesos a través de los cuales se han formado. Para ello, los recoge en su identidad replegada sobre sí misma (y no en una especie de identidad primigenia o secreto esencial), en su irrisorio e irónico comienzo (y no en la supuesta solemnidad perfecta de su origen) y en la violencia y discordia que les es constitutiva (y no en la supuesta inocencia de su origen). Y al recoger la esencia exacta de las cosas de este modo, la genealogía se instala en el polo opuesto de la historia tradicional, que las hace retrotraer hasta el inalcanzable origen, permitiéndose con ello remover aquello que se percibía inmóvil, fragmentar lo que se pensaba unido, mostrar la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 12 y ss.

En este sentido, el análisis de la procedencia nos permite ver que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no está la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente. Justo por ello el análisis de la procedencia no construye una “historia venerable”, por el contrario, construye una “peligrosa herencia” que amenaza al frágil heredero, pues no funda, sino remueve, fragmenta, lo que se pensaba unido y vuelve heterogéneo lo homogéneo.<sup>20</sup>

Por su parte, el análisis de la emergencia<sup>21</sup> restablece el punto de surgimiento de una aparición que se produce siempre, dice Foucault, en un determinado estado de fuerzas y en el juego azaroso de las dominaciones. Es la dimensión del análisis que restituye el estado de fuerzas y el lugar de enfrentamiento donde se produce la emergencia. Al tener que mostrar el lugar de enfrentamiento, la entrada en escena de las fuerzas y el juego de la lucha que hace posible la emergencia histórica de algo, la genealogía toma distancia de la historia tradicional que cree que las fuerzas históricas son formas sucesivas de una inocente intención primordial.

Lo que tienen en común ambos planos de análisis de la genealogía es que mantienen lo sucedido en la dispersión y diferencia que le es propia (no disuelven los sucesos “en una continuidad ideal al movimiento teleológico o encadenamiento natural”) y hacen re-surgir las entidades en lo que tienen de único y cortante, en su singularidad y pura eventualidad, por fuera de toda finalidad monótona.

Más allá del despliegue metahistórico de las significaciones ideales, de los grandes encadenamientos y las largas continuidades, la genealogía es un proyecto que retoma –en segundo lugar– al *sentido histórico* como su instrumento principal. Frente al sentido suprahistórico de la historia tradicional que reduce la diversidad del devenir a una totalidad cerrada sobre sí misma, la genealogía adopta el sentido histórico para

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 13. El análisis de la procedencia, además, muestra que es el cuerpo quien soporta, en su vida, en su muerte, fuerza y debilidad, la sanción de la verdad y que sobre él se encuentra el estigma de los sucesos pasados.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 15 y ss.

reintroducir en el devenir todo aquello que pasa por no tener historia, para reintroducir en el devenir la verdad, la identidad y el presente mismos, mostrando que no reposan sobre ningún absoluto ni sobre necesidad profunda alguna.

Se trata del ejercicio de un instrumento que no reposa sobre ninguna constancia humana, sobre ningún absoluto ni sobre necesidad profunda alguna, porque su objetivo es reintroducir en el devenir todo aquello que se creía inmortal en nosotros, reintroducir la verdad y el presente mismo en el devenir histórico, y sobre todo porque sabe bien que ni los sentimientos ni los instintos ni aún el cuerpo, son lo suficientemente fijos para captar la historia como un movimiento continuo.<sup>22</sup>

Frente al sentido suprahistórico, Foucault plantea el ejercicio del sentido histórico en tres operaciones conjuntas. En primer lugar, lejos de creer que el mundo que conocemos se apoya sobre intenciones y necesidades profundas y que no es sino el resultado prodigioso de la infinita y gloriosa continuidad, la historia genealógica tiene la encomienda de destruir la realidad, percibir los errores y las fuerzas históricas de aquello que existe y es válido para nosotros. Esto es, muestra que nuestro presente no tiene tras de sí referencias originarias y que, más bien, vivimos en miríadas de sucesos perdidos.

En segundo lugar, lejos de recurrir al pasado para ofrecernos identidades de recambio en el presente, el uso genealógico de la historia lleva hasta el límite ese “gran carnaval del tiempo” para irrealizarnos o des-identificarnos en esas mismas máscaras e identidades que no dejan de llegar una tras otra desde el pasado más remoto.

En tercer lugar, lejos de sumarse a la búsqueda de la verdad de las cosas como si ésta estuviese en su origen, descubre bajo todo conocimiento los peligros y riesgos que conlleva las formas propias de la *voluntad de verdad* que es instinto, pasión, maldad, refinamiento cruel y que nada desea para la felicidad de los hombres.

Frente a los historiadores tradicionales que tratan de borrar el lugar desde donde miran, el partido que toman y se sitúan en una neutralidad

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 19.

axiológica bonachona, el genealogista sabe que su saber está en perspectiva, reconoce su propia injusticia porque le interesa, no regurgitar eruditamente el pasado, sino encontrar el mejor antídoto al veneno. En este sentido, el genealogista no es un asceta que renuncia a la vida en beneficio del saber; la genealogía es un “querer-saber” que retoma lo que hay de peligroso en la investigación y, antes que sacrificar la vida al saber, intenta potenciar el presente y la vida a través de la investigación.

Esta manera de abordar histórica y críticamente la realidad la encontramos en los textos propiamente genealógicos de Foucault. Frente a los estados de cosas naturalizados, eternizados o que se asumen sin más, las investigaciones histórico-críticas tienen la encomienda de mostrar la radical contingencia que está a su base. No son libros que estén destinados a la academia, en sentido estricto; no fueron elaborados para acendrar el conocimiento histórico y para regurgitarlos eruditamente, son libros para ser usados en las batallas del presente, en la medida en que las investigaciones genealógicas tienen la encomienda de mostrar el proceso de formación de ciertos dispositivos con el objetivo de desmotarlos.

*La voluntad de saber*, por ejemplo, en tanto investigación genealógica, puso a la vista los procesos coactivos de sexualización que hemos estado padeciendo desde el siglo XVIII, con el objetivo de abrir un nuevo campo de batalla y resistencia en el presente. Frente a la concepción biologicista y ahistórica de la sexualidad, que la considera un fenómeno propiamente natural, Foucault piensa la sexualidad como una experiencia histórica singular de Occidente que ha ocurrido en cierto momento y no una realidad natural transhistórica que estuvo presente en todas las sociedades. Antes que ser algo del orden de lo natural, la sexualidad es una serie de prácticas, actividades y discursos, es una relación entre varios elementos sociales que se autodeterminan en su juego y en su roce con el cuerpo y no un sustrato biológico que la sociedad moldea. Es un aparato social que ha desempeñado un papel importante en la dominación de los hombres a partir del siglo XVIII, pues la sexualidad ha sido cada vez más importante tanto al interior del funcionamiento de las

disciplinas que se vierten sobre el cuerpo como de las regulaciones que se vierten sobre las poblaciones. Se trata, en definitiva, de un dispositivo histórico de poder que ha agrupado en conjunto diferentes estrategias de saber y diferentes tácticas de poder para penetrar de forma cada vez más detallada los cuerpos y para establecer controles más precisos sobre las poblaciones.

Es en este sentido que el proyecto genealógico es una crítica de la racionalidad, una crítica de la *voluntad de poder* que rige nuestros discursos y nuestras prácticas; se trata de un proyecto de historización radical de la identidad, la verdad, el conocimiento y el presente que pretende sacar a la luz la voluntad de poder que los ha determinado históricamente.

A la vez, se trata de un proyecto crítico-negativo que analiza lo real, el presente a partir de lo histórico, pues el objetivo –en primera instancia– es negarlo, desustancializarlo. En segunda instancia, se trata de desmontarlo prácticamente. Por esto mismo, la investigación genealógica no está destinada a su consumo académico, a su regurgitación erudita en los rituales de la academia, sino a la acción, al enfrentamiento, a la batalla. Se trata, en suma, de un esfuerzo tanto teórico como práctico por desenmascarar y desmontar los diversos procesos históricos de racionalización que hemos sufrido a lo largo de la historia.

Si saber e historia eran los dos ejes que articulaban el proyecto arqueológico, en el proyecto genealógico lo son el poder y la historia. Pero, en cualquier caso, ambos proyectos son intentos por abordar histórica y críticamente la realidad.

Ya en el contexto de la “ontología crítica del presente”, Foucault introduce otro concepto, el de “problematización”, que designará el modo en que algo en una sociedad determinada pierde su familiaridad y se convierte en un problema para el pensamiento, para la reflexión moral o para el conocimiento; se trata de una noción que comportará, a su vez, otro giro y otra serie de matices nuevos en su manera de entender la investigación histórica y el trabajo de la crítica filosófica. En cualquier caso, se trata de un asunto que rebasa las pretensiones del presente texto y que no podemos sino dejar solamente apuntado.



## BIBLIOGRAFÍA

- Cortés del Moral, Rodolfo, “Discurso y filosofía”, *Paideia. Revista del pensamiento crítico*, año 2, vol. 2, núm. 7, Nueva Época, 2003, pp. 45-54.
- Martiarena, Oscar, *Michel Foucault: Historiador de la subjetividad*, México, ITESM/El Equilibrista, 1995.
- Foucault, Michel, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.
- \_\_\_\_\_, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2003.
- \_\_\_\_\_, “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”, en *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2004.
- \_\_\_\_\_, “La investigación científica y la psicología”, *Psicología cultural. Revista de la Universidad del Valle*, traducción de Anthony Sampson, Grupo Cultura y Desarrollo Humano, 2014. Disponible en: <http://psicologiacultural.org/Pdfs/Traducciones/La%20investigacion%20cientifica%20y%20la%20psicologia.pdf> (Consultado: 1/VIII/2016).
- Revel, Judith, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.



# INCONSCIENTE, SISTEMATICIDAD Y CIENCIA: LAS PROBLEMATIZACIONES FREUDIANAS

Fernando Betancourt Martínez

*IIH-UNAM*

## INTRODUCCIÓN

El presente escrito busca explorar, desde una perspectiva sistémica, las posibilidades de descripción epistemológica que presenta el psicoanálisis freudiano. Para llevar a cabo esta empresa, se enfoca como centro de deliberación a las formulaciones teóricas que Freud estableció como base fundamental del psicoanálisis como ciencia: la metapsicología. Se trata, por tanto, de buscar aclarar bajo qué condiciones se puede entender a este saber como cognición científica, asumiendo que tal definición sólo puede sostenerse a partir de su conexión con la problemática del inconsciente. Sólo plantear esta problemática, esto es, el inconsciente, supone ya adoptar la profunda transformación que el propio concepto de conocimiento científico ha presentado desde el siglo XIX. De tal modo que ahora la reflexión cognitiva transita por nuevos problemas, ensaya enfoques y construye modelos interpretativos que toman como centro problemático el carácter operativo que presentan las disciplinas científicas.

De un marco reflexivo que ponderaba las cualidades ontológicas y de validación metódica, así como la consabida justificación formal y lógica de los resultados obtenidos, el cambio no ha ocultado la discontinuidad que supone ahora la introducción de otra perspectiva. Frente a la acostumbrada forma de plantear los problemas epistemológicos desde ese marco habitual, se puede sostener que, en la actualidad, se trata de otro tipo de problemas que adquieren pertinencia debido a que la perspectiva adoptada implica la introducción de problemas netamente *funcionales*. Por supuesto, dicha noción se utiliza para expresar la capacidad que presenta un sistema para establecer *especificaciones diferenciales* que son reproducidas incesantemente de manera interna y que, por ello, aseguran el mantenimiento del sistema global. En esta precisión, se deja ver que el marco de referencia general al que se alude no es otro que el formulado por el constructivismo operativo. Esta postura, desarrollada a lo largo del siglo xx, se caracteriza por poner el acento en las estructuras consolidadas de un sistema que permanece clausurado frente a su entorno, autopoietico en el sentido de que presenta capacidad de autoconstitución de dichas estructuras, y que, además, puede estabilizar enlaces entre las operaciones que llevan a cabo, aunque no de forma permanente.

Si el concepto de ciencia muestra ahora mayores potenciales analíticos, no está demás hacer notar que esto se debe a una transformación profunda de la propia reflexión cognitiva que le ha antecedido. Si la epistemología es considerada ahora como una forma reflexiva de la *ciencia de la ciencia*, como una *investigación de la investigación*,<sup>1</sup> esto arroja consecuencias y grandes implicaciones en las que el propio psicoanálisis se encuentra involucrado desde su “origen”. La más evidente es aquella que parte del hecho de que su objeto de escrutinio es, al mismo tiempo, el modelo reflexivo que permite la auto observación del propio psicoanálisis. En otras

<sup>1</sup> “Llamaremos reflexivo a un proceso que se aplica a sí mismo o a un proceso de la misma especie [...] Como sea, una investigación extendida acerca la investigación supone la diferenciación funcional de un sistema de la ciencia. Un mecanismo reflexivo de este tipo es también, a su vez, investigación, esto es, autopoiesis del sistema y se orienta de acuerdo con el mismo código y utilizando la misma tipología relativa al proceso” (Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, pp. 240-241).

palabras, ese objeto es *modelado* como un campo funcional, estructurado sistémicamente y que presenta cualidades recursivas. En tanto se trata de un campo de *espacialización* y temporalización de operaciones específicas, se sigue de ello que la propia base epistémica del psicoanálisis requiere y exige un tratamiento en términos de campo sistémico, con las mismas cualidades describibles en su objeto.

De acuerdo con lo anterior, la hipótesis de trabajo que guía el análisis considera que el psicoanálisis es una ciencia sistémica con todo derecho, bajo la prescripción de que esto es efecto de una distintiva estructura circular que da forma al conjunto de procesos cognitivos que la constituyen. Entonces, si se trata de un sistema de “alta” complejidad, esto manifiesta que la circularidad adquiere la forma de un circuito gracias al cual reencuentra constantemente en sus condiciones de posibilidad, todo aquello que puede identificar en su campo objetual. Tanto en un nivel como en el otro deben funcionar el mismo tipo de operaciones y las mismas modalidades estructurales, con rasgos y características que se pueden encontrar en otros sistemas complejos. De ahí que sea plausible generalizar sus aportes epistemológicos, más allá de las barreras habituales que han separado a los saberes y las ciencias. La condición de circularidad es, por tanto, la base para el tratamiento epistemológico que se quiere ensayar en este escrito, al tiempo que su generalización resulta esencial para tratar las cuestiones cognitivas más relevantes para todo saber moderno y para sus modalidades más formalizadas.

De tal manera que las operaciones que despliega el psicoanálisis respecto a los criterios a partir de los cuales construye su objeto, sobre la capacidad que tiene de dar cuenta de las cualidades y fenómenos que presenta dicho campo, así como de sus interrelaciones como *formas* de especificación diferencial –es decir, sus condiciones estructurales internas–, son las pautas de un trabajo epistemológico. Como correlato, esos mismos elementos dan pie a su *autorreflexión* como modalidad específica de autoobservación, de ahí que la epistemología se convierta en forma operativa crucial para su recursividad interna: no es forma externa de pensamiento o de observación, sino requisito interno del

propio sistema. En íntima relación con la problemática anterior, se busca mostrar la plausibilidad de describir al psicoanálisis como un dispositivo cibernético –no es otra la implicación central que se sigue de los tratamientos sistémicos– tomando en cuenta que su cualidad central no está en la posibilidad de objetivar totalmente su objeto de estudio, sino en las capacidades que despliega como autorreflexión. Se entiende éstas como prestaciones internas que dan pie a una continua y sistemática observación de sus observaciones. Siguiendo esta lógica cibernética, las preguntas centrales son: ¿el psicoanálisis se especializa en tratar los sucesos que se presentan en su campo de interés como parte de una problemática de alta improbabilidad? Y entonces, ¿cómo y a partir de qué elementos operativos el psicoanálisis formula sus diferenciaciones internas como restricciones comunicativas? Finalmente, ¿qué consecuencias se presentan cuando se describe al psicoanálisis freudiano como un sistema autorreferencial?<sup>2</sup>

## I. EL PSICOANÁLISIS FREUDIANO COMO CIENCIA: OBJETO Y CAMPO DE ESTUDIO

Las preguntas anteriores se dirigen a medir la posibilidad de recuperar la relación *sistema-dispositivo cibernético* por medio de la identificación de rasgos sistémicos que resultan característicos. Para ello se sigue la elaboración desarrollada por Gregory Bateson, la cual es aplicada a la noción de “mente”, pero susceptible de generalización como modelo aplicable a cualquier sistema operativo de “alta” complejidad. Se trata entonces de un procedimiento que se acerca al modelo deductivo ensayado en las explicaciones causales típicas, pero que escapa a sus límites implícitos y permite formular cuestiones no presentes en ese modelo “clásico”. En opinión de Bateson, la “mente”

<sup>2</sup> Estos tres aspectos, la “improbabilidad” como elemento central en la “explicación cibernética, el problema de las “restricciones” respecto a las fuentes de información que guían las selecciones operadas y el “modelo conceptual” que actúa como tratamiento interno del sistema de la “información portadora de sucesos y objetos”, se retoman de Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, pp. 429-431.

puede ser abordada como un dispositivo típicamente cibernético de autocontrol y retroalimentación, mismo que debe incluir por lo menos las características siguientes:

- 1) El sistema tiene que operar con y sobre *diferencias*.
- 2) El sistema tiene que consistir en circuitos cerrados o redes de vías a lo largo de las cuales se transmitirán las diferencias y transformaciones diferenciales. (Lo que se transmite en una neurona no es un impulso, sino noticias de una diferencia).
- 3) Muchos acontecimientos dentro del sistema tiene que ser energizados por las partes que responden y no por el impacto de la parte activante.
- 4) El sistema tiene que poseer la capacidad de autocorregirse en la dirección de la homeostasis y/o en la dirección del escape de control. La autocorrección supone el ensayo y el error.<sup>3</sup>

Si el presupuesto central es que el psicoanálisis freudiano acepta el tratamiento sistémico, en lo que sigue se tratará de identificar qué rasgos generales de todo sistema contiene éste como forma operativa. Pero de nueva cuenta, esta breve caracterización presupone que un sistema con tales rasgos debe operar de manera cibernética. Dos problemas que se encuentran en la base de este intento pueden ser señalados: el primero se refiere a si el asumir la condición cibernética del psicoanálisis se presentan las consabidas restricciones que supone todo enfoque retrospectivo; el segundo es aquel que pone en cuestión la validez del procedimiento deductivo involucrado, por más que se aleje del modelo “clásico” causalista y lineal. Precisamente, analizando la problemática epistemológica que presenta la psicopatología freudiana se pueden encontrar orientaciones cruciales para enfrentar ambas problemáticas. Pasemos, entonces, al terreno teórico del psicoanálisis en cuanto a su

<sup>3</sup> Bateson, *Pasos*, p. 515. Véase también, Gregory Bateson, *Espíritu y naturaleza*, p. 103. En este último texto presenta un listado análogo que Bateson introduce para definir aquellos elementos que hacen de un “espíritu” un sistema operativo; puede ser interesante la comparación, sobre todo porque en esta segunda lista se agregan dos rasgos más a los apuntados arriba, pero que no desmerecen la cualidad de generalización a la que aspira.

campo objetual y a su funcionalidad sistémica de base, considerando que ambas cuestiones permiten su configuración científica.

Es un tema común en todo examen epistemológico del objeto de escrutinio considerarlo como el elemento que permite fundar las potencialidades cognitivas especializadas de la ciencia. Es reconocido, además, que el terreno que se abre con ello encuentra legitimidad al estar en relación directa con el papel que juega el sujeto cognoscente. Estas prescripciones epistemológicas no tienen ya valor de tales en las modalidades contemporáneas de reflexión. Lo notable es que sea la propia labor freudiana una de las primeras en cuestionarlas desde el terreno mismo del conocimiento científico, mientras que previamente lo había sido desde la crítica filosófica. De ahí el papel crucial que juega el inconsciente en su definición científica, en clara contradicción con aquellas coordenadas sistematizadas desde Kant y admitidas con autoridad irrefutable por la crítica filosófica, por lo menos en su cuerpo central que posteriormente se presentaría como filosofía de la ciencia.

En el último gran trabajo de metapsicología, el *Esquema*—que es también uno de los intentos más logrados de presentación general del psicoanálisis y de sus rasgos característicos—, Freud retoma la delimitación de su objeto de interés articulador. ¿En qué consiste dicho objeto psicoanalítico? La respuesta freudiana es de nueva cuenta la delimitación de un territorio específico que presenta, ya desde sus trabajos previos, una orientación decididamente constructivista. Ese objeto es el aparato psíquico, entendido como “órgano corporal” y que viene a ser el “escenario” donde la vida anímica de los seres humanos se presenta o, más bien, se escenifica como drama. Se trata del primer supuesto fundamental del psicoanálisis según Freud y atañe a la *localización* de dicho aparato. En sus propias palabras: “Suponemos que la vida anímica es la función de un aparato al que atribuimos ser extenso en el espacio y estar compuesto de varias piezas; nos los representamos, pues, semejante a un telescopio, un microscopio, o algo así”. Este principio es la “novedad científica” que dota de pertinencia al psicoanálisis.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Sigmund Freud, “Esquema del psicoanálisis”, p. 143.



Dos tipos de niveles interrelacionados se pueden distinguir en esta apreciación. Primero, no es un objeto propiamente dicho, tal y como lo ha entendido la tradición cognitiva occidental. Al equipararlo a una realidad ontológicamente perceptible, presupone que sólo por ello viene a ser lo que antecede a todo ejercicio de explicación y descripción, por lo que su validez descansa en la correspondencia que logra instaurar entre los contenidos proposicionales de una y otra, y la percepción inmediata de dicha realidad. Por el contrario, el objeto psicoanalítico no puede admitir dicho tratamiento, pues se trata de un aparato susceptible de ser más bien equiparado a la noción de campo si se toma en cuenta su extensión espacial; para todos los efectos prácticos, se le entiende como un *dispositivo* particular dada la espacialidad y temporalidad constituyentes que implica. Por tanto, la cualidad del objeto psicoanalítico no descansa en la delimitación introducida por la noción de aparato sino por lo que se sigue de ella, es decir, su constitución interna.

Esto conduce al segundo nivel en la delimitación freudiana de aparato. Se trata de un constructo –esto es, un artificio producido por decisiones previas– por lo que no es nada casual que en el texto del *Esquema* vuelva a introducir la vieja metáfora del telescopio o del microscopio que da inicio en 1900 al famoso apartado de “La regresión”, donde por cierto lleva a cabo la presentación de su primera tópica. Ese, me parece, es el sentido de la expresión “escenario”: la construcción de un artificio que tiene valor no por sí mismo sino por lo que ocurre en él. Por tanto, el espacio interno que funda actúa como condición para que aparezca la vida anímica propiamente dicha. Esa es la función del aparato, su característica esencial, y a ello Freud le denomina *psique* o *alma*. Interesa detenerse un poco en la idea de función.

Si bien la analogía introducida con el teatro permite relacionar el sentido de la palabra a su raíz latina, *functio*, es relevante que dirija la atención no hacia la representación de algo, sino a la ejecución que se produce en un espacio dado. Por eso se relaciona más con el sentido que la idea función ostenta en la teoría matemática y en la propia teoría informática actual. La primera pone el acento en la correspondencia o

relación que guardan conjuntos delimitados, por ejemplo, A y B, por lo que pueden cumplir con las condiciones de existencia y unicidad. Mientras la informática la toma en cuenta como manifestación de un tipo de subalgoritmo que permite ejecutar operaciones específicas por los comandos que introduce. En ambos casos se resalta su vinculación con la diferencia que supone la relación entre elementos especificados: por un lado, los conjuntos A y B; por otro, con la que implica la ejecución de tareas singularizadas relacionadas con programaciones dadas. Se trata entonces de la diferencia entre el problema central y el enfrentamiento a partir de la idea de función.

Es dable entonces suponer que, aplicada al psicoanálisis y en el sentido apuntado arriba, se trata propiamente de una *especificación funcional*<sup>5</sup> que se produce y reproduce constantemente en el interior del aparato. De tal modo que las descripciones de las operaciones que se producen a partir de componentes diferenciados o instancias del aparato, vienen a ser el motivo central de las conjeturas o inferencias freudianas, derivadas todas –según Freud– de sus observaciones terapéuticas. Por tanto, ¿qué busca explicar el psicoanálisis con esas conjeturas e inferencias que se conjugan en la metapsicología? No cabría dudas al respecto: su orientación central reside en dar cuenta de la consistencia interna de las operaciones o especificaciones funcionales que constituyen lo propio de la vida anímica, de las interrelaciones que se gestan entre dichas especificaciones y de las modalidades de estructuración que logran consolidar.

Es por eso que el psicoanálisis se aleja sustancialmente de las denominadas ciencias humanas o ciencias del espíritu, puesto que el objeto

<sup>5</sup> Esta noción pone el acento no tanto en la unidad –la unidad prescrita de un sistema o aparato– sino en la diferencia que permite las operaciones internas, o sea, en la unidad de la diferencia (Luhmann, *Ciencia*, p. 153). En otro texto señala lo siguiente: “Las funciones son siempre síntesis de una gran cantidad de posibilidades; son siempre puntos de vista de la comparación entre posibilidades realizadas y otras. En este sentido, sirven como expresión de unidad y diferencia –a la manera de una jerarquía [...] pueden referirse a áreas parciales de un sistema, pero siempre permanecen dentro del ‘horizonte de preguntas’ de un sistema” (Niklas Luhmann, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, p. 303).

psicoanalítico no recupera la noción de hombre como unidad fundante o como subjetividad constituyente. El gesto adquiere significación, entre otras cosas, porque evade inscribir al psicoanálisis en la gran tradición espiritualista de la época, por más que el polo de las ciencias del hombre haya ejercido su atractivo con anterioridad. Esquivando el humanismo propio del pensamiento decimonónico, busca delimitar esa capa que le subyace a esta figura tan cara al Occidente moderno, que se constituiría como su ley silenciosa e invisible. Ese es el segundo precepto o principio central del psicoanálisis, esto es, el inconsciente, en tanto el primero se refiere a la localización o a la tónica. Todo el terreno psíquico está determinado por los “procesos anímicos inconscientes”; de hecho, este reconocimiento, en la perspectiva freudiana y aunado con la delimitación objetual, dota al psicoanálisis de un estatus científico indudable.<sup>6</sup>

En el *Esquema*, Freud enfatiza la postura de los dos principios centrales del psicoanálisis, pero vinculados ahora con la cualidad de “ciencia natural”, lo que no deja de llamar la atención respecto a la forma de la reivindicación misma. De manera expresa pone en relación la condición innegable de ciencia del psicoanálisis y su prioridad respecto a otras formas de saber modernos, todo para legitimar el lugar que debe ocupar junto a los otros saberes altamente formalizados, por ejemplo, la química o la física. La reiteración, efectuada a partir de esa vecindad nada problemática para Freud, se encuentra sin duda preñada de grandes implicaciones para los planteamientos psicoanalíticos que, por más que sufrieran modificaciones importantes, seguían sosteniendo los preceptos que le permitían singularizarse frente a otras posturas. En sus palabras: “Mientras que la psicología de la conciencia nunca salió de aquellas series lagunosas, que evidentemente dependen de otra cosa, la concepción según la cual lo psíquico es en sí inconsciente permite configurar la psicología como una ciencia natural entre las otras”.<sup>7</sup>

De tal manera que inconsciente y ciencia natural se vinculan de una forma nada convencional, no sólo para la propia trayectoria de la psicolo-

<sup>6</sup> Sigmund Freud, “Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III)”, p. 254-255.

<sup>7</sup> Freud, “Esquema”, p. 156.

gía, entrampada todavía en ese ámbito de espacios en blanco –lo *lagunoso* en sentido freudiano–, sino para el conjunto de saberes considerados sin problemas como ciencias.<sup>8</sup> Por supuesto, esto pone a revisión, bajo una serie de elementos que terminarán por desfigurarla para aquella tradición de pensamiento que se sostuvo desde ella, la diferencia que se instituyó en el siglo XIX y que salvaguardaba la legitimidad de las propias ciencias del espíritu. La especificidad de esta clase de disciplinas se legitimó desde una evidente diferencia –por lo menos así se le consideraba– con las ciencias físico-matemáticas. La distancia que se estableció respecto a las operaciones que regulan los conocimientos sobre el *mundo* natural, primero en sentido ontológico (dichas realidades presentaban propiedades radicalmente distintas a las trabajadas en las ciencias naturales), después especificada gracias a un conjunto de procedimientos metódicos (se prescribe que la vía cognitiva debe ser coherente con tal distanciaci3n ontológica), no podía ser objeto de revisi3n crítica sin alterar las bases sobre las cuales se lleva a cabo el conocimiento.

No obstante, desde los trabajos freudianos, la configuraci3n de ciencia natural se encuentra en otra disposici3n reflexiva, esto es, en la capacidad por la cual se dota de un objeto de escrutinio que no coincide simplemente con esa suerte de condici3n ontol3gica b3sica, menos aun con la aplicaci3n met3dica deducida posteriormente. El plexo de operaciones que lleva a cabo el psicoanálisis y que lo singularizan de otras disciplinas científcas –por ejemplo, la psicología del siglo XIX–

<sup>8</sup> En su trabajo previos sobre lo inconsciente, Freud había ya señalado este rasgo de la siguiente manera: “Desde muchos ángulos se nos impugna el derecho a suponer algo anímico inconsciente y a trabajar científicamente con ese supuesto. En contra, podemos aducir que el supuesto de lo inconsciente es *necesario* y es *legítimo*, y que poseemos numerosas pruebas a favor de la existencia de lo inconsciente. Es *necesario*, porque los datos de la consciencia son en alto grado lagunosos; en sanos y en enfermos aparecen a menudo actos psíquicos cuya explicaci3n presupone otros actos de los que, empero, la consciencia no es testigo. Tales actos no son sólo las acciones fallidas y los sueños de los sanos, ni aun todo lo que llamamos síntomas psíquicos y fenómenos obsesivos en los enfermos; por nuestra experiencia cotidiana más personal estamos familiarizados con ocurrencias cuyo origen desconocemos y con resultados de pensamiento cuyo trámite se nos oculta” (Sigmund Freud, “Lo inconsciente”, p. 163).

dependen de dicha capacidad formal, lo que permite presuponer ya la presencia de los altos niveles de abstracción a los que acude la opción constructivista. Como puede notarse, la naturaleza de dicho objeto permite explicar, precisamente, la imposibilidad de encuadrar al psicoanálisis, ya sea en el espiritualismo de la época<sup>9</sup>, ya en esa secular tradición antropológica propia de las ciencias del espíritu. Habría que apreciar que para esta clase de razonamientos, todos ligados a la formulación del objeto y/o campo psicoanalítico, se presenta un conjunto de problemas relacionados con la capacidad de ese saber-ciencia que objetiva lo que previamente distingue en términos formales.

La diferencia en cuanto al tipo de conocimientos que puede producir con los tratamientos habituales es más que evidente, pues a contrapelo de la legitimación lógica que presuntamente deben exhibir las ciencias, el psicoanálisis reconoce un límite preciso a dicha capacidad. En efecto, las apreciaciones freudianas en este punto son también inequívocas y se encuentran precedidas por el reconocimiento de una manifiesta *imposibilidad* en cuanto a la clarificación fenomenológica de los elementos de la vida psíquica, pero también con relación a la posibilidad de aprehensión absoluta de su naturaleza última.<sup>10</sup> Ligando con la descripción del aparato como sistema operativo aparece, entonces, la cuestión de qué tipo de saber es el psicoanálisis si se toma en cuenta la imposibilidad aludida. ¿Cómo es posible lo psíquico en tanto entidad distinguible entre otras de interrelaciones agudas? Para decirlo con otras palabras, ¿qué tipo de sistema es el sistema psíquico y cuáles son las operaciones que lo posibilitan como forma de orden? Por otro lado, ¿bajo qué condiciones

<sup>9</sup> Cfr. Enric J. Novella, “El discurso del yo: el espiritualismo psicológico en la cultura española de mediados del siglo XIX”.

<sup>10</sup> De ahí la necesidad de revisar constantemente las pesquisas, las inferencias o las conjeturas, pues no pueden adquirir una validez incondicionada o absoluta. Esto lo expresa Freud al final de uno de sus grandes trabajos de metapsicología —y que de hecho supuso una modificación sustancial de sus consideraciones previas— con la siguiente referencia a un poema de Rückert: “Lo que no puede tomarse volando, hay que alcanzarlo cojeando. La Escritura dice: cojear no es pecado” (Sigmund Freud, “Más allá del principio de placer”, p. 62).

es posible hablar, describir, establecer regularidades y generalizaciones, sobre lo psíquico como aparato, a pesar de esa manifiesta imposibilidad de objetivación? En este caso, se trata de las cualidades de autorreflexión, que resultan ser sus características esenciales.

## 2. EL APARATO PSÍQUICO COMO ORDEN SISTÉMICO

Para abordar este tema habría que regresar al primer intento freudiano de descripción del aparato psíquico, realizado en el contexto del famoso estudio sobre los sueños, el *Traumdeutung*. En este texto, tan importante para la instauración científica del psicoanálisis, Freud establece las bases del tratamiento teórico del aparato psíquico en el sentido de una máquina describible por sus componentes,<sup>11</sup> por la secuencia espacial y temporal de sus procesos, amén de sus instancias diferenciadas. Nos dice Freud al respecto:

Imaginemos entonces el aparato psíquico como un instrumento compuesto cuyos elementos llamaremos *instancias* o, en beneficio de la claridad, *sistemas*. Después formulemos la expectativa de que estos sistemas han de poseer quizá una orientación espacial constante, al modo en que los diversos sistemas de lentes de un telescopio se siguen unos a otros. En rigor, no necesitamos suponer un ordenamiento realmente *espacial* de los sistemas psíquicos. Nos basta con que haya establecida una secuencia fija entre ellos, vale decir, que a raíz de ciertos procesos psíquicos los sistemas sean recorridos por la excitación dentro de una determinada serie temporal [...] Toda nuestra actividad psíquica parte de estímulos (internos o externos) y termina en inervaciones.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Derrida señala que ya desde del *Proyecto de Psicología* aparece la metáfora de la máquina, aunque no sea “todavía una máquina de escribir”; sin embargo, su valor está en que permite ordenar todos los elementos del sistema. La expresión citadas de Freud es: “Todo parecía encajar en el lugar correspondiente; los engranajes ajustaban a la perfección y el conjunto semejaba realmente una máquina que pronto podría echar a andar sola” (Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, pp. 283-284).

<sup>12</sup> Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños (segunda parte)”, p. 530.

La metáfora del telescopio –después será un *microscopio* y al final el famoso juguete infantil de la *pizarra mágica*– funciona no como una simple analogía que permite potenciar contenidos no metaforizados bajo precisiones denotativas claras. Por el contrario, la exigencia de “imaginar” nos coloca en otro plano diferente, donde la metáfora del “aparato” visto como “si fuera un instrumento” adquiere valor cognitivo básico; no habría aparato psíquico sin metáfora alguna. Él es ya una metáfora de otra metáfora y sólo por ello abre espacio para toda descripción posible. Ese sería el valor de las metáforas freudianas. Ahora bien, si se trata de una máquina donde “todo encaja”, donde los elementos se “ajustan a la perfección” y que está a punto de “echar a andar sola”, entonces y para todo efecto epistemológico y metapsicológico, consiste en un sistema que funda orden en sus elementos internos. Hay orden, sería la premisa básica del aparato psíquico como sistema. Pero entonces la cuestión puede ser replanteada en términos de problemática cognitiva general, cosa que no sólo alcanzaría a la fundamentación del psicoanálisis como ciencia particular, pues todo objeto como campo instituido presupone la noción de orden interno.

Precisamente y a partir de este planteamiento, se legitima interrogar la forma de un saber que busca explicitar el conjunto de operaciones complejas a partir de un problema básico como el señalado. Así, interrogar cuáles serían las condiciones de posibilidad para el establecimiento de un orden en el *alma humana*, es decir, en un espacio particular, presupone ya la existencia de un entorno o ambiente que puede ser caracterizado por una situación de desorden agudo o de entropía generalizada. Por eso mismo, el carácter científico del psicoanálisis –incluso establecido al nivel de una ciencia natural entre otras– está desde entonces condicionado, no a las prestaciones epistémicas por las cuales produce observaciones o conocimientos fundamentados y justificados lógicamente, sino por esa competencia gracias a la cual se dota de un objeto-campo y de un conjunto de problemas derivados de ese territorio ya delimitado. Aquí los límites no corresponden a un territorio de objetos susceptibles de percepción o experimentación espontánea, por así decirlo,

pues reaccionan antes bien a las operaciones que son posibles llevar a cabo en su interior. La correspondencia estaría, por tanto, al nivel de las herramientas conceptuales y su relación con el tipo de problemas planteados.<sup>13</sup>

Se nota, en todo lo anterior, no sólo un estilo de tratamiento teórico –la metapsicología– que será puesto a prueba constantemente y enfrentado a las condiciones cambiantes del campo y de las operaciones que se despliegan en él, sino a la condición autorreferencial por la cual se planten dichos problemas. Se trata, en otras palabras, de un “estilo especial de reflexión” que tiene por rasgo evidente una constante referencia a sí mismo.<sup>14</sup> Gracias a ese estilo se pueden reconocer las operaciones a partir del conjunto de las redundancias y las variaciones identificadas en sus estructuras, ya que la propia teoría psicoanalítica puede ser vista también como una operación propia del campo delimitado. Forma parte del sistema que es al mismo tiempo su objeto de escrutinio y no un simple agregado externo al mismo.

Al regresar a la cuestión de los problemas derivados del campo, es necesario dejar de lado las implicaciones que supone darle prioridad epistemológica a este procedimiento –“latente” ya en la propuesta freudiana de aparato–, aunque resulta necesario apuntar lo siguiente: el interrogar sobre cuál es la condición de posibilidad del orden en el ámbito de lo psíquico –esto es, como problema crucial para el psicoanálisis freudiano– resulta plausible sólo si previamente el orden psíquico es mostrado como realizado. Lo que también requiere haber dado res-

<sup>13</sup> “Una disciplina adquiere carácter universal no en la medida en que está constituida por objetos (o clases de objetos), por extractos del mundo real, sino por la delimitación de un problema. Bajo la perspectiva de esta delimitación se puede referir a cualquier objeto posible. Ya no deberá su unidad a un ámbito de objetos previamente seleccionados, sino a sí misma. Los límites de su ámbito de competencia ya no estarán determinados en el entorno de los objetos, sino que provendrán de los artefactos del sistema científico como resultado de establecer otras perspectivas problemáticas dentro del sistema de la ciencia” (Niklas Luhmann, *¿Cómo es posible el orden social?*, p. 18). En efecto, depende de las posibilidades autorreferenciales que pueda plantear, lo que se anuncia en el gesto general freudiano.

<sup>14</sup> Luhmann, *¿Cómo*.



puesta, así sea de manera provisional, a la pregunta sobre cuáles son las condiciones de posibilidad del orden en general para cualquier otra disciplina o campo de saber. En otras palabras, “la delimitación de problemas constituyentes siempre hace referencia a problemas ya resueltos, de lo contrario, ellos mismos no serían posible”.<sup>15</sup> Esto incluye a ese potencial autorreferente que establece, para los efectos de todo planteamiento epistemológico, la imposibilidad de sostener una forma de saber por los procedimientos autorizados hasta hace poco.

Al retomar la delimitación freudiana de campo –al aparato psíquico como máquina o sistema– se debe enfatizar que la apreciación sobre este punto es de crucial importancia pues permite desplegar, posteriormente, una serie de consecuencias capitales. Entre éstas, destaca el papel que juegan las denominadas “las cualidades psíquicas”, esos componentes diferenciados presentes en todo proceso y que sobrevienen en las instancias del aparato.<sup>16</sup> Se trata de la diferenciación que logra establecer entre los elementos que constituyen el sistema, tal y como Bateson señaló en el primer rasgo de su tipología. El nivel precisamente de los procesos y los elementos diferenciados introduce un factor de dinamización del aparato que tiene por función desarrollarlas y oponerlas en el sentido de ejecuciones y secuencias distinguibles.<sup>17</sup> Ese conjunto de operaciones aporta elementos que aseguran un espacio regulado de carácter no centralizado, gracias al tipo de relaciones que se entablan

<sup>15</sup> “Construidos de manera autorreferencial, tampoco pueden ser fundamentados. No obstante, toda teoría que ofrezca una respuesta debe someterse a un test complementario: si acaso es capaz de incluir las condiciones de posibilidad de su delimitación del problema. El lugar de una fundamentación lo ocupa, en cierta medida, este test de autorreferencia” (Luhmann, *¿Cómo?*).

<sup>16</sup> Freud, “Interpretación”, p. 566.

<sup>17</sup> “La diferenciación de lo psíquico en consciente e inconsciente es la premisa básica del psicoanálisis [...] el psicoanálisis no puede situar en la consciencia la esencia de lo psíquico, sino que se ve obligado a considerar la consciencia como una cualidad de lo psíquico que puede añadirse a otras cualidades o faltar” (Sigmund Freud, “El yo y el ello”, p. 15). Como cualidad psíquica, la consciencia tiene como rasgo central una falta de duración; está presente en un momento, pero en el siguiente instante falta. Escribe Freud: “la conciencia pasa con rapidez” (*Ibid.*, p. 16).

entre ellos y que no se corresponden con las consabidas relaciones causales. Este planteamiento coincide con el tercer criterio establecido por Bateson de todo sistema auto-organizado.

Es en este espacio interno, visto como sistema psíquico propiamente dicho, donde los elementos desarrollan series de flujos que los comunican –esto es, lo dinámico en sentido amplio– adoptando así el papel de estructuras particulares sin las cuales el aparato no sería viable como espacio de orden. Es el caso de las denominadas “inervaciones”, que consisten en la transmisión de energía entre los elementos diferenciados del aparato –la instancias o sistemas como el sistema Icc, entre otros–, también conocidos como “procesos que tienden a la descarga de energía”.<sup>18</sup> Al lograr consolidarse, dichas estructuras funcionan como instancias que llevan a cabo cierto tipo de operaciones singulares que, al enlazarse, articulan una *red* de interrelaciones complejas. El dinamismo cristaliza en términos de una sucesividad en las ejecuciones, lo que dota al conjunto regulado o autorregulado de la organización temporal para dar forma al funcionamiento particular o global del aparato. En la cita extensa del *Traumdeutung* realizada arriba, se trata de “recorridos” de la excitación que tienen una dirección determinada, lo que puede ser enmarcado en el ya mencionado circuito batesoniano.

Lo que se presenta es la emergencia, en el espacio interno que funda el aparato, de una organización funcional que posibilita los ejercicios de descripción o análisis de cada operación singular. En la óptica freudiana, la teoría de las pulsiones, la teoría de la represión o las defensas, así como el principio de constancia energética, entre otros edificios conceptuales o teóricos, adquieren el papel de mecanismos de procesamiento de la información en cuanto a las operaciones realizadas y a los contactos comunicativos entre las instancias psíquicas. Son propiamente *modelos* con diferentes niveles de abstracción y cuya validez es también de orden funcional.<sup>19</sup> En suma, permiten las inferencias y

<sup>18</sup> Freud, “Interpretación”, pp. 530-531.

<sup>19</sup> Un modelo es sin duda un campo metafórico que permite metaforizar otros campos. Así pueden apreciarse sus prestaciones funcionales. Ricoeur sostiene esta formu-

las elucidaciones analíticas sobre aquellos “procesos concomitantes presuntamente somáticos” que vienen a ser lo “psíquico genuino”. Como ya se ha señalado, corresponde al segundo supuesto fundamental del psicoanálisis, mientras el primero refiere a la localización del aparato, si se entiende por éste al ejercicio de una descripción sistemática de sus componentes internos.<sup>20</sup> Estas consecuencias, que se siguen a partir de la forma en que el psicoanálisis se dota de un objeto, son las que autorizan a introducir en el análisis de su condición epistémica la perspectiva aportada por la teoría de sistemas contemporánea.

Al seguir la tesis anterior, el aparato psíquico –tal y como fue formulado por Freud desde 1900 hasta sus últimos trabajos– puede ser concebido como un sistema operativo de gran complejidad, lo que requiere de un instrumental conceptual y categorial adecuado para su descripción reflexiva. En esa visión sistémica, las instancias o componentes que lo constituyen entablan un conjunto de interrelaciones cuya función se adecua a las formas de comunicación intersistémicas estudiadas posteriormente a Freud. A pesar de que en el *Traumdeutung* introdujo una precisión respecto a dichas instancias al catalogarlas de sistemas propiamente dichos, la manera en que delimita al aparato en su conjunto frente al mundo exterior –donde las operaciones de dichas instancias están autorreguladas por flujos dinámicos y económicos– se sostiene como una distinción clara entre sistema y entorno. De tal manera que, a pesar de ser definidos tanto la instancia Icc como la Pcc como sistemas, pueden ser considerados como subconjuntos del sistema global dado el tipo de operaciones que llevan a cabo y las funciones que desarrollan.

En la medida en que las cualidades –que presentan los subsistemas ya en la segunda tónica– muestran todos los rasgos que la teoría de sistemas ha delimitado como capacidades *morfogenéticas* y *morfoestáti-*

---

lación en uno de sus grandes trabajos y cita de Mary Hesse la siguiente expresión para demostrar su aserción: “Es necesario modificar y completar el modelo deductivo de la explicación científica y concebir la explicación teórica como la redescipción metafórica del campo del *explanandum*” (Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, p. 319).

<sup>20</sup> Freud, “Esquema”, p. 156.

cas, el aparato exhibe capacidad de estructuración gracias a sus propias operaciones. Esto supone la presencia de mecanismos de autocontrol y retroalimentación, mismos que están recogidos en el cuarto rasgo señalado por Bateson, lo que conduce a ponderar una funcionalidad típicamente cibernética. Así, la capacidad *morfogenética* define las operaciones dirigidas a determinar las variaciones estructurales a partir de la selección de enlaces, lo que en la teoría freudiana se recupera bajo el principio dinámico. Mientras las morfoestáticas sintetizan las ejecuciones dirigidas a garantizar la preservación de estructuras, por lo que se equiparan a la perspectiva económica. Es por eso que la tópica freudiana se dirige a identificar con precisión las instancias subsistémicas funcionalmente especializadas.<sup>21</sup> En la propia visión freudiana, la diferenciación intrasistémica es producto de un proceso temporal o evolutivo, siendo coincidente esta perspectiva con lo que después será conocido en la teoría de sistemas y en el pensamiento de la complejidad como *orden emergente*.

### 3. EL APARATO PSÍQUICO COMO LOGRO EVOLUTIVO

En los ámbitos reflexivos que buscan dar cuenta de los problemas de complejidad organizada, es común el uso del concepto *orden emergente*. Esta noción trata de explicar el hecho de que cada grado de complejidad en un sistema dado tiende a producir un conjunto de propiedades nuevas en los elementos básicos de los que está compuesto, pero también en cuanto a la naturaleza y función de sus interrelaciones. El problema es que, a pesar de encontrar el mismo tipo de elementos, las propiedades resultantes en órdenes más complejos y las nuevas formas de interacciones entre esos elementos, rompen con las hipótesis simplificadoras. Estas tratan de explicar los complejos por las unidades básicas que lo componen, además de extrapolar sus principios y leyes al orden global instituido. Al contrario de esta postura, la noción de emergencia asume que en cada nivel de complejidad acrecentada se presentan leyes

<sup>21</sup> Walter Buckley, “La epistemología, vista a través de la teoría de sistemas”, p. 221.

y otras formas de interrelación que son enteramente nuevas si se les compara con las situaciones precedentes, siempre y cuando se considere que ese orden es producto de un proceso evolutivo.<sup>22</sup> Al tomar en cuenta que el aparato psíquico es un sistema donde la complejidad de las interacciones hace aparecer principios y funciones globales innovadoras, es justificado caracterizarlo como un logro evolutivo en sí mismo.

Si es pertinente dicha apreciación, entonces, aparecen en el sistema todos aquellos rasgos propios de un “sistema disipativo lejano al equilibrio”, a lo que habría que adicionar sus prestaciones autopoieticas y autorreguladas.<sup>23</sup> Pero, ¿qué quiere decir en la frase anterior el término *logro evolutivo* aplicado al psicoanálisis? Dicha expresión condensa el proceso de constitución de sistemas de alta complejidad como resultado directo de múltiples secuencias temporales. Sus formas de organización, sus estructuras y flujos de información o comunicación, así como las diversas funciones e interacciones, no son propias de sistemas homeostáticos o en equilibrio permanente. Por el contrario, ese orden sistémico y sus posibilidades de diferenciación respecto al entorno son producto evolutivo de una situación de inestabilidad constante, donde las fluctuaciones manifiestan recurrentes asimetrizaciones o diferenciaciones merced a elementos aleatorios. El desarrollo de una situación alejada del equilibrio se produce tanto de manera espacial como en términos temporales, estableciendo las condiciones para que un sistema transite hacia un nuevo nivel donde la autoorganización global, por un lado, y la no linealidad como factor dinámico, por otro, se conviertan en sus características fundamentales.<sup>24</sup>

Aunque la idea había sido ya planteada con mucha anterioridad por Freud, en el *Esquema* vuelve a introducir una visión evolutiva de lo psíquico que no deja de ser coincidente con lo apuntado en los párrafos anteriores. Se trata del factor de la herencia, el cual no sólo presenta

<sup>22</sup> Cfr. Philip Warren Anderson, “More is Different”.

<sup>23</sup> Aldo Mascareño, “Medios simbólicamente generalizados y el problema de la emergencia”, p. 175.

<sup>24</sup> Grégoire Nicolis e Ilya Prigogine, *La estructura de lo complejo. En el camino hacia una nueva comprensión de las ciencias*, pp. 31-32.

un nivel determinante en la constitución biológica humana, sino que es crucial para estudiar la forma en que se logra diferenciar el propio aparato psíquico. Freud había ya propuesto la tesis de que dicho aparato era indiferente en las etapas tempranas del proceso evolutivo humano. La provincia psíquica del ello es, por tanto, la más antigua, por lo que las cualidades psíquicas que le dan su rasgo central –el conjunto de las pulsiones que provienen del cuerpo– son producto del desarrollo evolutivo humano.<sup>25</sup> En esta dimensión evolutiva se debe tomar en cuenta también a la ontogénesis, debido a que lo puramente *disposicional* o biológico no puede ser razón suficiente y única para explicar el curso que tomó la diferenciación psicológica aludida. En este punto, el psicoanálisis huye del determinismo, a pesar de los tonos discordantes que se pueden encontrar en los propios trabajos freudianos.

Al asumir que la ontogénesis no está en condiciones de modificar por sí misma los factores hereditarios, los eventos accidentales que se presentan en la vida humana son los que juegan un papel importante en las modalidades que adquiere la diferenciación psíquica. En sus estudios sobre la sexualidad, Freud apuntó que el vivenciar goza de cierta capacidad para sacar a la luz factores de constitución de gran importancia psicológica. Precisamente, el tema de la sexualidad adquiere prioridad por el hecho de que la subrogación psíquica que da origen a la libido yoyca es forzada a presentarse por la diferenciación que se alcanza respecto a otras formas de energía psíquica. Ese “quimismo particular” dota de independencia a lo sexual respecto a las otras funciones biológicas y se articula con eventos accidentales para conformar propiamente una economía libidinal; esto es, formas de producción, aumento, disminución y distribución de dicha energía y de los *quantum* involucrados. Freud escribió: “La separación entre las mociones pulsionales sexuales y las otras, y por consiguiente la restricción del concepto de libido a las primeras, encuentra un fuerte apoyo en la hipótesis, ya considerada aquí, de un quimismo particular de la función sexual”.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Freud, “Esquema”, p. 143.

<sup>26</sup> Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual”, p. 199.

Por lo tanto, la situación de un ello indiferenciado equivale, como etapa inicial de desarrollo, a un estado agudo de entropía por la falta de diferenciación de las instancias. Lo que resulta crucial para el proceso de hominización se encuentra en relación directa con esa “acometida en dos tiempos de la vida sexual”, donde el largo periodo temporal que separa la vida infantil de la adulta produce las instancias psíquicas características.<sup>27</sup> Es decir, la evolución va de una situación inicial de entropía a una nueva disposición diferencial que puede caracterizarse como neguentrópica. Del desorden a un orden funcionalmente diferenciado como propio del aparato psíquico. En las descripciones o intuiciones freudianas, ya sean tópicas, dinámicas o económicas, el aparato mismo se concibe como un orden alejado del equilibrio que, por eso mismo, da pie a la introducción del consabido conflicto entre represión y principio de placer. La asimetrización evolutivamente alcanzada es la condición para la aparición de sectores diferenciados del ello y de la funcionalidad que adquieren las cualidades psíquicas: consciente, inconsciente y pre-consciente en la segunda tópica.

Su articulación y las interrelaciones gestadas al interior del aparato –cosa que permite su semejanza a una suerte de red psíquica– son las que pueden caracterizarse como orden emergente global. En consecuencia, se produce la aparición de una situación de organización sistémica en el propio aparato psíquico. Se trata, en suma, de un sistema que está en capacidad de conjugar un orden como complejidad organizada, autorregulado y que se retroalimenta gracias a las posibilidades de diferenciarse respecto a un entorno o mundo exterior. El nivel de asimetrización que esté en condiciones de alcanzar –tanto en términos espaciales (tópicos) como temporales (enfoque económico)– tiene por efecto visible la consabida situación de emergencia, de manera que el

<sup>27</sup> “Aquí tropezamos con el hecho de una *acometida en dos tiempos* de la vida sexual, desconocida fuera del ser humano y que, evidentemente, es muy importante para la hominización. No es indiferente que los eventos de esta época temprana de la sexualidad sean víctima, salvo unos restos, de la *amnesia infantil*. Nuestras intuiciones sobre la etiología de las neurosis y nuestra técnica de terapia analítica se anudan a estas concepciones” (Freud, “Esquema”, p. 151).

aparato psíquico transita hacia la autoorganización en cuanto a las operaciones que lleva a cabo, por una parte, y hacia el no equilibrio como factor dinámico, por otra. Hasta aquí, lo que interesa resaltar es que la hipótesis freudiana respecto a la vida sexual, generalizable al conjunto del aparato anímico, permite tomar distancia de lo constitucional biológico como elemento determinante y estimar de manera más crucial otros factores aleatorios.

Se trata entonces de una perspectiva de la evolución como proceso de diferenciación agudo donde los resultados no son susceptibles de previsión alguna, pues sólo pueden ser tratados como altamente improbables e inciertos. El mismo orden diferencial del aparato psíquico es un logro que debe ser enfocado desde esta situación de indeterminación. Por tanto, evolución no es un término que acepte ser entendido sin más de manera naturalista, puesto que incluye circunstancias contingentes o de un alto grado de incertidumbre propias del mundo de relaciones sociales y culturales. De manera análoga, en las investigaciones científicas que se dan como tarea estudiar sistemas complejos, la noción de orden emergente entendido implica un quiebre con las visiones teleológicas, es decir, aquellas que asumían en los estados finales la determinación del conjunto de factores presentes en los estados iniciales. En tanto esos factores son determinantes y delinean principios o leyes fundamentales, los procesos subsecuentes están limitados a la aplicación de los mismos factores.

Desde los enfoques deterministas, los estados posteriores no serían más que la profundización de aquellos principios establecidos de antemano, por lo que es posible realizar predicciones controladas o cuando menos pronósticos con alto grado de certidumbre en los resultados. En este tipo de razonamientos se dejan ver de nueva cuenta las fuertes implicaciones que supone aquella visión homeostática de equilibrio permanente. Por el contrario, la evolución sostiene un proceso radicalmente contingente, donde la emergencia de un orden posible establece condiciones nuevas no deducibles desde las situaciones de inicio previas. Ya con este planteamiento la cuestión del devenir consciente,



que tanto interesó a Freud en sus últimos trabajos, cambia de enfoque mostrándose desde entonces como un verdadero logro emergente. Las otras provincias psíquicas, el yo y el superyó, son vistas como los efectos más notables de un proceso evolutivo que se manifiesta como proceso de diferenciación funcional.

Si en un principio el aparato psíquico se encontraba indiferenciado, quiere decir que no había propiamente sistema anímico alguno dada la situación de aguda entropía, la cual puede ser identificada con el predominio absoluto de las pulsiones y de la exigencia de satisfacción inmediata de los deseos. En otras palabras: no había lugar para neurosis, si consideramos que su fuente está en el retardo o bloqueo de la satisfacción pulsional por la vía privilegiada de la represión. Una excepción a esta situación se caracteriza como sublimación. Este fenómeno busca recuperar ciertas formas de superación de los impulsos pulsionales y se asocia con las funciones intelectuales o autorreflexivas. En particular, la sublimación consiste en la mudanza del objeto sexual por otra aspiración no sexual que Freud denomina “meta social”, más alta si consideramos a la pulsión como puramente egoísta.<sup>28</sup> La consideración anterior está muy presente en los estudios en los que Freud aplicó el psicoanálisis a esferas alejadas de la clínica, como *Tótem y tabú* o *Moisés y la religión monoteísta*, por ejemplo. La aparición de la cultura, por tanto, supone ya la aparición de ese proceso de diferenciación anímico mencionado.

Habría que apuntar que la delimitación del objeto del psicoanálisis –bajo los argumentos presentados– condiciona de manera deter-

<sup>28</sup> Freud valora este proceso de mutación, pero reconoce que la capacidad de sublimación es limitada frente al poder de la libido. La explicación es sin duda económica: “Ahora tendrán la impresión de que, en virtud de todos estos recursos para soportarla, la privación ha quedado reducida a algo insignificante. Pero no es así; ella conserva su poder patógeno. Las medidas tomadas para contrarrestarla no son en general suficientes. El grado de libido insatisfecha que los seres humanos, en promedio, pueden tolerar en sí mismos es limitado. La plasticidad o libre movilidad de la libido en modo alguno se ha conservado intacta en todos, y la sublimación nunca puede tramitar sino una cierta porción de la libido, prescindiendo de que a muchas personas se la ha concedido en escasa medida la capacidad de sublimar” (Freud, “Conferencias”, pp. 314-315).

minante también las herramientas conceptuales y teóricas que Freud desarrolló y transformó de manera sensible. Si se entiende la diferenciación sistémica como forma de constitución de subsistemas funcionales, entonces la asimetrización involucrada significa una introducción de distinciones en el terreno conceptual y teórico. El caso más notorio, no el único en el campo psicoanalítico, es la rectificación llevada a cabo en la teoría de las pulsiones. El consabido principio de placer se ve limitado a partir de la introducción de un *más allá* de dicho principio y que, para efectos clínicos, adquiere un gran peso en el análisis. Se trata de la compulsión a la repetición que se desprende de la pulsión de muerte y que será una de las grandes modificaciones metapsicológicas producida en el marco de la segunda tópica.

#### 4. OPERACIONES PSÍQUICAS Y RECURSIVIDAD: LA LÓGICA TEÓRICA DE FREUD

Desde una perspectiva propiamente epistemológica, la asimetrización involucra importantes consecuencias en la definición del papel que juega la teoría en el *esquema* psicoanalítico. La validez de los aspectos teóricos y de los conceptos introducidos depende de su génesis, esto es, de su aplicación práctica; lo cual involucra una gran dosis de autorreflexividad como mecanismo recursivo central. Si la constante es la revisión de teorías y conceptos, que no son sino formas de introducción de distinciones, entonces el propio psicoanálisis tiene la necesidad de llevar cabo un ejercicio de autoobservación sobre la pertinencia de dichas distinciones. En otras palabras, el psicoanálisis puede ser observado como una modalidad especializada –definida en todo caso por la capacidad exhibida tanto teórica como práctica de dotarse de un objeto– en construir observaciones sobre sus propias observaciones. De ahí que sea una ciencia que se especializa en producir observaciones de segundo orden, también que el origen terapéutico de su teoría –que no son sino observaciones prácticas– anuncie dicho estatus.

Como se sabe, las observaciones de primer orden son secuencias de operaciones que distinguen un lado y que lo indican, sólo porque el otro lado de la distinción permanece latente o inobservado. Dado que son operaciones recurrentemente ejecutadas, permiten construir una suerte de red de distinciones ulteriores a partir de las cuales se está en condiciones de obtener información.<sup>29</sup> Se trata, en sentido estricto, de observaciones sobre el conjunto de las operaciones autorreguladas que se efectúan entre los subsistemas psíquicos –lo que Freud denomina *inferencias* o *intelecciones*– mismas que son posibles por las propias operaciones observadas. Por su parte, las observaciones de segundo orden son también operaciones como las propias observaciones de primer orden, pero la diferencia está en que se especializan en observar las operaciones básicas ejecutadas. De ahí que se equiparen a observaciones que enfocan las distinciones recurrentes utilizadas, lo que las capacita para hacer visible la unidad que las permite. De manera más específica, se especializan en visibilizar el punto ciego que ha permitido las anteriores observaciones.

A pesar de ello, no son capaces de superar la restricción de toda observación: observan observaciones, pero no pueden observar su propia distinción o punto ciego. Esta restricción no quiere decir incapacidad o falta de precisión en la formalización, puesto que se conforman como entramados de autoobservaciones que potencializan la cualidad de reflexividad del sistema y sus competencias recursivas.<sup>30</sup> Esta posición de todo sistema autorregulado –es decir, la reflexividad como valor recursi-

<sup>29</sup> Niklas Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas*, pp. 151-152.

<sup>30</sup> “Cada una de las observaciones realiza una distinción al seleccionar una diferenciación. Precisamente por ello es posible que una operación observe a otra y tematice la diferencia producida por ella; esto es algo que la observación observada no puede hacer [...] Esto hace posible introducir en el sistema la diferenciación entre sistema y entorno; una diferencia producida en primer lugar operativamente. Siguiendo a Spencer Brown, lo llamaremos *re-entry*. Y cuando haya logrado esta posibilidad, el sistema puede designarse también a sí mismo como unidad –a diferencia del entorno. Se trata aquí de un tipo especial de autoobservación que llamaremos *reflexión*” (Luhmann, *Ciencia*, p. 65).

vo— se encuentra no sólo en los aspectos teóricos, pues lo que exhibe el psicoanálisis es una extensión de ese valor sistémico en su propia práctica analítica como instancia comunicativa oral. Es la capacidad recursiva como fuente de autorreflexividad lo que autoriza a caracterizar al aparato psíquico como un sistema que funciona *cibernéticamente*. Esto incluye también las ejecuciones y los enlaces locales de cada subsistema, por lo que, tanto en términos globales como locales, las operaciones y las observaciones se encuentran sometidas a mecanismos internos de control.

El aparato psíquico, bajo las precisiones realizadas por Freud mismo, es un concepto cuya pertinencia no se debe a la distinción natural/artificial, tan cara para el panorama decimonónico. Por aparato se entiende un dispositivo artificial al tipo de una máquina o modelo conceptual, en cuya elaboración se establecen previamente reglas bien definidas. Éstas rigen tanto al conjunto de las operaciones que puede realizar y reproducir, como a las transformaciones que están en condiciones de instaurar de forma interna. El funcionamiento cibernético es permitido por las capacidades *morfogenéticas* y *morfoestáticas* descritas previamente, las cuales son fundamentales para un orden sistémico característicamente dinámico o alejado del equilibrio. En suma, se requiere la caracterización de un observador que pueda, a su vez, observarse a sí mismo.<sup>31</sup> Esta consideración cibernética no hace más que seguir la metáfora introducida por Freud que hace alusión al telescopio o microscopio. Si la metáfora freudiana muestra fecundidad reflexiva, se profundiza cuando se conecta con otra gran metáfora que proviene, precisamente, del campo de la cibernética de segundo orden.

<sup>31</sup> “Después de esto, estamos ahora en posesión de la afirmación de que una descripción (del universo) implica a aquel que la describe (que lo observa). Lo que necesitamos ahora es la descripción de ‘aquel que describe’ o, dicho de otro modo, necesitamos tener una teoría del observador [...] Ésta es una situación nueva en el discurso científico porque, de acuerdo con el punto de vista tradicional que separaba al observador de sus observaciones, la referencia a este discurso debía ser cuidadosamente evitada” (Heinz von Foerster, *Semillas de la cibernética*, pp. 63-64).

Cabe apreciar aquí, sin embargo, que la fecundidad de la que se trata consiste en una modalidad más de reproducción recursiva, donde dicha reproducción ya introduce una diferencia apreciable. Al articular campos metafóricos, se pone en juego un evidente mecanismo recursivo, si se entiende por tal una operación que va más allá de la simple traducción de un campo al otro. La analogía involucrada funciona como forma de introducción de un excedente de información o de variación significativa. También puede entenderse el excedente producido por la conexión metafórica como *innovación semántica*, una suerte de no dicho previamente y que sólo puede ser expresado por el poder de la metáfora al generar una “nueva pertinencia en la predicación”.<sup>32</sup> Ese otro campo metafórico con el que se conecta la metáfora freudiana se establece a partir de una distinción típica en el campo de la cibernética de segundo orden.

Al seguir a Heinz von Foerster, la cibernética de segundo orden se distingue por estudiar a los sistemas observadores que observan a otros sistemas, por lo que se especializa en generar formas recurrentes de autoobservación que pueden comportarse como mecanismo de control. Se trata en consecuencia de una *cibernética de la cibernética*.<sup>33</sup> La distinción es conformada por la oposición entre máquinas triviales y máquinas no triviales, donde el factor central de la diferenciación descansa en el grado de predictibilidad respecto a los resultados de las operaciones que llevan a cabo. La noción de máquina es la misma a la que ya se ha hecho referencia arriba, esto es, un modelo o mecanismo prototípico

<sup>32</sup> Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, p. 24.

<sup>33</sup> “Yo digo que podemos considerar a la cibernética de los sistemas observados como una cibernética de primer orden, mientras que la cibernética de segundo orden es la cibernética de los sistemas observantes. Esto está de acuerdo con otra formulación hecha por Gordon Pask, quien distingue también dos órdenes de análisis. Uno en el cual el observador entra en el sistema estipulando el propósito del *sistema*. Podemos llamar a esto una ‘estipulación de primer orden’. En una ‘estipulación de segundo orden’ el observador entra en el sistema estipulando *su propio* propósito” (Foerster, *Semillas*, p. 92). Al seguir esta indicación, el proceso de análisis psicoanalítico adquiere todas las peculiaridades de una terapia de segundo orden, es decir, se trata de una cibernética de la cibernética.

que regula operaciones a partir de reglas y leyes de transformación rigurosas. Una máquina trivial es un *modelo* que presenta un nivel muy alto de predictibilidad, porque de un valor determinado como *input* se obtiene siempre el mismo valor de respuesta (*output*). Tanto el *input* como el *output* permanecen claramente localizados, manteniéndose como elementos invariables en el orden operativo.

En tal caso, la repetición en los resultados es el rasgo más notable de los sistemas triviales, por lo que son equivalentes a entramados de bajo nivel de complejidad; es decir, se trata de sistemas no emergentes, aunque neguentrópicos en su constitución interna. Resalta el hecho de que los mecanismos triviales pueden alcanzar diversos resultados, pero bajo el entendido de cada uno de ellos es consecuencia de previsiones realizadas y programadas desde el exterior. Por esta razón son definidas como heterorreferenciales al depender totalmente de un contacto directo con el entorno en cuanto al control de sus realizaciones. En ese sentido, pueden definirse como sistemas abiertos por su dependencia ambiental; sin embargo, porque inhiben todo factor de indeterminación se debe el que sean artefactos de gran confiabilidad. Se considera que todos estos rasgos se desprenden del hecho de que los procesos internos de inducción y deducción que gobiernan los enlaces entre operaciones funcionan a partir de una lógica de dos valores, por ejemplo, verdadero o falso. Entonces, se trata de máquinas que operan produciendo una mayor cantidad de redundancias por sobre las variaciones a las que dan lugar.

Por su parte, una máquina no trivial presenta una aguda imposibilidad de predicción, lo que quiere decir que se trata de sistemas que tienden a producir respuestas diversificadas gracias a la capacidad que tienen de evolucionar bajo condiciones de emergencia. Sus *inputs* y *outputs* no están delimitados de antemano; cambian constantemente de acuerdo a los estados internos y a la selección por parte de la máquina de los enlaces operativos.<sup>34</sup> Por eso se considera que estas construcciones pasan por una prueba de *estado momentáneo*, la cual consiste en decidir qué enlace será llevado a cabo de acuerdo a criterios internos. Por la presen-

<sup>34</sup> Cfr. Heinz von Foerster, *Observing systems*.

cia de condiciones aleatoria con que operan, estos artefactos manejan niveles importantes de entropía, aunque esos niveles están regidos por mecanismos de autocontrol y autoalimentación. La imprevisibilidad se encuentra relacionada con la capacidad de las máquinas no triviales de orientar su operación a partir de eventos anteriores –se trata de una memoria que permite utilizar experiencias previas bajo constante actualización– de forma tal que pueden prácticamente aprender. El nivel de aprendizaje –o si se quiere, de memoria utilizable– se puede cuantificar como un excedente de información o variación, mucho más crucial para el sistema que las redundancias producidas.

En suma, son sistemas clausurados respecto a su situación ambiental, por tanto, son característicamente heterorreferenciales, lo que permite a Niklas Luhmann concebirlas como “máquinas recursivas”.<sup>35</sup> Este autor llama la atención sobre la cuestión de cómo los sistemas sociales se han autodescrito como máquinas triviales, lo que incluye también a los comportamientos humanos. La cuestión que interesa, desde su perspectiva, es hasta qué punto podemos asumir nuestros comportamientos en el sentido de máquinas no triviales.<sup>36</sup> Ya la pregunta conduce, como en el propio trabajo de von Foerster y en la cita anterior de Luhmann, a explotar la potencialidad metafórica de la distinción en el terreno psicológico o anímico. Una tesis que es posible desprender de la discusión presentada es la siguiente: el aparato psíquico, instituido por Freud como el objeto psicoanalítico por excelencia, funciona como una máquina no trivial. Si la tesis es pertinente, entonces dicho aparato consiste en un sistema clausurado, autorreferencial, que produce excedentes de información como variaciones significativas, lo que está ya

<sup>35</sup> Luhmann, *Introducción*, p. 107.

<sup>36</sup> “La distinción de Heinz von Foerster (*triviales/no triviales*) se vuelve relevante en el momento en que desde un punto de vista analítico se pregunta si es posible renunciar a comportamientos que toman la característica de las máquinas triviales. ¿Hasta dónde podemos extender los límites de nuestro comportamiento como para operar sólo como máquinas *no triviales*? [...] Muchos aspectos de la vida ordinaria necesitan funcionar con regularidad, para que de allí resulte, por contraste, lo innovador” (Luhmann, *Introducción*, pp. 108-109).

presente en las propias intelecciones e inferencias freudianas, esto es, en los modelos teóricos que maneja la metapsicología.

La precisión que es necesario introducir en este punto es la siguiente: la distinción trivial/no trivial es sólo posible aplicarla al psicoanálisis a partir de la formulación de la segunda tópica. Entonces, lo que había trabajado Freud en relación con la descripción tópica en el *Traumdeutung* se entiende de manera más adecuada bajo la consideración de que dicho aparato, en la primera tópica, coincide con todos los atributos de una máquina trivial. En particular, sus apreciaciones sobre la distribución interna y las relaciones entre las instancias psíquicas –inconsciente, preconsciente y consciente– se amoldan a las características clásicas que presenta todo sistema abierto. En los sistemas triviales, los lugares que ocupan el *input* y el *output* se encuentran definidos de manera invariable, además de que la orientación de los enlaces entre operaciones –el comercio entre instancias psíquicas en el caso freudiano– presentan una dirección fija.<sup>37</sup> Así, en las conjeturas freudianas el *input* consiste en un extremo del aparato que tiene por función presidir el ingreso de las percepciones. Desde este extremo sensorial la energía psíquica se desplaza por asociación hacia el otro extremo, el de la motilidad. Estos son los extremos graficados como *P* y *M* en la ilustración propuesta por Freud.

En las gráficas presentadas en *La interpretación de los sueños*, los sistemas *Icc* y *Pcc* siguen esa línea secuencial (se trata de la secuencia de los *reflejos*) y muestran cómo las excitaciones pasan al primero conformándose como *huellas mnémicas*, mientras el preconsciente indica qué procesos psíquicos pueden alcanzar el nivel consciente. Posteriormente a la formulación de este esquema, Freud introducirá la precisión, de gran importancia metapsicológica, de que la consciencia surge en remplazo de las huellas mnémicas. El hecho de que las huellas mnémicas no puedan ser objeto de inscripción en el extremo sensorial, pero si en

<sup>37</sup> “El proceso psíquico transcurre, en general, desde el extremo de la percepción hacia el de la motilidad [...] Pues bien, esto no hace sino cumplir un requisito con el que estamos familiarizados hace mucho, a saber, que el aparato psíquico ha de estar construido como un aparato de reflejos. El proceso de reflejo sigue siendo el modelo de toda operación psíquica” (Freud, *Interpretación*, p. 531).



el sistema *Icc*, resalta en esta descripción freudiana del aparato psíquico entendido como sistema trivial. De esta situación, Freud concluye que la inscripción de huellas mnémicas realizada en la primera infancia no puede devenir consciente; lo serán, en cambio, aquellas huellas trasladadas al sistema *Pcc*.<sup>38</sup> Esta perspectiva sistémica será la base para los tratamientos dinámicos y económicos del aparato psíquico en el terreno teórico de la metapsicología.

La modificación que lleva hasta el *Yo y el ello*, estudio donde Freud reformula su visión tópica, puede ser explicada como un alejamiento del esquema anterior y la sustitución de una concepción del aparato como sistema abierto por otra que pondera la condición no trivial del sistema psíquico. Es por eso que lo inconsciente, el preconsciente y el consciente adquieren la función de *cualidades* psíquicas, mientras las instancias estructurales –el ello y el yo y el superyó– se encuentran al nivel de subsistemas internos de un sistema global de carácter autopoiético, recursivo y autorreferencial. El psicoanálisis se entiende como ciencia natural porque con la forma objeto adoptada (la tópica) establece modalidades funcionales específicas, articula *estructuras* condensadas y produce *funciones* intersistémicas en diversos planos. Si el preconsciente y el consciente son funciones al nivel estructural de aparato, el inconsciente adquiere una particularidad que la distingue: es la función psíquica fundamental, de la cual las otras son derivadas. Así, tanto las percepciones, los sentimientos, como los “procesos cognitivos y actos de voluntad”, son operaciones psíquicas porque están precedidas por la función inconsciente.<sup>39</sup> En suma, lo que legitimaría el intento freudiano de equiparar psicoanálisis y ciencia natural descansa en la condición sistémica y autorreferencial formulada desde sus primeros trabajos teóricos.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 530-531.

<sup>39</sup> Se trata del segundo supuesto fundamental del psicoanálisis. El primero, como ya se dijo, define el objeto de estudio como aparato. Freud explícitamente señala que esas operaciones, las percepciones, los sentimientos, los procesos cognitivos y los actos de voluntad, en suma, “esos procesos concomitantes presuntamente somáticos”, son lo “psíquico genuino” siempre y cuando se les considere inconscientes (Freud, *Esquema*, p. 156).

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Philip Warren, "More is Different", *Science*, núm. 4, agosto de 1972, pp. 393-396.
- Bateson, Gregory, *Pasos hacia una ecología de la mente*, traducción de Ramón Alcalde, Buenos Aires, LOHLÉ/Lumen, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Espíritu y naturaleza*, traducción de Leandro Wolfson, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- Buckley, Walter, "La epistemología, vista a través de la teoría de sistemas", en Ludwing von Bertalanffy, *et al.*, *Tendencias en la teoría general de sistemas*, selección y prólogo de George J. Klir, versión española de Álvaro Delgado y Andrés Ortega, Madrid, Alianza, 1984, pp. 219-236.
- Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Foerster, Heinz von, *Observing systems*, Seaside, California, Intersystems Pub., 1984.
- \_\_\_\_\_, *Semillas de la cibernética*, edición y traducción de Marcelo Pakman, presentación de Carlos Sluzki, Barcelona, Gedisa, 1991.
- Freud, Sigmund, *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, traducción de José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1986-2008, 24 vols.
- \_\_\_\_\_, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, traducción de Silvia Pappe y Brunhilde Erker, bajo la coordinación de Javier Torres Nafarrate, México, Alianza, 1991.
- \_\_\_\_\_, "La interpretación de los sueños", 2005, vol. 5.
- \_\_\_\_\_, "Lo inconsciente", 2006, vol. 14.
- \_\_\_\_\_, "Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III)", 2007, vol. 16.
- \_\_\_\_\_, "El yo y el ello", 2007, vol. 19.
- \_\_\_\_\_, "Esquema del psicoanálisis", 2007, vol. 23.
- \_\_\_\_\_, "Tres ensayos de teoría sexual", 2008, vol. 7.

- Luhmann, Niklas, *¿Cómo es posible el orden social?*, traducción de Pedro Morandé Court, México, Universidad Iberoamericana/Herder, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Introducción a la teoría de sistemas: lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2009.
- \_\_\_\_\_, *La ciencia de la sociedad*, traducción de Silvia Pappé, Brunhilde Erker y Luis Felipe Segura, bajo la coordinación de Javier Torres Nafarrate, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Anthropos, 1996.
- Mascareño, Aldo, “Medios simbólicamente generalizados y el problema de la emergencia”, *Cinta de Moebio, Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, núm. 36, diciembre de 2009, pp. 174-197. Disponible en: <http://www2.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/36/mascareno.pdf>
- Nicolis, Grégoire e Ilya Prigogine, *La estructura de lo complejo. En el camino hacia una nueva comprensión de las ciencias*, versión española de A. Klein, revisión técnica de José Luis Sánchez Gómez, Madrid, Alianza, 1994.
- Novella, Enric J., “El discurso del yo: el espiritualismo psicológico en la cultura española de mediados del siglo XIX”, *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. 65, núm. 2, julio-diciembre de 2013, pp. 1-15. Disponible en: <http://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/560/648>
- Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, traducción de Agustín Neira, Madrid, Trotta, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, traducción de Pablo Corona, México, FCE, 2002.



# POSESIÓN IMPOSIBLE. UN PSICOANÁLISIS DEL DESEO DE CONOCIMIENTO

Zenorina Guadalupe Díaz Gómez  
*Universidad Autónoma de Baja California Sur*

## INTRODUCCIÓN

Una vez que el conocimiento ha avanzado al punto de reconocer la presencia de la ilusión en lo que afirmaba como verdadero, se ha vuelto necesario reflexionar sobre la propia historia del conocimiento. Cómo hemos comprendido, por qué, luego entonces: cómo podríamos empezar a comprender.

El psicoanálisis, particularmente, es una ciencia que ha evidenciado la presencia de la ilusión en el conocimiento. Al poner en entredicho la primacía de la consciencia que caracterizaba al saber moderno, marcó una profunda herida a los prejuicios de una humanidad que se pensaba civilizada.<sup>1</sup> Así, el modelo de representación de la realidad, del hombre y la cultura vio rasgar sus límites en la develación del nuevo saber psicoanalítico.

De hecho, ella abre algo que podría llamarse una nueva historia de la naturaleza y que introduce en la historicidad: *a)* la persistencia y las remanencias de la irracionalidad, además de la violencia en el trabajo en el interior mismo de la cientificidad o de la teoría; *b)* una dinámica de

<sup>1</sup> Véase Sigmund Freud, “Esquema del psicoanálisis” en *Obras completas*, t. III, p. 2740.

la naturaleza (las pulsiones, los afectos, lo libidinal) articulada sobre el lenguaje, lo que contradice las ideologías de la historia que privilegian las relaciones del hombre con el hombre y restringen a la naturaleza a ser sólo terreno pasivo indefinidamente entregado a las conquistas científicas y sociales; *c*) la pertinencia del goce (orgiástico, festivo, etc.) que reprime una ética del progreso que es increíblemente ascética y, en consecuencia, la subversión que el principio del placer insinúa en el sistema de la cultura.<sup>2</sup>

Por lo que estas reconsideraciones suponen para el conocimiento, el presente texto ensaya una reflexión sobre la significación del saber psicoanalítico en el proceso de crisis de los fundamentos sobre los que se edificó el saber moderno,<sup>3</sup> pero también las posibilidades de comprensión que se abren a partir de dicha fractura. Para ello, la crítica que Emmanuel Levinas realiza a la base de conocimiento del pensamiento occidental en general, resulta orientadora respecto a las posibilidades de construcción de una nueva perspectiva epistemológica. Para este pensador, la actitud occidental frente al conocimiento se ha caracterizado por una suerte de deseo de autoposesión, lo que ha significado la aspiración a que las contradicciones queden disueltas en favor de un ideal de unidad. Pero el propio proceso autorreflexivo, generado por el saber mo-

<sup>2</sup> Michel De Certeau, *Historia y Psicoanálisis*, p. 38.

<sup>3</sup> Aunque podríamos considerar que el desarrollo del psicoanálisis afectó de manera directa a la base de conocimiento de la ciencia moderna, este trabajo liga el ideal racionalista que caracterizó a dicho saber al cultivo de una tradición de pensamiento, inaugurada por Platón, que ha modelado lo que se denomina pensamiento occidental. Dicha perspectiva se respalda en las reflexiones elaboradas por filósofos como Nietzsche, Heidegger o Gadamer, pensadores que pueden reconocer la especificidad entre cada horizonte de pensamiento —el antiguo y el moderno— pero finalmente encuentran una persistencia del afán de unidad que ha procurado el pensamiento desde Platón hasta Hegel, en un último esfuerzo, dirá Gadamer, de reconciliación. Véase Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 165. De la misma manera, Emmanuel Levinas, autor que se recupera de manera central en este texto, también remonta la crítica epistemológica hasta Platón, incluso a Parménides, pues éste último representaría la primera manifestación de pensamiento que identifica la idea de ser con la de unidad como una suerte de exigencia del pensar (Cfr. Emmanuel Levinas, *El tiempo y el otro*, p. 80).

derno, ha motivado a un replanteamiento de este modelo de comprensión por uno que asuma los límites del conocimiento. Levinas apuesta por una nueva actitud epistemológica que identifica con el erotismo. Esta identificación busca expresar la condición de ausencia permanente que caracteriza a la existencia, la cual no refiere a un individuo solitario sino a un espacio-tiempo de sociabilidad que en sí ya constituye una experiencia y, en ese sentido, puede ser expresión de un conocimiento legítimo. Así, cada expresión histórico-cultural sería muestra de esa capacidad inagotable de generación de sentidos, estimulada precisamente por el deseo insuperable de comprender. Lo que esta nueva perspectiva pretende mostrar es que el acceso a la totalidad del conocimiento es imposible. La posesión del universal no puede ser sino una ilusión, ya que el conocimiento sólo puede ser expresión de un tiempo histórico, además, en ese sentido, relativo. Este trabajo pretende ahondar en esta reflexión.

El desvanecimiento de la ilusión de posesión del conocimiento como totalidad, así como el deslizamiento hacia una actitud epistemológica que se identifica con el erotismo, tienen como punto de partida al psicoanálisis, ciencia que de modo significativo contribuyó a la fractura del edificio del saber moderno, al tiempo que ella misma se erigió como nuevo modelo de comprensión y proceder metodológico, ya que la reconfiguración de sentidos supone el meticuloso esfuerzo de elaboración de relatos que resignifiquen la experiencia humana, tal y como lo hace la práctica psicoanalítica.

Para llevar a cabo dicha reflexión, el texto procura rastrear la identificación que el pensamiento occidental ha mantenido con el ideal de unidad en la recuperación de la dilucidación platónica sobre el conocimiento, para posteriormente situar la llamada crisis de la fundamentación científica; luego, la atención se dirige al saber psicoanalítico como ciencia que, de modo significativo, contribuyó a dicha fractura epistemológica. El apartado que sigue desarrolla la propuesta de Emmanuel Levinas, la cual se identifica como una epistemología erótica; finalmente, en el acto de narrar, se reconoce la experiencia, un deseo de

vida manifiesto en la necesidad de comprensión y la vida que logra ser perpetuada vía el conocimiento legado en textos.

## I. CONOCIMIENTO COMO DESEO DE UNIDAD EN PLATÓN

Tempranamente, Platón se encargó de revelar el significado que el conocimiento guarda para los seres humanos. El deseo de saber, expresa el filósofo, aspira a la posesión eterna de lo que es bello y bueno. El conocimiento, en ese sentido, ya es una promesa de seguridad y trascendencia.

Según la narración realizada por Platón en el *Simposio*, *Eros* es un demonio, hijo de la abundancia y de la necesidad, de lo que deriva su condición de ser fronterizo: ni divino, ni mortal, sólo deseoso y eternamente insatisfecho. Al ser concebido en la fiesta de nacimiento de Afrodita, el amor se inclina naturalmente a la búsqueda de la belleza. Entonces, la sabiduría es la cosa más bella y *eros* el filósofo, es decir, el amante de la sabiduría. “La sabiduría es una de las cosas más bellas del mundo, y como *Eros* ama lo que es bello, es preciso concluir que *eros* es amante de la sabiduría, es decir filósofo, y como tal se halla en un medio entre el sabio y el ignorante”.<sup>4</sup>

El que aspira a lo bello busca la posesión de ese bien; además, busca que dicha posesión sea eterna, por lo que, según Platón, no es en sí la belleza el objeto del amor, sino la generación permanente de ésta, ya que ese gesto de continuidad hace que el mortal logre participar de la inmortalidad. Por ello, aunque Platón reconoce el impulso reproductivo del cuerpo como condición de perpetuación de la vida, lo que le interesa en verdad son las posibilidades fecundas del espíritu y los beneficios que esto supone para la vitalidad de la polis.<sup>5</sup> Para lograr tal propósito, se requiere de un proceso formativo en el que las almas procuren su cultivo acercándose a almas semejantes, ya que sólo de ese contacto podrán

<sup>4</sup> Platón, *Diálogos*, p. 372.

<sup>5</sup> Hannah Arendt, recordará el significado que guardaba para los griegos la vida en una comunidad política, forma por excelencia de enfrentar la futilidad de la vida humana (véase *La condición humana*, pp. 52-91).



brotar los hijos de la inteligencia, los más bellos e inmortales.<sup>6</sup> Este proceso logra su culminación cuando el alma del mortal es capaz de apreciar la belleza en los objetos y en las acciones, pero particularmente cuando es capaz de contemplar la belleza eterna.

El que en los misterios del amor se haya elevado hasta el punto en que estamos, después de haber recorrido en orden conveniente todos los grados de lo bello, y llegado, por último, al terminar de la iniciación, percibirá como un relámpago una belleza maravillosa, aquella, ¡oh Sócrates!, que era objeto de todos sus trabajos anteriores: belleza eterna, increada e imperecible.<sup>7</sup>

El conocimiento, en ese sentido, es percibido como un don divino que se otorga tras un afanoso proceso de iniciación.<sup>8</sup> La contemplación de la belleza eterna representa un logro de plenitud, un fundamento estable ante el perturbador movimiento de la vida humana.<sup>9</sup> De esa manera logra exaltarse la cualidad del pensamiento, pues sólo éste, mediante su capacidad de abstracción, parece dar unidad a lo que se figura caótico. En ese sentido, la matemática se convertirá en modelo de toda ciencia, y esta base epistemológica que apuesta por la unidad logrará perpetuarse gracias a una suerte de reapropiación de esos fundamentos.<sup>10</sup> La cien-

<sup>6</sup> Platón, *Diálogos*, p. 376.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 377.

<sup>8</sup> Véase Jaeger Wagner, *La teología de los primeros filósofos griegos*.

<sup>9</sup> En ese sentido, para Emmanuel Levinas, el mundo de Platón sería un mundo sin tiempo, que huye de alguna manera del desasosiego que produce la contingencia de la vida, por lo que expresa: “Platón construye una república que debe imitar al mundo de las ideas; hace la filosofía del mundo de la luz, de un mundo sin tiempo. A partir de Platón, el ideal de lo social se busca en un ideal de fusión” (*Tiempo*, p. 137).

<sup>10</sup> Según la lectura que Gianni Vattimo realiza sobre la modernidad, la cual se asume como un proceso de superación, vía la reapropiación de los fundamentos, por lo que expresa: “la modernidad se puede caracterizar, en efecto, como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva ‘iluminación’ que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los “fundamentos”, los cuales a menudo se conciben como los ‘orígenes’, de suerte que las revoluciones teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y legitiman como ‘recuperaciones’, renacimientos, retornos” (*El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, p. 10).

cia moderna, por ejemplo, encontrará sus bases en la recuperación del modelo matemático pitagórico, revitalizando así la idea de un universo ordenado; aunque para la modernidad su principio ya no se encuentra en la idea de “ser”, sino en la de un “sujeto-razón”. Desde Descartes a Hegel, lo que observamos es el fortalecimiento de ese principio de subjetividad sobre el que se establecerá la legalidad del mundo físico y moral. Esto al menos hasta el siglo XIX, momento en que dicha fundamentación rasgará sus límites.

## 2. SOBRE LA CRISIS DE LOS FUNDAMENTOS CIENTÍFICOS

Será precisamente junto al auge tecno-científico y el protagonismo positivista de la segunda mitad del siglo XIX, que las bases del conocimiento de la ciencia moderna iniciarán su proceso de disolución. La consideración del factor histórico como un constitutivo esencial de las ciencias humanas, motivará a puntualizar diferencias metodológicas entre las ciencias humanas y las ciencias de la naturaleza. Así, mientras Nietzsche anuncia la imposibilidad de definición de todo aquello que sea histórico, Dilthey confirma el destino de las ciencias humanas como esencialmente hermenéuticas.<sup>11</sup>

A este primer esfuerzo de diferenciación entre ciencias humanas y ciencias naturales, seguirá la preocupación por salvar a la filosofía de la especulación mediante un riguroso análisis del lenguaje. Serán los neopositivistas lógicos los impulsores de esta tarea, junto a aquella que busca establecer una base de fundamentación para toda ciencia, propósito que no lograrán sostener, ya que finalmente el peso de la consciencia histórica se hará presente en la reflexión sobre la ciencia. En paralelo al desarrollo del neopositivismo, Husserl y su discípulo Heidegger harán eco de esa llamada crisis de los fundamentos científicos al expresar: “La crisis en la propia estructura esencial de la ciencia se anuncia y mani-

<sup>11</sup> Ambos pensadores ponen de relieve el carácter histórico que constituye a lo humano, por lo que el conocimiento sobre éste queda supeditado al perspectivismo o interpretación. La certeza como cualidad esencial del conocimiento, se somete a juicio.

fiesta en aquello a lo que de grado solemos referirnos hoy como crisis de fundamentos”.<sup>12</sup> Por su parte, Heidegger ya ha empezado a desarrollar la idea de que el “Ser” necesariamente se manifiesta en un mundo que determinará su perspectiva.<sup>13</sup> Mientras este debate se llevaba a cabo en el ámbito filosófico, en el terreno de la física se realizaban descubrimientos que demolerían de manera definitiva la esperanza de anclar el conocimiento en una fundamentación inamovible. A fines del siglo XIX, se establece el segundo principio de la termodinámica que prueba que la energía tiende a degradarse, generando desequilibrio, lo que significa que lo que se degrada en sí es el orden.<sup>14</sup>

Este mismo comportamiento es observado por Max Planck en el nivel micro-físico, con la noción discontinua del *quantum* de energía. “Después, y sin cesar el finito recula hacia el infinito y lo visible deja lugar a lo inaudito, en 1963 se descubre los *quásars*, en 1968 los *púlsares*, después los agujeros negros”.<sup>15</sup>

El reconocimiento de la presencia del desorden penetra desde lo micro hasta lo macro-físico. La noción de universo ordenado es traspasada, dando lugar a un desorden que al parecer no sólo se produce por degradación, sino que se identifica como constitutivo de todo ser físico.<sup>16</sup> La ciencia fundada en la certeza de lo ordenado resulta ya insostenible.

Ahora bien, de hecho, la purificación del pensamiento por la eliminación de todas las escorias; impurezas e impertinencias resultó ser como una purga que hiciera echar hasta las tripas: el sueño de encontrar los fundamentos

<sup>12</sup> Martin Heidegger, “Crisis de la ciencia” en *Conferencias y artículos*, p. 49.

<sup>13</sup> Según Gadamer, la introducción del *Dasein* por Heidegger representaría una actualización de la problemática central de la metafísica, pues *logos* ya no puede ser sino una interpretación del presente (véase Gadamer, *Giro*, p. 33).

<sup>14</sup> En 1877 se establece el segundo principio de la termodinámica, también reconocido como fenómeno de entropía, el cual manifiesta que la energía tiende a degradarse. Esta explicación es desarrollada por Edgar Morin (véase *El método. La naturaleza de la naturaleza*, p. 53).

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 56.

<sup>16</sup> *Ídem.*

absolutos se hundió con el descubrimiento, en el transcurso de la aventura, de la ausencia de tales fundamentos.<sup>17</sup>

Aunque para algunos este vacío generado por la falta de fundamentación en realidad es una condición que ha acompañado y caracteriza a la modernidad. De Certeau, por ejemplo, argumentará que la modernidad logró su edificación justamente sobre el abandono de todo absoluto, Dios.<sup>18</sup> El gesto de instituirse sobre sí misma estaría representado por el acto radical de dudar, aunque finalmente aquello reprimido manifieste como síntoma la persistencia del deseo de certeza en la aparición “del sujeto-razón”, principio de fundamentación que sustituirá a la idea de Dios. Lo paradójico de esto es que esta nueva base de certidumbre, al llevar en su seno el juicio crítico que la hizo posible, terminó por conducir al saber moderno a su fragmentación. En ese sentido, Kant será el primero en señalar los límites del conocimiento, logrando diferenciar la esfera del conocimiento físico del moral. Así, mientras para el primer caso se pueden encontrar leyes universales en la estructura *a priori* del entendimiento, para el caso de la esfera moral no, pues ésta obliga a deslizarse su explicación hacia un ámbito de mayor complejidad, el cual debe contemplar el hecho de la libertad y los mecanismos que la mente utiliza para establecer una suerte de ideales regulativos de la conducta, como la idea de Dios, por ejemplo. Con esta argumentación, Kant terminó por declarar la imposibilidad de afirmar la existencia de Dios, pues, según su juicio crítico, de Dios sólo se puede afirmar que existe como idea. De ello que la metafísica represente un límite para el conocimiento. Es con el triunfo de la autonomía de la Razón que empieza el proceso de autocrítica que llevó al saber moderno a la disolución de su propia base de fundamentación.<sup>19</sup> Luego, es posible inferir que lo

<sup>17</sup> Edgar Morin, *El método. El conocimiento del conocimiento*, p. 23.

<sup>18</sup> Cfr. Alfonso Mendiola, *Michel De Certeau. Epistemología, erótica y duelo*.

<sup>19</sup> Ahora bien, el que la ciencia se quede sin fundamentación, parece provocar cierta inquietud. Para Edgar Morin, la autoridad legada al conocimiento resulta equiparable a cualquier otra serie de sustitutos que los seres humanos usan para colmar la sensación de desamparo e incertidumbre, por lo que expresa: “Por último, nos parece que los

ocurrido en el siguiente siglo sólo es la acción producida por la lógica de la razón moderna. Será en la configuración de éste momento en que la ciencia propicia condiciones autoreflexivas, que emergerá un nuevo saber, generador de conocimientos que deslizarán el ejercicio y comprensión de la ciencia hacia un nuevo horizonte de mayor complejidad: el psicoanálisis.

### 3. PSICOANÁLISIS Y FRACTURA EPISTEMOLÓGICA

Pues bien, si el paradigma de conocimiento moderno se había caracterizado por una reducción de la complejidad al pretender encontrar las leyes fundamentales que gobiernan los fenómenos, el psicoanálisis, apegándose a esta misma exigencia de científicidad, provocó un deslizamiento hacia una observación compleja de los fenómenos al pretender encontrar las leyes que gobiernan la mente. Entonces, lo que seguirá a la ruptura de los límites de representación existentes es el esfuerzo de elaboración de nuevos conceptos, otro andamiaje que será sometido a la crítica y escrutinio intersubjetivo.

En ese sentido, Freud no cesa de construir conceptos que representen la novedad de sus descubrimientos. Aunque lo cierto es que el éxito y reconocimiento de su teoría cuenta también una historia de desdén y desconfianza de lo que hasta antes de él se hubiera pensado un estudio irrelevante. Cómo, pues, situar en el centro de la investigación científica la vida afectiva.<sup>20</sup> Aunque, finalmente, ese esfuerzo de articular la

---

complejos, en el sentido freudiano del término (como complejo de Edipo), constituyen nudos gordianos psicoafectivos que no sólo alimentan el mito interior de cada uno con relación al Padre, la Madre, al falo, a la castración, sino también a la temática obsesiva de todo pensamiento, incluido el racional y científico, sobre el orden, la autoridad, la jerarquía y ello no sólo en las ideas sociales, sino también en la concepción del universo". Al respecto, Morin expresa la necesidad de llevar a cabo un psicoanálisis del conocimiento (Morin, *Conocimiento*, p. 142).

<sup>20</sup> Freud aplica su propia conceptualización a este fenómeno de rechazo a la teoría psicoanalítica, identificándola como una natural fenómeno de resistencia (véase Sigmund Freud, "Contribuciones a la historia del movimiento psicoanalítico" y "Trabajos sobre metapsicología" en *Obras completas*, vol. XIV).

significación de la vida afectiva dentro del proceso de comprensión de la personalidad adquirió una relevancia mayúscula, ya que la imagen del sujeto construido por la modernidad terminó escindida. Y puesto que esta idea representaba la base de todo conocimiento fiable tenemos que es la propia ciencia la que ha entrado en crisis.

En el análisis de la *psique*, la unidad que pretendía atribuirse a la idea del sujeto quedó diluida, ya que el análisis de la estructura de la mente mostró que ésta se constituye de una serie de instancias que se mantienen en continuo intercambio y transformación. Yo, ello, súper yo; consciente, inconsciente pre-consciente son instancias que más bien mantienen una relación conflictiva, en la que –en raras ocasiones– el yo manifiesta autonomía. Así que, “el psiquismo es más bien una negociación entre las distintas instancias y no la armónica realización de un fin común”.<sup>21</sup>

La unidad del sujeto y la autonomía de la consciencia pensadas por la modernidad desaparecen para dar lugar a un dinamismo complejo en el que el yo se debate entre las exigencias del ello y el súper yo, y como regularmente la negociación no suele ser armónica, siempre queda un rastro o secuela de ese encuentro conflictivo, por lo que la personalidad se torna enferma. Al respecto Rosaura Martínez comenta: “Es cierto que, las más de las veces, esta negociación no llega a buen término; hay siempre una instancia que sacrifica sus intereses y esto termina, desde la perspectiva psicoanalítica, en algún tipo de agitación psíquica”.<sup>22</sup>

Además, puesto que Freud afirmaba la imposibilidad de una cura –en el sentido de restauración de un estado que preceda al que originó el trauma–, la opción era poder generar una suerte de tramitación o transformación de la percepción de la experiencia traumática. En ese sentido, la solución era procurar un devenir consciente en los sujetos, y de ello sólo podía hacerse cargo la ciencia psicoanalítica. Por ello, en relación al tipo de instituciones que prometen la liberación del sujeto pero que en realidad son mero ilusionismo, expresará: “No, nuestra

<sup>21</sup> Rosaura Martínez, *Freud y Derrida: escritura y psique*, p. 78.

<sup>22</sup> *Ídem*.

ciencia no es una ilusión. En cambio, sí lo sería creer que podemos obtener en otra parte cualquiera lo que ella no nos puede dar”.<sup>23</sup>

Un saber verdadero sobre las cosas sólo puede ser producto de un afanoso y riguroso esfuerzo de comprensión de la personalidad. Freud emprende este esfuerzo de comprensión desde la vida anímica, específicamente desde las perturbaciones que ésta manifiesta. Hasta antes de la aparición del psicoanálisis la práctica de la hipnosis había revelado que el núcleo de las perturbaciones anímicas obedecía a experiencias traumáticas que vía la hipnosis podían ser recuperadas y mediante su recuerdo disipadas. Pero la inconsistencia de estos relatos llevan a Freud a abandonar este método, encontrando en los sueños el sentido oculto que subyace en la estructura psíquica de todo sujeto: el deseo.

Según la propia práctica freudiana, es mediante el relato del sueño que puede descifrarse el sentido profundo de las acciones, por lo que este ámbito terminó por convertirse en el principal objeto de investigación psicoanalítica. Freud fundamentará que todo sueño es el encubrimiento de un deseo reprimido, pero que al no lograr ser suprimido emerge a la superficie de manera disfrazada, de ello la importancia de interpretar el relato de lo soñado. Es, pues, vía el relato de lo soñado que el psicoanalista logra reconstruir un sentido que abra posibilidades de tramitación de la enfermedad; en ese sentido, la tarea del análisis consistirá en una suerte de reelaboración de la memoria. Esto supone algo más que la recuperación de recuerdos. El trabajo de reelaboración es un trabajo que puede mezclar impresiones de sucesos pasados y presentes, produciendo un nuevo texto psíquico. Pero, como el aparato psíquico continúa incorporando siempre nuevas experiencias a la memoria, se tiene que reconocer que la tarea del análisis tiende a convertirse en interminable, ya que la inscripcionalidad de cada nueva huella se vuelve condición de una escritura siempre por venir.

Esa interpretación de la psique individual no tardará en ser trasladada al ámbito de la cultura y sus productos psíquicos. Todas las manifestaciones de la vida imaginativa: arte, religión y cultura en general, pasa-

<sup>23</sup> Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión” en *Obras completas*, vol. XXI, p. 28.

rán a ser expresiones disfrazadas del deseo libidinal.<sup>24</sup> El propio Freud expresará el valor de sus descubrimientos para el enriquecimiento de las ciencias humanas en general, por lo que dirá “El psicoanálisis está en situación de decir la palabra decisiva en asuntos relativos a la vida imaginativa del hombre”,<sup>25</sup> ya que –según Freud– la neurosis que puede generar la represión cultural sólo puede ser superada vía la sublimación que posibilita un acto creador. Esta opción se abre como una forma de adaptación ante la presión a la que se ve sometida la personalidad que debe lidiar entre las exigencias del principio del placer y el principio de realidad. Desde esta perspectiva, las manifestaciones culturales representan una especie de rodeo o aplazamiento de la satisfacción mediante la creación de formas complejizadas del deseo libidinal. En ese sentido, la religión, por ejemplo, representará para Freud la expresión paradigmática de un deseo que logra ser sublimado, o como expresará Paul Ricoeur: “la figura suprema del abandono del deseo y, por otro, la figura suprema de la realización del deseo”.<sup>26</sup> Así, la empresa cultural puede interpretarse como un esfuerzo creador del ser humano, en el que el deseo avanza pero disfrazado, transformado, desplazado. *Eros* es su mejor expresión, pues los grupos humanos buscan ligarse para evitar el infortunio de las pulsiones destructivas. *Eros* realiza el trabajo de retardar la muerte. Ese aplazamiento de lo inevitable se genera vía el sentido; es decir, dirige una construcción simbólica que indique posibilidades vitales. Sin embargo, como para Freud, no será la religión la que logre satisfacer totalmente el principio de realidad, sino la ciencia; lo que pretende finalmente el psicoanálisis es un tipo de adaptación consciente, sin prótesis o sustitutos que alivien el sentimiento de pérdida. Sólo este saber es el que libera, no en el sentido de una restitución de la pérdida o supresión del trauma, sino en el sentido de que es posible generar una transformación consciente del evento traumático. Esta transformación es posibilitada por la palabra que articula un sentido vital.

<sup>24</sup> Véase Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 9.

<sup>25</sup> Véase Sigmund Freud, “Esquema del psicoanálisis” en *Obras completas...*, p. 2740.

<sup>26</sup> Ricoeur, *Freud*, p. 236.



Por tanto, la asimilación de la significación del saber psicoanalítico implica la incorporación del reconocimiento de la responsabilidad humana en el propio proceso de gestación histórica, vía la creación de relatos. De la misma forma en que Freud no logra acceder a fuerzas desnudas, sino sólo al relato de lo soñado que le permita la articulación de un sentido, el analista de la cultura cuenta con huellas, vestigios, relatos de posibles eventos, sólo interpretaciones de lo ocurrido. Es en ese sentido Ricoeur expresará:

Sin embargo, es indiscutible que el psicoanálisis es una hermenéutica: no por azar sino por destino intenta dar una interpretación de la cultura en su conjunto; ahora bien, las obras de arte, los ideales y las ilusiones son, a títulos diversos, modos de la representación.<sup>27</sup>

Pero entre esos modos de la representación, argumentará Ricoeur, la literatura ocupa un lugar especial, debido a que el lenguaje constituye la única expresión integral, exhaustiva objetivamente inteligible de la interioridad humana.<sup>28</sup>

La cuestión aquí es que esa interpretación tiende a ser provisional, debido al carácter móvil que constituye a lo humano, por lo que el deseo de un saber total se ve frustrado una y otra vez en el esfuerzo de interpretación, que lejos reducir el espacio de incomprensión parece ensancharlo con cada narración que disemina los significados. Así, mientras, por un lado, la trama de la historia humana se ve revitalizada con cada interpretación, por otro, la nueva inscripción se vuelve condición de un conocimiento siempre porvenir. El conocimiento, entonces, se asume como provisional, expresión de una experiencia singular, lo que representa el reconocimiento de un límite que al mismo tiempo constituye su riqueza, su fecundidad de perspectivas. La significación de esto en el ámbito epistemológico es el tránsito de un modelo centrado en el ideal de unidad hacia uno que vislumbra la pluralidad de experiencias que configuran nuestra historicidad. La apreciación de ese tránsito cala una honda reflexión en el pensamiento de Emmanuel Levinas.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 447.

#### 4. EPISTEMOLOGÍA ERÓTICA EN EMMANUEL LEVINAS

Para Emmanuel Levinas, el pensamiento occidental ha sido ontología, se ha ocupado del ser y ha olvidado su limitación: el otro. La alteridad fue trasmutada por el deseo de unidad del pensar, pero al otro nos dirá este pensador, no lo podemos poseer pues ya no sería otro,<sup>29</sup> éste permanece inaccesible, siempre otro y por ello mismo un misterio insuperable. La clásica resolución de los contrarios en una síntesis<sup>30</sup> representa para el autor una ilusión. Su crítica epistemológica se torna una ética, pues prioriza la idea del otro y apela más a la sensibilidad como criterio de comprensión que a la consciencia. Su epistemología toma el modelo de la relación erótica, en la que el ser humano se encuentra cautivo del poder de la alteridad. Su texto, *El tiempo y el otro*, representa así, un trabajo de argumentación respecto a esa condición de ausencia permanente en lo humano, la cual estimula en éste una búsqueda incansable que lejos de resolverse en una síntesis troquela la realidad abriéndola a multiplicidad de interpretaciones o expresiones histórico-culturales. En ese sentido, el conocimiento representa más un deseo inagotable, que posibilita la reproducción infinita de saberes, y no la posesión definitiva de la verdad.

Desde el punto de vista de Levinas, el intelectualismo filosófico se ha distanciado de la riqueza de perspectivas que se generan en el espacio de toda vida cultural, en cuyo seno se iluminan múltiples interpretaciones sobre el ser. Para dicho filósofo, esa multiplicidad de interpretaciones no representa una traición al ser, por el contrario, contribuyen a ahondarlo, a acrecentarlo. Además de ser la propia vida cultural la condición de la reflexión, ya que toda reflexión es antecedida por un mundo, en el que el sujeto se experimenta desde su cuerpo. Por ello dirá el espíritu que reflexiona, es necesariamente un espíritu encarnado. “El cuerpo es el

<sup>29</sup> Levinas, *Tiempo*, p. 134.

<sup>30</sup> Aquí Levinas se refiere al método dialéctico usado por los filósofos, desde la antigüedad hasta Hegel, como uno que logra resolver las contradicciones generando una síntesis a partir de los opuestos.

hecho que el pensar se sumerge en el mundo que piensa y, en consecuencia, expresa este mundo al tiempo que piensa”.<sup>31</sup>

Al contradecir lo que tradicionalmente había predicado el ascetismo intelectual<sup>32</sup> para Levinas, no sólo la reflexión que surge de la vida cultural es una legítima expresión del ser, sino que la misma cultura ya es una expresión legítima y bella. De acuerdo con esto, la cultura también es ontología. Por ello, comentará: “El arte no es pues un feliz extravío del hombre que se pone a hacer lo bello. La cultura y la creación artística forman parte del orden ontológico mismo. Son ontológicas por excelencia: hacen posible la comprensión del ser”.<sup>33</sup>

El conocimiento, así entendido, deja de remitirse a un estado de abstracción para significar la realización de una experiencia que necesariamente se gesta en un espacio de sociabilidad. Esa experiencia se constituirá como tiempo, es decir: historia. Pero el tiempo en Levinas no remite a un estado de soledad o aislamiento; más bien, la soledad es generada por ese sentimiento del sujeto de poder compartir todo menos su existir, de encontrarse como sumergido en sí mismo. De esta interpretación de la condición humana, Levinas derivará que la anhelada fusión con el otro no es posible, en lugar de esto, sostiene que sólo es posible una suerte de olvido de sí al momento de entrar en relación con los otros. Ese espacio de sociabilidad es lo constituye el tiempo, un tiempo configurado desde la pluralidad y no desde la soledad de un sujeto que se eleva por encima de su espacio histórico-cultural. El tiempo que refiere Levinas es el de la vida cotidiana, ésta que expresa un compromiso permanente con la existencia, donde la angustia por la sobrevivencia se enfrenta mediante el esfuerzo físico o el trabajo. En la captación de ese dolor en los cuerpos, el análisis de la soledad puede ser continuado, y no desde la perspectiva de la angustia que genera la nada como expresó

<sup>31</sup> Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 31.

<sup>32</sup> Pienso particularmente en Platón, y la profunda desconfianza que le inspiraban expresiones culturales y artísticas como la poesía, en la que observaba la reproducción de acciones viciosas en los personajes, razón por la que más valdría eliminar ciertos pasajes de las obras literarias (Cfr. Platón, *Diálogos*, pp. 473-474).

<sup>33</sup> Levinas, *Humanismo*, p. 32.

el filosofar de Heidegger. Al respecto Levinas expresa: “El análisis de la soledad ha de continuarse en el dolor de la necesidad y del trabajo, no en la angustia de la nada, insistiremos en el dolor que, con excesiva ligereza, llamamos físico pues en él se encuentra inequívocamente el compromiso con la existencia”.<sup>34</sup>

Pero ese peso de la existencia encuentra una forma de descarga o aligeramiento en la experiencia que proporciona la sensación gozosa, mediante ésta se disipa el recuerdo del dolor permitiendo al sujeto establecer una distancia respecto a sí mismo, en ese sentido Levinas expresa lo siguiente: “el mundo le ofrece al sujeto la participación en el existir bajo la forma del goce, le permite en consecuencia existir a distancia de sí mismo”.<sup>35</sup> Aunque insistirá en que nunca se trata de un acto de disolución de la persona, sino únicamente de una suerte de olvido de sí misma.

Es así, como en la relación con los otros, ya sea en la forma del goce o del trabajo, se gesta el tiempo. Ese tiempo, ya no constituye una abstracción, sino una relación de cara a cara con los otros, se trata pues de un tiempo sociable. Pero ese tiempo no es sólo el presente de la cotidianidad, es el tiempo de la espera cuyo horizonte límite es la muerte. Esta presencia significa el reconocimiento de la imposibilidad. Sólo en el ahora se es dueño; en ese aspecto, el tiempo se convierte en esperanza, pues entre el presente y la muerte se abre una oportunidad, signada por la incertidumbre del final.<sup>36</sup> La condición mortal genera un poder desde su no poder, por ello la tragedia humana –como bien señala Levinas– representa algo más que la fatalidad. “Podríamos decir que la tragedia, en general, no es únicamente la victoria del destino sobre la libertad, ya que mediante la muerte asumida en el momento de

<sup>34</sup> Aquí Levinas dirige una crítica directa a la *analítica existencialista* realizada por Heidegger, la cual deriva el estado de angustia del hombre del terror a la nada. Para Levinas, la analítica de soledad debe continuarse en el dolor de la necesidad y del trabajo. Aunque el peso de esta fatigosa tarea ha tratado de aligerarse mediante la fabricación de útiles, dirá el autor, ésta sigue representando una forma en que se manifiesta el compromiso con la existencia (Levinas, *Tiempo*, pp. 108-109).

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 107.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 125.

la supuesta victoria del destino, el individuo escapa a su destino”.<sup>37</sup> La posibilidad más digna para el humano es asumir su destino manifiesto nítidamente en su condición de mortal. Ese significado es el que guarda la relación erótica. No se trata entonces de poseer, porque no es posible eliminar la diferencia. Cada tiempo sociable y marcado por el misterio de la muerte es el espacio con la alteridad, no es un *alter ego*, es lo que no soy yo. Es el encuentro con el otro, con la diferencia que no es posible conocer de manera absoluta, porque el conocimiento de la alteridad no puede ser saciado y, por el contrario, se ahonda.

Levinas, por ejemplo, explica cómo el espacio social se encuentra marcado por una diferencia formal básica, que es la diferencia sexual. Esta natural condición asimétrica, aunque dirá que es una diferencia formal, troquela la realidad en multiplicidad. Desde el reconocimiento de la permanente presencia de la alteridad en el espacio de relaciones, cada sujeto permanece en una condición de alienación imposible de convertirse en una síntesis entre contrarios. Ante la presencia de lo otro, el deseo permanece vivo, se acrecienta de alteridad. Por eso, esta comprensión se identifica con el erotismo, desde esta perspectiva la posesión se revela como una ilusión alimentada por la necesidad de seguridad.

Así entendido, el conocimiento representa otra forma de prótesis que mantiene al humano en una relación de dependencia. La comprensión erótica, en cambio, reconoce lo inefable, lo que no se encuentra en control del humano, como en la condición amorosa. “El amor no es una posibilidad, no se debe a nuestra iniciativa, es sin razón, nos invade y nos hiere y, sin embargo, el yo sobrevive en él”.<sup>38</sup>

Esta es la condición de lo humano, alienado por el poder de la alteridad, pero estimulado justamente por el misterio que ello constituye. Realizar un esfuerzo de inteligibilidad pese al reconocimiento de lo imposible representa un acto de responsabilidad frente al tiempo y un acto solidario con las humanidades pasadas y futuras. En efecto, el tiempo es responsabilizarse de la humanidad que se es, esa humanidad se ins-

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 132.

cribe en el rostro del otro. Esa relación es tiempo, esa condición es una oportunidad, es una espera. Así, la crítica epistemológica en Emmanuel Levinas se torna un pensamiento ético. El gesto de narrar, pues, constituye un legado que al introducirse en la trama de la historia humana la revitaliza al tiempo que dispone un vestigio que permitirá la continuidad de la trama. Cada narración da cuenta de la preexistencia de un mundo común, que se perpetúa en el acto de narrar.

## 5. EL TRABAJO DEL PENSAMIENTO COMO EL DE UNA MÁQUINA DE ESCRITURA

Para ilustrar la función de los textos en el entramado complejo de la historia, recuperemos la metáfora de la pizarra mágica utilizada por Freud para describir el mecanismo de la *psique*. Esta pizarra poseía la cualidad de archivar experiencias en la memoria al mismo tiempo que era capaz de recoger siempre nuevas impresiones, de manera que cada nueva inscripción terminaba por alterar la huella precedente, volviendo imposible la recuperación de la vivencia original. En su lugar queda sólo una huella como vestigio de ese pasado y la posibilidad de rescribir un texto que apertura el porvenir.

Para el caso del conocimiento, los textos actúan como huellas. La experiencia original es irrecuperable, lo valioso es la posibilidad de reconstruir a partir de ese vestigio, pues ello permite la prolongación de la historia humana en general. La tarea del pensamiento sería la forma propia de asumir su mortalidad, pues según Freud cada organismo posee una forma de morir. Esto es así porque la tarea del pensar representa una forma de retardar la muerte y, debido a que el ejercicio del pensar sólo logra ser preservado y transmitido en textos, la escritura se convierte en la forma propia de diferimiento de la muerte. La vida humana en ese sentido sería representada como un texto que se reescribe permanentemente. Los relatos que pretenden dar testimonio de lo ocurrido, tal y como en la práctica freudiana, son apenas una huella, un vestigio de lo vivido. La escritura es testimonio de esa ausencia, pero contacta

la otredad que señala Levinas porque lo inexpresable logra su única posibilidad de manifestación y transmisión en el lenguaje. Es así como el lenguaje se expresa en su no poder decir, pese a la complejidad de su objeto de estudio y las limitaciones propias que le impone pertenecer a un horizonte histórico particular, su propósito es siempre elevarse por encima de los tiempos y aspirar a una configuración lingüística que exprese lo universal. Así, aunque la palabra se encuentra limitada por su tiempo, logra trascender el tiempo propio y perpetuar el diálogo con las humanidades por venir. En efecto, aunque los relatos no pueden pensarse como una expresión del ser en su totalidad, sí manifiestan una experiencia singular que abona al entretejido de la historia. Para Gadamer, por ejemplo, la posibilidad de continuar tejiendo esa trama histórica constituye un verdadero proceso educativo.<sup>39</sup> De modo que la historia y las ciencias humanas en general tienen una importancia capital, pues procuran el autoconocimiento de nuestra especie, de ello que su estudio sea de una terrible seriedad vital,<sup>40</sup> pues enriquecen ese proceso formativo de la historia humana. Lo que dispone a acrecentar ese conocimiento es el deseo de saber manifiesto en la forma de una pregunta. Cada relato es manifestación de ese deseo, que se acrecienta en la misma medida que las posibilidades interpretativas condensan la red simbólica,<sup>41</sup> complejizando las posibilidades de interpretación-comprensión, luego entonces: las de construcción de nuevos sentidos.<sup>42</sup> Es así que el trabajo del pensamiento precisa la delicada tarea de elaborar un acto lingüístico original. Tal cosa significa que esa nueva interpretación deberá representar un acontecimiento, es decir, su perspectiva abonará a la construcción de un

<sup>39</sup> Véase Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, p. 13.

<sup>40</sup> Gadamer, *Giro*, p. 118.

<sup>41</sup> La expresión red simbólica es usada por Ernst Cassirer para ilustrar el entramado complejo que representa el pensamiento, en el cual cada progreso implica justamente otorgar densidad a la red simbólica (véase *Antropología filosófica*, p. 47).

<sup>42</sup> Resulta pertinente recordar, además, que el lenguaje no sólo posee la cualidad de generar sentido, sino también de nublarlo, pues los discursos pueden tornarse en verdades inamovibles que han olvidado su carácter artificial (Cfr. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*).

nuevo espacio de inteligibilidad desde el cual la estructura simbólica de la cultura se recomponga.<sup>43</sup>

Desde esta perspectiva la tarea del pensador implicaría un acto ético-estético, ya que la creación supone en primer lugar un ejercicio de juicio, de valoración y elección de lo que es digno de ser pensado y de ser transmitido. Heidegger expresará, al respecto de ese proceso creador del pensamiento, que el acto que da lugar a la palabra poética necesita ser precedido por el ejercicio de congregación de la memoria, para ilustrar esa necesaria vinculación entre poesía y recuerdo recurre al mito de *Mnemosine*. En principio, acentuará el significado de todo relato mítico es el de hacer un acto de aparición, de mostración de sentido.<sup>44</sup> En el mito de *Mnemosine*, o la memoria, es la madre de las musas, entre ellas la poesía, la hija que a veces tendrá que recurrir hacia la fuente, para hacer que el lenguaje abra un sentido nuevo. La capacidad del pensar según Heidegger consiste en esa cualidad creativa y no en la sagacidad lógica que tanto ha vanagloriado la tradición filosófica. Al respecto dirá:

Mientras creamos que es la lógica la que nos instruye sobre lo que es pensamiento, seremos incapaces de pensar en qué sentido todo poetizar descansa en el recuerdo. Toda acción poética brota de la meditación del recuerdo.<sup>45</sup>

Para Heidegger, pensar es un recordar que posibilita la acción poética o la capacidad de generar sentidos nuevos; desde esa perspectiva, la cualidad lógica deja de ser un valor central de pensamiento al tiempo que la comprensión asume una actitud que se identifica cada vez más con la estética. Así, cada experiencia relatada representa un enriqueci-

<sup>43</sup> Aquí estaría parafraseando a Michel Foucault. Al respecto, él identifica la construcción de relatos como un ejercicio de crítica que permite romper la inercia en la que suele sumergirse el pensamiento. Así referirá Foucault la raíz de la palabra teoría *Theos*, como recuerdo de esa voluntad creadora, transgresora que constituye a la mirada crítica. Para Foucault, el psicoanálisis es justamente el tipo de pensamiento que ha fracturado el imaginario simbólico de una cultura (véase Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, p. 12).

<sup>44</sup> Véase Martin Heidegger, *Qué significa pensar*, p. 21.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 22.



miento o expansión del conocimiento que se nutre de cada irrupción de experiencias singulares que desafían los límites de lo conocido. Desde la actitud estética, las experiencias no tienen por qué excluirse, porque todas ellas son percibidas como ámbitos de posible experiencia del ser.<sup>46</sup> En virtud de ello, en lugar de recurrir a los tradicionales criterios metodológicos de la moderna ciencia, podría empezar a pensarse en términos de lo que lo resulta significativo en esa transmisión de experiencias. Los textos entonces serían juzgados según su ejemplaridad, es decir, según se conviertan en antecedente o ejemplo para futuras elaboraciones, por su universalidad; en otras palabras, por su capacidad de comunicar experiencias significativas, por su singularidad; dicho de otro modo, que representen una expresión original.<sup>47</sup> Lo cierto es que al menos este cambio de corriente en la perspectiva epistemológica, reconoce desde hace algún tiempo que la adquisición de conocimientos no significa necesariamente la apropiación de una verdad inmutable, ni se trata de un proceso lineal y de superación de errores. En lugar de esto, una propuesta que se asume más estética vislumbra una sala de experiencias singulares que manifiestan la riqueza de la vida humana.<sup>48</sup> La imagen de un sujeto que, en la soledad de su reflexión, se alza por encima de todo prejuicio y accede a la pureza del saber, es una imagen ya poco aceptada. Para la ciencia moderna, el problema se centró en el método, en un procedimiento capaz de garantizar

<sup>46</sup> “La filosofía, como modo de reflexionar, de volver sobre estas condiciones trascendentales –pero históricamente mutables, como el lenguaje y la cultura– de la experiencia, no es una ciencia. No demuestra enunciados, no resuelve problemas para pasar, acumulativamente, a la solución de otros; es más bien, un ejercicio de mortalidad, y por tanto también, en cierta medida, discurso edificante o estético, en cuanto no concluye, sino que se intensifica y enriquece, complica con referencias que ensanchan y desfondan, nuestra experiencia de las cosas” (Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, pp. 18-19).

<sup>47</sup> Aquí retomo los criterios de la estética Kantiana, pero aplicados ahora como criterios epistemológicos.

<sup>48</sup> Esta perspectiva es desarrollada por Gianni Vattimo, quien a su vez respalda su pensamiento, en buena medida, en el conocimiento de filósofos como Nietzsche y Heidegger, principalmente.

la certeza sobre el saber. El método se replegó hacia la idea de un sujeto abstracto, sin mundo y sin tiempo.

Pero la propia reflexión sobre este proceder metodológico puede reconocer ya, que el razonamiento es un proceso que se estimula mediante la apertura a un horizonte desconocido, por lo que necesariamente es dialógico, ya que nos enfrenta a lo otro. De todo esto, podemos concluir que en buena medida el destino del hombre consiste en interpretar para poder vivir. Éste se constituye como humano sólo porque afirma su deseo de saber frente a la imposibilidad de un saber total, pues tal decisión posibilita su habitar. Podríamos afirmar, entonces, que el esfuerzo de reflexión vertido en los relatos representa la forma propia de habitar para el humano, ya que, según la interpretación que Heidegger realiza al respecto, la estancia del hombre expresa su *ethos*, pero sólo éste habita en una morada de sentido.<sup>49</sup> Luego la generación de sentidos tiene como vía de transmisión los textos principalmente. De esa manera, la narración y la vida constituyen un movimiento circular que posibilita la revitalización de la trama humana.<sup>50</sup> En el arribo de esta consciencia autorreflexiva es que se ha vuelto posible, además de pertinente, indagar sobre la propia historia del conocimiento, lo que puede observarse de forma generalizada es la configuración de una comprensión que en la ausencia de fundamentos inamovibles asume la responsabilidad de juicios en miras de la contribución que estos representan dentro del tejido-texto que conforma la trama del conocimiento de la historia humana.

Cada tiempo se encuentra cercado por las coordenadas de la comprensión lograda y abierto por las posibilidades infinitas de lo por venir. Cada tiempo se encuentra impulsado a realizar su posibilidad más propia desde el trabajo de interpretación de lo legado y desde la fe y la espera en la continuidad de la historia humana.

<sup>49</sup> De ello que Heidegger exprese: “El lenguaje es la casa del ser en su morada habita el hombre, los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada” (Heidegger, *Carta*, p. 11).

<sup>50</sup> Al respecto, Gadamer recordará: “Para Dilthey, la reflexión surgida de la vida constituye el movimiento de la vida misma” (Gadamer, *Verdad*, p. 37).

## BIBLIOGRAFÍA

- Ayer, Alfred Jules, *El positivismo lógico*, traducción de L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner y R. Ruiz Harrel, México, FCE, 1986.
- De Certeau, Michel, *Historia y Psicoanálisis*, traducción de Alfonso Mendiola, México, Instituto Iberoamericano, 2003.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*, Argentina, Ediciones El cielo por asalto, 1995.
- Freud, Sigmund, *Esquema del psicoanálisis*, en *Obras completas*, t. III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.
- \_\_\_\_\_, “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico” *Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*, en *Obras completas*, vol. XIV, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, traducción de José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 2007
- \_\_\_\_\_, *El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*, en *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, traducción de José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- \_\_\_\_\_, *El yo y el ello y otras obras (1923-1925)*, en *Obras completas*, vol. XIX, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, traducción de José L. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- Gadamer, Hans-George, *Verdad y método II*, traducción de Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 2000.
- Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, Madrid, Serbal, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Carta sobre el humanismo*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001.
- \_\_\_\_\_, *¿Qué significa pensar?*, traducción de Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2005.

- Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, traducción de José Gaos, México, FCE, 2003.
- Levinas, Emmanuel. *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993.
- \_\_\_\_\_, *El humanismo del otro hombre*, traducción de Daniel Enrique Guillot, México, Siglo XXI, 2006.
- Martínez Ruiz, Rosaura, *Freud y Derrida: escritura y psique*, México, Siglo XXI, 2013.
- Mendiola, Alfonso, *Michel de Certeau: epistemología, erótica y duelo*, México, Editorial Navarra, 2014.
- Morin, Edgar, *El Método. La naturaleza de la naturaleza*, traducción de Ana Sánchez en colaboración con Dora Sánchez, Madrid, Cátedra, 1999.
- \_\_\_\_\_, *El método. El conocimiento del conocimiento*, traducción de Ana Sánchez, Madrid, Cátedra, 1999.
- Platón, *Diálogos*, México. Porrúa, 1993.
- Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, traducción de Armando Suárez, en colaboración de Miguel Olivera y Esteban Inciarte, México, Siglo XXI, 1990.
- Vattimo, Gianni, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, traducción de Juan Carlos Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 1992.
- \_\_\_\_\_, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, traducción de Alberto L. Bixio, México, Gedisa, 2000.

---

SEGUNDA  
PARTE

---

ALTERNATIVAS PARA PENSAR LA HISTORIA





LA NOCIÓN DE LA *EXPERIENCIA HISTÓRICA*  
*SUBLIME* DE FRANK ANKERSMIT:  
UNA ALTERNATIVA PARA PENSAR  
LA HISTORIA DESDE EL UMBRAL  
DEL CONCEPTO

Miguel Ángel Guzmán López  
*Universidad de Guanajuato*

En su libro *La experiencia histórica sublime* (2005-2007), Frank Ankersmit realiza un giro a su pensamiento, abandonando la postura narrativista que previamente le había caracterizado,<sup>1</sup> para plantear un modelo que sustituya la clásica relación epistemológica entre el sujeto y el objeto por lo que media entre ambos polos: la experiencia. Basado en el relato de un *insight* narrado por el historiador Johan Huizinga, propone lo que denomina la *experiencia histórica sublime*, a partir de la cual se problematiza la relación que puede tener la experiencia de histórica con el conocimiento histórico, señalando que es posible experimentar el pasado a partir de un halo que ciertos objetos poseen y que nos transmiten la vivencia del pasado al que pertenecen, pero no mediante la operación reflexiva que el historiador hace frente a la fuente histórica sino de una manera inmediata e irreflexiva, emocional.

<sup>1</sup> Un interesante acercamiento a este giro en el discurso de Ankersmit lo proporciona María Inés La Greca, quien lo califica de *rechazo romántico*, en el que también incluye el caso de Hayden White (María Inés La Greca, “Lo sublime, de la palabra al silencio”).

Se trata de una vivencia desbordante en la que se reconoce el dolor de la separación del pasado frente al presente, al tiempo que, paradójicamente, se vive también el gozo del encuentro con ese pasado 'escindido'.

En este trabajo se hace un acercamiento crítico a esta postura, reconociendo, en primera instancia, cómo la misma sitúa la discusión de 'lo histórico' en el plano de lo ontológico, pero justamente en el umbral de lo epistemológico, lo que puede ser dicho también como en el umbral del concepto en la medida en que, siguiendo a Ankersmit, la experiencia antecede al lenguaje. Este es el *quid* del problema, pues ¿con qué seguridad puede establecerse una línea entre lo conceptual y lo preconceptual? ¿En qué medida puede hablarse de una experiencia previa a toda mediación lingüística? ¿Cuál es la vinculación que hay entre el plano ontológico y epistemológico del conocimiento histórico? ¿Se corresponden dichos planos con una circunstancia 'pre' y 'post' conceptual? ¿Qué significaría para el historiador concebir su labor en la frontera entre ambos planos del pensamiento? Son estas las principales preguntas sobre las cuales la presente propuesta realiza su acercamiento a la cuestión.

## I. LA NOCIÓN DE LA EXPERIENCIA HISTÓRICA SUBLIME

Habrà que señalar, en primera instancia, que la noción de experiencia en Ankersmit está centrada sobre la connotación filosófica del término que lo liga a todo aquello que depende directa o indirectamente de la sensibilidad, de la percepción sensible contenida en un acto cognoscitivo o en un acto vivencial. No hace referencia al otro sentido de la palabra que refiere al saber acumulado por una persona mediante el aprendizaje o por una vivencia reflexiva. Esta distinción es importante porque se trata de una diferencia en la que de entrada puede introducirse la tensión dialógica entre lo ontológico y lo epistemológico, y entre lo preconceptual y lo conceptual, que representa el problema de la experiencia histórica.

Por su parte, el término *sublime* tiene una larga trayectoria en el mundo del pensamiento occidental, cuya primera referencia se encuen-



tra en el antiguo *Peri hýpsous*,<sup>2</sup> de Longino, y que a través de una serie de célebres pensadores como Leibniz, Kant, Burke, Baumgarten y Hegel, entre otros, se ha venido decantando como un concepto central para la teoría estética, en contraposición del fuerte racionalismo que ha caracterizado a la modernidad, y que ha favorecido el arraigo de una concepción predominantemente empírica de la experiencia, fuera de la cual ningún otro tipo de experiencia –como la sublime– ha sido tomada en serio.<sup>3</sup>

Ankersmit retoma este concepto y lo aplica a la realidad histórica expresada como experiencia histórica sublime, que es ante todo un *Gestalt-switch* en el cual un presente atemporal deviene en un mundo que abarca tanto el presente como el pasado; “es una paradójica confluencia de la escisión (el dolor y la pérdida) y de la reunificación (el amor) sin que ninguno de los dos prevalezca. Y en esta paradójica unión de lo que se excluye mutuamente [...] radica el carácter sublime [de la misma]”.<sup>4</sup>

En la experiencia histórica la escisión radica en el dolor causado por el reconocimiento del pasado como una pérdida, como algo que se ha “desprendido” del presente; pero al mismo tiempo, el reconocimiento del pasado representa un encuentro, la posibilidad de reunirse con lo ya ido. De esta forma ocurre lo sublime, al llevar a quien lo experimenta a un éxtasis más allá de su racionalidad, en el cual se obtiene un sentimiento de lucidez y gozo ante la contemplación de algo tan grande que

<sup>2</sup> Si bien, empero, el uso que Longino da al término es muy diferente al que empleó Kant y varios pensadores más en la modernidad, pues para el primero se trata de “una cualidad del discurso implicada en una técnica para modelar las emociones de una determinada audiencia [mientras que en la modernidad se habla de algo que] no solamente es ajeno a la técnica, sino que se define por oposición a ella, como categoría a priori de juicios estéticos desinteresados” (Ignacio López Moreno, *Entusiasmo y a-patía en la experiencia sublime. La construcción de la categoría estética de lo sublime como estrategia ilustrada de distinción*, p. 127).

<sup>3</sup> El problema de definir lo sublime ha tenido en Kant un precedente importante. Para él, el meollo de lo sublime radica en que lo sublime no tiene objeto porque sus propiedades nunca se sintetizan en una unidad conceptual aplicable y objetivante, lo cual no obsta para que continúe afectando la mente en cuanto a que es *idea* y no *concepto*. La primera afecta al sujeto y el segundo al objeto (Waldir Barreto, “Lo sublime, de la palabra al silencio”, pp. 301-302).

<sup>4</sup> Frank Ankersmit. *La experiencia histórica sublime*, p. 25.

le desborda, y que al mismo tiempo genera dolor al revelarse como algo imposible de asimilar completamente.<sup>5</sup>

La tensión ‘sublime’ que se encuentra en la paradoja de la escisión y la reunificación se revela como una relación que ocurre en el campo de lo ontológico antes que en el de lo epistemológico desde que se habla de una relación más fundamental y originaria respecto a la pregunta por el conocimiento histórico, e inclusive respecto a la propia consciencia histórica moderna, a la que Ankersmit define como la diferencia entre la perspectiva del pasado y la realidad del presente, en la medida en que la experiencia histórica constituye una vivencia de pérdida-dolor/encuentro-goza que se encuentra más allá de toda racionalidad.

De hecho, para el profesor de la Universidad de Groningen, toda experiencia histórica es sublime de modo que no puede haberla de otra manera, por lo cual tendría que entenderse que cuando se habla de la misma se hace alusión a una *vivencia sublime* y que todo otro tipo de contacto con el pasado no sería una experiencia histórica tal cual sino un contacto mediatizado con el pasado, o un conocimiento del mismo pero no antecedido por la vivencia sublime (cuya pertenencia está en el campo de lo epistemológico).

Si, con todo, habría de calificarse a dicho contacto mediatizado como ‘experiencia histórica’, ésta no sería sublime sino objetiva o subjetiva. En el primero de los casos, se daría cuenta de la experiencia que tiene el individuo al vivir inmerso en su propio tiempo, que constituye luego el objeto de atención del historiador en la medida en que dicha experiencia queda consignada en los vestigios que serán las fuentes de información. En el segundo de los casos, se haría referencia a la experiencia del sujeto en el presente ante una visión del pasado ya elaborada por el historiador. En la primera instancia, se habla de la referencia in-

<sup>5</sup> En este sentido, Ankersmit se aproxima a Nietzsche, cuando éste habla, en *El nacimiento de la tragedia*, de lo sublime del encuentro con la tragedia, según el cual el espectador “se estremece ante los sufrimientos que encontrarán los héroes, y aun así, sentirá en ellos un placer más grande e incontenible. Ve más y más profundamente que nunca antes y, empero, desea perder la vista” (Frank Ankersmit, “Representación, ‘presencia’ y experiencia sublime”, p. 160).

mediata con la que los habitantes de una época determinada dan cuenta de su propio tiempo, la cual queda consignada como información que posteriormente los historiadores calificarán como objeto de estudio; en la segunda instancia, se habla del conocimiento que se tiene del pasado *mediante* la lectura de la obra historiográfica, es decir, de la historia elaborada por el historiador.<sup>6</sup> Sin embargo, ninguna de ellas sería una experiencia histórica sublime, pues la primera plantea una relación de *conocimiento* y la segunda una relación de *re-conocimiento*, y no un sentimiento de escisión, de la consciencia de algo en el momento justo de su pérdida, y que rebasa toda posibilidad de descripción.

Este punto es, sin duda, polémico, y para poderlo entender es necesario conocer la relación que tiene la experiencia histórica con el conocimiento mediado.

## 2. CONTRA EL CONSTRUCTIVISMO

En su definición de la experiencia histórica sublime, Ankersmit arremete contra el constructivismo, tomando como centro el argumento esgrimido por esta postura respecto a que el historiador lo que experimenta son los documentos y no el pasado en sí mismo. Para el constructivista es posible experimentar exclusivamente lo que está dado en el presente, y como el pasado ya no está presente, sería imposible obtener conocimiento del mismo, al menos de manera directa.

Frente a esto, Ankersmit sustenta la hipótesis de que en algunos objetos sobrevivientes al pasado:

se ha conservado una suerte de *Hauch* [halo] o emanación del mismo pasado y de que el sujeto de la experiencia histórica cobra conciencia de ello de repente [...] Formulado de esa forma, en dichos casos, el propio pasado ha resistido el paso del tiempo y está presente en objetos que nos son dados aquí y ahora, como por ejemplo pinturas, cámaras sepulcrales o muebles.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Ankersmit, *Experiencia*, pp. 278-280.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 25.

De esta manera, habría partes del pasado que existen en el presente a partir de estos objetos a los que califica como “protuberancias del pasado en el presente” o como “mensajeros que atraviesan el tiempo, que en su viaje han llegado finalmente a nosotros”, pues han conservado señas de su origen y por ello “pueden ocasionar una experiencia histórica en personas dispuestas a conocer el significado de esas señas”.<sup>8</sup>

Si se aplica una lectura crítica a esta polémica es posible notar como punto de inflexión justamente la distinción que aquí se hace entre los planos ontológico o epistemológico desde los cuales se esgrimen los argumentos, pues tanto la postura constructivista como aquella contra la cual se pronunció —a saber, la escuela Rankeana— discuten desde el segundo de estos planos, mientras que Ankersmit lo hace desde el primero. La disputa constructivista contra Ranke y su afirmación de dar cuenta del pasado “como realmente ocurrió”, si bien hace referencia a la forma de entender ontológicamente el devenir de los acontecimientos en el tiempo y su entendimiento como ‘pasado’, lo hace sólo en la medida de derivar de ello conclusiones respecto a cómo sería posible aprehender epistemológicamente el conocimiento de ese pasado.

Mientras la noción epistemológica rankeana se basa en considerar a la historia como dada ontológicamente antes de la aparición de la mirada del historiador, reduciendo la labor epistemológica de éste a la reconstrucción de la evidencia de tal historia racionalizada *per se*, el constructivismo considera que no hay dicha racionalización previa al trabajo del historiador; entonces, éste se convierte en constructor de dicha racionalización, atendiendo solamente a lo que tiene a la mano, es decir, a los vestigios del pasado, que se convierten, a la sazón, en lo único experimentable y, en consecuencia, lo único de lo cual puede derivar el conocimiento de la historia.

Ambas posturas podrían identificarse con las experiencias objetiva y subjetiva del pasado, de las que se hablaba en el apartado anterior, pues la postura rankeana afronta el pasado como un ente objetivo del cual hay que dar cuenta, mientras que la constructivista afronta el pasado

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 112.

como algo cuyo sentido histórico todavía habrá de construirse en la operación historiográfica.<sup>9</sup>

Pero en ambos casos la preocupación finalmente es de carácter epistemológico; trata de responder a la pregunta del conocimiento histórico más que a la de la experiencia de lo histórico, que es la que ocupa a Ankersmit. Tanto el acercamiento rankeano como el del constructivismo plantean una aproximación consciente, reflexiva y racional al objeto que reconocen como su fuente de información, mientras que en la experiencia histórica, antes que como fuente, el objeto funge como mensaje del pasado, y si bien en ambos casos existe la mediación del objeto, en uno de ellos participa como medio en la obtención de un conocimiento mientras que en el otro es el medio detonante de una vivencia que no necesariamente derivaría en la búsqueda de un conocimiento.

### 3. LA ANTECEDENCIA PRE-CONCEPTUAL DE LA EXPERIENCIA HISTÓRICA SUBLIME

Ankersmit señala que el objeto de la experiencia histórica “es anterior a la reflexión consciente del historiador”.<sup>10</sup> La experiencia histórica –continúa– no se encuentra en el terreno de la síntesis histórica. Justo entonces, queda en total evidencia que cuando se habla de la experiencia histórica no se hace referencia a un mecanismo que sustituya a la operación historiográfica ni que pretenda explicar mejor su funcionamiento; en cambio, se está frente a una vivencia extática a partir de la cual es posible experimentar el pasado y que se encuentra *antes* de cualquier intento de llevar esa vivencia al terreno de la reflexión.

<sup>9</sup> Aquí seguimos la definición de ‘operación historiográfica’ que propone Rodrigo Ahumada Durán, en el sentido de que se trata del esfuerzo que el historiador hace (como agente activo) por hacer surgir del documento histórico los inteligibles históricos en acto, que hasta entonces sólo se encuentran en potencia, y en el que la explicación, la comprensión y la interpretación constituyen labores fundamentales (Rodrigo Ahumada Durán, “Problemas y desafíos a la epistemología de la historia –segunda parte–”, pp. 100-102).

<sup>10</sup> Ankersmit, *Experiencia*, p. 117.

La experiencia histórica sublime se encontraría más cerca de los estados de ánimo y de los sentimientos que del conocimiento; por eso es que sería más ontológica que epistemológica, porque tiene que ver más *con lo que se es* que *con lo que se sabe*.<sup>11</sup> La experiencia sublime carece de función cognoscitiva, y ocurre sin la “intervención protectora de nuestro aparato cognoscitivo y psicológico”.<sup>12</sup>

Por lo mismo, tendría un carácter pre-lingüístico y pre-conceptual, pues la experiencia histórica sublime constituye un breve atisbo a la realidad no mediatizada por el signo; además, en cuanto se trata de expresar dicha experiencia a través del lenguaje, se pierde en buena medida dicha realidad. Ankersmit da cuenta de esta tensión con estas palabras:

En la medida en que puede confiarse en el lenguaje, hemos perdido una parte de la realidad; en la medida en que tenemos acceso a la realidad, hemos perdido el lenguaje en su calidad de espejo confiable y creíble de la naturaleza y la realidad.<sup>13</sup>

De esta manera, cuando se trata de plasmar la experiencia sublime en un texto histórico, siempre ocurrirá la pérdida de buena parte de dicha experiencia, lo que lleva pensar a nuestro autor en la necesidad de una especie de “heurística negativa” que se preocupe por realizar la transición de la experiencia al texto con la menor pérdida de significado posible.<sup>14</sup>

Sin embargo, este esquema no deja de tener contradicciones, o al menos paradojas sobre las cuales hay que llamar la atención, como resulta el hecho de aceptar que, al contrario de lo que pensaba Gadamer, se pueden traspasar los límites del lenguaje para alcanzar lo sublime. Siguiendo la afirmación de Burke de que la elocuencia y la poesía pueden superar a cualquier otro arte porque hay expresiones lingüísticas que no pueden ser sustituidas por medios de expresión no lingüística para generar el mismo efecto, Ankersmit señala que el lenguaje puede ser

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 237.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, pp. 331 y 355.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 237.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 301.

fuerza de lo sublime, pero en ese caso lo sublime no se encuentra en una relación de antecendencia respecto al lenguaje (y por ende al concepto) sino que se encuentra más allá del mismo.<sup>15</sup>

Lo anterior plantea una situación más compleja que la esperada inicialmente en términos de la relación entre la experiencia histórica sublime y el concepto, pues la misma no se queda solamente frente al ‘umbral’ de lo conceptual, sino que puede traspasarlo y ‘rebasarlo’. En todo caso, Ankersmit no propone una reflexión de lo sublime sin contar con el universo conceptual ‘dentro del mapa’, pues el lenguaje constituye siempre un referente a partir del cual lo sublime puede ser reconocido al menos por efecto de contraste. De ahí la siguiente metáfora, en la que se revela el lenguaje como conductor hacia la realidad no mediada por él mismo (una nueva paradoja):

El lenguaje hizo lo que pudo, se despidió educadamente y nos abandonó a nuestra suerte. Funciona como una especie de túnel que requiere que nos enfoquemos en lo que está al final de él, o, en realidad, más allá de ese final, es decir, en la realidad misma.<sup>16</sup>

Esta metáfora revela asimismo otra relación entre el concepto y la experiencia sublime: la descontextualización.

#### 4. LA DESCONTEXTUALIZACIÓN

Ankersmit señala que la experiencia histórica constituye la “respuesta del historiador” al “llamado del pasado”, para establecer un “contacto” entre el historiador y el pasado “que excluye todo lo que no forma parte de esa comunicación tan personal e íntima”.<sup>17</sup> Esto quiere decir que en el contacto que ocurre entre el presente y el pasado se establece una comunicación para la cual no cuentan más datos que los necesarios para la comunicación misma; ocurre entonces un proceso de descontextualización que opera de la siguiente forma:

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 122.

Cuando responde al “llamado del pasado” el historiador “olvida” por algún tiempo el contexto historiográfico en el que acostumbra maniobrar. Por un momento sólo existe el pasado, que se le manifiesta con una desnudez *cuasi noumenal* inusitadamente directa. Lo mismo puede decirse del pasado, del objeto de la experiencia histórica: va corriendo hacia el historiador con la misma impaciencia que siente el historiador para cortar sus propias ataduras.<sup>18</sup>

Lo que se quiere decir con esto es que a la experiencia histórica sublime sólo puede llegarse de manera directa, *cuasi noumenal*, frente a lo cual todo intento de contextualización explicativa (epistemológica) no sólo sobra, sino que impide la realización de dicha vivencia. Así, la experiencia histórica y la contextualización se excluyen mutuamente.

Para darle mayor claridad a esta idea, Ankersmit, empleando a posta el lenguaje de Kuhn, compara a la experiencia histórica como una “anomalía”, excluida por una “fase de ciencia común”, de manera que en la experiencia histórica se accede al pasado en sí, aún no contagiado por los “paradigmas de la ciencia común”.<sup>19</sup> Claro que el historiador, por su formación profesional sí está contagiado por los paradigmas de la ciencia común; por ello, es necesario que se deshaga de dicho contexto para poder acceder al pasado en su forma *cuasi noumenal*.

La descontextualización sería la estrategia más evidente para acceder a la realidad ontológica y pre-conceptual que permite la experiencia sublime. Sin embargo, Ankersmit señala que algunas grandes corrientes historiográficas y teóricas se han desarrollado en sentido inverso, y han enfocado sus fuerzas justo a desarrollar una labor contextualizadora; tal es el caso del historicismo, para el cual es importante contextualizar el objeto de estudio del historiador, al plantear que “cada fenómeno histórico debe interpretarse forzosamente como parte de un proceso histórico, lo que significa que el sentido de la esencia de un fenómeno histórico sólo puede determinarse como este telón de fondo”.<sup>20</sup> Por su parte,

<sup>18</sup> *Idem.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 174.



la historia efectual gadameriana propone contextualizar al sujeto de la investigación histórica, de manera que todo conocimiento del pasado debe estar mediado por la clarificación de la condición histórica –que al mismo tiempo es la condición hermenéutica– de quien hace preguntas a dicho pasado.<sup>21</sup> Ambas estrategias se contraponen a la búsqueda de lo sublime, pues en lugar de permitir que la realidad se desnude del *logos* se le envuelve cada vez más en él.

No es que Ankersmit planteé la desaparición de la ciencia histórica –pues hablar de una realidad histórica desnuda de *logos* es como hablar de una práctica histórica sin explicaciones–, sino que hace un llamado para que el historiador no intente situarse en la posición del yo trascendental, que es característico de las ciencias exactas, y mejor se involucre con el pasado de una manera más ‘vivencial’:

La historia se hace con los documentos; es verdad, pero también con los historiadores. Cómo se relaciona el historiador con su propio tiempo, cuáles son sus sentimientos y experiencias más hondos, cuáles hechos de su vida personal han sido determinantes, todos estos son asuntos de los que no hay que desconfiar, ni que son de temer como si amenazaran la supuesta objetividad histórica; al contrario, el historiador debe mirar por todos estos los sentimientos y experiencias a fin de poderlos aprovechar cuando intentan entender la voz del pasado. Desde luego, estos sentimientos sumamente personales no pueden y no deben convertirse en la descripción del pasado; mas para un historiador son absolutamente imprescindibles para la experiencia del pasado, que a su vez forma el puente al pasado para el historiador y sus lectores. Los sentimientos personales del historiador y sus puntos de vista ofrecen la tierra fértil en la que la experiencia histórica puede prosperar.<sup>22</sup>

Si bien es comprensible esta idea de Ankersmit, en el sentido de sugerir un mayor involucramiento vivencial de parte del historiador cuando hace su trabajo, se acerca mucho a la previamente criticada contextualización gadameriana del sujeto, pues invita al investigador a reparar en

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 195.

aqueellos elementos subjetivos que constituyen su horizonte personal para aprovecharlos en su esfuerzo por comprender el pasado. La diferencia podría radicar en el hecho de que mientras Ankersmit busca que el historiador llegue a comprender el pasado a través de una serie de vivencias que podrían, idealmente, favorecer la experiencia sublime, y situarse, por ende, en el terreno de lo pre-conceptual –de lo *a-lógico*–, en el caso de Gadamer el acto de tomar consciencia de la propia circunstancia histórica *nunca ocurre fuera del lenguaje*, pues el lenguaje es el que garantiza el proceso mismo de la comprensión (hay que recordar su famosa sentencia: ‘el ser que puede ser comprendido es lenguaje’).<sup>23</sup>

A partir de esto se puede observar también la importancia que la descontextualización tiene para Ankersmit, pues significa, a final de cuentas, la actividad que ‘desoculta’ o ‘revela’ –casi en términos heideggerianos– al ser, y ese desocultamiento lo es respecto al *logos*, es decir, respecto al concepto.

Esto se muestra claramente en otra metáfora que propone Ankersmit, de un observador que viaja en un avión por encima de las nubes y éstas le impiden ver la superficie del planeta salvo cuando, ocasionalmente, los huecos que se abren entre las nubes lo permiten:

Las nubes de la tradición y del contexto suelen impedir que podamos ver el pasado en sí o distorsionan nuestra vista, pero no excluyen la posibilidad de echar un vistazo al pasado en caso de una ausencia temporal de dichas nubes “contextuales”.<sup>24</sup>

Así, la conclusión a la que llega es que por más importante que sea el contexto para entender al pasado, no habría que atribuirle “la facultad de codeterminar siempre y en todas condiciones el contenido de la experiencia (y del conocimiento)”.<sup>25</sup>

Ante la presencia del contexto, surge nuevamente la idea de que la experiencia histórica sublime no sólo podría experimentarse de manera

<sup>23</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 567.

<sup>24</sup> Ankersmit, *Experiencia*, p. 270.

<sup>25</sup> *Ídem*.

previa al concepto sino también de manera posterior, como ya lo dejaba ver la ya consignada metáfora del túnel, pues el autor de *Historia y tropología* afirma que, al menos para el caso de quien se encuentra inmerso en la contextualización de un hecho histórico determinado –como pudiera ser el caso de un historiador–, el contexto es importante al menos para ser traspasado, o hacerlo de lado, de manera que deje al descubierto la experiencia en su desnudez; sin embargo, esto no implica que la conciencia histórica sublime consista en “el retorno a un estado de inocencia original o que antecede a toda práctica histórica, sino más bien en una dimensión situada después o más allá de toda práctica histórica”.<sup>26</sup>

De esta manera, Ankersmit reconocería que la experiencia histórica sublime se puede dar en términos post-conceptuales, pero esto lleva a preguntar ¿hasta qué punto una experiencia histórica sublime se encuentra verdaderamente descontextualizada si ocurre de manera *a posteriori*? ¿Verdaderamente se ha librado de todo efecto contextual?

## 5. LA SUPUESTA INMEDIATEZ

Una tercera característica de la experiencia histórica es la *supuesta inmediatez* con la que ocurre. Aquí se le llama supuesta inmediatez al hecho de que para vivir una experiencia histórica se requiere de un medio, de un objeto, que si bien no cumple la función epistemológica de fungir como fuente de información para el análisis historiográfico, sí constituye un mensajero –o protuberancia, como el mismo Ankersmit lo señala– del pasado en el presente. Si bien podría decirse que en la experiencia histórica es posible tener un contacto *cuasi noumenal* con el pasado, debe reconocerse que dicha comunicación no es inmediata, es decir, no se da sin la mediación de los “objetos protuberancia”.

Ankersmit es consciente de ello, al grado de afirmar que la experiencia histórica es provocada mayoritariamente por objetos relativamente insignificantes, es decir, por objetos que no estén cubiertos por capas de interpretación acumuladas durante el tiempo, y atribuidas por todo

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 293.

tipo de expertos. Estas interpretaciones, que se acumulan en los objetos como capas de cebolla, evitan que se tenga un contacto directo con el mismo y con el pasado que contiene. ¿Cómo poder apreciar el cuadro de *La Gioconda* sin toda la carga interpretativa que ha acumulado en el tiempo, que le otorga un lugar especial en la historia del arte, y que impide al observador ver la obra como se le vio la primera ocasión? ¿Cómo afirmar que se está en comunicación con la obra directamente y no con lo que se dice de ella?

También en este sentido es necesaria la descontextualización, pues no se descarta que aún objetos muy cargados de interpretaciones acumuladas puedan producir la experiencia histórica siempre y cuando se les “raspe” la capa de interpretaciones para experimentar el objeto con su carga interpretativa original.<sup>27</sup>

Lo anterior no obsta para que, al final, la experiencia histórica ocurra mayoritariamente sin advertencia alguna, sin avisar, sin ser provocada a voluntad: “es más algo que se le manifiesta de repente, que algo que el historiador pueda provocar a propósito”.<sup>28</sup> Sin embargo, la tarea que el historiador tendría, en caso de vivir una experiencia sublime, se centraría en aplicar esa ‘heurística negativa’, señalada páginas arriba, para intentar representar dicha experiencia a través del lenguaje, tratando de evitar, en la medida de lo posible, la pérdida esencial de la misma.

Pero hay un sentido más profundo respecto a la supuesta inmediatez de la experiencia histórica sublime, que tiene que ver con el hecho mismo de que da cuenta de la consustancialidad del individuo respecto de la historia, y que impide que la epistemología –pensada en su sentido más tradicional– de mejor cuenta de nuestra relación temporal mundana –como posiblemente diría Heidegger– y que nuevamente lleva a situar el problema en los terrenos de la ontología:

¿Dónde termina el “yo” (o el historiador), y empiezan “la historia” y “la cultura” (en calidad de objetos de investigación histórica)? Es imposible responder esta pregunta, pues somos consustanciales con la historia. La historia

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 124.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 125.

está en nosotros y nosotros en ella; somos concretizaciones de la historia y la historia es una abstracción de nosotros.<sup>29</sup>

Pese al tono en que está dicho lo anterior, que puede parecer insuflado de un romanticismo irredento, Ankersmit no hace sino recordar la principal condición de las Ciencias Sociales y Humanas: la enorme dificultad de adoptar una postura de sujeto trascendental ante sí mismo como objeto de estudio.

#### A MANERA DE CONCLUSIÓN

En el presente apunte se ha tratado de dilucidar el plano desde el cual Frank Ankersmit plantea su tesis de la experiencia histórica sublime, en comparación con aquél en el que se sitúa la postura que reconoce como antagónica –a saber, el constructivismo–, y tales planos son, a consideración de este estudio, el ontológico y el epistemológico.

Si se aplica la lectura de la propuesta de Ankersmit bajo estos parámetros es posible lograr una mayor claridad de su propuesta y descubrir que no hay un antagonismo entre dos posturas diferentes, sino en todo caso diferentes planos desde los cuales se genera la argumentación de las partes en diálogo, quedando la experiencia histórica como un asunto de carácter ontológico puesto que responde a la pregunta del ser partir de la vivencia con el pasado más que a la pregunta epistemológica por el conocimiento histórico.<sup>30</sup>

La distinción entre ambos planos no sólo ha permitido comenzar a desembrollar la discusión entre Ankersmit y el constructivismo, sino que también ha ayudado a entender mejor lo que es la experiencia histórica como un planteamiento ontológico, además de cómo sus carac-

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 257.

<sup>30</sup> En varios momentos, de hecho, el propio Ankersmit sitúa la dimensión de lo ontológico como el espacio en el cual es factible abordar el problema de lo sublime, señalando las limitaciones que la epistemología presenta para asumir dicha tarea (Frank Ankersmit, *Historical representation*, p. 161). Abordar con mayor profundidad la crítica que este autor hace a la epistemología es motivo para un trabajo posterior.

terísticas (antecedencia, descontextualización y supuesta inmediatez) se corresponden con el mismo.

En términos generales, la propuesta de Ankersmit resulta polémica desde su punto central: ¿Ocurre efectivamente un contacto con el pasado en la experiencia histórica o se trata más bien de un *insight* derivado de la confluencia de ciertas circunstancias? En todo caso su valor reside en que constituye un esfuerzo para reflexionar sistemáticamente acerca de una vivencia perceptiva que la consciencia llega a experimentar y para la cual no hay todavía un marco teórico sólido como sí lo hay para otros ámbitos del pensamiento. De igual forma, resulta valioso su acercamiento a la experiencia del pasado desde la vivencia como tal, dado que el estudio del pasado ha sido más bien abordado por la ciencia histórica bajo la égida del principal centro de atención de la epistemología: el conocimiento, desestimando entonces la pregunta ontológica por el ser.

Este posicionamiento dialógico entre lo ontológico y lo epistemológico trae consigo la discusión respecto al carácter pre-conceptual, conceptual, o incluso post-conceptual (nueva figura que ha surgido en el camino) de la experiencia histórica sublime, que no queda aclarada con la suficiente precisión por Ankersmit, en la medida en que sitúa a este tipo de experiencia en esas tres circunstancias: como una vivencia directa, previa a todo intento de conceptualización; como una vivencia envuelta en el lenguaje y que debe ser develada (en cuyo caso hablamos de un proceso de descontextualización); o bien, como una vivencia que se encuentra más allá del concepto (que puede generar su propia sublimidad).

Frente a ello, no sería posible pensar que exista una línea clara entre lo conceptual, lo pre-conceptual y lo post-conceptual para poder profundizar en la definición de la experiencia histórica sublime, sino reconocer que, en todo caso, lo conceptual (sin importar su carácter previo o póstumo) se encuentra presente como referencia *sine qua non* dicha experiencia pueda ser apercebida.

Posiblemente en la misma medida haya una correspondencia con los planos ontológico y epistemológico del problema, aunque en este sentido cada uno de ellos guarda un matiz importante de éste: que lo conceptual adquiere la dimensión de *logos*, de estudio profundo de la realidad, y no solamente como referencia de un medio de expresión de dicha realidad. Cuando se plantea en ese sentido, hablar de la experiencia histórica sublime implica hacerlo de una vivencia *a-lógica*, que no sólo no se deja expresar sino ni siquiera aprehender racionalmente, o al menos no sin perder su pureza ontológica.<sup>31</sup>

Frente a esto, el mayor cuestionamiento que Ankersmit tiene todavía por delante es ¿cómo definir a la consciencia histórica sublime sin el riesgo de desvirtuarle, dado que tal definición depende del uso del lenguaje? ¿Se espera que en dicha definición el lenguaje alcance la sublimidad para develar al ente que oculta, de manera que quede directamente accesible a la consciencia? No basta con pensar en una supuesta anterioridad o posterioridad de lo sublime frente al lenguaje —una exterioridad en todo caso— para resolver esta cuestión.

La propuesta de Ankersmit no está, pues, exenta de problemas, paradojas y contradicciones, de manera que pueda afirmarse que haya establecido un ámbito seguro sobre el cual teorizar sobre la historia, pero sí se podría apreciar como una invitación dirigida al historiador para entablar discusiones en el límite de lo pensable: difusa frontera que a veces se encomienda al filósofo pero a la que ningún historiador debería renunciar a incursionar como *theorós*.

<sup>31</sup> De esta manera Ankersmit va más allá de ese punto medio, que proponía en *Historical representation*, “entre la inocencia lingüística de la tradicional teoría de la historia y la hipérbole de algunos teóricos posmodernos” (p. 21).

BIBLIOGRAFÍA

- Ahumada Durán, Rodrigo, “Problemas y desafíos historiográficos a la epistemología de la historia (segunda parte)”, *Revista Communio*, núm. 3, Santiago de Chile, Universidad Gabriela Mistral, 2000.
- Ankersmit, Frank, *Historical representation*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Representación, ‘presencia’ y experiencia sublime”, *Historia y Grafía*, núm. 27, México, UIA, 2006.
- \_\_\_\_\_, *La experiencia histórica sublime*, México, UIA, 2010.
- Barreto, Waldir, “Lo sublime, de la palabra al silencio”, en Ian Woods *et al.*, *Mirabilia*, Leeds, Leeds Congress, 2014, pp. 254-302.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1996.
- La Greca, María Inés, “Entre la ironía y el romance: pasado, presente y futuro de la filosofía de la historia narrativista”, *Páginas de filosofía*, Neuquén, Universidad Nacional del Comahue, 2013, pp. 22-48.
- López Moreno, Ignacio, *Entusiasmo y a-patía en la experiencia sublime. La construcción de la categoría estética de lo sublime como una estrategia ilustrada de distinción*, tesis doctoral en Bellas Artes, Granada, Universidad de Granada, 2011.



# EL ARCHIVO DESDE LAS DIFERENCIAS TÓPICAS ENTRE REPRESIÓN Y SUPRESIÓN

Ricardo Nava Murcia  
*Universidad Iberoamericana*

*¿Cómo deberían tomar en cuenta los archiveros o los historiadores clásicos en su epistemología, en su historiografía, en sus operaciones tanto como en sus objetos, esta distinción entre refoulement y repression, entre represión y repression, entre Verdrängung y Unterdrückung, entre repression y supresión? Si esta distinción tiene alguna pertinencia, ella sola se bastaría para conmover el tranquilo paisaje de todo saber histórico, de toda historiografía e incluso de toda scholarship consecuente.*

JACQUES DERRIDA, *MAL DE ARCHIVO*

El objetivo de este trabajo es ofrecer una reflexión acerca del envío que Jacques Derrida nos manda a los historiadores respecto a los procesos de archivación (conservación y registro) y lo que éstos ponen en juego en las relaciones entre memoria y olvido que dan a ver el acontecimiento transformado y alterado en la historia, como efecto del

juego entre lo que un archivo reprime o suprime. A partir del modo en que este filósofo francés se apropia del psicoanálisis freudiano, se busca señalar la importancia de la tópica freudiana<sup>1</sup> que describe el funcionamiento del aparato psíquico como la analogía pertinente para pensar la puesta en acto del archivo en el trabajo del historiador. En otras palabras, se trata de cómo la historiografía puede dejarse *marcar* por la *impresión* freudiana. Las preguntas son las siguientes: ¿Cómo la diferencia entre represión y supresión (sofocación) altera la información de aquello que se consigna, dando a ver el acontecimiento transformado, inventado y producido? ¿Esta diferencia, cómo viene a transformar los distintos modos de relación que el historiador mantiene con el archivo al momento de enfrentarse con las fuentes?<sup>2</sup> Si se considera que en el archivo se imprimen huellas, ya sea reprimiendo o suprimiendo, ¿qué se borra y cómo puede la operación historiográfica trabajar sobre las huellas del borrado? ¿No es esta diferencia la que constituye el propio mal de archivo<sup>3</sup> que plantea a la historiografía una reflexión sobre las implicaciones de los distintos procesos de registro, inscripción, impresión y conservación en el archivo?

<sup>1</sup> La tópica freudiana (teoría de los lugares) se entiende como la teoría que supone una diferenciación de lo que constituye el aparato psíquico en cierto número de sistemas que se caracterizan por tener funciones diferentes, dispuestas en un determinado orden entre sí. A modo de metáfora, se trata de lugares psíquicos (poseen una espacialización propia). En la primera tópica, que es la que me interesa, son: inconsciente, preconsciente y consciente. Cada lugar tiene un modo dinámico de funcionamiento distinto (Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, pp. 430-435).

<sup>2</sup> Fuentes dispuestas en determinados y diferentes soportes de inscripción que quedan como una impresión.

<sup>3</sup> Derrida describe el mal de archivo como un impulso propio de todo archivo. Es, paradójicamente, un impulso tanto de destrucción como de conservación. El archivo se autodestruye para preservarse. Toda impresión se borra y altera en su momento de inscripción. Es, por otra parte, una nostalgia de retorno al origen, al lugar arcaico del comienzo absoluto; padecer una “mal de...” (Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, p. 98).

## I. ARCHIVO E IMPRESIÓN

El contexto en el que Derrida plantea la pregunta a los historiadores está situado en torno a la palabra impresión. Palabra que pone en acto un tiempo del archivo,<sup>4</sup> pues se trata de una palabra que implica la acción y el efecto de imprimir. Este tiempo del archivo no se reduce a entenderlo como la memoria viva o espontánea (*mnémé* o *anámnésis*), pues también tiene que ver con el futuro de aquello que da a ver. Para este filósofo, toda experiencia del archivo tiene que ver con lo *hipomnémico* y protésico, esto es, con el modo en que el soporte técnico vehiculiza todo tipo de inscripciones y, en consecuencia, de impresiones.<sup>5</sup> Por lo tanto, es en los distintos modos de registro en determinados soportes donde la diferencia entre represión y supresión (sofocación) se vuelve pertinente para una reflexión sobre el conjunto de operaciones historiográficas (técnicas y escriturísticas) que realiza el historiador.

De esta manera, para Derrida, en dicha topología, el punto de partida está en considerar la función que tienen la escritura (inscripción e impresión) sobre un soporte exterior. Para ello, propone tomar en cuenta al menos tres posibles sentidos de la palabra impresión, los cuales enuncia como la puesta en acto de una escritura: el marcarse de la huella y el acto de inscripción.<sup>6</sup> El primero de ellos es la función de la escritura y de lo tipográfico. La inscripción debe entenderse como una marca en una superficie o espesor de un soporte. En tanto inscripción, que se imprime en dicho soporte, se trata de pensar a éste como un lugar de consignación o de registro. En este sentido, Derrida invita a pensar la analogía del funcionamiento del aparato psíquico con el archivo en tér-

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 33 y 34.

<sup>5</sup> *Ídem.*

<sup>6</sup> Es pertinente hacer una distinción entre inscripción e impresión. Por la primera debe entenderse el trazo que se realiza, por ejemplo, con un punzón que rasga una superficie material y cuyas incisiones producen la segunda, esto es, la impresión. Ésta, por lo tanto, es la traza que queda como huella en la superficie material, es decir, en el soporte de inscripción. El ejemplo del punzón es el que ofrece Freud en la descripción del bloc mágico, que se describirá más adelante.

minos de un inconsciente del archivo: la hipótesis topológica de varios sistemas psíquicos que, desde Freud, son al menos dos: el inconsciente y el preconscious-consciente. Es en estos lugares donde habrá que observar cómo opera la diferencia entre memoria y archivo. “Esta palabra capitaliza una ventaja doble [...]: los conceptos de ‘impresión’ sensible y de copia juegan ahí un papel principal en la genealogía de las ideas; ¿y la copia de una impresión no es ya una especie de archivo?”<sup>7</sup>

En el primer sentido de la palabra impresión es donde el filósofo francés plantea la problemática de una imposibilidad: aquella que no permite poder unir en algún momento de la historia las traducciones de las palabras *Verdrängung* (palabra que pertenece, nos dice, a la misma familia que la palabra impresión, ahí donde la *Verdrängung* suprime –sofoca– siempre una impresión) y *Unterdrückung*.<sup>8</sup> Para él, lo que se pone en juego en esta diferencia conceptual, al interior de los procesos del aparato psíquico, no se reduce a aspectos nominales de traducción, de retórica o de mera semántica. Se relacionan con las estructuras de archivación, ya que está implicada con las diferencias tópicas, esto es, con los soportes de las huellas (percepciones que se inscriben en alguno de los lugares del aparato psíquico) dentro de un lugar u otro.<sup>9</sup> El trabajo de la escritura de la historia con el archivo habría de tomar en cuenta,

<sup>7</sup> Derrida, *Mal*, pp. 35 y 36.

<sup>8</sup> Es decir, no se pueden unir en la historia las dos traducciones de *Verdrängung* por represión en inglés así como en español y *Unterdrückung* que en inglés, español y portugués se traducen por *suppression*. Paco Vidarte, traductor de *Mal de archivo*, hace la aclaración al respecto del traductor de las obras completas de Freud, José L. Etcheverry, quien traduce *Unterdrückung* por sofocación, mientras que el *Vocabulaire de la psychanalyse* propone supresión, lo cual para Vidarte no es correcto, dado que supresión significaría aniquilamiento. (Derrida, *Mal*, p. 36). Es por eso que en este artículo se pone entre paréntesis, a lado de la palabra supresión, la palabra sofocación, dado que la palabra supresión es la que más ha estado en uso, como lo confirma que esté incluida en el diccionario de Laplanche y Pontalis.

<sup>9</sup> La lectura que hace Derrida de Freud distingue la represión de la supresión, explicando que la primera se refiere a lo que permanece inconsciente en su operación y resultado, mientras que la segunda opera lo que Freud llama segunda censura, esto es aquello que se mueve entre el consciente y el preconscious. Incluso, señala, afecta al afecto “aquello que *jamás puede* dejarse reprimir (*repress*) en el inconsciente, sino sólo

en su relación y en sus operaciones esta sutil diferencia, importante para dar seguimiento a las cuestiones planteadas en este artículo y referidas a lo que un archivo puede reprimir o suprimir (sofocar) al momento de recibir huellas de memoria en sus diversos soportes de impresión.

El segundo sentido de la palabra impresión está en relación con el concepto de archivo. Para Derrida no puede haber un concepto de archivo en cuanto tal, que pueda estar acabado o definido como un concepto, pues se trata de una noción abierta e indeterminada. Puede decirse que la palabra archivo es algo que siempre estará por escribirse. Se trata de un concepto móvil asociado a todo soporte de archivación. La palabra impresión, en consecuencia, debe entenderse, a su vez, como un conjunto de impresiones asociadas a la palabra misma de archivo, es decir, todo aquello que le imprime de sentido y utilidad. En tanto noción, el archivo ha de pensarse como el porvenir mismo del concepto. La tesis que plantea Derrida es la siguiente: el archivo es un concepto en formación, inadecuado a lo que debería ser, dividido y disyunto, en una relación necesaria con la estructura de la archivación, es decir de la impresión. De todo esto se sigue, para él, que el archivo sólo puede teorizarse desde el psicoanálisis freudiano. Éste es el que ha elaborado toda una teoría del archivo, ya que toma en cuenta una tópica asociada a la pulsión de muerte, que hace posible lo que se ha apuntado arriba como mal de archivo. De ahí que el archivo deba permanecer como lo impensado mismo, ya que también en el momento de toda inscripción se ponen en juego la represión y la supresión (sofocación).<sup>10</sup> La escritura de la historia mantiene una relación con el archivo en cuanto memoria, olvido y porvenir. Se sigue de este planteamiento, propuesto por Derrida, que la escritura de la historia tiene una relación con la impresión y con el soporte de inscripción. Esto es lo que se juega en todo archivo en

---

suprimir (*suppress*) y desplazare a otro afecto” (Derrida, *Mal*, p. 36). Más adelante se problematizará con detalle esta diferencia.

<sup>10</sup> Para Derrida, esto implica también la tarea de elaborar la historia misma del concepto, la cual abriría el deseo por una reflexión sobre el mal de archivo y su apertura al porvenir, es decir, todo lo que estaría vinculado al saber y a la memoria de la promesa (Derrida, *Mal*, pp. 37 y 38).

cuanto a su propia consistencia, operaciones y formas en que éste se da a ver al historiador. Es importante, en consecuencia, tomar el archivo también como una tópica, de esta manera, la tópica del aparato psíquico tomará un lugar de analogía.

Por último, para Derrida, el tercer sentido trata de la impresión dejada por Freud, esto es la huella dejada por él como herencia. Una impresión que debe considerarse en la cultura, en las disciplinas (la filosofía, la medicina, la psiquiatría, la memoria, el archivo, la historia, la política, el derecho, las ideas, la religión, las instituciones, las creencias y por supuesto, el psicoanálisis), sobre todo en la historiografía y en la historia de la historia. En todas las disciplinas la huella freudiana ha de dejar su impronta para que éstas tomen la palabra de otro modo.<sup>11</sup> En el caso de la historia, la impresión freudiana permite pensar el funcionamiento de ciertos mecanismos para pensar las relaciones entre el olvido y la memoria puestas en juego en la escritura de la historia.

Con todo esto, ¿en qué sentido el envío que nos manda Derrida conmueve, como dice él, el tranquilo paisaje del saber histórico? Sabemos que el historiador busca en los archivos informaciones sobre el pasado para dar cuenta de los acontecimientos, y con ello comprender el presente o proyectar un futuro a modo de prospectiva, por supuesto sin que la historia sea reductible a esto. La propuesta de este artículo, en suma y en este contexto, busca considerar este envío y mostrar en qué sentido el saber histórico se conmueve desde sus propios cimientos, esto es, desde aquello que se sigue considerando materia prima del historiador: las fuentes, escritas, orales, digitales o impresas; así como sus modos de circulación, en una palabra, el archivo.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>12</sup> No hay que dejar de mencionar que para Derrida lo que las distintas formas de inscripción e impresión ponen en juego son las siguientes problemáticas: la disolución entre lo público y lo privado en los nuevos soportes de archivación, las cuestiones sobre el secreto y el no secreto, la imposibilidad o posibilidad del desciframiento de las huellas en los archivos, la transmisión en lo que un archivo envía como destinado y por lo mismo está ya dividido, es decir, desde el momento en que hay inscripción y trazo, éste se encuentra en una partición para poderse identificar (Derrida, *Mal*,

A modo de hipótesis se sostendrá que las informaciones obtenidas en el archivo no dan a ver un pasado sino que muestran los efectos del juego entre aquello que un archivo reprime o suprime (sofoca) produciendo el acontecimiento. Un acontecimiento alterado por los soportes técnicos, en lo que estos borran dejando siempre una huella del borrado. Del registro hasta su conservación, no queda nada más que aquello que se abre al porvenir, imprevisible, y sorpresivo, ¿no será esto, acaso, en verdad, lo que constituye finalmente un acontecimiento, aquello que no se puede saber, sino que queda como lo impensado mismo abierto a la posibilidad de ser dicho, escrito e inscrito como meras impresiones por venir?

## 2. TOPOLOGÍA FREUDIANA: IMPRESIÓN, INSCRIPCIÓN, CONSERVACIÓN

El historiador trabaja la memoria de una sociedad; lo hace a partir de percepciones de otros, las cuales se imprimen en distintos soportes que se convierten en archivo. A continuación, se situará la explicación de la tópica freudiana de un modo particular: aquel que ofrece Freud para exponer el funcionamiento del aparato psíquico en torno a la memoria y la percepción, pues es en estas dos donde se juegan las diferencias entre represión y supresión (sofocación). ¿Cómo funciona la tópica freudiana en cuanto a las operaciones de impresión (inscripción, impresión y archivación)? ¿Cuáles son las implicaciones de esta tópica dinámica para pensar nuestras relaciones con el archivo al interior del discurso histórico?

Para Freud, las excitaciones provenientes del exterior (percepción) se imprimen como huellas mnémicas en uno de estos tres lugares: inconsciente, preconscious y consciente.<sup>13</sup> A partir de este momento, se sostendrá, desde la noción de escritura derridiana, que dicha impresión

---

pp. 11-12). Si bien éstas son las cuestiones que se abren, el propósito de este artículo no es, por el momento, discutir las, pero sí hacer planteamientos abiertos desde las diferencias tópicas entre represión y supresión (sofocación).

<sup>13</sup> En el desarrollo de esta tópica, más adelante, unirá el preconscious y consciente como un sólo lugar.

es como una escritura que se marca haciéndose huella. La característica que tiene es que al hacerse huella se borra (olvido) y se altera (*différance*) permaneciendo latente y produciendo efectos en lo real (memoria como un retorno de lo reprimido). Memoria y olvido que, en la operación historiográfica, produce el acontecimiento, alterado y performado por los distintos soportes de impresión.

Freud en su ensayo de 1915, *Lo inconsciente*,<sup>14</sup> describe lo que él llama tópica psíquica como regiones del aparato psíquico que no están referidas a localidades anatómicas, sino que su emplazamiento está fijado en una zona indeterminada del cuerpo. La negación de una referencia a la anatomía, para él, es algo *provisional* y no tiene otro valor más que el de *ilustraciones*.<sup>15</sup> Por tanto, habría que hacer notar precisamente aquello que ilustra: que lo psíquico es como un aparato dinámico en donde se juegan los vínculos entre inscripción, impresión, memoria y olvido, así como los de borradura y permanencia. La importancia de esta tópica freudiana para pensar las relaciones que el historiador mantiene con el archivo cobra aquí su carácter de analogía, la cual permitirá una reflexión sobre los procesos de archivación dados por impresiones.

Las regiones del aparato psíquico están compuestas por sistemas que se caracterizan por funciones diferenciadas dispuestas en un orden entre sí, en donde la represión y la supresión se realizan dinámicamente en alguno de éstos. Hay, además, una separación entre los lugares en cuanto a su función sistémica:

Con el primer supuesto, el supuesto tópico, se enlaza un divorcio tópico entre los sistemas *Icc* y *Cc* y la posibilidad de que una representación esté presente al mismo tiempo en dos lugares del aparato psíquico, y aun de que se traslade regularmente de un lugar a otro si no está inhibida por la censura, llegado el caso sin perder su primer asentamiento o su primera transcripción.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Sigmund Freud, *Lo inconsciente*, pp. 153-201.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, pp. 170 y 171. (Mantengo las cursivas de las palabras *provisional* e *ilustraciones* para el énfasis que da Freud al valor y pertinencia de su teoría.)

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 171. *Icc* es la abreviatura que refiere al inconsciente, mientras que *Cc* refiere al consciente.



Se puede observar, para lo que interesa aquí, que dichas regiones reciben las impresiones del exterior, en tanto representaciones significativas, pues éstas consisten en una especie de escritura que se marca y activa de manera diferida en un lugar u otro, o de un lugar a otro. Freud enfatiza, obsérvese, que se trata de transcripciones, es decir, escribir en una parte lo escrito en otra.

La historia del surgimiento de esta tópica proviene de 1895, en *Estudios sobre la histeria*,<sup>17</sup> pues Freud y Breuer ya habían construido, y en consecuencia diferenciado, dos regiones sobre las cuales se imprimen las representaciones percibidas de la experiencia con el mundo. Al tratar de explicar lo que constituye el olvido y sus consecuencias como causa de fenómenos patológicos, también elaboran la distinción entre lo consciente y lo inconsciente. Hay representaciones inconscientes, esto es, que escapan a la consciencia y otras que no, al estar ligadas a la autoconsciencia, pues son de las que el sujeto tiene saber. En cuanto a las primeras, que son las que interesan tanto a Freud como a Breuer, se trata de aquellas que de algún modo están presentes, pero olvidadas y producen efectos en la cotidianidad. Dicen, por ejemplo, que si un individuo olvida una visita médica, estará el resto del día con cierta inquietud, causada por un olvido, pues mientras se esfuerza en recordar no logra dar con la causa de la inquietud. Horas después, por fin, ese olvido emergerá en la consciencia. Esto significa que la visita médica estuvo siempre presente, pero no en la consciencia. En consecuencia, hay representaciones que existen y producen efectos por abajo de la consciencia, pues tienen que ver con representaciones inconscientes, de lo que ambos autores derivan que se trata de sustratos de representaciones.<sup>18</sup> Por tanto, muy tempranamente en la escritura freudiana, aparece ya sugerida lo que constituirá la primera tópica; esto es, que lo psíquico está constituido espacialmente como regiones y, a propósito del inconsciente, se refiere a éste como aquella instancia que está organizada en estratos, en donde los recuerdos están dispuestos como archivos en torno

<sup>17</sup> Sigmund Freud y Josef Breuer, *Estudios sobre la histeria*.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 232-233.

a un núcleo patógeno que implica asociaciones entre representaciones diversas.<sup>19</sup> En la región inconsciente se imprimen representaciones<sup>20</sup> de pulsión<sup>21</sup> que ponen en acto la represión.

Posteriormente en *La interpretación de los sueños (1900, 1901)*,<sup>22</sup> Freud propuso la hipótesis de una separación entre los sistemas psíquicos, a partir de explicar que ocurren censuras<sup>23</sup> que inhiben y controlan el paso de un lugar a otro. En esta tópica, la distinción entre inconsciente y preconscious-consciente tiene que ver con una concepción dinámica, esto es, algo activo, dado que se hallan siempre en conflicto entre sí.<sup>24</sup> Freud comenzó describiendo su hipótesis del aparato psíquico y los

<sup>19</sup> Laplanche/Pontalis, *Diccionario*, p. 431.

<sup>20</sup> Freud considera el término de representación tomando en cuenta la acepción clásica, pero instaurando una originalidad. En filosofía y psicología designa lo que un sujeto se representa y que forma el contenido concreto de un acto de pensamiento, o bien, la reproducción de una percepción anterior. “Freud contra-pone la representación al afecto, siguiendo cada uno de estos elementos, en los procesos psíquicos, un diferente destino”. De esta originalidad, un elemento importante para lo que interesa en este artículo es el siguiente: para Freud la memoria no es un simple receptáculo de imágenes, antes bien, sostiene que hay sistemas mnémicos en donde los recuerdos consisten en diferentes series asociativas, designados como “huella mnémica”. Apunta: “más que una ‘débil impresión’ que guarda una relación de similitud con el objeto, un signo siempre coordinado con otros y que no va ligado a una determinada cualidad sensorial. Desde esta perspectiva, la *Vorstellung* [representación] de Freud ha podido equipararse al concepto lingüístico de *significante*” (*Ibid.*, p. 368). En esta sección del diccionario, se pueden consultar los demás elementos de la originalidad con que Freud toma el concepto de representación.

<sup>21</sup> Por pulsión, Freud entiende un “proceso dinámico consistente en un empuje (carga energética, factor de motilidad) que hace tender al organismo hacia un fin. [...] una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal (estado de tensión); su fin es suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional; gracias al objeto, la pulsión puede alcanzar su fin” (*Ibid.*, p. 324).

<sup>22</sup> Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños. Segunda parte. Sobre el sueño (1900-1901)*.

<sup>23</sup> Por censura se entiende la “función que tiende a impedir, a los deseos Inconscientes y a las formaciones que de ellos derivan, el acceso al sistema preconscious-consciente. Lo importante de resaltar aquí, es que el término censura indica, además, el aspecto espacial del aparato psíquico” (Laplanche/Pontalis, *Diccionario*, pp. 53 y 432).

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 432-433.

sistemas que lo componen como un instrumento que sólo es posible pensar a partir de la imaginación: “Imaginamos entonces el aparato psíquico como un instrumento compuesto a cuyos elementos llamaremos instancias o, en beneficio de la claridad, sistemas”.<sup>25</sup> En tanto sistemas los consideró a partir de una orientación espacial, construyendo una analogía con los sistemas de lentes de un telescopio, en cuanto a que se siguen unos a otros. Incluso, más allá de la idea de especialidad, Freud introduce la de temporalidad, sosteniendo que hay una secuencia fija entre los sistemas. Es decir que para él la raíz de los procesos psíquicos consiste en que los sistemas son recorridos por la excitación dentro de una determinada serie temporal. Por esto, Freud nombra a las percepciones que llegan a nosotros en nuestro aparato psíquico como huella mnémica, cuya función es la de ser memoria. En consecuencia, si los procesos psíquicos están anudados (y se podría decir impresos) a los sistemas, la huella mnémica consiste en alteraciones permanentes que vienen repentinamente en los elementos del sistema.<sup>26</sup> Esto significa que una huella mnémica, al inscribirse y quedar impresa, transforma también las huellas anteriores. En el momento en que introduce una explicación respecto a los sueños y sus procesos inconscientes, deja claro los tres lugares que constituirán, con toda claridad, la primera tópica que ya se ha referido. Un sistema inconsciente que es insensible de consciencia, un sistema preconscious que puede alcanzar la consciencia y que hace de pantalla entre el inconsciente y la consciencia, además de esta última que funciona mecánicamente como los sistemas de percepción, esto es, que registran (se puede sostener que reciben impresiones) pero son incapaces de conservar la huella de las alteraciones. En otras palabras, para Freud, carecen de memoria.<sup>27</sup>

El funcionamiento de esta tópica es el modo en que se registran las impresiones mnémicas o fenómenos psíquicos en cada uno de los estratos y cómo dinámicamente se mueven. En la represión, que consiste para

<sup>25</sup> Freud, *Interpretación*, p. 530.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 531-532.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 603.

Freud en la operación por medio de la cual el sujeto rechaza o mantiene en el inconsciente representaciones (pensamientos, imágenes, recuerdos) que están ligadas a una pulsión, se produce la satisfacción de una pulsión, que en lugar de procurar placer, ofrece el peligro de provocar lo contrario: displacer. De cierta manera, para Freud se trata de un mecanismo de defensa que separa las representaciones del sistema preconscious-consciente. Todos los contenidos reprimidos escapan, además, al control del sujeto, ya que tienen sus propias leyes sobre cómo se imprimen en la región inconsciente. La represión consta de tres momentos: el primero consiste en el de una represión primordial, que no recae sobre la pulsión en cuanto tal sino sobre sus signos denegándosele la admisión a la consciencia y creando un primer núcleo inconsciente (represión primaria o primordial). El segundo momento es el de la represión propiamente dicha, una represión con posterioridad que une la atracción a una repulsión por parte de una instancia superior, es decir, como sostiene Freud, recae sobre los retoños de la agencia representante reprimida o sobre unos itinerarios de pensamiento que provienen de otra parte y entran en un vínculo asociativo con ella.<sup>28</sup> El tercer momento es lo que Freud llama el retorno de lo reprimido, aquello que sale a la luz como un afecto coloreado cualitativamente de algún modo que se convierte en angustia.<sup>29</sup> En otras palabras, aquello que regresa disfrazado y diferente a través de síntomas, sueños, actos fallidos, una palabra por otra, etcétera.<sup>30</sup>

De esta manera, en la tónica freudiana que aquí interesa, debe entenderse que la represión en el aparato psíquico consiste en mantener un contenido fuera de la consciencia, pero sin asimilar la instancia represora a la consciencia, como lo mostrará en la segunda tónica, donde la represión es una operación defensiva del yo. En su carácter económico, debe entenderse que la represión es un juego de la catexis<sup>31</sup> que afecta

<sup>28</sup> Cfr. Freud, "Represión", p. 143; Laplanche/Pontalis, *Diccionario*, pp. 375-379.

<sup>29</sup> Cfr. Freud, "Represión", p. 143.

<sup>30</sup> Cfr. Freud, "Represión"..., pp. 141-147; Laplanche/Pontalis, *Diccionario*, pp. 375-379.

<sup>31</sup> La catexis es un concepto referido al aspecto económico del aparato psíquico. Consiste en que la energía psíquica se une a una representación o grupo de representacio-

a los representantes de la pulsión. Aquí se clarifica en qué consiste el aspecto dinámico del aparato psíquico: los motivos de la represión son aquellos en los que una pulsión, cuya satisfacción engendra placer, llega a provocar displacer desencadenando la operación de la represión.<sup>32</sup>

Ahora bien, puesto que se trata de diferenciar la represión de la supresión (sofocación) y cómo se coloca ésta última en uno de los sistemas, hay que entenderla, de momento, en los primeros sentidos que Freud le da. A diferencia de la represión, éste no dedico ningún ensayo que permitiese clarificar la supresión en sus distinciones más precisas. Al momento de las definiciones, el empleo de la palabra supresión resulta ambiguo. La supresión (sofocación) es también una operación psíquica que actúa en un primer sentido igual que la represión: mantiene alejado de la consciencia un contenido no placentero. Esto significa que la represión es un tipo especial de supresión. Sin embargo, la supresión (sofocación) se distingue de la represión en que puede haber un carácter consciente de la operación de represión ya que el contenido suprimido se aloja en el preconscious-consciente y no en el inconsciente. Por ejemplo, en el caso de un afecto, éste no va al inconsciente porque es inhibido, o bien, abolido. Desde *La interpretación de los sueños*, ya se diferenciaba la supresión de la represión, dado que, mientras la represión es inconsciente, la supresión trata de un mecanismo consciente que tiene lugar en la segunda censura que Freud coloca entre consciente y preconscious. Si bien está fuera del sistema consciente no pasa del sistema preconscious al sistema inconsciente.<sup>33</sup>

En esta breve y apretada exposición de la tópica freudiana, puede verse que los fenómenos psíquicos suceden en una operación en la que están implicados los actos de impresión, inscripción, registro y conservación de huellas mnémicas constituidas por representaciones ligados a

---

nes, o bien a un objeto o parte del cuerpo. Otra forma de entenderlo, en la escritura freudiana, es la de comprender el concepto como valor afectivo. La energía de la catexis se reparte en alguno de los sistemas *Icc*, *Pcc* y *Cc* (Laplanche/Pontalis, *Diccionario*, pp. 49-50).

<sup>32</sup> Cfr. Freud, "Represión", pp. 141.147; Laplanche/Pontalis, *Diccionario*, pp. 375-379.

<sup>33</sup> Cfr. Laplanche/Pontalis, *Diccionario*, pp. 422-423.

una pulsión. Lo psíquico es un aparato, esto es una máquina que pone en juego una cierta técnica u operaciones con una finalidad determinada. ¿Qué clase de máquina constituye este aparato psíquico? Se trata de un archivo, en tanto una máquina que registra impresiones, esto es, grafías con su propia gramática de la memoria y del olvido, del borrado, de la huella y de la huella del borrado. En otras palabras, un archivo en donde lo maquinal no está reducido a una simple máquina de escritura sino a una máquina compleja que permite pensar al archivo de la historia a partir de las relaciones entre impresión y soporte de inscripción. El archivo, a su vez, en su propia operación historiográfica, puede verse en relación a esta tópica de manera análoga, pues en él ocurren diferentes modos de registro en diversos soportes: documentos, papeles, soportes digitales, libros, imágenes, audio, etcétera. En consecuencia, se propone que el archivo es también como una máquina en la que se inscribe, se deja una impresión, se borra e incluye un impulso de conservación, así como de destrucción. Dicho en otras palabras, en su interior lo que funciona es un mecanismo de inscripción y de borrado que deja huellas. Puede pensarse como constituido por dos regiones: una inconsciente y otra preconscious-consciente, estratos en donde las impresiones y recuerdos están dispuestos como archivos: almacenan memoria. En el archivo se da un dinamismo: se juegan impresiones que se inscriben como memoria manifiesta o latente y configuran el olvido en su trazo como huellas. En otras palabras, ocurren, en su interior, procesos de archivación dados por impresiones, transcripciones, representaciones de lo que se presupone como lo real, asociaciones de diversas representaciones y censuras (reprimidas o suprimidas) que inhiben el paso de un lugar a otro. Ambas regiones, en tanto sistemas, entran también en conflicto entre sí. Especialidad y temporalidad se juegan en el archivo: dos regiones y secuencias dinámicas entre ambos, dispuestos para el por-venir, es decir, abiertos al futuro. La escritura dispuesta en los diversos soportes documentales, impresos, virtuales o de audio, entre otros, en tanto impresiones, pueden pensarse a partir de la noción de huella mnémica y huella. En consecuencia, el archivo es (y más que una definición acabada, ahí

donde ésta es imposible) una máquina: aquella que remite a un lugar, una técnica, una autoridad, una impronta, una imprenta y unas impresiones, cifradas, censuradas, borradas, multiplicadas, reprimidas y suprimidas. En suma, el privilegio de lo maquinal y la huella.

¿Cuál es el inconsciente del archivo y cuál su lugar preconscious-consciente? Como se detallará más adelante, en el primero se archiva aquello que una sociedad reprime, por ejemplo, en la manipulación técnica del registro de la memoria, en lo que se coloca como archivos clasificados o prohibidos, en lo que se oculta o se borra, pero que deja huella del borrado. En el segundo aparece toda aquella memoria que se da a ver abiertamente en distintos órdenes documentales. En consecuencia, es pertinente pensar las diferencias entre represión y supresión (sofocación), así como el paso de ciertas huellas mnémicas impresas en algunos de estos lugares, paso que se da a través de la escritura en su carácter de huella que pone en acto borradura, huella del borrado y latencia. A continuación, presentaré cómo Freud elabora de otra forma esta misma tópica y la idea de inconsciente, así como la lectura que hace Derrida de esto.

### 3. EL FREUD DE LA ESCENA DE LA ESCRITURA: APARATO PSÍQUICO, BLOC MÁGICO Y ARCHIVO

Desde *Estudios sobre la Histeria* pasando por *La interpretación de los sueños* y los trabajos sobre metapsicología, sólo bastantes años después, al registrar, archivar y borrar sus propios hallazgos, Freud logra construir la mejor analogía o metáfora del aparato psíquico, la cual le permite ofrecer, con mayor nitidez, una confirmación, tanto de la primera como de la segunda tópica.<sup>34</sup> Con esta nueva analogía, Freud puede mostrar de manera más clara cómo operan los procesos de censura y represión en relación a la percepción, el soporte de impresión, la memoria y el olvido. Freud descubre un instrumento con capacidad mayor para ofrecer

<sup>34</sup> En 1915, como se ha visto, Freud construye la primera tópica con el ensayo *Lo inconsciente*. La segunda tópica la arma en 1923 con el ensayo *El yo y el ello*. La nueva analogía que construye a partir de un aparato de escritura, y que se verá a continuación, data del año de 1924.

lo que antaño construyó con otros instrumentos de percepción y registro. El instrumento que descubre, aunque limitado, no deja de ser para él más adecuado. Se trata del bloc mágico o pizarra mágica.

Freud produce un texto a modo de una nota. Podría considerarse dicha “nota” como una nota al pie de página. Al hablar de manera figurada, la página sobre la que se inserta la nota es aquella referida las dos tópicas freudianas. En “Nota sobre la pizarra mágica”,<sup>35</sup> Freud explica lo que este juguete para niños ofrece en torno a las funciones de la percepción y la memoria. Al ejemplificar cómo el papel y el pizarrón sirven para registrar pensamientos y que éstos no caigan en el olvido, señala los límites que ambos soportes técnicos de escritura tienen como auxiliares de la memoria. Los distintos soportes permiten cierta duración de la memoria, esto es, de las huellas mnémicas. Son limitados en cuanto a lo que el aparato psíquico sí puede hacer: percibir ilimitadamente nuevas huellas mnémicas. Así, el bloc mágico aparece como la analogía ideal del funcionamiento del aparato psíquico, ya que permite mayor rendimiento que la hoja de papel y que el pizarrón. Para Freud, este pequeño artefacto ofrece dos cosas similares a las del aparato perceptivo: una superficie siempre dispuesta a registrar nuevas percepciones y una para preservar de manera duradera huellas de impresiones recibidas.

En la descripción que hace del funcionamiento del bloc mágico, Freud señala que se trata de una tablilla de cera o resina de color oscuro colocada en un marco de cartón. Sobre la tablilla de cera hay una hoja delgada y transparente fija en el extremo superior de la tablilla de cera. Tiene dos estratos que se separan entre sí: arriba, una lámina transparente de celuloide, abajo, un delgado papel encerado transparente también. Si el aparato no se usa, la superficie inferior del papel encerado está adherida levemente a la superficie superior de la tablilla de cera. Para escribir en ella, se trazan los signos sobre la lámina de celuloide de la hoja que recubre la tablilla de cera. Estos trazos se hacen por medio de un punzón que rasga la superficie y sus incisiones producen el escrito. Se trata de la puesta en acto de la inscripción. Al respecto, el

<sup>35</sup> Sigmund Freud, “Nota sobre la pizarra mágica”, pp. 239-247.



señalamiento importante que hace Freud es que la acción de rasgar no es directa, sino que se produce a través de la hoja que sirve de cubierta.

El punzón, en los lugares que toca, hace que la superficie inferior del papel encerado oprima la tablilla de cera, y estos surcos se vuelven visibles, como una escritura de tono oscuro, sobre la superficie clara y lisa del celuloide. Si se quiere destruir el registro, basta con tomar el margen inferior libre de la hoja de cubierta, y separarla de la tablilla de cera mediante un ligero movimiento. De ese modo cesa el íntimo contacto entre papel encerado y tablilla de cera en los lugares rasgados (es justamente lo que hace visible el escrito), y no vuelve a establecerse cuando ambas se tocan de nuevo. Ahora la pizarra mágica ha quedado libre de toda escritura y preparada para recibir nuevos registros.<sup>36</sup>

Para Freud, lo más interesante es que si se separa toda la hoja de cubierta de la tablilla de cera, el escrito desaparece, quedando la superficie libre de escritura y con la posibilidad de recibir nuevas inscripciones. Sin embargo, en la tablilla de cera se conservan las huellas duraderas de lo escrito, las cuales se pueden ver con una iluminación adecuada. De esta forma, este artefacto ofrece lo que un pizarrón, esto es, una superficie siempre utilizable, al igual que la hoja de papel; en consecuencia, sostiene Freud, resuelve el problema de unir en dos operaciones sistemas separados vinculados entre sí.<sup>37</sup>

Este artefacto de escritura ilustra cómo se gestionan entre el inconsciente y el preconscious-consciente, la percepción y la memoria. Freud propone cómo estos dos sistemas de registro son análogos al aparato psíquico, pues hay huellas que, impresas en el lugar del preconscious-consciente, no dejan huellas duraderas, éstas se dan en otro lugar de registro. La hoja de cubierta hecha de celuloide y papel encerado es análoga al sistema preconscious-consciente y su protección anties-tímulo. La tablilla de cera corresponde al sistema inconsciente, con el devenir-visible de lo escrito y su acción de desaparecer, en donde sólo con una luz adecuada es posible ver la huella conservada.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 244-245.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 246.

De esta manera, la analogía con el bloc mágico muestra los procesos de impresión de las huellas mnémicas en cuanto a cómo unas quedan registradas en un lugar y otras en otro, unas no duraderas y otras permanentes, pero no conscientes. ¿Qué es lo que se pone en juego en cuanto a los procesos de archivación, memoria e impresión, borrado y huella del borrado? Esta pregunta vale aquí para dos cosas, comprender cómo lo que se registra es una escritura en tanto huella que se imprime como traza mnémica en el aparato psíquico, y para entender cómo el archivo también conserva, de una cierta manera, a partir de dos lugares supuestos. Lo que quiero señalar es el paso de la analogía freudiana del aparato psíquico con el bloc mágico a la analogía del archivo con el aparato psíquico.

Para dar mayor forma a la analogía entre aparato psíquico y archivo es importante situar, a continuación, la lectura que hace Derrida de esta “Nota sobre la pizarra mágica”. Con esto se pretende facilitar la comprensión acerca de cómo Freud pone en escena la escritura como una huella o marca que imprime memoria y porvenir de esta memoria en un soporte de impresión con determinadas características que hacen posible las operaciones entre memoria y olvido. Es en la relación entre escritura como huella y soporte de impresión en donde se pone en acto una *différance* (tiempo y espaciamento)<sup>39</sup> que hace posible la comprensión de la represión y su diferencia con la supresión (sofocación) en el archivo. Todo soporte de impresión está atravesado por la temporalidad y, en cuanto a su materialidad, atravesado por la especialidad. El soporte permite conservar huellas por un tiempo determinado, abre el porvenir; mientras éste no sea destruido o las huellas borradas. Su temporalidad, esto es, también su historicidad, está a merced de su desaparición. La escritura, por su parte, en tanto impresión sobre el soporte, se traza como huella introduciendo el tiempo (memoria contra olvido) y el es-

<sup>39</sup> Por *différance*, Derrida entiende no sólo diferencia en sí misma opuesta a la diferencia pensada desde la mismidad, sino que introduce en la diferencia el espacio y el tiempo a partir de considerar dos aspectos: diferimiento como retardar, posponer, demorar o reservar y como desvío (Jacques Derrida, “La *différance*”, pp. 43-44).

pacio (el trazo para conservar, la traza para permanecer) en un mismo gesto de impresión.

En un ensayo de 1966, intitulado *Freud y la escena de la escritura*,<sup>40</sup> Derrida muestra cómo Freud, aún conservando una idea metafísica y logocéntrica sobre la escritura, la pone en escena de otro modo: una escritura que es traza y trazo mnémico, impensable sin la represión. Señala cómo Freud hace referencia a la escritura como esa señal material que se inscribe conservando, borrando, censurando y reprimiendo, pero siempre como una escritura que va rompiendo con lo que normalmente es una transcripción del habla y un mero auxiliar de la memoria; de una escritura como tipología de huellas sin escritura, a una escritura que se escenifica a partir del funcionamiento de mecanismos ópticos, dando lugar, como ya se ha explicado, a una hipótesis tópica de lugares de inscripción. Es decir, para Derrida, Freud va de pensar la escritura como sistemas de escritura (los sueños) a pensar el aparato psíquico como un sistema de escritura (bloc mágico).

Derrida, en cuanto a la analogía freudiana del bloc mágico, afirma que el tema de este escrito no es sobre la ausencia de memoria o la finitud originaria y normal del poder mnémico, sino que tiene que ver fundamentalmente con las condiciones que imponen a esta operación las superficies de escritura.<sup>41</sup> Se trata, por tanto, de la suplementariedad, de un sistema en un único aparato diferenciado de reserva infinita de huellas.<sup>42</sup> Para Derrida, la noción de suplemento tiene dos significaciones: la primera es que el suplemento es aquello que se añade, un excedente —al ejemplificar con el arte, dice que es la *techné*, imagen, representación que se producen a modo de suplemento de la naturaleza enriqueciendo la función de acumulación—; la segunda señala que el suplemento reemplaza, se añade para substituir ese en-lugar-de que tiene como objetivo completar y colmar algo que, al necesitar el suplemento, muestra su propia carencia. De esta forma, Derrida hace notar que el suplemento

<sup>40</sup> Jacques Derrida, "Freud y la escena de la escritura", pp. 271-317.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 306.

es exterior y extraño a la naturaleza de aquello que recibe el suplemento. Se trata, en suma, de una prótesis.<sup>43</sup> Todo soporte de inscripción es prótesis, suplementariedad de la memoria y amenaza por el olvido. De ahí que en su temporalidad y especialidad impone condiciones complejas en los modos de registro y conservación. El archivo contiene, por tanto, su propia suplementariedad y su propia amenaza.

En cuanto al bloc mágico, las características que señala Derrida son: que la profundidad del bloc mágico es una profundidad sin fondo que consiste en un infinito remitir y una exterioridad superficial, esto es, de estratificación de superficie cuyo interior no es más que otra superficie. Ofrece dos certezas: “la profundidad infinita en la implicación del sentido, en el involucramiento ilimitado de lo actual y, simultáneamente, la de la esencia peculiar del ser, de la ausencia absoluta de fondo”.<sup>44</sup> Para Derrida, la insistencia de Freud respecto al carácter protector de la hoja de celuloide implica que no hay escritura que se construya sin protección contra sí misma.<sup>45</sup> Así, aparece dar cuenta de la escritura como huella que sobrevive al presente, es decir, como esa huella permanente de lo escrito que se conserva sobre la lámina de cera.<sup>46</sup> Es decir, la lámina de cera representa el inconsciente, el hacerse visible de lo escrito, alternado con su desaparición.<sup>47</sup> Para Derrida, esto implica que hay un tiempo de la escritura. La posibilidad de pensar el tiempo de la huella que ofrece este pedazo de cera. La escritura es también interrupción y restablecimiento de contacto entre las distintas superficies, esto es, entre los distintos lugares.<sup>48</sup> El tiempo como una economía de la escritura.<sup>49</sup> “Las huellas sólo producen el espacio de su inscripción dándose a sí mismas el periodo de su desaparición”.<sup>50</sup> Freud habla entonces de

<sup>43</sup> Derrida, “Peligroso”, p. 185

<sup>44</sup> Derrida, “Freud”, p. 307.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>47</sup> *Ídem.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>50</sup> *Ídem.*

una escritura diferida, una marca iterable que no se deja atrapar en la oposición voz-escritura, dejando fuera la idea de un origen absoluto de la percepción, de la huella primaria.<sup>51</sup> Para Derrida, la escritura aparece como una relación técnica entre la vida y la muerte, abre así la cuestión de la técnica y el tiempo. El archivo está siempre amenazado por una pulsión de muerte.

De esta manera, la escritura está ligada al soporte técnico que vehiculiza todo tipo de impresiones y cómo éstas se inscriben en él. La función de la escritura y de lo tipográfico implica entender a ésta como una marca en una superficie o espesor de un soporte. En tanto inscripción que se imprime en dicho soporte, se trata de pensar a éste como un lugar de consignación o de registro. La importancia de esto se encuentra en que la puesta en escena de la idea de escritura freudiana permite pensar cómo el acontecimiento se da a ver y está determinado por los soportes técnicos de impresión. En la escritura de la historia es en el acto de impresión en un soporte en donde la escritura hace su tiempo, registro y conservación, borrando algunas veces, pero dejando siempre una huella del borrado.

El archivo tiene esta misma consistencia: suplemento que se añade a la organización de las huellas para suplir su finitud, que borra, que reprime y suprime. ¿Cómo se juega la diferencia entre ambos actos?

#### 4. EL ARCHIVO: REPRESIÓN Y SUPRESIÓN

El modo en que Derrida articula en el texto freudiano la emergencia de la escritura permite comprender cómo la percepción y la memoria en el aparato psíquico comprometen el modo en que éste registra las impresiones del exterior. Se trata, por tanto, de entender que lo que se imprime son huellas mnémicas cuya consistencia es la de ser tanto traza como trazo. Si bien no puede resolverse de manera satisfactoria la diferencia entre la represión y la supresión, dado que están abiertas en su propia distinción, al menos, y de manera provisional, puede sos-

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 313-315.

tenerse una delimitación a partir de su característica en cuanto a traza y trazo, esto es, tomando la idea de la huella mnémica como marca, como una grafía que hace contornos en los dos lugares de registro. Así, la represión aloja los fenómenos psíquicos en la región inconsciente, cuya superficie modifica al mismo tiempo las propias huellas, de tal manera que, al retornar en los síntomas, vuelven como una memoria en *différance*, es decir, en su diferencia y diferimiento, como en la tablilla de cera, con grados de legibilidad e ilegibilidad; como si al momento de intentar ser descifradas se desvanecieran en el intento de ser recuperadas. Sin olvidar, además, que están vinculadas a una pulsión de muerte en el momento de su consignación. Mientras que, si las impresiones mnémicas se registran en la región preconscious-consciente, permanecen con distintos grados de consciencia, para retornar, si bien diferentes y diferidas, de un modo distinto en el actuar del sujeto. Son de cierto modo visibles como en la hoja de celuloide y de cera.

La analogía entre el aparato psíquico y el archivo abre la posibilidad de reflexionar sobre el archivo que recibe impresiones (documentos, testimonios, libros, legajos; sean virtuales o en dispositivos convencionales como el papel), en tanto puedan entenderse éstas como huellas mnémicas. Percepción y memoria puestas en acto. El archivo es una superficie de inscripción e impresión en donde se juegan los problemas de aquello que es archivable, la conservación de los soportes, su almacenamiento, su acceso y su censura. Las inscripciones se imprimen en dos lugares, uno que registra en diferentes dispositivos la memoria de una sociedad, en el sentido de aquello que se considera, por mediación del arconte, pertinente conservar o dar a ver, esto es, ofrecerlo a su consulta pública. El otro, una dimensión profunda en donde se registra, mediante censura, secreto, clasificado, prohibido, limitado en cuanto al acceso, o bien, con borraduras de la memoria misma, pero que dejan huellas del borrado. Toda una taxonomía del archivo se juega en estas operaciones. Desde este punto de vista, se pueden llamar operaciones archivísticas, la función del historiador es también relevante, pues éste se vuelve también una figura arcóntica como intérprete de las fuentes. Su gesto es

también el de reprimir o suprimir (sofocar). El archivo no está ligado a ningún origen, pues ambos lugares de registro están activos en una economía que hace posible, mediante la escritura, las formas de impresión y el paso de un lugar a otro de manera permanentemente diferida.

Todo esto abre cuestiones importantes para el trabajo del historiador: volver a plantear la función social que el archivo ha de tener; cómo el cambio de soporte del papel a lo digital plantea hoy cuestiones como los lugares de almacenamiento (inscripción e impresión) y su capacidad considerada ilimitada (la “nube” es ejemplar en esto), así como la administración de la información, su acceso cada vez más democratizado; pero al mismo tiempo la aparente imposibilidad de borrar, ahí donde el nuevo arconte de la nube, conserva inscribiendo en un “inconsciente”, o si se prefiere, en lo virtual, la información “borrada”; entre lo reprimido y suprimido (sofocado), se juegan los problemas del acceso a la información y el derecho que lo legisla, la disolución constante entre lo público y lo privado, además del poder arcóntico que se mueve en la paradoja del archivo, destruirse para preservarse. En estas cuestiones, quién tiene el control, quién conserva y quién clasifica no es de poca importancia, pues el archivo conserva la memoria de una sociedad, pero también abre el por-venir, esto es el futuro, ahí donde las nuevas generaciones dispondrán del futuro del pasado.

En el archivo, la cuestión de la técnica queda abierta en tanto una máquina dinámica que vehiculiza las impresiones, pues lo que se debe observar es que los soportes de impresión transforman las huellas mismas dejando ver el acontecimiento performado, constituyéndose así en una ficción producida artefactualmente. El mejor ejemplo de esto se tiene en los nuevos dispositivos electrónicos, los cuales almacenan información, en donde la consistencia de su soporte permite distintos modos de conservación, manipulación, selección, borradura, recuperación, archivación e intervención. La condición de posibilidad del acontecimiento no puede ser pensada sin la vehiculización de una escritura, inscripción y permanencia de la impresión (huella) que no es independiente de su soporte de impresión en tanto archivo. El acontecimiento

se hace historia en el espacio-temporalidad del archivo. Sin embargo, la inteligibilidad del sentido y la comprensión del acontecimiento se ven obturados en el mismo momento en que el archivo, con sus lugares de impresión, lo determina, ya que el posible sentido está mediado por un signo gráfico impreso en un determinado soporte del archivo. El acontecimiento está des-realizado por el mismo soporte de impresión. Actualmente resulta ejemplar observar cómo las distintas tecnologías de la comunicación, en tanto soportes de impresión de diversas huellas, fabrican el acontecimiento, dando a ver sólo la ficción de aquello que se dice ha ocurrido.<sup>52</sup>

Si un acontecimiento es impreso de manera reprimida, no se verá salvo mediado por la huella de su represión, lo que ofrece es sólo el testimonio de su borradura, por lo que el trabajo del historiador estaría en elaborarlo desde la huella de su borrado. Si un acontecimiento se imprime suprimiéndose, lo único que da a ver es lo que su soporte permite como una legibilidad producto de su propio soporte. El archivo impide hacer plenamente presente lo ocurrido, no remite a un origen pleno que articule inteligibilidad total. El soporte de inscripción deja una impresión, esta materialidad coloca al acontecimiento bajo las condiciones que hacen de toda historiografía la historia de sus interpretaciones, la diseminación del sentido y la deriva de su *différance*. La diferencia entre un hecho reprimido y suprimido (sofocado) organiza el sentido del acontecimiento, ofreciéndolo en una hechura ficcional determinada por la propia materialidad del archivo, esto es, sus soportes de inscripción. La organización, la custodia y el poder arcóntico lo performan al afectar las posibilidades de interpretación por parte del historiador. De

<sup>52</sup> Decir que el acontecimiento se des-realiza significa lo que Derrida sostiene respecto a cómo la actualidad, esto es, el acontecimiento mismo, se produce artificialmente como un artefacto. “Formateado”, “inicializado” por dispositivos mediáticos, el acontecimiento está siempre producido, performativamente interpretado por numerosos dispositivos ficticios o artificiales, jerarquizadores y selectivos, nos llega, afirma Derrida, a través de una hechura ficcional. Son los medios (y aquí vale decir, los soportes de impresión) los que dan a ver el acontecimiento (Jacques Derrida y Bernard Stiegler, *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, p. 15).



esta forma, ese impulso por el archivo, por conservar y por restituir un pasado, sólo puede permanecer diferido en tanto deseo por aquello que está ausente. Reprimidas o suprimidas (sofocadas), las percepciones de otros (un pasado signado en soportes de inscripción) sólo remiten a un origen producto de otro origen, borrando la certeza entre lo plenamente presente o ausente, pues no es suficiente con asumir que si no hay evidencia en el archivo (puesto que esto significaría que está reprimido) no hubo acontecimiento. Borrado, hay que suponer que esa borradura dejó una huella. Presente o ausente como evidencia de la historia, el acontecimiento inscrito en el archivo es siempre un texto cifrado. La diferencia entre ambos mecanismos de censura muestra que no hay origen del acontecimiento, ya que está permanentemente diferido. Así, éste se deconstruye en su propio movimiento, borrándose, repitiéndose y alterándose. Es la alteridad del origen la que abre el acontecimiento como aquello imprevisible de aprehender tanto en su antes (un pasado) y su después (un futuro). Todo esto permite una reflexión sobre el archivo como concepto y como institución, como aquello que tramita la memoria y abre el por-venir, en el sentido de que habrá nuevas ficciones de acontecimiento, pues las huellas siempre están por escribirse, lo mismo que cualquier interpretación sobre el archivo.

Por otra parte, debe quedar claro que el acontecimiento está permanentemente diferido. En el inconsciente mismo del archivo, éste no se da sin una pulsión de muerte que le asedia, pues registra y olvida, dejando huella de ese olvido, pues la huella permanece infinita pero marcada siempre por nuevas impresiones.

El archivo, lo mismo que el bloc mágico, funciona, por tanto, en la posibilidad de la repetición. Un acontecimiento suprimido se da a ver mediante una determinada tecnología de la comunicación que funciona como soporte de impresión; en consecuencia, lo que da a ver lo repite constantemente, pues la característica de esta operación, al igual que en el aparato psíquico, es que con la repetición se constituye una lucha contra el olvido. La condición del archivo, en tanto máquina con una superficie de inscripción en dos regiones, es la totalidad de sus impre-

siones. Así, la cuestión de la técnica y el tiempo cumplen con la condición de huella: poder ser reproducida en ausencia de quien la produjo. La huella es lo que vuelve, ahí donde la reproducción técnica produce un efecto de asedio: hace posible anticipadamente nuestra desaparición y nuestra ausencia.<sup>53</sup> ¿Cuál es el por-venir del pasado, de la memoria, del olvido, desde aquello que un archivo reprime o suprime (sofoca)?

## BIBLIOGRAFÍA

- Derrida, Jaques, “Freud y la escena de la escritura”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Editorial Trotta, 1997.
- \_\_\_\_\_, “La différance”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.
- \_\_\_\_\_, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2000.
- \_\_\_\_\_ y Bernard Stiegler, *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, Buenos Aires, Editorial Eudeba, 1998.
- Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños. Segunda parte. Sobre el sueño (1900–1901)*, t. V, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1991.
- \_\_\_\_\_, “Lo inconsciente”, en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras. (1914–1916)*, t. XIV, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992.
- \_\_\_\_\_, “La represión”, en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras. (1914–1916)*, t. XIV, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992.
- \_\_\_\_\_, “Nota sobre la pizarra mágica”, en *El yo y el ello y otras obras (1923–1925)*, t. XIX, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992.
- \_\_\_\_\_ y Josef Breuer. *Estudios sobre la histeria (1893–1895)*, t. II, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992.
- Laplanche, Jean y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Daniel Lagache (director), Buenos Aires, Editorial Paidós, 2004.

<sup>53</sup> Derrida/Stiegler, *Ecografías*, p. 145.

# EDWARD SAID Y SIGMUND FREUD: DEL EXILIO A LA ESCRITURA PROMETIDA<sup>1</sup>

Mehdi Mesmoudi  
*Universidad Autónoma de Baja California Sur*

## INTRODUCCIÓN

El presente escrito busca examinar el texto de Freud *Moisés y la religión monoteísta* “*Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*” (1937-39) que originalmente surgió de una inquietud meramente estética, cuyas anotaciones están reunidas bajo el título de *El Moisés de Miguel Ángel* “*Der Moses des Michelangelo*” (1914), y culminó como una exploración histórica del personaje bíblico. Este texto de Freud –catalogado por Said como “estilo tardío” (Spätstil)—<sup>2</sup> conversará con Said desde su doble atalaya: *Orientalismo* (1978) y *Freud y los no europeos* (2005).

Antes de emprender este ejercicio de exploración del *doble* texto freudiano, se realizará una oportuna revisión del discurso orientalis-

<sup>1</sup> Este ensayo se escribió cobijado por el curso “El archivo, el acontecimiento y la memoria en el trabajo del historiador”, impartido por Ricardo Nava Murcia en la Universidad Autónoma de Baja California Sur, entre el 2 y el 6 de junio de 2014. La presencia disruptiva y espectral de Jacques Derrida se debe a ese evento. Extiendo mi agradecimiento también a Fernando Betancourt Martínez por su pasión y entusiasmo en la coordinación de este seminario interinstitucional sobre el Psicoanálisis de Freud junto con Luis Arturo Torres Rojo, además de los comentarios y estímulos académicos e intelectuales que hicieron que germinara este texto.

<sup>2</sup> Edward W. Said, *Freud y los no europeos*, p. 51.

ta, analizado minuciosamente por Said, que nos podría proporcionar herramientas teóricas y conceptuales para contextualizar y abordar a Freud en su justa medida. No darse cuenta del aspecto orientalista del texto freudiano, nos llevaría a considerar el proceso de escritura de Freud como algo aislado y falto de trascendencia, y lo que es esencial: no ver en el texto de Said dedicado a Freud como una continuidad dialéctica de su predecesor.

Freud y Said consideran necesario reabrir la discusión en torno a la escritura de la historia que ha estado condicionada por factores hegemónicos y excluyentes, sublimando los aspectos fundacionales de Moisés y de la comunidad de egipcios que lo acompañaron en su experiencia del éxodo.<sup>3</sup> Freud propone el ejercicio historiográfico más allá de las epopeyas sacerdotales como un acercamiento pulcro al texto, una operación de cuestionamiento de aquello que se ha heredado en ciertas épocas históricas, aquel patrimonio inmaterial archivado e incrustado en la memoria de los hombres y, por ende, aquello que incursiona en la zona oscura de lo impensable, lo tabú y lo heterodoxo. Este guiño *cabalístico* de Freud –que admite no ser especialista en materia de arte<sup>4</sup> ni historiador– sugiere el proceso de histori(z)ar como una manera de deconstruir esas capas arqueológicas –e ideológicas– de lo que se pensaba en distintos momentos y espacios que heredaban y reproducían los fantasmas del pasado.

Esta lucha permanente en torno a la historia y la memoria nos encamina hacia otro espacio de discusión que es la tradición, entendida como relación que se establece con el texto, su tratamiento (dosis y/o doxa), su análisis y su exégesis. La tradición no solo sería la herencia y la transmisión de la palabra y la memoria del padre, sino también, y sobre todo, ese relato alternativo, *contrapuntístico*, que rompe con la dinámica circular y ceremoniosa de la misma tradición.

<sup>3</sup> Habría que plantear aquí la frágil distinción entre la vivencia y la experiencia que habita cualquier proceso de ficción o de escritura; es decir, cómo se ha ido narrando esta suerte de autobiografía común.

<sup>4</sup> Sigmund Freud, *Obras completas*, vol. XXIII, p. 217.

Este giro epistemológico en el discurso histórico de la tradición produciría el acontecimiento, estableciendo la pertinencia de abordar el anatema, la marginación y el exilio como un proceso de revitalizar las prácticas cotidianas como sus sujetos de consumo.

## 1. EL ORIENTALISMO COMO CONTEXTO CULTURAL Y TEÓRICO

El orientalismo es un canal representativo que contiene referencias e inferencias a oriente, un conglomerado representativo de cuadros costumbristas, relatos y supuestos que conllevan a pensar en el oriente. Oriente –como efecto peculiar del lenguaje– ha sido creado y recreado para convertirse luego en una instancia connotativa de brillos, reflejos e instintos. Oriente no sólo aludía a una entidad netamente geográfica, sino también a unos determinados espacios culturales, ideológicos, políticos, económicos, religiosos y hasta cierto punto morales y estéticos. Cualquiera que pensara el oriente lo hacía desde una butaca reservada, desde un lugar de enunciación privilegiado. A pesar de esa invención lingüística, conceptual, genealógica y cultural, el oriente era un papel que se jugaba sólo en la escritura orientalista, era un disfraz *proto-anropológico* que se ponía cada que vez que empezaba el entremés. En palabras más precisas, el oriente visto desde el ángulo orientalista era una presencia doble, ficticia, fantástica.

Sería interesante que pensáramos en Napoleón a imagen y semejanza de Colón en el aspecto genealógico y arqueológico del oriente, en su desocultamiento histórico, epistémico y temático. El oriente tenía que haber sido creado como una categoría conceptual, como un marco mental común, para el laboratorio orientalista como así fue el semitismo y el antisemitismo para el sionismo o el capital para el capitalismo. Si Colón se había inspirado en los viajes de Ibn Batuta y Marco Polo, Napoleón se alimentaría de la dorada figura de Alejandro Magno. El águila de Ajaccio heredaría la memoria del visionario de Macedonia que tras las ruinas de los griegos y la muerte de su padre unificó a todos los reinos bajo un solo imperio. Napoleón también resucitó el escenario fúnebre posrevolucionario, conquistando casi toda Europa y con todos

los valores del *Siècle des lumières*, y un ejército leal y entregado a su causa se dirigió al sol faraónico en busca de los herméticos manuscritos de Alejandría y el Cairo. De esta manera, el oriente volvía a estar presente en la concepción y consciencia europea y curiosamente pronostica, o coincide, con el surgimiento del espíritu romántico en Alemania y Francia.

Tzvetan Todorov, lejos de la tesis racionalizadora que desmitifica el mágico y *casual* hallazgo colombino según O’Gorman, va mucho más allá de esta visión deconstruccionista y ofrece un contrapunto en la revisión historiográfica en torno al ser de América y su *paterfamilia*. En su texto recrea la figura de Colón como si fuera un sujeto pleno de lucidez y consciencia espirituales y religiosas. A pesar de que es un mercader no actúa por el libre albedrío, sino que casualmente está condicionado desde el momento en que le dieron nombre. Cristóbal significa, en palabras de Todorov, traedor o llevador de Cristo [*christum ferens*]; es decir, es el elegido para emprender no una misión sino La misión que inauguraría la primera etapa moderna del Renacimiento, dejando atrás la mal llamada Edad Media o época de las penumbras.

Allende la simplista idea del oro, Todorov acude a la relación del cuarto viaje de Colón donde reivindica el carácter divino de su empresa por encima del oro y la hacienda donde retoma varios argumentos de Bartolomé de las Casas. También hace uso de un hecho sumamente valioso, olvidado o reprimido por O’Gorman, que, según Marco Polo, el Emperador de Catayo buscaba teólogos y eruditos que enseñaran en la fe de Cristo. Incluso relata Todorov que Colón casi le hizo jurar a Isabel de Castilla que con el botín adquirido en su empresa se invirtiera en la liberación de la ciudad santa de Jerusalén que estaba en manos otomanas. Además, recordemos que Colón emprende su viaje pleno de creencias, dogmas e hipótesis. No parte como página en blanco y el descubrimiento es la confirmación de esa sospecha<sup>5</sup> ya que según el mismo Colón no se podía cumplir con esta misión sin la voluntad de Dios. Incluso en el motín organizado por la tripulación ante la incapacidad

<sup>5</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, p. 26.

de pisar tierra, Colón les convence de sus cálculos y esta fabulosa visión les conducirá a alcanzar Guanahaní, re-bautizada como El Salvador porque salvó la sagrada obra de Colón y la legítima. Los mismos Reyes Católicos, cuenta Todorov, se sorprenden de su carácter profético. Además del aura espiritual que engalanaba al almirante genovés, habría que agregar lo que André Breton llamó 'locura': "Fue necesario que Colón zarpara en compañía de locos para que se descubriese a América. Y ved cómo esa locura ha ido tomando cuerpo y ha perdurado".<sup>6</sup>

Cristóbal Colón, que representa la imagen de las cosas, va a ser el primer hombre nominador de la naturaleza *virgen* de América. Darle nombre es tomar posesión de ella, apropiarse de ella, dominarla. Colón y América se convirtieron en las dos caras de la misma moneda, con-naturales e inherentes el uno al otro, perteneciente al otro para siempre porque aquello que es pronunciado se inscribe en las huellas mnémicas según Freud. Aun borrándose permanece el trazo de la borradura, queda almacenado y encriptado el espíritu vivificador de Colón. Es el padre de la horda y ante ello no hay nada que hacer, pero no se debería llegar a estos límites apocalípticos de la representación porque sin duda Colón no es Hernán Cortés aunque los dos hayan partido del mismo puerto de Huelva y hayan venido casi por la misma razón.

Realizo esta breve analogía del oriente con América por la sencilla razón de que Colón quería llegar a las Indias, esto era Catay, Cipango y Calicut –China, Japón e India–; es decir, el lejano Oriente para poder establecer relaciones comerciales con las dos cortes en relación con la Ruta de la Seda. Además, no hay que olvidar que la bitácora de viaje de Colón va a ser probablemente el primer texto que aluda a las Indias después de Ibn Batuta y Marco Polo, antes de que se nomine América. Otro dato que refuerza este aspecto es sin duda la nominación de Vesputio de "Indias Occidentales" al nuevo continente, un Oriente a medias.

Al tener en cuenta lo anterior y la incapacidad visible de identificar el oriente y lo oriental, se puede discurrir hacia lo que Said ha denomi-

<sup>6</sup> André Bretón, *Manifestos del surrealismo*, p. 22.

nado “orientalismo” que en primeras instancias se puede responder casi de manera inconsciente como un modo de relacionarse con el oriente. Sin embargo, hay que subrayar la naturaleza o las características de este modo de relacionarse; es decir, en ningún momento Said plantea que esta mirada hacia lo oriental sea inocente o ingenua. Octavio Paz sostiene que “es imposible ver el objeto en sí; siempre está iluminado por el ojo que lo mira, siempre está moldeado por la mano que lo acaricia, lo oprime o lo empuña”.<sup>7</sup> Esta manera de evocar –o en sentido todavía más metafísico o espiritual– e invocar al oriente se puede justamente concebir en la empresa napoleónica por el Egipto que inaugura, según Said, el “Orientalismo moderno” y que abriría el gran episodio de la egiptología y que luego se academiza con Silvestre de Sacy y Ernest Renan. Se podría realizar la ecuación de que no existiría el oriente –al menos como lo conocemos– sin el orientalismo con su poder gramsciano de los productos culturales y literarios.<sup>8</sup>

El orientalismo como institución socio-epistemológica y cultural ha tenido distintas etapas que no necesariamente estuvieron relacionados con el despliegue militar y administrativo franco-británico. Al inicio el orientalismo aludía de manera confusa al oriente semítico –esto es las tierras donde florecieron las tres religiones monoteístas– y al mismo tiempo a la India y el budismo como una referencia religiosa a China y Japón posteriormente. Luego, los textos orientalistas se referirán única y exclusivamente a la geografía árabe e islámica; es decir, aquellos territorios bajo el control otomano:

a) Se puede hablar en principio de un “orientalismo clásico” que comprende básicamente desde los griegos hasta la Francia de los luses iluministas. Algunos ejemplos de este balbuceo orientalista se puede encontrar en *Los persas* de Esquilo y *Las bacantes* de Eurípides –considerado por Said el drama más asiático de todas las tragedias atenienses–,<sup>9</sup> *La Divina Comedia* de Dante Alighieri, *El ingenioso hidalgo don*

<sup>7</sup> Octavio Paz, *Las palabras y los días. Una antología introductoria*, p. 163.

<sup>8</sup> Edward W. Said, *Orientalismo*, pp. 26-27.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 89.



*Quijote de la Mancha* de Cervantes —e incluso el *Cantar del Mío Cid* (Anónimo) y el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita<sup>10</sup> y *Letras persas* de Montesquieu. Esta producción orientalista obedece a un ‘orientalismo latente’; es decir, donde no se manifiesta de manera clara y efectiva el colonialismo europeo sino hasta la llegada de Napoleón.

b) Posteriormente, se puede hablar de un “orientalismo moderno” que se establece desde la empresa napoleónica —y producto del acercamiento del emperador a *Histoire des arabes* de Marigny<sup>11</sup> y su séquito de eruditos, sabios y científicos que van a ser los encargados de des-encriptar y decodificar la sabiduría milenaria de la historia faraónica del Egipto. Aquí se puede hablar ya de un orientalismo manifiesto donde ya existe una administración colonial y sus instituciones donde predomina su vertiente científica y erudita. Esta segunda etapa orientalista empezó como un interés específicamente académico y erudito que está representado por el texto canónico de *La description de l’Égypte* entre 1809 y 1828 —influida por *Voyage en Égypte et en Syrie* en 1787 y *Considérations sur la guerre actuelle des turcs* en 1788 del conde de Volney<sup>12</sup> cuya autoría se atribuye al mismísimo Napoleón Bonaparte y por la fundación de l’Institut d’Égypte<sup>13</sup> que se convertiría en una especie de sucursal intelectual y archivística de l’École des Langues Orientales<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Estas tres obras cumbre de la literatura española no están consideradas por Said en su libro, pero guardan cercanía con los demás textos —que él expone de la tradición literaria franco-británica— dentro de este *orientalismo latente*.

<sup>11</sup> Said, *Orientalismo*, p. 118.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 118-19.

<sup>13</sup> En 1836 l’Institut d’Égypte se convertiría en la Société égyptienne y en 1880 la sede pasa de Alejandría al Cairo.

<sup>14</sup> Esta institución académica y diplomática —que se funda en 1795— vino a reforzar intelectual y políticamente a la anterior École des Jeunes de Langues inaugurada en 1721 y que enseñaba a los futuros diplomáticos el turco, el árabe y el persa. Ésta había sustituido al Collège de France, persiguiendo los ideales enciclopédicos de Rousseau, Voltaire y Montesquieu cuyos intereses por las otras culturas indudablemente tenía unos efectos para conocerse a sí mismos y a su vez para alcanzar la utopía del cosmopolitismo. En otras palabras, esta Escuela de Lenguas Orientales tradujo de manera excelente el espíritu intelectual y cultural del Siglo de las Luces, léase a Louis Bazin, “L’École des Langues Orientales et l’Académie des inscriptions et Belles-Lettres

en París. A partir de esta contribución, París se iba a erigir como el gran capitolio orientalista<sup>15</sup> con *La Renaissance orientale* de Raymond Shwab entre 1765 y 1850, los *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales* de Jules Mohl entre 1840 y 1867, la *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII au XIX siècle (1868-1870)* de Gustave Dugat, el arduo ejercicio enciclopédico de Silvestre de Sacy<sup>16</sup> con una *Antología de textos gramaticales árabes* en 1825 y un buen número de traducciones con comentarios al *Calila e Dimna* y las *Maqamat* de al-Hariri, y la grandiosa labor de Ernest Renan con su *Système comparé et Histoire générale des Langues sémitiques* hacia 1848 y sin olvidar que Antoine Galland en 1704 fue *el primer traductor en Europa de Las Mil y una noches*.<sup>17</sup> Este mínimo recuento es un ejemplo clarividente de que el orientalismo era una tradición textual donde unos leían a otros: “Oriente se estudiaba a través de los libros y de los manuscritos y no, como en el caso de la influencia griega en el Renacimiento, a través de obras plásticas, como esculturas y cerámicas. Incluso la relación entre los orientalistas y Oriente

---

(1795-1995)”, pp. 983-996. Esta *École des Langues Orientales* se va a convertir en 1914 en l'*École Nationale des Langues Orientales Vivantes* hasta 1968 ya que se va a transformar finalmente en el actual *Institut National des Langues et Civilisations Orientales* que en 1971 va a pertenecer a l'Université Paris-III y con la Ley de Savary en 1984 se va a convertir en una institución académica y cultural autónoma.

<sup>15</sup> Said, *Orientalismo*, p. 83.

<sup>16</sup> Silvestre de Sacy va a ser la lumbrera del orientalismo francés –después de Louis Langlès, Pierre Ruffin que en 1787 traduce del persa los *Instituts politiques et militaires* atribuidos a Tamerlán y promueve de cierta manera la creación de las cátedras de lenguas orientales a raíz de su “De l'importance des Langues orientales pour l'extension du commerce, les progrès des Lettres et des Sciences” (1790), y Ernest Renan– entre la última década del siglo XVIII y las primeras tres décadas del siglo XIX. Bazin declara lo siguiente de Sacy: “Rappelons seulement qu'à la fin de sa vie, dans sa 80<sup>e</sup> année, il était à la fois professeur de turc à l'École des Langues orientales et de persan au Collège de France, administrateur de ces deux établissements, conservateur des manuscrits orientaux de la Bibliothèque royale, président de la Société asiatique, Secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, et Pair de France” (Bazin, “L'École”, pp. 988-989).

<sup>17</sup> Jorge Luis Borges, *Siete Noches*, p. 61; Said, *Orientalismo*, p. 99.

era textual”.<sup>18</sup> Hay otra característica de este orientalismo moderno que se puede ejemplificar en la literatura de viajes desde René de Chateaubriand con *Itinéraire*, Alphonse de Lamartine con *Voyage en Orient*, Victor Hugo, Gustave Flaubert con *Salambó* e incluso Charles Baudelaire y Paul Verlaine que pronosticarán el surgimiento de la poesía modernista con tintes orientalistas. Tampoco hay que obviar a los alemanes desde Goethe hasta Nietzsche y en los británicos desde Joseph Conrad estudiado con profundidad por el mismo Said en su tesis doctoral.

c) Y un “orientalismo contemporáneo” que Said plantea que se adscribe a la administración estadounidense y justamente se relaciona con los medios masivos del cine, las noticias y los shows populares. Aunque también en esta misma tendencia se podría identificar lo que vengo proponiendo como un orientalismo *offshore*, término que retomo de Eric Hobsbawm<sup>19</sup> en el aspecto económico cuando se refiere a la década de los sesentas donde hemos transitado de las empresas internacionales a las transnacionales. Si esta suerte de globalización económica y mercantilista ha trastocado las fronteras de los estados-nación y ha replanteado sus jurisdicciones y facultades, lo mismo ha de haber sucedido con los medios de comunicación que no obedecen a una entidad federativa concreta, sino que es parte de este imperio mediático y en este contexto de promiscua geografía actúa y se despliega el orientalismo contemporáneo.

El orientalismo, sospechaba Said con bastante astucia, fue una institución intelectual que se encargaba de difundir “representaciones que condicionaban la comprensión del Oriente, construyendo estructuras de acción que involucran fines, proyectos, propósitos, creencias” que compartían un sinfín de eruditos e intelectuales al servicio de sus imperios. El propio Said afirma que:

Hacia la mitad del siglo XIX, el orientalismo se había convertido en el tesoro de conocimientos más vasto que se podía imaginar. Hay dos excelentes muestras de este nuevo eclecticismo triunfante. Una de ellas es la descripción enciclopédica del orientalismo desde aproximadamente 1765 hasta

<sup>18</sup> Said, *Orientalismo*, p. 84.

<sup>19</sup> Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX (1914-1991)*, p. 280.

1850, realizada por Raymond Schwab en su obra *La Renaissance orientale*. [...] Schwab opinaba que la palabra “oriental” describía un entusiasmo de aficionado o de profesional por todo lo asiático, y que era un maravilloso sinónimo de lo exótico, lo misterioso, lo profundo [...]. En 1829, Víctor Hugo subrayó este cambio de dirección de la siguiente manera: “Au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste”. El orientalista del siglo XIX era, por tanto, un erudito.<sup>20</sup>

Said sospecha que la producción textual orientalista obedece a un canon de oferta y demanda de una sociedad que se exige y necesita autoafirmarse en la conformación de un gusto por lo exótico, lo recóndito y lo cosmopolita. Mientras Benjamín veía en los medios de difusión un mecanismo de democratización del arte y la masificación de la producción cultural, Adorno sostiene que el consumidor de la *industria cultural* sólo es un mero esclavo del ocio y el entretenimiento cuando el origen y la esencia del arte es la emancipación del hombre y la búsqueda de su libertad. Adorno intuye que esta industria cultural no es más que un rostro difuso que desoculta lo que ocurre en el ámbito social y político. De esta forma, se podría considerar que la construcción sociocultural de este gusto es un “abuso de poder”.<sup>21</sup> En otras palabras, los dispositivos de difusión y comunicación –la pintura orientalista, la antropología, la crónica o la bitácora de viaje, la novela costumbrista... los documentales, la industria cinematográfica–, como extensión espiritual del poder, iban a dictar los mandamientos de la hegemonía occidental que se traduce en la sofocación y la negación de todo lo que procede de lo oriental. Said asegura que:

Los especialistas en esta región hacen su trabajo, por decirlo de algún modo, porque en cierto momento su profesión de orientalista les exige que presenten a la sociedad imágenes de Oriente, conocimiento e ideas sobre él. Y, en gran medida, el orientalista proporciona a su propia sociedad representaciones de Oriente que: a) llevan su impronta distintiva; b) ilustran

<sup>20</sup> Said, *Orientalismo*, pp. 82-83.

<sup>21</sup> Pierre Bourdieu, *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*, pp. 231-240.

su concepción de lo que Oriente puede o debe ser; *c*) rebaten conscientemente las opiniones sobre Oriente; *d*) ofrecen al discurso orientalista lo que en ese momento parece que más necesita, y *e*) responden a ciertas exigencias culturales, profesionales, nacionales, políticas y económicas de la época.<sup>22</sup>

## 2. BREVÍSIMOS APUNTES SOBRE EL 'ANÓNIMO'

### *MOISÉS DE MIGUEL ÁNGEL* (1914)

Borges juzgaría sin duda enriquecedora esta escritura primigenia a la posterior por Freud. En primer lugar porque no aparece al final la firma de su autor, no sabemos el motivo de esta decisión, dudo que Freud haya querido pasar desapercibido en el núcleo intelectual vienés y europeo de la época; en segundo lugar, el texto surge a raíz de una simple curiosidad de una estatua en su primera visita a Roma, un lugar que no es neutral ni inocente sino que tiene una fuerte resonancia religiosa, espiritual y política; en tercer lugar la naturaleza del texto, su línea narrativa y argumental demuestra esta obsesión de Freud con esa estatua que era el *Moisés de Miguel Ángel* sobre el cual le aseguró a su esposa desde Roma que iba a emitir nada más “ciertas palabras” de lo que fue su impresión, y en último lugar, no quisiera dejar pasar la oportunidad para recordar que Freud recuerda al lector que no es ningún especialista o estudioso en la historia del arte, es simplemente un *amateur*:

Quiero anticipar que no soy un conocedor de arte, sino un profano. He notado a menudo que el contenido de una obra de arte me atrae con mayor intensidad que sus propiedades formales y técnicas [...] En cuanto a muchos recursos y efectos del arte, carezco de un conocimiento adecuado [...] Las obras de arte, empero, ejercen sobre mí poderoso influjo, en particular las creaciones poéticas y escultóricas.<sup>23</sup>

Lo más interesante de esta declaración es cuando se ve totalmente refutada (he aquí increíblemente el elemento lúdico y sorprendente del autor

<sup>22</sup> Said, *Orientalismo*, p. 362.

<sup>23</sup> Freud, *Obras completas*, p. 217.

hacia sus *discretos* lectores) en el “apéndice”<sup>24</sup> de su *primer Moisés*, declarando lo siguiente:

Varios años después de aparecido mi trabajo sobre el *Moisés de Miguel Ángel*, publicado en 1914 en *Imago* –sin mención de mi nombre–, por gentileza de Ernest Jones llegó a mis manos un número de *Burlington Magazine for Connoisseurs* (38, n0 217, abril de 1921), que no pudo menos que reavivar mi interés hacia la interpretación de la estatua por mi propuesta. En ese número [págs. 157-66] se incluye un breve artículo de H. P. Mitchell sobre dos bronceos del siglo XII, hoy existentes en el Ashmolean Museum de Oxford, que se atribuyen a un destacado artista de aquella época, Nicolás de Verdún.

[...] una de las estatuillas estudiadas por Mitchell es un Moisés [...] caracterizado a salvo de cualquier duda por las Tablas de la Ley [...]. También este Moisés está sentado [...] su rostro muestra una expresión agitada por las pasiones, acaso pesarosa [...] aprieta sus cordones entre la palma y el pulgar como si fueran unas tenazas [...] realiza el mismo movimiento que en la figura 2 de mi ensayo [...] como estadio previo de aquella posición en que ahora vemos perseverar al Moisés de Miguel Ángel.

[...] Si mi concepción sobre el gesto de tomarse la barba es admisible, el Moisés de 1180 nos refleja un momento de aquella tormenta de las pasiones; en cambio, la estatua de San Pietro in Vincoli nos muestra la calma tras la tempestad.

Creo que el hallazgo aquí comunicado eleva la verosimilitud de la interpretación que ensayé en mi trabajo de 1914. Quizá un especialista en arte pueda llenar el hiato temporal entre el *Moisés de Nicolás de Verdún* y el del maestro del Renacimiento italiano documentando tipos de Moisés del período intermedio entre ambos.<sup>25</sup>

Es sumamente genial, imprevisto y reaccionario el proceso de cambio que experimentó el tono narrativo y argumental de Freud. Pasar inadvertido como un gustoso pueril del arte a convertirse en una autoridad sobre el tema, y en particular el *Moisés de Miguel Ángel*, es una de las

<sup>24</sup> Véase la analogía de este término con el cuerpo, el aspecto anatómico que también interesaba a Freud.

<sup>25</sup> Said, *Orientalismo*, pp. 241-242.

cosas que se pueden y se deben apreciar en un autor que le interesa —y lo desvela a lo largo del texto— “pasear el yo por el tema donde soy todo aquello que escribo”<sup>26</sup> como rezaba Montaigne siglos atrás. Este ingenio cervantino es muy propio de Freud, pues nos hace creer una cosa y al final nos presenta otra puesta en escena permite incursionar casi inconscientemente el elemento dramático, lo inesperado que siempre conmueve al oyente-espectador que participa de manera activa e interactiva con el texto. La permanente dialéctica freudiana con el lector hace que éste se encuentre más presente que nunca en la reescritura del texto, su reconfiguración, su apertura permanente y su acabarse nunca. Es en este sentido que el primer intento escritural de Freud sea sumamente rico, juguetón, pícaro y a veces hasta inapelable. Al hacer uso de la voz de Borges para demostrar la *superioridad* del ‘primer’ Moisés en relación al ‘posterior’ no obedece a que ambos sean idénticos verbalmente,<sup>27</sup> de hecho, no lo son, son totalmente distintos y obedecen a diferentes fines y *sujets* del autor. Y cabe recordar que tanto el ‘primer’ Moisés como el ‘posterior’ de Freud son necesarios, como son necesarios el *Moisés de Nicolás de Verdún* y el de Miguel Ángel. Los cuatros distintos y distantes testimonios de Moisés viven en perfecta, pero a la vez problemática, escena, además se retroalimentan y se carcomen; en cambio, el *Quijote* cervantino, señalaría Borges, se volvió innecesario porque dejó de ser un libro para ser leído y se volvió un objeto de culto, “una ocasión de brindis patrióticos, de soberbia gramatical, de obscenas ediciones de lujo”.<sup>28</sup>

En ningún momento Said menciona el *Moisés de Miguel Ángel* y eso demuestra una vez más que al crítico palestino no le interesaba el orientalismo pictórico. En la misma época de Miguel Ángel, Rafael Sanzio por encargo lleva a la luz *La scuola di Atene* (1509-1512) donde al parecer

<sup>26</sup> En inglés “subject” es a la vez sujeto y objeto, y en francés “sujet” viene a decir lo mismo e incluso a menudo el motivo, la intención de aquello que se dice o se plantea estudiar, léase a Marta Piña, “‘De Demócrito y Heráclito’: ejemplo de metaensayo”, p. 17.

<sup>27</sup> Jorge Luis Borges, *Narraciones*, p. 91.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 92.

siete de los integrantes de esta herencia filosófica son *orientales* y no propiamente griegos o atenienses; sabemos con seguridad al menos cinco de ellos: Heráclito de Éfeso, Hipatia de Alejandría, Diógenes de Sínope, Claudio Ptolomeo y Averroes de Córdoba, mientras que Anaximandro de Mileto y Zaratustra son sólo probables. Miguel Ángel, en cambio, quiso retratar y eternizar una figura primordial de una de las tres religiones monoteístas orientales: Moisés, el legislador del pueblo judío.

### 3. EL MOISÉS DE FREUD: UNA RELECTURA SIN FILTROS

En la traducción francesa de Cornélius Heim al Moisés de Freud, el editor advierte que los tres ensayos que constituyen el libro son tres momentos distantes de la escritura freudiana que data entre 1934 y 1938 entre Viena y Londres. Y señala, como el mismo Freud, que el tercer ensayo “Moisés, su pueblo y la religión monoteísta” es la continuación de los dos anteriores ensayos, y a la vez una revisión puntual de los mismos.

El prefacio de esta traducción francesa a cargo de Marie Moscovici tiene como título “Le roman secret” donde menciona incluso un Moisés *infante*, ‘apócrifo’—como el Quijote de Avellaneda— pero sin la firma de Freud:

on n’oublia pas le premier ‘Moïse’ de Freud, *Le Moïse de Michel-Ange* (1914)—qui esquisse déjà (en paraissant d’abord sans la signature de Freud) un Portrait peu orthodoxe du personnage biblique [...] attribue au sculpteur un geste de désacralisation de la Bible, [...] Freud reprendra à son compte, en le signant trois fois, entre 1934 et 1938, années de l’écriture de ce texte insensé qu’est L’homme Moïse et la religion monothéiste.<sup>29</sup>

Moscovici relata que, durante la redacción del primer ensayo, Freud estuvo sosteniendo unas correspondencias con Arnold Zweig que por allá de septiembre de 1934 vivía en el Mandato Británico de Palestina: “Freud est alors dans les environs de Vienne, encore en vacances; Zweig vit en Palestine depuis quelques mois, et l’ironie du sort veut qu’il habite

<sup>29</sup> Sigmund Freud, *L’homme Moïse et la religion monothéiste*, p. 17.



à Haïfa, depuis très peu de temps, dans la maison d'un docteur Moïse: Beth Dr. Moses".<sup>30</sup> Zweig advierte a Moisés del peligro que corría si seguía empeñado en su proyecto sobre Moisés: "Ce n'est pas la bonne occasion pour un martyr".<sup>31</sup> Moscovici sostiene que Zweig será un intermediario crucial para Freud porque le proveerá de bases bibliográficas sólidas para su Moisés, y le proporcionará credibilidad argumental en su texto: "Era en los archivos donde se encontraban las fuentes más adecuadas para una historia objetiva, lejana de la literatura [...] se partía de que la crítica [...] necesaria de las fuentes sólo podía llevarse a cabo en los documentos. El documento [...] no recibía su sentido sino tras el proceso de develamiento de todas las operaciones que habían conducido a su autor a volverlo visible"<sup>32</sup>. El Moisés de Freud, asegura Moscovici, era descrito por Zweig como "le livre secret".<sup>33</sup> Como la segunda parte del Quijote que surge gracias a la osadía de Avellaneda, Moscovici afirma que el *Moisés de Miguel Ángel* (1914) fue el precursor del Moisés freudiano.<sup>34</sup> Páginas más adelante, Moscovici narra que Freud en junio de 1938, perseguido por su teoría y por su raza, tiene que abandonar Viena rumbo a Londres con los miembros de su comunidad. Freud, relata Mauricio Pilatowski, confiesa de esta manera su relación bastante peculiar con su judaísmo:

Puedo declarar que estoy tan alejado de la religión judía como de todas las demás. En otras palabras, las considero sumamente importantes como objeto de interés científico pero no me atañan sentimentalmente ni lo más mínimo. En cambio, siempre tuve un poderoso sentimiento de comunidad con mi pueblo, sentimiento que también he nutrido a mis hijos. Todos seguimos perteneciendo a la confesión judía.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> Sigmund Freud y Arnold Zweig, *Correspondance, 1927-1939*, pp. 129-30. Citado por Freud, *L'homme*, p. 19.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>32</sup> Cfr. Eugenia Allier Montaño, "Las voces del pasado", p. 54.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>35</sup> Mauricio Pilatowski Braverman, "Los cinco judíos de doble marginalidad" [conferencia], minutos: 4:35-5:12.

En la nota introductoria, James Strachey afirma que el primer borrador de Freud de 1934 tenía como título *El hombre Moisés, una novela histórica*, sin embargo, conforme nos vamos sumergiendo en el texto, nos apunta a la manera cervantina con los libros de caballería o en menos grado a Borges con Pierre Menard, una reconstrucción contestataria y creativa, una auténtica exégesis heterodoxa y multidisciplinar de la tradición judía, o más bien, una contra-exégesis en la tradición oficial del Judaísmo. No obstante, en la II parte, estando ya en Londres, vuelve a retractarse dejando entre líneas que su Moisés sí es *una novela histórica*, aunque en esa época ya estuvieran pasadas de moda, archivadas.<sup>36</sup> Es decir, si se tienen en cuenta las bases sobre las cuales está erigido, este relato sobre Moisés partió desde el principio con la intención de ser una novela histórica, he ahí el recuerdo de lo que había sido olvidado. Incluso una página después se lamenta: “desgraciadamente, la fuerza creadora de un autor no siempre obedece a su voluntad; la obra sale todo lo bien que puede, y a menudo se contrapone al autor como algo independiente, y aun ajeno”.<sup>37</sup> ¿Es Freud el que escribe *Moisés y la Religión Monoteísta* o es un *Horla*,<sup>38</sup> un afuera? ¿Es *Moisés y la Religión Monoteísta* un guiño autobiográfico al fantasma que habita Freud? Regresando al prefacio de Moscovici, Freud le escribe a Zweig lo siguiente el 12 de mayo de 1934:

[...] nous touchons au problème de la liberté du poète en face de la réalité historique. [...] mon sentiment en la matière est très conservateur. Là où,

<sup>36</sup> Freud, *L'homme*, p. 100.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>38</sup> Me refiero al personaje psicoanalítico de Maupassant en su relato. El narrador así lo asume en 1886: “Cet être, que j'ai nommé le Horla, existe aussi. [...] c'est celui que la terre attend, après l'homme! Celui qui vient nous détrôner, nous asservir, nous dompter, et se nourrir de nous peut-être comme nous nous nourrissons des bœufs et des sangliers. Depuis des siècles, on le pressent, on le redoute et on l'annonce! La peur de l'Invisible a toujours hanté nos pères. Il est venu” (Léase a Guy de Maupassant, *Le Horla*, p. 26). Este doble testimonio, con el apéndice de *Lettre d'un fou*, del discípulo de Flaubert es indudablemente un antecedente freudiano en lo referente a los temas del *cauchemar*, *l'angoisse* y *l'autre*.

dans l'histoire et la biographie, s'ouvre une lacune irrémédiable, le poète peut entrer et tenter de deviner comment les choses se sont passées. Même quand l'histoire est connue, [...] il peut la mettre de côté.<sup>39</sup>

El primer título sofocado (suplantado) por el mismo Freud revela, a mi parecer, los verdaderos motivos de este texto que es distinto a los anteriores en cuanto al paciente que va a estudiar y analizar. Desde el principio, existe una clara intención de desarchivación, de desocultamiento, de revelar –como un Moisés del siglo xx– las lagunas y los espacios ocultos y herméticos, confusos e irreales, de la tradición judía llamada a veces por Freud como ‘saga’ y en otras como ‘el informe sacerdotal’ donde se ha recreado al fundador del Judaísmo de la misma manera y con los mismos materiales épicos y de ficción en el *Poema de Gilgamesh*, la *Ilíada*, la *Eneida*, la *Chanson de Roland*, el *Cantar de los Nibelungos*, el *Cantar de Mío Cid* y el *Martín Fierro*.

Lejos de ser una novela histórica que busque entretener al lector, este texto es una escritura que madura con los síntomas patológicos de la tradición judía custodiada por los sacerdotes proto-rabínicos, los sucesos históricos entretejidos entre la oralidad y su tránsito problemático y catártico hacia la fijación escrita y sus múltiples traducciones a lo largo de la historia humana.

Freud empieza afirmando, a la par de algunos historiadores contemporáneos, que Moisés tenía un nombre de origen egipcio, además agrega que incluso el mismo Moisés era egipcio “rebautizado por la saga como judío”.<sup>40</sup> Habría que considerar que la saga, tal como la concibe Freud, probablemente se asemeje a la misma *halaka* –generación o cadena de exégetas y sacerdotes arcónticos de las Escrituras– ya que la tradición judía es exclusivamente textual<sup>41</sup> y transmisora de la memoria del padre. Freud busca desacreditar estos espacios de lo impensable, introduciendo márgenes de duda y sospecha, lo cual nos lleva a la siguiente interrogante: ¿por qué Freud y no un rabino o un historiador?

<sup>39</sup> Freud/Zweig, *Correspondance*, p. 114. Citado en Freud, *L'homme*, p. 23.

<sup>40</sup> Freud, *L'homme*, p. 14.

<sup>41</sup> En este sentido, se asemeja al orientalismo en su vínculo permanente con los textos.

Luego, agrega que Moisés había coincidido con Amenhotep IV que se llamaría luego Ikhnaton o Akhenatón cuando éste decidió proclamar una nueva religión en su imperio sorprendentemente monoteísta, poniendo fin a la milenaria tradición politeísta y supersticiosa en el Antiguo Egipto. Freud sugiere que la religión de Atón fue abrazada por Moisés que ocupaba un cargo de general en una provincia del imperio egipcio y que tras su muerte se convertiría en el patriarca de su pueblo que saldría huyendo de la persecución del nuevo Faraón.

Otro rasgo muy llamativo en la memoria de Moisés, además de su origen y el de su nombre, es la latencia de las manifestaciones religiosas que Freud sitúa en la región siriaca, otro aspecto arábigo importante. En otras palabras, la religión que transmitiría Moisés es una mezcla entre las oleadas religiosas sirias y la religión de Atón, egipcia, profesada por Ikhnaton. Con una tremenda sutileza argumentativa, Freud desteje y entreteje los nudos dogmáticos que oscurecían la tradición judía fundamentalmente en torno a la figura de su fundador, llegando incluso a desacreditar las circunstancias violentas e inhumanas del éxodo – fechado entre 1358 y 1350 a. C. – que fue la tesis central del movimiento sionista iniciado por Pinsker y Herzl. Me atrevería a suponer dos hipótesis: *a)* si el éxodo sucedió en el periodo anárquico, Tutankhaton –yerno de Ikhnaton–, influido más por los sacerdotes y el pueblo cansados del monoteísmo de Atón, sabiendo que Moisés era un hombre de confianza de su antecesor, le *premió* con el “éxodo”; *b)* si el éxodo aconteció en la nueva dinastía de Haremhab –otro general de Ikhnaton– que quizá fue un colega, o más bien, un contrincante probablemente el único gran rival de Moisés con el que pactó una digna salida con el destierro y así no tener competencia en el trono faraónico.

Además del nombre y el origen egipcios de Moisés, las raíces arábicas de la religión de Atón, Freud sostiene que en Qadesh –donde se estableció Moisés y su pueblo– se entregaron al culto de un dios volcánico llamado “Yahvé que procede de una estirpe arábica de los madianitas”,<sup>42</sup> ya que la costa occidental de la península arábica está colmada de volca-

<sup>42</sup> Freud, *L'homme*, p. 33.

nes. Luego Freud descubre que en realidad no hay un Moisés, sino dos con dos distintas historias incluso que se refutan entre ellas; es decir, el Moisés egipcio no coincide con el otro Moisés madianita –educado por el sacerdote Yethro que también era madianita como Yahvé– que fue asesinado por los judíos. El desdoblamiento de Moisés lleva a Freud a suponer que no todos los monoteístas egipcios salieron de Egipto con Moisés y que había otros entre Palestina y Siria que profesaban un monoteísmo y se unieron con la comunidad mosaica en Qadesh: “no erraremos [...] si [...] suponemos que sólo una fracción del posterior pueblo judío experimentó los acontecimientos de Egipto”.<sup>43</sup> El Moisés de la tradición tanajística no corresponde en absoluto con la historiografía desde Meyer, Freud e incluso el actual Shlomo Sand –historiador israelí en la Universidad Hebrea de Jerusalén– que afirma que el pueblo de Israel es una invención.

El Moisés de características egipcias y arábicas está atravesado por el Moisés del Tanáj, sufre de dobles como diría Derrida. Moscovici en el prefacio de la traducción francesa opina:

Freud effectue, dans *L'homme Moïse*, une opération qui consiste à réécrire au pluriel l'origine de l'unicité du Dieu de la religion monothéiste. [...] Freud [...] dédouble le grand homme et tout ce qui touche à lui. Il y a dans le mythe deux familles, la juive et l'égyptienne [...]. Moïse est constitué de deux Moïse fusionnés en un [...]: il y a deux “pères”, mais de deux sortes. Les hommes juifs conservent leurs pères de famille d'ailleurs.<sup>44</sup>

Lo anterior nos recuerda al otro gran personaje durante el bajo Medievo que fue Rodrigo Díaz de Vivar bautizado como el Cid por los árabes y ensalzado por Menéndez Pidal mientras que hoy la historiografía española contemporánea plantea que este personaje está lejos de cumplir con el código caballeresco y en realidad se trata más bien de un mercenario que luchaba con quiénes ofrecían más dinero y botín. Freud no duda en ‘desviarse’ del camino correcto de las Escrituras y disculpa hacia cierto

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 49-50.

punto la ingenuidad y la inocencia con intereses propagandísticos de los sectores canónicos que controlaban el monopolio de los textos y, por ende, del paraíso, reconociendo de manera paradójica su labor milenaria: “de las filas del pueblo se elevaron, en una serie que ya no se interrumpiría más, hombres que no estaban ligados con Moisés por su origen, pero sí cautivados por esa tradición grande y poderosa que había crecido poco a poco en la sombra; y esos hombres, los profetas, fueron los infatigables heraldos de la vieja enseñanza mosaica”.<sup>45</sup> En la película *Éxodo, reyes y dioses*<sup>46</sup> se nos muestra a un Moisés increíblemente escéptico –lo confundiríamos con un iluminado de la Ilustración– o desconfiado de la maquinaria cinematográfica del imperio, donde el protagonista bíblico duda en escoger entre sus dos herencias: la egipcia y la hebrea. El dilema se resuelve –a ojos del espectador medio, y por obvias razones que van más allá del producto cultural y sus efectos ‘a posteriori’– del lado hebreo. El director, Ridley Scott, de manera harto subliminal, realiza varios guiños a Freud en algunas escenas de Moisés que se antepone a los relatos oficiales, y eso es de agradecer incluso en películas ‘de encargo’.

Freud, ayudándose de las tesis de Ernst Sellin y Eduard Meyer, afirma que los judíos más escépticos y revoltosos asesinaron a Moisés y que después de varias generaciones, y uniéndose con estirpes arábigas entre Palestina, el Sinaí y Arabia se dedicaron a adorar a un dios llamado Yahvé. Lo sorprendentemente llamativo es que Freud opina que las mismas Escrituras no desmienten este capítulo de sublevación proto-judía lo cual nos lleva a dos pasajes del Corán: “Dimos a Moisés y a Aarón el Criterio [...]. Esto es una Amonestación bendita, que Nosotros hemos revelado. ¿La negaréis?”;<sup>47</sup> “Dimos la Dirección a Moisés y legamos la Escritura de los Hijos de Israel, como dirección y amonestación para los dotados de intelecto”.<sup>48</sup> Tanto en el informe de Freud como siglos atrás en el del Corán, hay un acuerdo en la apostasía del pueblo de Moisés.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>46</sup> Walter Scott, *Éxodo, reyes y dioses*, Chernin Entertainment/Scott Free Productions/Babieka/Volcano Films, 2014, 150 mins.

<sup>47</sup> *El Corán*, p. 345.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 521.

Ante el asesinato del padre, vendrá a suplantarle el hijo como en *Hamlet* la sombra sustituye a su padre. Jesús aparece para saciar la culpa de los judíos que masacraron a Moisés. Si queremos analizar desde la etimología semítica que es consonántica entre Moisés y Mesías observamos la coincidencia en (m, s, s), por lo tanto, se identifica el uno con el otro, es su alter-ego. El Mesías en árabe es *al-masîh* المسيح del verbo *masaha* que significa “borrar, eliminar”. El Mesías viene a borrar lo anterior, a hacer olvidar lo pasado, por eso viene a pagar por las culpas ajenas. Entonces, los seguidores del Mesías son los desmemoriados y los hombres nuevos (Newman), libres y absueltos de culpa. El Mesías significa también el que trae la buena nueva.<sup>49</sup> Rudolf Steiner, en voz de Borges, exclama: “Cuando algo concluye debemos pensar que algo comienza”.<sup>50</sup> Jesús, que viene a absolver a los nuevos judíos, viene a recordar las enseñanzas de Moisés que habían sido olvidadas y marginadas en la historia textual rabínica. Los judíos del templo antiguo, sin memoria o con el trauma todavía incrustado, no logran comprender a Jesús y ven en él a Moisés y lo vuelven a anatemizar. Lo más curioso es que los rabinos no imaginaron nunca que ese Mesías iba a ser uno de ellos, un judío más, como así fue Moisés, un egipcio entre sus seguidores. Sobre aquellos que se fueron, Omar Jayyâm en sus *Robaiyyat* reza: “A un anciano maestro encontré en la taberna / y le pedí noticias de los que ya se fueron; / me dijo: bebe vino; muchos como nosotros / se han marchado, y ninguno ha regresado nunca”.<sup>51</sup> Desafortunadamente nadie ha regresado todavía para contárnoslo.

Esta lectura periférica y alternativa de Freud en torno a la figura de Moisés revela ciertos indicios de un laicismo manifiesto que sostiene

<sup>49</sup> Recordemos aquí a Colón y Napoleón que fueron vistos así por los pobladores autóctonos. Cortés no sale de esta ambientación mitológica que impregnó el conocimiento de la alteridad. Guidère sostiene que Napoleón conmovió a los ulemas de al-Azhar, llegando incluso a ser confundido con un sultán o un califa que vino a restaurar la honra del Islam, léase a Mathieu Guidère, *Atlas des pays arabes. Des révolutions à la démocratie?*, p. 22.

<sup>50</sup> Borges, *Narraciones*, p. 148.

<sup>51</sup> Omar Jayyam, *Robaiyyat*, p. 101.

una mirada distinta y no religiosa tanto del hombre como de la tradición judía.<sup>52</sup> La tradición según Freud, no es aquella palabra heredada del pasado, sino aquella que se comunica, que se transmite, que se trasmuta y se disloca, he ahí el numen de la cábala,<sup>53</sup> sus latidos incesantes. El Moisés de Freud, a diferencia de los autores e intelectuales sionistas europeos, ofrece una demostración de que el Judaísmo, o más bien la judeidad como prefiere llamarla Yerushalmi, es un río en que se sumergen muchos interlocutores, es un humanismo sostenido por una tradición intelectual amplia, ahistórica e intergeneracional. Moisés, como un *talmid*, un fiel discípulo de su gran maestro y deudor, *rabí*, comparte butaca con el otro gran Maimónides sacándolo de la judería de Córdoba al ágora citadina.

Con esta obra, Freud se ha erigido como un auténtico orientalista –en el sentido ortodoxo y fiel de la palabra– que nos recuerda a Cervantes, Goethe, Silvestre de Sacy y Borges. ¿Said lo había sospechado?

#### 4. APUNTES DE UNA CONFERENCIA DE SAID SOFOCADA/REPRIMIDA

Said nunca llega a afirmar que esta obra freudiana sea orientalista y eso me produce ciertas sospechas y una vez más demuestra que el término “orientalista” acabó adquiriendo para Said un sentido peyorativo; por ende, Freud al igual que Goethe como Cervantes –aunque lo haya conocido brevemente a través de su amigo Juan Goytisolo– eran orientalistas en el buen sentido de la palabra, su interés por el oriente era sincero, honesto y transparente. Por lo tanto, se debería catalogar el *Moisés y la religión monoteísta* de orientalista porque Freud estudia y analiza un aspecto oriental, en este caso un personaje que pertenece a la tradición textual judía y el posterior discurso del monoteísmo.

Said fue un ferviente lector de Freud e incluso llegó a ser un *comentador minor*. En su obra *Beginnings* realiza un análisis literario de *La interpretación de los sueños* y de *Freud y los no europeos*, donde realiza

<sup>52</sup> Amos Oz y Fania Oz-Salzberger, “La continuidad judía”, p. 19.

<sup>53</sup> Borges, *Narraciones*, p. 130.



una especie de deconstrucción en torno a la arqueología cultural del Occidente a partir del origen egipcio, es decir, árabe de Moisés como un replanteamiento de la *pulcritud* de la identidad judía y la legitimidad del discurso sionista como *archivo* del Estado de Israel. Said llegó a exclamar: “Dudo mucho que Freud imaginara que tendría lectores no europeos o que, en el contexto de la lucha por Palestina, tendría también lectores palestinos; pero los tuvo y los tiene”.<sup>54</sup>

En mayo de 2001, Said es invitado por el Instituto y Museo Freud de Viena para impartir una conferencia anual la cual aceptó inmediatamente. Sin embargo, tres meses después, el instituto vienés decide cancelar el evento por la situación política en el Oriente Medio. Said envía una carta donde pedía una explicación de “cómo una conferencia sobre Freud en Viena podía tener algo que ver” con el conflicto palestino-israelí. No obstante, Said hurga en el archivo y afirma: “Según parece, los potenciales patrocinadores exigieron la cancelación de mi conferencia como condición para financiar la exposición de Tel Aviv. Los sumisos miembros del Consejo de Viena cedieron y mi conferencia se anuló, no porque yo abogara por la violencia y el odio, ¡sino porque no lo hago!”<sup>55</sup> Al parecer, Viena confundió Said con Freud y lo volvió a excomulgar: “Dije en aquel entonces que Freud había sido expulsado de Viena por los nazis y la mayoría del pueblo austriaco. Hoy, esos mismos baluartes del coraje y de los principios intelectuales prohíben que un palestino dé una conferencia”.<sup>56</sup> ¿Qué sucede cuando hay una doble sofocación? Said es parte del archivo freudiano y espectro de la consciencia austriaca.

Después de ese episodio, el Museo Freud pero de Londres le ofrece a Said la posibilidad de que ofreciera la conferencia que debía haber impartido en Viena. En la misma Austria, ante el trauma ocasionado tanto el Instituto de Ciencias Humanas como la Sociedad Austriaca de Literatura le brinda la oportunidad de escoger la fecha que deseara para impartir sendas conferencias.

<sup>54</sup> Said, *Orientalismo*, p. 68.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>56</sup> *Ídem.*

## 5. EL MOISÉS DE FREUD EN LA CLÍNICA DE EDWARD SAID

Edward Said fue de los pocos que se atrevieron en penetrar los enigmas y misterios textuales de Freud, especialmente *Moisés y la religión mono-teísta*, donde el crítico palestino descubrió la hondura y la intimidad cabalísticas de su estilo tardío a finales de los años cuarenta. Curiosamente los últimos balbuceos vitales de Said van a coincidir inconscientemente con la agonía y a la vez pujanza escriturística freudiana. Dos muertes que se miran frente a frente, sin mecanismos de defensa ni traducciones. Sonia Dayan-Herzbrun en su “Edward Said avec Sigmund Freud. D’un bon usage du palimpseste” sugiere que Said soñó con Pierre Me-nard y quiso reescribir su *Moisés* pero aplicado al mismo Freud. Said opina que: “Freud es un ejemplo extraordinario de pensador para quien el trabajo científico era [...] una especie de excavación arqueológica de un pasado enterrado, olvidado, reprimido y negado. Schliemann fue un modelo para él. [...] fue [...] alguien que trastocó y redefinió el mapa de las geografías y genealogías aceptadas y establecidas”.<sup>57</sup>

La última obra de Freud oscila entre la ficción –pues tiene reminiscencias de una novela histórica o una biografía novelada como la de Peter Gay– y el ejercicio historiográfico con tintes deconstruccionistas. Ante la pulsión de muerte, Freud a juicio de Dayan-Herzbrun tiene que dejar un testamento donde muestra las circunstancias más íntimas de la escritura freudiana. A la manera de Lao-Tsé, Freud tiene que legar al mundo la biografía de un otro que a la vez se asemeja a él antes de cruzar la muralla sínica<sup>58</sup> de la vigilia. Said confiesa que los sigilosos pasos de la muerte llevaron a Freud a inscribir sus marcas en la escritura. Esta muerte vista como un estímulo de la escritura que es una concesión, una confesión.

La confesión mosaica de Freud abre un interesante espacio de discusión en torno al Judaísmo, mostrando diferencias probablemente con el discurso sionista y criticando los métodos de comprensión e interpretación del pasado y la tradición judía y los fines que tenían tales efectos

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>58</sup> Lao-Tsé, *Tao Te King*, p. 13.

epistemológicos: “Nous savons [...] qu'en traitant de façon si désinvolte et si arbitraire la tradition biblique, en utilisant seulement ceux de ses textes qui corroborent nos vues, tandis que nous rejetons sans hésiter ceux qui infirment ces dernières, nous nous exposons à voir sévèrement critiquer notre méthode et nous diminuons la force convaincante de nos arguments”.<sup>59</sup>

Lo anterior demuestra que Freud estaba muy informado y documentado sobre el movimiento sionista a partir de León Pinsker que lideró el movimiento de los Amantes de Sión con su manifiesto inaugural *Auto-emancipación* en idioma alemán el 1 de enero de 1882; Theodor Herzl –descrito como el *Moisés moderno* por Jewish Chronicle– con sus obras *El Estado judío: ensayo de una solución moderna de la cuestión judía* (1896) y *La Vieja Nueva Tierra* (1902); Heinrich Zvi Graetz quien fue de los primeros en escribir una historia completa del pueblo judío desde una perspectiva exegética judía; Eliezer Ben Yehuda y su *Diccionario completo del hebreo antiguo y moderno*; además de Yitzhak Epstein quien empezó a teorizar sobre un pueblo nacional con ‘derecho histórico’, Zeev Vladimir Jabotinsky que en 1920 se deslinda del Sionismo y promueve una vertiente revisionista o fundamentalista<sup>60</sup>, una reinterpretación de la ideología de Herzl sin obviar la visión utópica de Martin Buber.

Freud, probablemente, haya abierto el debate en torno a la pulcritud de la tradición judía con la excusa de poner sobre la mesa su propia cuestión personal: su judaísmo, o debería decirse *judeidad*. ¿Qué relación puede o podría establecerse entre el judaísmo y el sionismo? ¿Se puede hablar de un periodo de las Luces hebreas o un humanismo hebraico, pero siempre teniendo en cuenta que el humanismo –al menos como lo concibe Said– no es una epistemología cerrada y excluyente sino una instancia de interacción continua a lo largo de la historia con otros interlocutores? Es por eso que Said veía en el último texto freu-

<sup>59</sup> Sigmund Freud, *Moïse et le monothéisme*, p. 37. Citado en Sonia Dayan-Herzbrun, “Edward Said avec Sigmund Freud. D'un bon usage du palimpseste”, p. 202.

<sup>60</sup> En su regreso purista a las fuentes originales donde se revela el sentido místico del texto con vistas a un proyecto político.

diano un epílogo intelectual y una interpretación psicoanalítica de su identidad –incluyendo a Moisés, Freud y el propio Said– que siempre está en permanente suspensión: “Au-delà du problème de l’identité de Moïse, c’est la question des éléments de l’identité elle-même, de l’identité juive de Freud, certes, mais aussi de toute identité, qui se trouve posée, ou plutôt celle de l’identité comme question”.<sup>61</sup> Aunque habría que contextualizar este escenario identitario freudiano no como una presencia plena y manifiesta, sino una latencia de la insostenibilidad de la relación entre el sujeto y su realidad; en otras palabras, el ciudadano autónomo y secular ya no se identifica con el discurso nacionalista que anteriormente lo cobijó. Por esta razón, me parece que Freud se distancia tanto del discurso sionista como del proyecto nacionalista de Israel, juzgándolos o más bien concibiéndolos probablemente como entidades no sólo anacrónicas sino incluso obsoletas y caducas. Esta disolución del sujeto pleno --que nunca se manifestó en la sabiduría china del *Tao*– desde Descartes hasta Kant y Hegel como producto de la crisis del estado-nación en su sentido romántico y burgués del término, ha conllevado al resurgimiento de la experiencia del exilio, la errancia y la expatriación ahora no ligado a la genealogía y memoria judías, sino como un proceso cotidiano, permanente e inherente del ser humano. El tiempo que les había tocado vivir a Freud y Said fue la de tener que elegir forzosamente el exilio y la clandestinidad como un garante para sobrevivir, y el texto convertido en un espacio que no obedece a la plataforma de la oferta y demanda nacionalista, regionalista, religiosa ni ideológica. El texto es el proceso de asumir en primer lugar la condición de apátrida y que el puerto de llegada no está garantizado *a priori* ni *a posteriori* mientras la escritura sea la metáfora de la navegación sin brújula y el sujeto esté marcado por la muerte y la consumación.

El último Freud sostiene la antigua teoría de la imposibilidad de una autobiografía donde el yo se conoce y se identifica antes de la escritura y se *desoculta* ante ella. Derrida afirma que el fantasma adviene a raíz de la inexistencia de este yo, y exclama que “si existiera no lo buscaríamos, no

<sup>61</sup> Dayan-Herzbrun, “Edward”, p. 203.

escribiríamos”<sup>62</sup> porque la escritura de lo autobiográfico está motivada por el fantasma. La escritura le asigna al “judío que mora en un lugar aparte el retorno a la tierra de los padres porque el texto es el hogar”<sup>63</sup> donde se recluye la *diaspórica* odisea.

Said coincide con Borges en que “el sueño de uno es parte de la memoria de todos”<sup>64</sup> porque leyendo al último Freud hay una especie de revelación pero a la vez de una custodia del secreto que es la memoria colectiva judía que reposa en la figura de Moisés. Freud, aun a pesar de la exploración histórica y el estudio psicoanalítico de la figura de Moisés, tratando de desocultarlo, develarlo, sospecha que históricamente la sombra, los mitos y el informe sacerdotal han perseguido su ser, su semblante y sus relatos en torno a él. Desconozco si Freud esté asumiendo la incapacidad de su Psicoanálisis de esclarecer las laderas ocultas y herméticas del Moisés. En otras palabras, Moisés está condenado a vivir de/entre sus sombras, a permanecer *oculto* en las diferentes traducciones del texto cabalístico. Moisés es preso de sus *otros* que hablan en su nombre y otros que lo nombran al referirse al Moisés oficial. Revelando el heterogéneo rostro del patriarca, se desarchivan las demás galerías mnémicas y se continúa con la tradición, vislumbrando nuevamente las pulsiones de vida de las escrituras. Freud plantea la vocación de la memoria más allá de las interpretaciones instituidas y controladas por el nuevo sacerdocio secularista y están estructuradas de antemano donde ya no hay margen para la crítica y la reescritura: “¿Quiénes son los arcontes que deciden sobre la puesta en edición de un documento, manuscrito, dossier, ensayo, etcétera? [...] ¿Cómo intervienen la autoridad hermenéutica legítima, la unificación, la identificación y la clasificación, en otras palabras, la unificación de los signos y las huellas?”<sup>65</sup> Si la historia es un deseo de *recuperar objetos perdidos* –como

<sup>62</sup> Safaa Fathy, *D'ailleurs Derrida*, Gloria Films Production, 1999, 68 mins.

<sup>63</sup> Rossana Cassigoli, *Morada y memoria. Antropología y poética del habitar humano*, p. 54.

<sup>64</sup> Jorge Luis Borges, *El hacedor*, p. 48.

<sup>65</sup> Ricardo Nava Murcia, “El mal de archivo en la escritura de la historia”, p. 105.

la concibe de Certeau—<sup>66</sup> la pregunta podría ser ¿qué significa recordar? ¿Qué es aquello que es digno recordar? Y, por ende, se podría preguntar lo siguiente: ¿el sionismo, tal como lo concibe Freud, es ese ejercicio de reapropiación del lugar de la memoria y una *desarchivación* del secreto guardado? Derrida nos recuerda que el secreto es lo que se resiste a la política, a la politización, a la ciudadanía, a la transparencia. Freud —continuando interactuando con la idea de Derrida— podría ser un ejemplo de lo marrano que nos remite a la cultura del secreto y la periferia, el secreto que debe ser guardado como tal. Es por eso que Derrida ve la escritura —en el sentido clásico de la palabra— como una revelación y, por lo tanto, una traición.

Said nos trata de convencer de que Freud planteaba que la judeidad de Moisés fue resultado de unas interpretaciones que han dominado a las otras y fueron instituyéndose, creando espacios y lagunas de lo impensable. Esta judeidad *secularizada* fue desplazando, sofocando y reprimiendo el aspecto egipcio en Moisés en un periodo donde los nacionalismos estaban en auge. La cuestión judía retomada en el discurso sionista —en deuda con el sacrificio de su patriarca— secó las aguas del Sinaí y allanó el camino a los *hijastros*<sup>67</sup> de Sión.

Said problematiza en torno a este aspecto poniendo frente a frente lo judaico y lo egipcio, Isaac e Ismael, recordando esa esencia común. Freud, probablemente, pronosticaba la tensión que iba a estar presente una vez más en la *Nueva Tierra Prometida*, sin dioses celosos ni tampoco la memoria de sus ancestros. El Holocausto reprimió los antiguos éxodos, sustituyendo esa memoria milenaria convirtiéndose en una condensación, un palimpsesto de todas las tragedias pasadas y futuras. Me parece que Said encuentra en Freud el epílogo de la presencia judía en Europa. ¿La creación del Estado de Israel fue la solución al Holocausto nazi o la segunda expulsión —después de cinco siglos— ‘extraofi-

<sup>66</sup> Michel De Certeau, *Historia y psicoanálisis*, pp. 101-102.

<sup>67</sup> Lo asumo en el sentido cervantino del término en el prólogo de la primera parte del *Quijote*, léase a Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, p. 37.

cial', inconsciente, con remordimientos y marginal de la cuestión judía en Europa? El autor de *Orientalismo* sugiere que el Moisés de Freud y el propio Freud descansan en la frontera, un espacio suspendido, una instancia ingobernable. Moisés, Freud y Said –sin obviar el otro caso que es Derrida– dialogan en silencio y en una armoniosa melodía intertextual. Freud y Said se miran a través del retrovisor de sus lectores. Ambos cumplen con todas las credenciales de un “Out of place”.

Freud ha revelado las contradicciones internas en el personaje de Moisés como una tentativa de expandirlo a la judeidad concebida como una tradición humanística, de pensamiento, una herencia que se mutila y se reformula, una identidad siempre abierta al afuera, aunque con un gran arraigo a la tradición. Freud no percibe lo judío en términos territoriales o seculares porque tal vez aplicando esas fórmulas uno se pueda acordar de las escrituras y la idea de un dios celoso por su íntima memoria. Moisés y el propio Freud representan esta alta contradicción indisoluble, este *quiproquo* irresoluto y enigmático porque como Said ha planteado en referencia a lo europeo y lo no europeo, Freud con el Psicoanálisis se ha convertido en la nave sideral preferida para reorientar a los lunáticos y los atormentados mas no para resolver ese resquebrajamiento celular, esa permanente negación. Es por eso que lo egipcio visto como lo latente y lo indecible, a juicio de Said, se vuelve liberador y purificador sin que nos lleve a otra suerte de depuración. El mismo Said, heredando –a la usanza fenicia– el remo de su maestro continúa, probablemente, con la teoría de Freud, interpretando los sueños herméticos e inconclusos que él no pudo resolver. Said reimprime, reinscribe las marcas que fueron borrándose del archivo freudiano.

Said plantea y desea conocer la identidad judía desde la negación. Probablemente haya aplicado el método epistemológico del segundo Moisés, Maimónides, que afirmaba que sólo se puede llegar a conocer a Dios desde las cosas que no lo son. Sabiendo lo que no es Dios es cuando se le empieza a conocer. Said sugiere que Freud, un judío periférico, un “judío de la diáspora” lo describe Mauricio Pilatowski, es el camino para adentrarse en la profunda y abigarrada idiosincrasia judía.

Said no discrimina las aportaciones de Yerushalmi que tal vez haya cometido el confuso error –como lo realizaron anteriormente Graetz y Epstein– de unir la fe judía con las tentativas nacionalistas de corte sionista. Y aquí es donde, me parece, que hay una especie de ruptura pero que continúa con el pasado hebreo, es una disonancia que se acopla perfectamente con la tradición. Recordemos que Derrida afirma que la mejor manera de continuar con la tradición es rompiendo con ella. Es por eso que Yerushalmi ve en Freud el ejemplo ideal del judío laico. Said ve a Freud y su relación no armónica con la fe judía de esta manera: “Nada en este libro indica acuerdo y reconciliación”.<sup>68</sup>

Said ve en el proyecto nacionalista judío una especie de sublimación y motivación de crear identidades puras y castizas excluyendo unas a otras. Said propone que Freud mismo se ha sentido *quasi*-reprimido en ese círculo porque no se identifica con espacios cerrados y rígidos. Said sugiere y coincide con Freud en el sentido de que las tentativas seculares judías han sido producto de las antorchas nacionalistas europeas que tampoco vislumbraban al judío entre ellos. Said sospecha que el sionismo ha cometido inconscientemente el mismo error, pero que al mismo tiempo comprende que ése haya sido su mecanismo de defensa; es decir, unirse al padre que lo masacraba antes: “En psicoanálisis, el pasado siempre regresa disfrazado e inquieta a la consciencia como retorno de lo rechazado”.<sup>69</sup>

Said ve una senda para palestinos y judíos:<sup>70</sup> un estado binacional compartido por los dos pueblos donde quepan las otras confesiones. Schlomo Sand, historiador israelí de la Universidad de Tel Aviv, propone incluso una confederación con capital en Jerusalén que incluiría, además de Palestina e Israel, a Jordania: “No contemplo la solución de un solo estado binacional. Vivo en una de las sociedades más racistas del mundo occidental [...]. Un estado palestino me parece más realista

<sup>68</sup> Said, *Orientalismo*, p. 52.

<sup>69</sup> Nava Murcia, “Mal”, p. 101.

<sup>70</sup> Habría que traer al presente también que Said miraba el conflicto palestino-israelí como si fuera una sinfonía que todavía no se podía escenificar. Junto a Daniel Barenboim creó un taller de música que reúne a palestinos e israelíes y ambos recibieron el Premio Príncipe de Asturias de la Concordia en el 2002.



[...]. Creo que la única manera de seguir viviendo en Oriente Medio es una confederación con Palestina e incluso Jordania”.<sup>71</sup> Vislumbrando, identificando y asimilando ese otro rostro de Moisés, el egipcio, el árabe, es cuando se podría reinscribir nuevas marcas en los modos de pensar y concebir a lo palestino, desembocando a modos de representación lejos de las tensiones y las represiones.

## BIBLIOGRAFÍA

- Allier Montaño, Eugenia, “Las voces del pasado”, en *Fractal*, vol. 12, núm. 44, México, 2007, pp. 51-76. Disponible en: <http://www.mxfractal.org/F44Allier.htm>.
- Bazin, Louis, “L’École des Langues Orientales et l’Académie des inscriptions et Belles-Lettres (1795-1995)”, en *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* [publication trimestrielle], vol. 139, núm. 4, París, noviembre-diciembre, 1995, pp. 983-996. Disponible en: [http://www.persee.fr/doc/crai\\_0065-0536\\_1995\\_num\\_139\\_4\\_15544](http://www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_1995_num_139_4_15544).
- Borges, Jorge Luis, *Narraciones*, prólogo de Fernando Morán, Pamplona, Salvat, 1970.
- \_\_\_\_\_, *El hacedor*, Madrid, Alianza, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Siete noches*, epílogo de Roy Bartholomew, tercera reimpresión, México, FCE, 2009.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*, traducción de Alicia B. Gutiérrez, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.
- Bretón, André, *Manifiestos del surrealismo*, traducción, prólogo y notas de Aldo Pellegrini, segunda edición, Buenos Aires, Argonauta, 2001.
- Cassigoli, Rossana, *Morada y memoria. Antropología y poética del habitar humano*, prólogo de Humberto Giannini, Barcelona, Gedisa/UNAM, 2010.

<sup>71</sup> Eugenio García Gascón, “El pueblo judío es una invención”.

- Certeau, Michel de, *Historia y psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- Cervantes Saavedra, Miguel de, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, edición, introducción y notas de José Luis Pérez López, Pamplona, Empresa Pública Don Quijote, 2005.
- Dayan-Herzbrun, Sonia, “Edward Said avec Sigmund Freud. D’un bon usage du palimpseste”, en *Tumultes*, vol. 2, núm. 35, París, Université Paris Diderot/Paris VII, 2010, pp. 199-214. Disponible en: <http://www.cairn.info/revue-tumultes-2010-2-page-199.htm>.
- El Corán*. Edición, traducción y notas de Julio Cortés, introducción e índice analítico de Jacques Jomier, novena edición revisada, Barcelona, Herder, 2005.
- Fathy, Safaa, *D’Ailleurs Derrida*, Gloria Films Production, 1999, 68 mins. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=JMQ-DUrQ6ctM>.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, traducción de Elsa Cecilia Frost, edición revisada y corregida, México, Siglo XXI, 1999.
- Freud, Sigmund, *L’homme Moïse et la religion monothéiste*, traducción de Cornélius Heim, prefacio de Marie Moscovici, segunda edición, París, Gallimard, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Obras completas*. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson, traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, vol. XXIII (1937-39), *Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras*, segunda reimpresión, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.
- García Gascón, Eugenio, “Entrevista a Schlomo Sand: El pueblo judío es una invención”, *Diario El Público*, México, 2 de junio de 2008. Disponible en: <http://www.palestinalibre.org/articulo.php?a=8040>.
- Guidère, Mathieu, *Atlas des pays arabes. Des révolutions à la démocratie?*, París, Autrement, 2012.

- Jayyam, Omar, *Robaiyyat*, edición e introducción de Sadeq Hedayat, versión española de Zara Behnam y Jesús Munárriz, texto bilingüe, séptima edición, Madrid, Hiperión, 2010.
- Lao-Tsé, *Tao Te King*, edición de Luis Rutiaga, tercera edición, México, Fontamara, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Tao Te King*, traducción y prefacio de José Miguel Tola, México, Fontamara, 2010.
- Maupassant, Guy de, *Le Horla*. Première et deuxième version, suivi de *Lettre d'un fou*, présentation et notes de Martine Bercot, París, Le livre de poche, 1994.
- Nava Murcia, Ricardo, “El mal de archivo en la escritura de la historia”, *Historia y grafía*, núm. 38, enero-junio, México, 2012, pp. 95-126. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/589/58930071007.pdf>.
- Oz, Amoz y Oz-Salzberger, Fania, “La continuidad judía”, traducción de Jacob Abecasis y Rhoda Henelde Abecasis, *Letras Libres*, año XV, núm. 179, noviembre de 2013, pp. 18-21.
- Paz, Octavio, *Las palabras y los días. Una antología introductoria*, México, FCE, 2014.
- Pilatowski Braverman, Mauricio, “Los cinco judíos de doble marginalidad” [conferencia], Madrid, Fundación Baruch Spinoza/Casa Sefarad, 2011, 73:43 mins. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=EjdLw3d4ljw>.
- Piña, Marta *et al.*, *Artifícios de la metamorfosis. Ensayos sobre el ensayo*, México, Praxis, 2009.
- Renard, Jacques J., *Napoleón. El águila imperial domina Europa*, Buenos Aires, Lectorum, 2010.
- Said, Edward W., “Prefacio a *Orientalismo*”, en *La Jornada*, traducción de Ramón Vera Herrera, México, 16 agosto de 2003. Disponible en: [www.jornada.unam.mx/2003/08/16/026a1mun.php?origen=index.html&fly=1](http://www.jornada.unam.mx/2003/08/16/026a1mun.php?origen=index.html&fly=1).
- \_\_\_\_\_, *Freud y los no europeos*, traducción de Olivia de Miguel, Barcelona, Global Rhythm, 2006.

- \_\_\_\_\_, *Orientalismo*, traducción de María Luisa Fuentes, prólogo de Juan Goytisolo, México, Random House Mondadori, 2009.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, traducción de Flora Botton Burlá, México, Siglo XXI, 2007.

# HISTORIA Y LITERATURA: CAMPOS RELACIONALES

Silvia Pappe  
*UAM-Azcapotzalco*

*El desplazamiento espacial de la perspectiva crea un efecto de alienación temporal. Distancia espacial se traduce en temporal. A los propios coetáneos, su siglo puede parecerles algo pasado, lejano, histórico incluso.*

*DAN DINER, DAS JAHRHUNDERT VERSTEHEN<sup>1</sup>*

## I. PRESENTACIÓN Y REFLEXIONES INTRODUCTORIAS

Las relaciones entre los campos históricos y literarios arrojan similitudes y diferencias, correlaciones y alcances; a lo largo de las últimas décadas se han discutido, al parecer, más que suficiente.<sup>2</sup> ¿Con qué propósito, entonces, volver una vez más, aparentemente, sobre lo mismo?

<sup>1</sup> Ésta y las demás traducciones de citas de obras consultadas en alemán, son mías.

<sup>2</sup> Ciertamente, no estaría demás hacer un balance de las discusiones en cuyo centro estaba la comparación entre la narrativa histórica y la narrativa literaria, llevadas a cabo a lo largo de las últimas cuatro o cinco décadas. En un sentido mucho más amplio, a partir de una especie de historia de las evidencias y del momento en que éstas se problematizan para la producción del sentido de la historia, François Hartog se anima a una especie de revisión crítico-histórica en la que refiere, entre otros, a las principales discusiones en torno al relato histórico. No es su objetivo profundizar

¿Hay algo no resuelto, hay preguntas que se deben replantear, problemas nuevos, es decir, una actualidad distinta a las anteriores?

Dos referentes me llevan a retomar la problemática: un ensayo que publiqué hace ya más de 10 años, inscrito en el debate en torno a las narrativas históricas y literarias, y en cuyo título utilicé el término de “hipótesis”;<sup>3</sup> y especulaciones poco sistemáticas acerca de las opciones que se han desarrollado para la conceptualización de historias originalmente disciplinarias, pero cada vez más bajo el efecto de experiencias transdisciplinarias: historia literaria, por ejemplo, o historia del arte. El parentesco entre los textos desarrollados es evidente: ciertas ideas en común los atraviesan, sobre todo la propuesta de que mediante cambios de enfoque y resaltando diferencias es posible problematizar las relaciones entre distintos campos cognitivos de tal manera que emergen nuevos aspectos. Estas reflexiones tienen un origen múltiple del que retomaré por lo menos tres o cuatro argumentos a lo largo del este ensayo. En primer lugar, y de manera más bien indirecta, es fundamental considerar el efecto de los estudios culturales en sus diversas formas, expresiones e instituciones y, sobre todo, sus nexos con la historia de la cultura y la manera de cómo se comprende cultura en los esquemas antropológicos originarios, desarrollistas, civilizatorios, pero también en espacios diferenciados como locales, nacionales y supranacionales. En segundo lugar, encuentro muy sugerentes los intensos y tempranos debates en torno a la epistemología y su historicidad, presentados y discutidos sistemáticamente por Hans-Jörg Rheinberger en el marco de sus trabajos en torno a una epistemología histórica, “cosas” epistémicas, ciencias experimentales, y las historias de la ciencia en general.<sup>4</sup> En tercer lugar, finalmente, vuelvo una vez más sobre la historia literaria y la conocida pero poco aprovechada provocación lanzada hace casi medio siglo por Hans Robert Jauss, acerca de la estética de la recepción y la

---

en las características propias del campo literario (Cfr. François Hartog, *Evidencia de la historia*, en especial la “Segunda parte. Evidencias modernas”).

<sup>3</sup> Silvia Pappe, “Perspectivas multidisciplinares de la narrativa: una hipótesis”.

<sup>4</sup> Hans-Jörg Rheinberger, *Historische Epistemologie zur Einführung*.

necesaria inclusión de ésta en una historia literaria dedicada en su momento a la producción, los autores, las obras y las corrientes, además de aspectos filológicos y estéticos. Una de las principales dificultades que plantea la propuesta de Jauss es que se mueve en varios registros a la vez: podemos hablar (igual que en el caso de Wolfgang Iser)<sup>5</sup> de teoría de la recepción que, en relación con la literatura y en general el arte, se entiende hacia el campo de la estética, como muestra, por ejemplo, la referencia de Jauss a Kant. Ciertamente, incluye también aspectos sociales; lo que llama la atención es que la recepción de la propuesta de Jauss centra, a su vez, los procesos de significación en una idea predominantemente estética –limitándose a los marcos de referencia de la tradición de los estudios literarios frente a los cuales Jauss había lanzado una propuesta mucho más amplia–, como muestra la siguiente cita:

La función social se manifiesta en su posibilidad genuina sólo cuando la experiencia literaria del lector entra en el horizonte de expectativas de su praxis vital, cuando forma previamente su concepto del mundo y cuando con ello tiene un efecto retroactivo en su comportamiento social.<sup>6</sup>

La dificultad a la que quiero referirme, sin embargo, tiene que ver más bien con el carácter histórico de la recepción y los cambios de los significados en el tiempo. Reconsiderando lo anterior para el campo de la historia, pareciera que la historicidad implícita en el carácter histórico de toda recepción vuelve innecesaria la teoría de la recepción para el campo del conocimiento histórico. No obstante, sin dejar de lado las diferencias, me parece que los estudios de Gadamer con respecto a la historia efectual muestran que no es así. Adelanto, por lo pronto, que percibo los procesos de resignificación propios de la recepción como posibilidades inscritas en la textualidad misma: no se trata de correcciones, ni de la sustitución de versiones previas; pero tampoco estamos

<sup>5</sup> Wolfgang Iser, *The Fictive and the Imaginary*.

<sup>6</sup> Hans Robert Jauss, “Historia de la literatura como una provocación de la ciencia literaria”, p. 58. De Jauss, véase también *La historia de la literatura como provocación* que recoge varios textos de distintas obras del autor.

ante una acumulación de significados. La recepción, diría, permite diferenciaciones de esos significados, y con ello se genera un conjunto de conocimientos más amplios, abiertos, característicos no sólo de los textos en determinados momentos, sino también de sus lectores y, sobre todo, del conocimiento y de quienes conocen de una cierta manera.

Sin duda, la perspectiva desde la que observo estos distintos campos, se deben a una posición historiográfica crítica que va enlazada a la convicción de que existe un par de denominadores comunes en las representaciones científicas, histórico-sociales y estéticas de experiencias y reflexiones en el cambio del siglo XIX al XX: denominadores comunes que dejaron y siguen dejando huellas generadoras de sentido en estas expresiones.

La mirada desde otros ángulos permite y, sobre todo, provoca a retomar, desde mi punto de vista, la discusión acerca de los dos campos disciplinarios, historia y literatura. Las referencias entre uno y otro así como los usos que de estas referencias se hacen predominantemente, suelen simplificar, hasta la fecha, aquellos aspectos que podríamos pensar como un tercer campo, no disciplinario, del que ambas (historia y literatura) participan, pero que es distinto a cualquiera de las dos. No pretendo, pues, comparar los dos campos en función de sus similitudes estructurales y estructurantes y que son propios del siglo XIX,<sup>7</sup> ni a partir de sus diversas transformaciones en las décadas de la modernización literaria a finales del siglo XIX e inicios del XX, incluyendo el carácter vanguardista de muchos de sus efectos. Invito a colocar en primer plano aquello que las (necesariamente dinámicas) relaciones entre ellos, proyectadas en este tercer campo, pueden provocar en el ámbito de la reflexión teórica.

Pero, primero, un par de observaciones previas: a lo largo de los debates en torno a las distintas relaciones e influencias entre los campos disciplinarios de la historia y la literatura, se encuentran en el centro de interés planteamientos que con frecuencia se presentan en forma de estructuras binarias. Si bien algunas de estas estructuras surgen apenas

<sup>7</sup> Hayden White, *Metahistoria*.



recientemente, muchas otras provienen, efectivamente, de tradiciones que se arraigaron parcialmente en la formación disciplinaria moderna, a lo largo del siglo XIX, primero (y, como expone François Hartog en *Evidencia de la historia*, con una enorme carga cultural atrás), y transformándose en la primera mitad del XX, después. Lo más evidente sería pensar que esas estructuras se deben al hecho de que estamos comparando dos tradiciones disciplinarias; sin embargo, como vemos a continuación, eso sería una simplificación. Recordemos solamente algunas estructuras binarias que se suelen plantear en este contexto: realidad y ficción; conocimiento científico y estética; realidad histórica y realismo como estilo; narrativa como estructura y organización de un texto, y como elemento estructurante.

Las disposiciones binarias no son relaciones simples, al contrario, forman parte de estructuras de pensamiento culturalmente arraigadas; sólo cuando se les entiende, de manera limitada, como oposiciones, se tendría que hablar de reduccionismo. Dejar de pensar en función de oposiciones para resaltar las diferencias en el sentido derridiano (diferenciado y diferido) evita el reduccionismo tanto de relaciones fijas entre aspectos estáticos, como de relaciones atemporales. Todo acto de comprensión, dicho sea de paso, está fundamentado en esta idea de diferenciación, como se observa en la idea del círculo hermenéutico.

Volvamos a las estructuras binarias: realidad-ficción, por ejemplo, sería en este sentido una oposición infértil, inútil incluso, pero tan arraigada en el pensamiento que no se suele cuestionar, a menos que la observemos complementada por un tercer elemento, el imaginario, y por lo tanto desactivada como oposición. Wolfgang Iser, autor de la propuesta de introducir en la discusión el imaginario,<sup>8</sup> argumenta indirectamente desde el giro lingüístico, es decir, desde la imposibilidad de un acceso directo a la realidad y la mediación a través de algún tipo de inscripción o textualidad. La realidad, en su carácter textual, es un producto cultural de la misma manera que lo es la ficción: ambas se nutren, en distintos grados, del imaginario, y ambas forman parte, necesariamente,

<sup>8</sup> Iser, *Fictive*.

del mundo de lo “real” en los términos de la experiencia, las evidencias y las huellas, el conocimiento, así como la expectativa, es decir, en los términos de la constitución misma de una determinada visión del mundo.

This opposition between reality and fiction is an elementary item in what the sociology of knowledge has come to call tacit knowledge—a term used to designate that storehouse of beliefs that seem so soundly based that their truth may be taken for granted.<sup>9</sup>

La oposición entre realidad y ficción es, pues, un supuesto cuando deberíamos poder hablar de una relación abierta de la teoría —afirmación que, por cierto, tiende nuevamente hacia una oposición que, al ser indagada y estudiada con mayor profundidad, podrá resultar igualmente engañosa—. Esta oposición se sustentaría en la idea de que la realidad es algo externo a su representación, representación que, en forma de un texto histórico, sociológico, científico, remite a ella; mientras que la ficción no cuenta con estos referentes aun cuando su relación con la experiencia resulta evidente. En otras palabras, se plantea una diferencia cualitativa, como si fuera una oposición, entre experiencia percibida como real y producción cultural como algo ajeno (¿diferente?) a lo real. Puesto en estos términos, resulta evidente que la distinción entendida exclusivamente como oposición es, por lo menos, restringida.

En un segundo plano, se discute la narrativa hasta el punto de llegar a considerarse (como narratología) un campo de conocimiento propio. En las deliberaciones en torno a las áreas de historia y literatura, ello presenta una serie de implicaciones. La narrativa se entiende, en este contexto, como estructurante, con la capacidad de organizar, como fuerza ordenadora de los contenidos de un relato a la vez que productora de conocimiento. El conocimiento se presenta más de una vez opuesto a la estética,<sup>10</sup> algo que se ha llegado incluso a plantear como oposición entre contenido y forma, una reducción no sólo superada sino, por ra-

<sup>9</sup> Iser, *Fictive*, p. 1.

<sup>10</sup> Véase el recorrido que realiza Hartog en *Evidencia de la historia*, en especial las referencias a la poética, pp. 163ss.

zones que creo más que evidentes, inadecuadas en cualquier circunstancia. La narrativa, ya como campo de estudio interdisciplinario, remite a producción, interpretación, comunicación y recepción de discursos, a partir de supuestos pactos con el lector que se inscriben en diversas tradiciones discursivas, cognitivas, culturales. La producción de sentido se da en distintos registros, de manera múltiple y en una gran variedad de espacios que indudablemente se construyen y reconstruyen a partir de esta producción.

El lugar central que ocupa la narrativa en una parte relevante de las discusiones en las que se vinculan historia y literatura, no debe ocultar otros debates que colocan en el centro de su atención diversas estrategias de escritura. Por mencionar algunos ejemplos: la diversificación de géneros discursivos al interior de un texto, cuando se intensifica un relato con descripciones, densas también, con pasajes ensayísticos, con diálogos, citas de otros registros disciplinarios, inclusión del lector, apelación a lo que se suponen conocimientos previos, una escritura metafórica, o bien el uso de imágenes.

El estudio de estas estrategias no necesariamente se lleva a cabo en un marco comparativo, no porque pertenezcan más al campo de la literatura que de la historia que ocasionalmente hace uso de ellas o a la inversa, sino porque se les ha estudiado a mayor detalle desde la teoría literaria que desde la propia teoría y tradición de la historia, incluyendo la tradición retórica tan importante en el campo de la historiografía. Tampoco debemos olvidar que en el campo de la reflexión teórica en torno a la escritura en general, encontramos propuestas similares, aunque sin adscripción disciplinaria –Derrida, en *De la gramatología*, es un ejemplo de ello–. Finalmente, un recurso adicional que posiblemente valga la pena mencionar es la inversión y los traslapes de los registros literario-históricos, es decir, la pretensión de hacer pasar uno por otro, con guiños más o menos evidentes al lector (que no siempre son pactos explícitos) para que se dé cuenta de esta inversión, e igual, para engañarlo con pistas falsas.

Estos primeros enunciados, muy escuetos, servirán esencialmente de mapa: una cartografía amplia, referencial, sin pretensión de abordar puntualmente cada uno de los aspectos mencionados. Qué más se puede aportar, es pregunta obligada: hasta qué grado, el horizonte actual requiere continuar profundizando, qué otros vínculos ayudan a seguir construyendo campos relacionales, en el sentido amplio del término, entre historia y literatura. Una de las grandes dificultades de la escritura entendida como problema teórico junto con las implicaciones prácticas en la producción de sentido, independientemente de su “adcripción” disciplinaria, es el proceso mismo de la otorgación de sentido; este proceso es insoluble de las prácticas *escriturísticas*. La generación de sentido siempre está colocada en el futuro del pasado de aquello que es sometido a la escritura; es, como decía, diferida. El argumento, circular, recuerda la hermenéutica, y si bien tendrá que precisarse, resulta claro en la mayoría de los ámbitos del conocimiento.<sup>11</sup>

El momento o, mejor dicho, el proceso de la escritura implica, entre otros, planteamiento, selección y evaluación de los aspectos que se pretende investigar, hasta llegar a su integración en un relato que los organiza y que permite generar sentido y conocimiento, para ser retomados en diversos procesos de recepción y resignificación que generan, a su vez, nuevos sentidos y conocimientos. Lo que quiero resaltar es algo que se ha discutido esencialmente en el marco de las ciencias experimentales, y quizás menos en el marco de las ciencias sociales: que en el momento o proceso de toda escritura (y es importante recordar que no existe ninguna escritura originaria) los generadores de un texto aún no saben, a ciencia cierta, hacia dónde se dirigen, hacia qué sentido, qué posibilidades de conocimiento. La escritura, igual que un dispositivo experimental de laboratorio, se puede entender en este contexto

<sup>11</sup> Véase Jörn Rüsen para comprender el carácter teórico de la escritura; Reinhardt Koselleck para el caso de la historia; Hans Georg Gadamer, Hans Robert Jauss y Wolfgang Iser para el caso de la historia efectual y la teoría o estética de la recepción para el de literatura; y Hans-Jörg Rheinberger para comprender la pertinencia de una escritura en el caso de los científicos experimentales (biólogos) que trabajan en laboratorio.

como un aparato que produce cosas, en parte inesperadas, que rebasan las posibilidades de un control absoluto.<sup>12</sup> Produce sorpresas, algo que no necesariamente fue planeado y, sobre todo (lo que me parece fundamental para la escritura, sea literaria-estética, sea histórico-social, sea científica): es parte del proceso de significación y como algo diferido, produce futuro. A futuro, a los textos estructurados y los significados generados se les otorgará, nuevamente, sentido, de acuerdo con las contingencias, pensadas y percibidas en amplios campos socioculturales. En el campo de la literatura, vista en términos tradicionales, los textos más característicos, tipificados, son los clásicos; la puesta al día de estos textos en innumerables lecturas no es un ejercicio de filólogos, sino un proceso cultural que se repite en todos los campos del conocimiento. Volveré sobre ello en la tercera parte de este ensayo.

Estas notas, en forma de tres fragmentos, son un texto de búsqueda, de preguntas y dudas. Si bien no presento, por lo pronto, nada que no fuera un ensayar de ideas, sí pretendo exponer varias huellas que podrían conducir a entender un poco más acerca de los campos relacionales entre historia y literatura y, sobre todo, los campos relacionales de distintos acercamientos a aquello que produce nuestro conocimiento del mundo.

## 2. PROBLEMATIZAR LA PERSPECTIVA: MULTIPLICACIÓN DEL NARRADOR, ACOTAMIENTO DE DATOS

En este apartado, propongo un ejemplo doble con el fin de señalar el grado de complejidad de la delicada, cuando no imposible, comparación entre ciertas estrategias literarias e historiográficas, basadas en distintas maneras de enfocar la problemática de las tradiciones escriturísticas de cada una, y de las opciones de significación, recepción y resignificación. No pocas veces estas opciones son dilemas más que alternativas, por lo que los traslados, intercambios y entrecruzamientos difícilmente pro-

<sup>12</sup> El lenguaje, se ha sostenido a más tardar a partir de Fernand de Saussure, se considera como el principal mecanismo de producción de sentido y, aún más amplio, producción de realidad.

ducen los efectos esperados; una y otra vez predomina la impresión de cierta volatilidad, de desconcierto, de fisuras que, justo por lo inesperado, son significativas.

En *Verkommene Söhne, missratene Töchter*,<sup>13</sup> el crítico y teórico literario Peter von Matt se plantea una pregunta que, si bien no es la principal, resulta esencial para el ejemplo que propongo: en qué momento los narradores cambiaron su posición en relación con determinados personajes literarios; en qué momento dejaron de tomar partido a favor de los padres (el padre como figura de autoridad, la madre que no sólo se manifiesta como tal, sino también como esposa y amante, entre otras) para ponerse del lado de los hijos. Pero no estamos hablando de los hijos buenos, bien portados, sino de los desobedientes y descarriados, de los hijos rebeldes, depravados incluso, de las hijas sumidas en la perdición –sea lo que sea que eso signifique en cada momento, en cada sociedad–. El análisis abarca desde relatos del Antiguo Testamento y versos populares hasta la poesía, la narrativa y la literatura dramática del siglo xx. Los “desastres familiares en la literatura” (así el subtítulo del libro) no sólo tratan de amor, moral, autoridad, obediencia y rebeldía, sino también de las estructuras sociales, del orden político y, evidentemente, de sus transformaciones y de la convivencia de lo diverso a lo largo de la historia. Los castigos extremos, la expulsión de la casa paterna, el acto de desheredar y desconocer a los hijos rebeldes, son siempre también acciones con un fuerte matiz sociopolítico. ¿En qué momento –repito la pregunta– los narradores se ponen del lado de la rebeldía?: el cambio resulta más drástico y visible en el amplio umbral del cambio de siglo, décadas antes y décadas después de 1900.

La problemática a la que remite von Matt no sólo muestra una auténtica crisis y las sucesivas transformaciones en lo que se refiere a la posición de los narradores en distintos momentos; el autor analiza en general lo que en la actualidad podemos identificar como proceso de

<sup>13</sup> Peter von Matt, *Verkommene Söhne, verdorbene Töchter. Familiendesaster in der Literatur*, 1995. (Literal: “Hijos depravados, hijas descarriadas. Desastres familiares en la literatura”.)

diversificación de los puntos de vista narrativa. La rebeldía no es simplemente lo opuesto al orden. En un sentido amplio, se trata de tomar partido de manera tanto implícita como explícita –y la literatura moderna incita a que el partidismo no sea unívoco sino múltiple, heterogéneo, envuelto en contradicciones que deben estar al descubierto–. Corresponde a lo que décadas después se conceptualizará para la modernidad a la que pertenece, también la literatura que se caracteriza por los narradores de visiones y enfoques plurales: las modernidades múltiples, quienes dan cuenta de cada una de ellas, y quienes se reconocen y se pierden en los relatos correspondientes.

En la literatura, la diversificación y el partidismo de los narradores, así como las contradicciones expresados por ellos, hacen visible la multiplicación de los puntos de vista que incluyen no sólo aquello que el o los narradores saben y comunican, sino también aquello que no saben o pretenden no saber y, por lo tanto, lo que no son dispuestos o capaces de comunicar a los lectores. Estamos ante algo mucho más perturbador que una estrategia para aumentar la tensión, como sería el caso, por ejemplo, en la novela negra. Significa un reto para los lectores de quienes se requiere un papel más activo: se les obliga a tomar partido sin la claridad acostumbrada de saber, a ciencia cierta, por quiénes. Si los narradores no lo saben, ¿cómo se orientan los lectores?

Lo novedoso es, posiblemente, el viraje de los narradores hacia la rebeldía considerándola no solamente como tema, sino poniéndose de su lado y, sobre todo, narrando desde su punto de vista. Como temática, la rebeldía se ha explorado desde hace mucho (lo muestra von Matt en su estudio), incluso como temática vista en términos positivos se puede encontrar –basta con recordar las temáticas político-sociales en la literatura romántica, o aquellas expresiones realistas del siglo XIX que incursionaron en la literatura social–. En esos casos, sin embargo, los narradores relatan aún con un sentido unívoco, y son, por lo general, “omniscientes”. Narran como seguirán narrando los historiadores: con dominio y conocimiento de la temática que abordan –sea a favor o en contra del orden establecido.

A partir de las innovaciones relacionadas con la multiplicación de los narradores literarios y el enfoque que manifiesta cada uno, podemos considerar tres aspectos inéditos hasta este momento: tomar partido más allá de la temática y llevar hasta sus últimas consecuencias la acción de narrar desde el o los puntos de vista compromete en la literatura a los narradores: se multiplican y, a la par, sueltan el control y pierden el dominio sobre la temática; es decir, el narrador, hasta ahora seguro de su lugar, deja de ser omnisciente, se extravía, e incluso se desorienta el lector. Como consecuencia de lo anterior, los debates teórico literarios se vuelven más hacia los textos que la figura-concepto de autor; no en vano hará falta una reconceptualización también de la historia literaria que incluya la recepción, es decir, la participación activa de los lectores en la producción de sentidos.

Una estrategia en principio muy distinta es la del historiador que, por lo general, suele ser también el propio narrador mediante el que hace explícito algo que pasa casi siempre desapercibido: el enfoque, la manera de plantear, el punto de vista, la perspectiva analítica –aspectos que la hermenéutica psicológica adscribe al autor como persona–. El narrador como actor consciente no es una figura dada; es, quizás, la cambiante figura a la que un historiador acude para cada uno de sus trabajos. En otras palabras, el narrador no es el historiador sino el historiador en su circunstancia específica, con la perspectiva apropiada para un relato en particular.

Quiero resaltar el título de un breve texto de Paul Ricoeur, “La vida, un relato en busca de narrador”, que parece aludir al título de una obra de teatro de Luigi Pirandello considerada teatro del absurdo: “Seis personajes en busca de autor”. Afirma Ricoeur: “Con respecto a esto quisiera insistir en la capacidad pre-narrativa de eso que llamamos una vida. Lo que hay que cuestionar es la ecuación demasiado simple entre la vida y lo vivido. *Una vida no es sino un fenómeno biológico hasta tanto no sea interpretada*”.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Paul Ricoeur, “La vida, un relato en busca de narrador”, p. 51.



La mayoría de los estudios pertenecientes a la narratología como campo independiente hablan más de los relatos mismos que de los narradores; lo mismo parece ser el caso para los estudios en torno a la narrativa histórica: el narrador pasa casi desapercibido incluso en los análisis comparativos con la literatura que sí le da un lugar preciso a la figura del narrador, en especial en la teoría, y sólo al margen en la crítica.<sup>15</sup> La ausencia de estudios precisos sobre el papel del narrador en los estudios históricos llama la atención, considerando sobre todo los debates en torno a la verdad en la historia, y lo que se relaciona con la objetividad.

Si bien se ha diluido la posición de la obligada objetividad del historiador,<sup>16</sup> no cabe duda que en términos generales se espera que un historiador no tome partido en un sentido político-ideológico; una exigencia que no se opone a una posición ética tanto en el sentido disciplinario como extra-disciplinario. Esta contradicción persiste; su justificación está contenida en los usos de la historia que son públicos y que, por lo mismo, no deben alejarse de la ética (que no debe confundirse con lo políticamente correcto).

En este lugar no puedo ni siquiera sugerir la gran cantidad de tradiciones culturales que encierra esta posición (no versa sobre ellas el ensayo), pero en principio sigue válida la idea de que la objetividad tiene que ver con el dominio sobre el objeto, originalmente, sobre la naturaleza, pero también sobre la naturaleza humana, sus acciones y la manera de cómo explicarlas: en la modernidad, racional y científicamente hasta donde sea posible. La objetividad se sitúa (aquí me aparto por un momento de la tradición del taller del historiador) en la compatibilidad entre el autor-historiador y el narrador; tiene que ver con el control que el primero mantiene, a través del segundo, sobre el enunciado en el que, se supone, se narran “los hechos” y sus interrelaciones, es decir, el objeto de estudio. Pero es justo el narrador el que “contiene” en sí el enfoque y

<sup>15</sup> Uno de los primeros trabajos sobre el narrador en la literatura es el de Walter Benjamin, “El narrador”, que estudia esta figura a partir de Lesskow.

<sup>16</sup> Hans Michael Baumgartner, “Las condiciones subjetivas de la teoría de la historia y el sentido del partidismo”.

las perspectivas mediante las que un autor-historiador plantea las formas de acercarse a su objeto de estudio. Podríamos pensar que es mediante el análisis del narrador que se pueden descubrir ciertas huellas de estas perspectivas, independientemente de la posición que el propio historiador manifieste acerca de la objetividad, independientemente, por ejemplo, de las muestras de la cientificidad propia de la disciplina histórica. El narrador es más que un simple intermediario casi invisible —es una especie de conceptualización de la posición del historiador, del lugar que ocupa en la sociedad—.

Este lugar social del historiador (el concepto viene de De Certeau) se hace explícito en la figura del narrador; mediante su control, el historiador logra introducir, de manera oculta, invisible, no explícita, un determinado punto de vista que necesariamente es colectivo. Se refuerza por medio de las voces de los actores, la posición que éstos adquieren en un relato, el “papel” que juegan; se ajusta a través de los argumentos, interpretaciones y explicaciones; también, se consolida con la ayuda del aparato crítico en el que la documentación referida, tanto primaria como secundaria, y las citas juegan un papel esencial.

En uno de sus libros sobre la fenomenología de la alteridad, Bernhard Waldenfels analiza la polifonía del discurso.<sup>17</sup> De manera indirecta, el historiador trata siempre con otredades: otras sociedades, culturas foráneas y ajenas, o su “misma” sociedad, pero en una época distinta, aun cuando reconoce la relación con el presente propio. Esta polifonía está presente en las citas, los documentos a los que hace referencia. Es a partir de éstas que los historiadores introducen las diferentes posiciones y perspectivas, los puntos de vista y la manera de interpretar, las referencias a los conocimientos preexistentes. A través del narrador, el historiador integra un conjunto polifónico, múltiple y contradictorio que el lector terminará comprendiendo como planteamiento historiográfico de un autor o una comunidad determinada. La gran diferencia con la literatura es que el historiador, con todo y citas de posiciones distintas

<sup>17</sup> Bernhard Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*.

a la suya, no perderá el control sobre el relato; argumentará, siempre, a favor de su enfoque, su punto de vista, su perspectiva y, sobre todo, su interpretación. En ello está su fuerza, en la mediación de su narrador en turno; en ello se encuentra “su objetividad” relacional,<sup>18</sup> su claridad de exposición, la ética de su trabajo y, por lo tanto, del conocimiento proporcionado.

Una segunda estrategia indispensable para el historiador, estrechamente vinculada a la del control sobre el narrador, es la de la selección. Siguiendo a Dan Diner, la necesidad de seleccionar no responde sólo al sentido hermenéutico, sino a la idea de que se trata de reducir de manera significativa (es decir, que tenga sentido y que otorgue sentido) la complejidad y la multiplicidad de las realidades históricas. Detrás de la selección se encuentran las decisiones y los criterios de los historiadores.

La selección no es arbitraria; a fin de cuentas, se decide con vista a lo esencial. A la vez, lo que se considera esencial está sujeto al juicio del historiador. No sólo es un asunto de comprensión hermenéutica; primordialmente se trata de reducir la complejidad y la diversidad de las realidades históricas de tal manera que resulten significativas.<sup>19</sup>

Diner explica lo anterior con un ejemplo de periodización. La noción del siglo xx corto (1917-1989) pone en el centro de su comprensión ante todo los conflictos ideológicos, la guerra fría y sus consecuencias en todo el mundo, mientras que otros aspectos quedan fuera de este enfoque, como muestra la experiencia posterior a 1989. Ahora, una gran cantidad de sociedades voltean (algunas parecen regresar) hacia posiciones nacionalistas, se observan tensiones y conflictos étnicos y religiosos, muchos de ellos aparentemente más cercanos a las crisis, las pugnas y las guerras del siglo xix. Al adoptar una mirada que se centre en ello, se obtendría una idea distinta de la historia del siglo xx, por lo que Diner

<sup>18</sup> Utilizo aquí el adjetivo “relacional” para la objetividad entendida por una relación entre varios componentes, con el fin de diferenciarlo de la objetividad definida durante largo tiempo por las ciencias y la filosofía de la ciencia, como aquello que “obedece a leyes, lo que se puede determinar, juzgar, expresar en palabras” (Gottlob Frege, citado en Lorraine Daston y Peter Gallison, *Objektivität*, p. 283).

<sup>19</sup> Diner, *Das Jahrhundert*, p. 9.

plantea no sólo un posible cruce entre dos miradas, sino un cambio de enfoque, un cambio del lugar social e histórico del historiador. Propone considerar la historia del siglo xx no desde el centro de Europa, sino desde sus márgenes orientales, y extendiéndose por un periodo más amplio. La mirada desplazada permite observar de una manera distinta, y obliga a ver otros aspectos de las realidades históricas. “El desplazamiento espacial de la perspectiva crea un efecto de alienación temporal. Distancia espacial se traduce en temporal. A los propios coetáneos, su siglo puede parecerles algo pasado, lejano, histórico incluso”.<sup>20</sup>

Podríamos pensar que el criterio del historiador al que alude Diner es ideológico, por lo menos así pareciera a primera vista, dado el ejemplo de periodización y la referencia al siglo xx propuesto por Eric Hobsbawm, que defiende su posición marxista en y mediante su obra. Sin embargo, eso sería demasiado simplificado. Lo que es significativo en el ejemplo de Diner es lo que se logra observar cuando se cambia el enfoque, cuando una perspectiva distinta empieza a poner en el centro de atención aspectos que de otra manera quedarían fuera del planteamiento de un problema histórico e historiográfico o, por lo menos, muy al margen. Lo que sugiere, a fin de cuentas, no es un simple cambio de perspectiva, sino éste aunado a otras que siguen vigentes, con la determinación de aumentar la complejidad —una complejidad que continuará sometida al control del historiador y de su narrador, sin que se caiga en la dispersión—. Al pensar nuevamente en la literatura, la dispersión temida no es comparable con la multiplicación de los narradores, así como ésta tampoco es comparable con la combinación de más de un lugar social del historiador y sus respectivas visiones del mundo, es decir, el aumento de la complejidad de los enfoques y las miradas.

La abundancia y la diversidad de lo real obligan indudablemente a buscar estrategias para poder abordar y transmitir determinados aspectos. Tanto los narradores vinculados tan estrechamente a los historiadores, como los narradores que se multiplican y se desprenden de los autores modernos que producen literatura, muestran grados de cons-

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

ciencia de las sociedades a las que pertenecen como figuras estratégicas en la producción de textos. Son sociedades, ahora lo sabemos, que se encuentran en medio de procesos de diversificación a cuyos distintos estados llamamos modernidades múltiples. Me parece —y ésta sería una de las posibles aportaciones de este ensayo— que las estrategias de selección que utilizan los historiadores son puntos de contacto con las que son propias de la literatura, justo porque las tácticas de cómo seleccionar a través del o de los narrador(es) son altamente diferenciadas. La atención está sobre cómo se selecciona, no sobre el qué; hablamos de estrategias, narradores, puntos de vista y de enfoques, no de temas ni de estructuras fijas.

Resulta productivo observar que, a pesar de la disminución de aspectos requeridos en el quehacer histórico —como la verdad y la verosimilitud, además de la objetividad—, éstos se conservan de manera indirecta en la figura del narrador unívoco —una característica de la escritura histórica que obedece a una especie de memoria cultural—. Dado que los lectores se enfrentan a una enorme variedad de registros tanto historiográficos como literarios provenientes de distintas épocas, diferenciados bajo determinadas condiciones, esta memoria les permite participar activamente. Si en el siglo XIX había un mayor número de narradores unívocos incluso en la narrativa literaria, el amplio umbral que caracteriza el cambio del XIX al XX muestra una separación notable: de pronto pareciera que cuanto más se abren y se diversifican los narradores en la literatura, más necesidad tienen los historiadores de controlar a “su” narrador —una reacción en cuyo trasfondo está la discusión sobre el carácter científico de la historia—. Será (eso es una hipótesis que requiere de mayor investigación) a partir de los años sesenta del siglo XX cuando nuevamente se presenten distintos acercamientos entre las dos disciplinas: en el plano de la producción, el auge de la nueva novela histórica, por ejemplo; o bien, algunas muestras de la microhistoria (*El queso y los gusanos* podría ser un ejemplo en este sentido); y en el plano de la teoría, las discusiones en torno a las estructuras narrativas en ambos campos.

En el primer apartado mencioné brevemente la propuesta de Wolfgang Iser acerca de un tercer elemento, el imaginario, que fuera capaz de romper con el binomio realidad-ficción, al participar activamente en los procesos de representación de ambos. Sin imaginario no podríamos mediar entre los aspectos ya expuestos: autor (tanto de obras de historia como literarias), narrador, objeto de estudio, relato, lector.

Ricoeur muestra la imposibilidad de distinguir tajantemente entre lo real (la vida) y la ficción —y es en la figura del narrador en cuya búsqueda se encuentra la vida, que ambos se mezclan—. Retomo y amplío la cita:

Con respecto a esto quisiera insistir en la capacidad pre-narrativa de eso que llamamos una vida. Lo que hay que cuestionar es la ecuación demasiado simple entre la vida y lo vivido. *Una vida no es sino un fenómeno biológico hasta tanto no sea interpretada*. Y en la interpretación, la *ficción* desempeña un papel *mediador* considerable.<sup>21</sup>

El papel mediador de la ficción equivale, por lo menos parcialmente, a las funciones del imaginario que Iser desarrolla. Y podemos agregar, incluso, un aspecto que se ha dejado de lado por considerar que su relevancia historiográfica era más bien previa a la formación disciplinaria moderna, la estética. Friedrich Schiller afirma en la introducción a su historia acerca de la separación de los Países Bajos del gobierno español “que una historia puede escribirse históricamente verosímil, sin que por ello sea una prueba de paciencia para el lector, y [...] sin que se convierta necesariamente en novela”.<sup>22</sup>

Para Schiller como historiador, la revisión e interpretación de la documentación es fundamental, igual que las investigaciones realizadas por otros historiadores; a ello le agrega, en su discurso inaugural como profesor de la Universidad de Jena que data de 1789, la importancia de la reflexión filosófica, integradora (a diferencia de los trabajos cotidianos). En este sentido, la introducción de la estética, la referencia a la necesidad de volver un texto histórico atractivo sin transformarlo en

<sup>21</sup> Ricoeur, “Vida”, p. 6.

<sup>22</sup> Friedrich Schiller, *Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung, Vorrede*.

ficción es mucho más que un asunto formal que llame la atención de un lector que prefiere obras literarias.

### 3. INSCRIPCIONES. EXPERIMENTOS

Uno no sabe lo que hace, crea, produce, sino hasta después, porque no sabemos lo que no conocemos. Lo más productivo de un sistema experimental en la ciencia, afirma Rheinberger, es cuando no reproduce (o no sólo) lo que ya se conoce, sino cuando, a partir de una falla, de residuos o efectos inesperados, se observan huellas de lo que podría ser. En este proceso, el observador se fija menos en el producto que en el propio proceso. Según Rheinberger, quien cita a Wittgenstein, algo similar sucede también en el lenguaje:

654. Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como 'protofenómenos'. Es decir, donde deberíamos decir: éste es el juego de lenguaje que se está jugando.

655. No interesa la explicación de un juego de lenguaje mediante nuestras vivencias, sino la constatación de un juego de lenguaje.<sup>23</sup>

En otras palabras, un observador no debería partir del sentido que las cosas tendrán en un futuro, sino de los "protofenómenos" (pero pongamos atención: Wittgenstein no se refiere a hechos como tales, sino a hechos como profenómenos en el lenguaje).

Uno de los principales problemas para la comprensión y los procesos de significación en la producción de las representaciones del conocimiento, consiste en que sólo en el futuro de esta producción (en el futuro de lo que habrá sido la representación), se establecerán sus significados. De allí la relevancia de la recepción. Eso se ha estudiado en la ciencia y la filosofía del lenguaje, en la teoría de la recepción en relación con la historia literaria y, de manera muy sugerente, en el ámbito de la historia de la ciencia experimental. Aquí, explica Rheinberger, es

<sup>23</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, citado en Rheinberger, *Iterationen*, p. 26.

donde se producen las huellas de aquello que podría ser, no de lo que fue: huellas de los significados en el futuro; huellas de la generación de lo inesperado, de lo que no sabemos, de sorpresas.

En este sentido, lo que se transforma es la direccionalidad única del tiempo. Koselleck hablaba ya del futuro del pasado; sin embargo, las últimas consecuencias de este futuro del pasado serían mucho más complejas de lo que esperado (por lo menos de lo que yo había pensado). ¿Cómo explicar esta complejidad diferenciada? Para el caso de las representaciones del conocimiento sobre la realidad histórica (la interpretación de los textos literarios en torno a la comunicación literaria, estética, social, cultural etc. de la experiencia) de un aplazamiento, pensemos una demora temporal inevitable. Posiblemente sea a lo largo del proceso de recepción, además del de interpretación y representación, cuando se cumpla con la posibilidad de alcanzar esta demora –sólo para producir otra representación en las mismas condiciones–. Los científicos experimentales hablan de “máquinas que producen futuro”.<sup>24</sup> En ello radica no sólo la posibilidad de comunicación a través del tiempo y el espacio, o entre distintas disciplinas; se produce también historia efectiva y la posibilidad de estudiar, en las condiciones propias de la historiografía, la recepción.

Podríamos incluso especular que en el lapso de este aplazamiento, de esta demora (que a fin de cuentas es una diferencia), se sitúa otra diferencia, la que existe entre el conocimiento y lo que aún no se conoce. Dicho de otra manera, parte de la producción de futuro es la producción de conocimiento –sólo que no se puede saber qué es lo que está en este futuro, y cuál es este conocimiento del que aún no se tienen más que huellas–. “Para que un dispositivo experimental siga siendo un sistema para la investigación, tiene que ser capaz de generar continuamente diferencias”.<sup>25</sup>

Este tercer apartado termina en una aparente contradicción o, mejor dicho, en un círculo que bien podría representar el círculo hermenéu-

<sup>24</sup> François Jacob, citado en Rheinberger, *Iterationen*, p. 25.

<sup>25</sup> Rheinberger, *Experimentalsysteme*, p. 99.



tico que advertí en la primera parte de este ensayo. Aparte de Wittgenstein a quien cita para referir a los “protofenómenos”, Rheinberger acude también a Brian Rotman, con el fin de contar con un concepto que le sirve en la búsqueda de los significados que se generarán en el futuro: el xenotexto.<sup>26</sup> En lugar de contextualizar, de buscar los entornos que ayuden a explicar textos, comunidades de autores, representaciones, habría que pensar en la historia efectual de un texto o un objeto producido, en sus alcances y sus derivaciones y consecuencias, así como en su recepción, las condiciones de transformación y apropiación. A ello habría que agregar una de las características del conocimiento histórico en permanente construcción, que es la orientación. Me parece que el concepto de xenotexto podría englobar las funciones tanto de la historia efectual como de la recepción, e incluso de la orientación en este ir y venir desde diversos puntos de vista, y a través de los tiempos y espacios.

Tanto textos histórico-historiográficos como literarios, dada la complejidad de sus composiciones operan como textos y xenotextos a la vez y se manifiestan, en este sentido, como dispositivos experimentales que producen diferencias.

El historiador puede diferenciar la observación de su trabajo (y la autoobservación de él mismo realizando este trabajo) de dos maneras: por un lado, a partir del llamado taller del historiador en el que opera con un conjunto de métodos –eso sería tecnología aplicada, y su sentido consiste en ofrecer respuestas–; por otro lado, a partir de las reflexiones teóricas, su problematización y su historización, lo cual conduciría no a un taller, sino a un dispositivo experimental cuyo sentido principal consiste en producir preguntas. A este dispositivo, Rheinberger lo llama “objeto epistémico”. En este segundo sentido entra la noción del xenotexto, del “otro texto”, cuyo “significado consiste precisamente en que es capaz de generar su propio futuro interpretativo”.<sup>27</sup> Dado que este futuro interpretativo no es previsible sino hasta después, cuando se haya convertido en futuro pasado, está sujeto a interpretación también

<sup>26</sup> Rheinberger, *Iterationen*, pp. 24-25.

<sup>27</sup> Brian Rotman, citado en Rheinberger, *Iterationen*, p. 25.

la figura que representa el punto de vista y el enfoque del historiador: su narrador que tenía bajo control durante la producción del texto (aparentemente bajo control, habrá que agregar ahora).

Quiero cerrar este ensayo de manera provisional, con una cita extensa de Rheinberger:

Los generadores de futuro se distinguen por el hecho de que los eventos que generan sólo pueden ser abordados y enunciados en el futuro pasado. Ellos obtienen su sentido de aquello que habrán sido. Son, por lo tanto, únicamente significantes –una paradoja inevitable que surge cuando uno se ve obligado a utilizar la terminología que se pretenden superar. En ello no se distinguen de organismos vivientes. Los eventos que les suceden en su reproducción diferenciada –los biólogos hablan de mutaciones– no tienen ningún significado en el momento de su generación. Son a-significativos. Adquieren su significado sólo a partir de lo que habrán sido, mediante su futuro interpretativo. Sin embargo, sin ellos no existiría ningún organismo vivo. La lógica de la vida y de la lógica de la investigación siguen gramatologías afines, un “juego de lo posible” afín (François Jacob). No se le puede manejar de forma independiente y selectiva desde antemano. O bien se juega, o no se juega. Y cuando se juega, no tiene clausura posible dada a su peculiar estructura. Porque para saber lo que uno hizo en cada uno de los casos, uno tiene que haber pasado ya a la siguiente ronda.<sup>28</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Baumgartner, Hans Michael, “Las condiciones subjetivas de la teoría de la historia y el sentido del partidismo”, en *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, edición de Silvia Pappe, México, UAM-Azcapotzalco/Universidad Iberoamericana, 2000, pp. 167-188.
- Benjamin, Walter, “Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows”, en *Gesammelte Schriften II (2)*, edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt, Suhrkamp, 1980, pp. 438-465.

<sup>28</sup> Rheinberger, *Iterationen*, pp. 25-26.

- Daston, Lorraine, y Peter Galison, *Objektivität*, traducción de Christa Krüger, Frankfurt, Suhrkamp, 2007.
- Derrida, Jacques, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2005.
- Diner, Dan, *Das Jahrhundert verstehen. Eine universalhistorische Deutung*, Frankfurt aM, Fischer Verlag, 2001.
- Hartog, François, *Evidencia de la historia. Lo que ven los historiadores*, traducción de Norma Durán, México, Universidad Iberoamericana, 2011.
- Iser, Wolfgang, *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology*, traducción de David Henry Wilson y Wolfgang Iser, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1993.
- Jauss, Hans Robert, “Historia de la literatura como una provocación de la ciencia literaria”, *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, compilación de Dieter Rall, México, Universidad Autónoma Nacional de México, 1993, pp. 55-58.
- \_\_\_\_\_, *La historia de la literatura como provocación*, Barcelona, Península, 2000.
- Pappe, Silvia, “Perspectivas multidisciplinares de la narrativa: una hipótesis”, *Historia y Grafía*, vol. 12, núm. 24, 2005.
- \_\_\_\_\_, “Historia como manifiesto. Un breve ensayo sobre la distorsión”, en *Nuevas vistas y visitas al estridentismo*, Daniar Chávez y Vicente Quirarte (coords.), México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2014, pp. 79-94.
- \_\_\_\_\_, “Identidad, no-identidad y tiempo: referentes dinámicos y estáticos en el discurso historiográfico sobre el futuro”, en *Memoria, historia y presente de las independencias en América*, Carmen Blázquez Domínguez, Silvia Pappe y José Ronzón (coords.), México, Consejo Nacional para las Culturas/Instituto Veracruzano de la Cultura, 2014, pp. 427-459.
- \_\_\_\_\_, “La escritura, laboratorio para una sociedad moderna”, en *Teoría e historia de la Sociología en México. Nuevos enfoques y prácticas*, Laura Angélica Moya López y Margarita Olvera Serrano (coords.), México, UAM-Azcapotzalco, 2015, pp. 217-238.

- \_\_\_\_\_, “El mundo es lo que conocemos de él y podría ser distinto”, en *Actas del XVII Congreso Internacional AHILA*, Berlín, Freie Universität Berlin, 2016.
- Rheinberger, Hans-Jörg, *Iterationen*, Berlin, Merve Verlag, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Historische Epistemologie zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 2007.
- Ricoeur, Paul, “La vida: un relato en busca de narrador”, en *Educación y política*, Buenos Aires, Docencia, 1989, pp. 45-58. Disponible en: <http://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/ricoeur-la-vida-un-relato-en-busca-de-narrador.pdf> (Consultado: 6/VIII/2016).
- Schiller, Friedrich, *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung*, 1788. <http://www.wissen-im-netz.info/literatur/schiller/histor/nl/> (Consultado 10/VIII/2016).
- Von Matt, Peter, *Verkommene Söhne, verdorbene Töchter. Familiendesaster in der Literatur*, Munich, Hanser, 1995.
- Waldenfels, Bernhard, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999.
- White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992.

---

TERCERA  
PARTE

---

CAMPOS, OBJETOS Y METODOLOGÍAS DEL SABER





# ESTUDIO DE LOS LENGUAJES POLÍTICOS Y TIPOLOGÍAS DE LOS DISCURSOS EN LA HISTORIA INTELECTUAL

Miguel Hernández Fuentes  
*Universidad de Guanajuato*

El interés emprendido en las ciencias sociales y en las humanidades desde la primera mitad del siglo xx por el estudio del lenguaje como instancia fundamental de la interacción social, y por comprender sus distintas funciones performativas y su relación con otras formas de práctica social, encontró espacios para su desarrollo dentro de la investigación histórica en campos como el de la historia intelectual, particularmente en su orientación hacia el análisis de los lenguajes políticos. En este ámbito se encuentran corrientes como la historia del pensamiento político británica (Escuela de Cambridge), la historia intelectual francesa y la historia conceptual basada en el proyecto de Reinhardt Koselleck, que coinciden en privilegiar el estudio de los lenguajes políticos y sociales a través de la historia.<sup>1</sup> El estudio de los lenguajes emprendido por estas corrientes tiene como premisas básicas, en primer término, que cada lenguaje tiene una historia propia de acuerdo con las circunstancias sociales e intelectuales que determinaron su escena de enunciación; en segundo lugar, que deben comprenderse dentro de sus propios contextos sociales, léxicos y culturales; y que la comprensión del funcionamiento de

<sup>1</sup> Un panorama de estas corrientes historiográficas aparece en Conrad Vilanou, “Historia conceptual e historia intelectual”, pp. 165-190.

las estructuras de los lenguajes, o redes discursivas, es condición necesaria para entender el sentido de las ideas (políticas, sociales, religiosas) que se articulan en esas redes.<sup>2</sup>

Como explica Elías Palti, lo que se transforma históricamente son los modos de articulación de las ideas en los lenguajes políticos, por lo cual, el objetivo de esta historia intelectual es “situar el contenido proposicional en la trama de relaciones lingüísticas en el que éste se inserta”.<sup>3</sup> Esto significó un desplazamiento en la naturaleza del objeto de estudio de la historia intelectual en relación con el de la historia de las ideas: pasar del estudio de las ideas comprendidas como unidades autónomas de accidentes históricos a la de los lenguajes articulados en condiciones de enunciación específicas, históricas, desde las cuales se produce el sentido y se transforma. Este cambio en el foco de atención fue expresado por J. G. A. Pocock como “un movimiento que lleva de enfatizar la historia del pensamiento (o, más crudamente, de ‘ideas’) a enfatizar algo diferente, para lo cual ‘historia del habla’ o ‘historia del discurso’, aunque ninguno de ellos carece de problemas o resulta irreprochable, pueden ser los mejores términos hasta ahora hallados”.<sup>4</sup>

La aserción de Pocock se puede corroborar cuando se compara el manejo dado a la noción de “lenguajes” en la historia intelectual al modo de la Escuela de Cambridge con las definiciones trabajadas por estudios sobre el discurso en otras disciplinas; en ambos casos se refieren a lenguajes especializados, “jergas” profesionales o estilos discursivos generados en determinados campos de la actividad social; se observan integrando redes o estructuras discursivas que, durante un determinado periodo de tiempo, se organizan mediante una lógica específica que confieren cierta estabilidad de prácticas de escritura entre los autores de textos, y de identificación de significados entre los lectores, pero que,

<sup>2</sup> J. G. A. Pocock, “Historia intelectual: un estado del arte”, pp. 145-173.

<sup>3</sup> Sheila Lopes Leal Gonçalves, “Debates sobre la historia intelectual: un diálogo con Elías Palti”, p. 290.

<sup>4</sup> Citado en Elías Palti, “De la historia de ‘ideas’ a la historia de los ‘lenguajes políticos’”. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano”, p. 63.



por otra parte, se encuentran abiertas al cambio y a su propia transformación. Ahora bien, para pasar al trabajo empírico, como principio de orden metodológico, se hace necesario contar con categorías operativas que permitan identificar los diversos niveles de la estructura discursiva que se va a estudiar, así como la lógica con la que ésta quedó organizada.

En diversas corrientes de análisis del discurso, se han generado categorías de análisis dirigidas a estudiar problemas similares a los que se han planteado en la historia intelectual, así como criterios para clasificar los diferentes tipos de discursos. El objetivo de este trabajo es presentar algunas de los servicios que las tipologías del discurso pueden ofrecer a ese propósito de la historia intelectual que consiste en distinguir los diversos lenguajes que se integran en redes o estructuras y que se manifiestan en textos. Para ello, en la primera parte, se señalan los objetivos y tareas que se han perfilado en el ámbito de la historia intelectual con respecto al estudio de los lenguajes que, ordenados de forma estructurada, subyacen a textos e ideas; y en el segundo apartado se muestra, de manera sintética, cómo algunos procedimientos para establecer tipologías que se han producido desde distintas corrientes de análisis del discurso pueden servir a esos objetivos de la historia intelectual.

## I. LOS LENGUAJES Y SUS CONTEXTOS EN LA HISTORIA INTELECTUAL

Se ha propuesto el enfoque de la historia intelectual y como vía metodológica básica el estudio de los textos en relación con los contextos desde los cuales se producen; se considera que, de tal modo, se podrá acceder a la historicidad de las obras, al tomar en cuenta sus dimensiones semánticas y pragmáticas, al identificar el lenguaje –o los– utilizado en ellas y comprender cuáles eran los problemas concretos que sus autores estaban enfrentando.<sup>5</sup> Es decir, se parte del supuesto de que todas las circunstancias históricamente determinadas que concurrieron en la elaboración de un texto –lugar de enunciación, contexto interaccional,

<sup>5</sup> De lo que se trata, explica John Pocock, es de “comprender la situación práctica en la que se hallaba el actor, el argumento que deseaba plantear y la acción o norma que deseaba legitimar o deslegitimar” (Pocock, “Historia”, p. 156).

intencionalidades explícitas e implícitas de los autores, lenguaje disponible, recursos retóricos, etcétera— terminan decidiendo el sentido que tuvo el texto en su momento de producción. Del mismo modo, son los elementos contextuales los que permiten aproximarse al sentido que lectores posteriores, en otras épocas, otorgaron al mismo texto, en un acto de interpretación y apropiación de sentidos de acuerdo a sus marcos lingüísticos, a los problemas que su situación histórica les presentaba y a las soluciones que ellos les querían dar.

De tal modo, dos de los investigadores más destacados de la llamada Escuela de Cambridge, John Pocock y Quentin Skinner, han considerado a lo largo de su trabajo que tanto ideas, discursos y conceptos se ubican dentro de una red conformada por los lenguajes que se encontraban disponibles para los autores de los textos. Es decir, en un mismo texto elaborado en el pasado concurrían los términos de aquellos lenguajes que gozaban de algún tipo de reconocimiento social, al contener elementos lingüísticos o conceptuales que facilitaban la comunicación de los contenidos que los autores presentaban a los destinatarios de sus textos, pues tanto unos como otros entendían los significados con los que esos recursos del lenguaje estaban asociados. De este modo, los lenguajes aparecen como “recursos culturales para los actores de la historia”, que están a su alcance y que emplean de manera consciente para obtener determinados propósitos.<sup>6</sup> Los autores de textos se valen de ellos; toman ciertos elementos de unos y de otros: argumentos, estilos, conceptos, ideas; siempre en búsqueda de que sus argumentos fueran aceptados, validados a la luz de los saberes acreditados y del sentido común de la época, buscando persuadir a sus interlocutores y, en la medida en lo que lo lograran, haciendo que sus textos obtuvieran efectos sociales.

La historia intelectual busca, entonces, identificar los lenguajes presentes en los discursos políticos de una época, distinguir cuáles gozaban de mayor autoridad o de eficacia, lo cual se puede establecer al apreciar la medida en la que los autores recurrían a ellos. Entendida la pertinencia

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 152.

cia de este tipo de abordaje se abren algunos cuestionamientos: ¿qué es un lenguaje y cómo identificarlo? A lo largo de sus trabajos de reflexión conceptual Pocock ha explicado que los lenguajes son modos de expresión especializados de ciertos ámbitos sociales; por ejemplo, el lenguaje del derecho consuetudinario, el lenguaje eclesiástico o el científico. Así, la historia intelectual al modo de la Escuela de Cambridge ha dirigido su enfoque hacia la diversidad de lenguajes y hacia los usos que le daban los actores sociales dentro de contextos sociohistóricos y lingüísticos específicos. Estos lenguajes, a su vez, estarían estructurados en unidades lingüísticas de otro rango, como “sublenguajes, jergas y retórica más que lenguas en sentido étnico”.<sup>7</sup> Cabe señalar que Pocock no propone una tipología concreta para clasificar a los lenguajes, y que tampoco se abocó al estudio de sus componentes fundamentales ni al de los niveles jerárquicos que podrían establecerse entre lenguajes más generales y sublenguajes particulares. De forma más bien intuitiva, sólo propone como criterio para darle el estatus de “lenguaje” a una forma particular de expresión el comprobar que se trate de “modo discursivo suficientemente estables”,<sup>8</sup> es decir, que se haya mantenido vigente durante el tiempo necesario para que sus usuarios pudieran reconocer con facilidad su funcionamiento, sus convenciones y sus juegos de significados, en tanto que formaba parte de su mundo cultural.

Otro aspecto relacionado con el estudio de redes de lenguajes y producciones discursivas es el que ha sido abordado por Quentin Skinner en relación con el cambio semántico de los conceptos que son resultado de querellas y conflictos entre actores sociales. Skinner explica que los contenidos de los conceptos que utilizamos en nuestro presente fueron determinados en el pasado por las acciones de individuos y grupos que mantuvieron disputas con la finalidad de que ciertas palabras tuvieran el significado que resultara más acorde con sus ideas, principios e intereses. Palabras cuya definición se había vuelto clave para dirimir

<sup>7</sup> J. G. A. Pocock, “El concepto de lenguaje y el *métier d'historien*: reflexiones en torno a su ejercicio”.

<sup>8</sup> J. G. A. Pocock, “Historia”, p. 152.

una disputa social específica; tal es el caso de la formación del sentido de conceptos como los de democracia, libertad, representación, justicia, equidad social y otros entre los siglos XVIII y XX.<sup>9</sup> Algunos de esos significados y sentidos tuvieron modificaciones al calor de dichas disputas sociales por el contenido de las palabras; mientras que, en otros casos, los significados se mantuvieron vigentes durante largos periodos de tiempo, sedimentándose en las definiciones de los conceptos, para ser utilizados en épocas posteriores por nuevos actores sociales. Como explica Skinner, la historia intelectual es todo un proyecto de recuperación de los entramados sociales en los que se libraron conflictos que dieron como uno de sus resultados la incorporación de cargas semánticas en las palabras y en los conceptos, conflictos que al correr del tiempo son perdidos de vista, pero que, por haber sido determinantes en la construcción de sentido en los conceptos, valen la pena ser estudiados:

But I also accept and indeed profoundly believe in the Nietzschean view that no such concepts can have definitions: they only have histories. But if they only have histories, then the only way to understand them is historically and that is what animates my work, the belief that if we are going to understand any of the concepts we use to organise our social, moral, and political world, we shall have to study them historically. If only because, as Nietzsche says in a wonderful phrase, the concepts we have inherited and the interpretations we place upon those concepts are just frozen conflicts, the outcomes of ideological debate. We just get the views of the winners, so that historians always have to engage in an act of retrieval, trying to recover wider and missing structures of debate.<sup>10</sup>

En términos más amplios, la historia intelectual se interesa en atender la manera en la que las definiciones y sentidos de las palabras se integraron en los conjuntos semánticos característicos de un lenguaje determinado. Como apunta Skinner, esta operación se puede realizar teniendo a la vista las estructuras lingüísticas detrás de los debates: el

<sup>9</sup> Javier Fernández Sebastián, "Historia intelectual y acción política: retórica, libertad y republicanismo. Una entrevista con Quentin Skinner", pp. 243-245.

<sup>10</sup> Quentin Skinner, "Concepts only have histories".

lugar que ocupaban determinadas ideas y los conceptos en la configuración discursiva de una época particular. El trabajo de recuperación de las discusiones en las que se generaron tiene que atender el terreno lingüístico en el que tuvo lugar. Eventos lingüísticos como la constitución de un concepto emergente o la modificación semántica de uno de ellos son resultado de una serie de acciones emprendidas por actores históricos que se ubicaban tanto en marcos situacionales como en contextos lingüísticos específicos; el lenguaje, explica Skinner, aparece como “una fuente de recursos a disposición de los agentes, que se sirven de él —a través de diferentes estrategias retóricas— para muy distintos propósitos”.<sup>11</sup>

La historia intelectual se enfoca entonces en el estudio del universo lingüístico que se hallaba disponible para los actores históricos, en el cual encontraban los elementos que mejor les acomodaban para actuar discursivamente ante las circunstancias que tenían que enfrentar y los problemas que debían resolver; para ello tomaban ideas, conceptos, estilos y retórica de los lenguajes sociales que tenían a la vista. De ahí el interés por seguir y comprender la dinámica de desplazamientos y apropiaciones lingüísticas realizadas a lo largo del tiempo, movimientos que quedaron testimoniados en textos. Así, por ejemplo, el discurso político de una época específica estaría caracterizado por un conjunto amplio de conceptos, expresiones y reglas, pero a la vez habría incorporado recursos producidos en otros lenguajes especializados, como el jurídico, el eclesiástico o el filosófico. Como explica Olivier Christin en su introducción al proyecto de estudio de los lenguajes nómadas, al seguir estos desplazamientos o trayectorias en los lenguajes se hace posible responder a la pregunta “¿qué convierte, en un momento determinado, tal o cual término en un concepto o una categoría de pensamiento?”; vocablos que en principio fueron parte del uso cotidiano, del lenguaje coloquial y ordinario, en algún momento, por determinadas razones, se hicieron parte del uso erudito o del uso político.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Fernández Sebastián, “Historia”, p. 242.

<sup>12</sup> Olivier Christin, “Historia de los conceptos, semántica histórica y sociología crítica de los usos léxicos en las ciencias sociales: cuestionamiento de los inconscientes académicos nacionales”, p. 834.

Este universo cultural que abarca todos los lenguajes particulares disponibles para los usuarios del habla en un lugar y momento conforma lo que se conoce, desde el ámbito de los estudios del discurso, como contexto lingüístico. Cada uno de esos lenguajes y los géneros en los que se desarrollan mantienen un nivel considerable de estabilidad durante algún tiempo, de manera que sus convenciones y las reglas que los dirigen pueden ser identificadas por todos los integrantes del grupo cultural o comunidad de sentido en la que se desarrollan. Pero la estabilidad no significa exclusión con respecto a recursos lingüísticos provenientes de otros lenguajes, de manera que hay un juego constante de combinación e inserción entre ellos. Esto es particularmente visible en lo que concierne a los lenguajes políticos, quizás más que en otras discursividades pues, de forma más evidente, la política se halla abierta a los medios de expresión característicos de otros campos del discurso social, y esto se debe a su función fundamental: persuadir a los miembros de la comunidad política sobre la conveniencia o viabilidad de determinadas propuestas, sobre la racionalidad de ciertas argumentaciones en frente de otras; dada la prioridad pragmática que es propia de los discursos políticos, este toma elementos provenientes de otros modos discursivos en los que se generen expresiones que favorezcan la capacidad persuasiva del enunciante.

Con el estudio de trayectorias lingüísticas y de combinaciones discursivas, la historia intelectual se propone sentar las bases para interpretar de manera más cabal tanto los textos como los contextos en los que fueron producidos. El hecho de que los autores eligieran ciertos conceptos, frases, estilos de escritura o modalidades de argumentación para insertarlos en su discurso y en sus textos es claro indicio de que todos estos recursos proporcionaban eficacia para enunciar con mayor fuerza ilocutiva los planteamientos que se querían presentar a ciertos públicos.<sup>13</sup> Es de suponer que esta capacidad se debía a factores como el peso, la preponderancia y la extensión social que tenían estos lengua-

<sup>13</sup> Jacques Guilhaumau, "La historia lingüística de los conceptos: el problema de la intencionalidad", p. 57.

jes o jergas particulares;<sup>14</sup> es decir, el autor sabía que sus lectores comprenderían los sentidos figurados y las connotaciones que se derivan de sus expresiones, conferían énfasis y realce a lo dicho, y esto sucedía así porque los integrantes de ese grupo social conocían tales expresiones y las asociaban con los significados y con los efectos anímicos que el autor quería producir entre sus destinatarios. Éstas representarían apoyos para reforzar la argumentación y la posibilidad de su aceptación por parte de los receptores. La verificación de este hecho en los textos es muestra de que los lenguajes especializados nunca están cerrados, sino que sus usuarios necesitan utilizar fórmulas de expresión que se generan en otros medios; éstas fórmulas o expresiones recurrentes funcionan, por tanto, como recursos culturales que están disponibles en contextos específicos.

De tal manera, podrá comprenderse por qué y bajo qué condiciones algunos discursos y textos consiguen un notable efecto performativo sobre el medio social en el que se produjeron y circularon.<sup>15</sup> En palabras de Pocock, “la historia del discurso se interesa en ilocuciones que se convierten en perlocuciones”, es decir, en textos elaborados con una intencionalidad determinada que tuvieron capacidad de producir efectos y reacciones –tanto a su favor como adversas– en el medio político en el que se generaron. Una parte de esas reacciones se dio en el mismo ámbito discursivo, es decir, en otros textos que apoyaron o que respondieron a los planteamientos del texto cuyos efectos e importancia es atendida. Quizás estos textos que funcionaron como medio de interlocución del primero pertenecían a terrenos diferentes: jurídico, religio-

<sup>14</sup> Pocock considera que los lenguajes o jergas son el resultado de “la presión de muchas convenciones y contingencias combinadas”. Un lenguaje en el discurso político, por ejemplo, se referiría a “instituciones, autoridades, símbolos de valor y acontecimientos recordados que se presentan como parte de la política de esa sociedad” (“Historia”, p. 154).

<sup>15</sup> La noción de performatividad se refiere a la capacidad que tienen los discurso de generar acciones entre sus receptores; aspectos que remite a los usos sociales del lenguaje y que adquirió claridad conceptual a partir de la enunciación de la teoría de los actos del habla de Austin y Searle.

so, escolar; en tal caso, resulta notable la importancia de un texto que puede generar reacciones y producir efectos en ámbitos de producción discursiva distintos al de origen.

Para atender tanto a desplazamientos discursivos como a los efectos que produce un texto en otros lenguajes o ámbitos discursivos, así como para observar la circulación de conceptos y recursos retóricos, los intercambios y las innovaciones, se necesita conocimiento de los diversos lenguajes de una época, los cuáles mantenían cierto orden de relaciones entre sí. Para ello se tienen que establecer distinciones entre esos tipos de lenguajes a partir de sus características básicas; esto es: proponer una tipología. Desde las diversas corrientes del análisis del discurso se han utilizado algunos procedimientos de análisis y se han establecido algunos criterios básicos para definir los tipos de discursos identificables en un contexto social a partir de sus ámbitos de producción. En el apartado siguiente se exponen algunos.

## 2. LOS DISCURSOS Y SUS TIPOLOGÍAS

El concepto de discurso tiene diferentes acepciones que se refieren a otras tantas dimensiones de los actos del habla, ya sea en sus dimensiones lingüísticas, semánticas o pragmáticas. Con el mismo término se abordan fenómenos de comunicación que van desde la conversación ordinaria hasta otros de enorme complejidad como podría ser la expresión de un programa político, de una doctrina religiosa o una ideología social. En cualquiera de todos esos casos se comprende que el discurso siempre es un acto de comunicación concreto que conlleva una intencionalidad por parte del emisor y la presencia implícita de un interlocutor.<sup>16</sup> Desde el campo de la lingüística, se han delineado algunas de sus características básicas: el discurso es una forma de acción que está orientado (está construido de acuerdo con una finalidad), es interactivo y está contextualizado.<sup>17</sup> Las diversas corrientes de análisis del discurso coinciden

<sup>16</sup> Dominique Maingueneau, "Discurso", pp. 179-184.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 181-182.



en tomar en cuenta estas dimensiones, de manera que conciben a los discursos como actos de habla producidos en una interactividad constitutiva –relación entre sujetos enunciantes– y en un contexto sociohistórico específico; por ello, siempre se trata de un “acto de comunicación sociohistóricamente determinado”.<sup>18</sup>

Ahora bien, la índole de tal acto de comunicación abarca un amplio espectro de situaciones particulares, por lo que resulta necesario hacer una serie de distinciones para especificar a qué tipo de actos de habla, en cada caso, se refiere la noción de discurso. En principio, conviene advertir que el mismo término “discurso” puede referirse tanto a actos de habla particulares como colectivos; cuando se aplica al segundo caso, entonces podemos entender al discurso como las formas características de expresarse sobre determinados temas que tienen los individuos adscritos a ciertas categorías sociales en función de convenciones lingüísticas, necesidades e intereses. Las expresiones “discurso de la Iglesia católica” o el “discurso del partido comunista” se referirían a modelos o patrones de generación de textos que, al ser compartidos por los sujetos enunciantes de esas instituciones, les confieren rasgos lo bastante homogéneos en sus contenidos proposicionales, en sus presupuestos ideológicos, en el uso recurrente de algunos conceptos característicos, e incluso en algunos aspectos del estilo, entre otros factores.<sup>19</sup>

Homogeneidad en esos aspectos que debió preservarse durante un lapso suficiente para que todas las características del discurso pudieran ser conocidas e identificables para los individuos que lo ponían en

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>19</sup> En cuanto al aspecto estilístico y los patrones textuales que llegan a ser muy característicos en algunos tipos de discurso, considero importante marcar distinción entre las categorías de “discurso” y “género”, cuestión complicada de resolver por la diversidad de enfoques de análisis de discurso, entre los cuales, algunos tienden a privilegiar la identificación de patrones textuales recurrentes. Por el momento, podemos comprender género discursivo como “esquemas generales constituidos por normas de escritura y de lectura que, de acuerdo con situaciones sociales específicas, los integrantes de una comunidad de sentido reconocen y hacen suyas con el afán de participar en la conversación común” (Leonardo Martínez Carrizales, *Cuaderno de posgrado en Historiografía Taller I*).

práctica así como para sus interlocutores o destinatarios. Las diversas corrientes de estudio del discurso también coinciden en que tanto los discursos como sus reglas de operación están sujetos a cambios y recomposiciones constantes; pero que, en tanto que tales cambios se producen, o al menos revisten una significación particular, el sistema de generación discursiva continúa vigente, sus elementos básicos permanecen estables, lo que permite a los autores producir textos cuyos contenidos son acordes con él.<sup>20</sup>

Una consideración más que resulta pertinente en este momento es que el discurso se distingue de otras categorías con las cuales está íntimamente relacionado, además es muy importante mantener esas distinciones para emprender cualquier trabajo de tipificación y de posterior análisis discursivo. La noción de discurso es distinta a la de texto, género o tema. En forma breve, apuntamos que mientras que el discurso es un modo característico de producir enunciaciones el texto es una de las realizaciones concretas de ese discurso. En lo que respecta a la noción de género hay que señalar que ésta se refiere a “criterios de composición”, estructura, forma y contenido, “que remiten a diferentes maneras de concebir la representación de la realidad”;<sup>21</sup> es decir, alude a las convenciones de forma en la producción de textos. Si bien la noción de discurso le es cercana, ésta no sólo se refiere a patrones formales y a matrices textuales, sino también a los temas abordados desde los posicionamientos que asumen los sujetos dentro en contextos interactivos. Los géneros sirven a los discursos como medios de comunicación o soportes lingüísticos. Por último, cada discurso está asociado con uno o varios temas, pero el cual es enunciado desde un posicionamiento o postura específica dentro de una interacción particular; por ejemplo: el discurso religioso sobre un tema como el aborto está constituido por su oposición a tal práctica –y por una forma de

<sup>20</sup> En ese sentido resulta representativa la noción de lenguaje político adoptada por Elías Palti para sus trabajos, cuando afirma que “no es un conjunto de enunciados, sino un modo característico de producir enunciados”(Palti, “Historia”, p. 70).

<sup>21</sup> Patrick Charaudeau, “Género de discurso”, pp. 285-286.

comprenderlo afín a tal negativa— mientras que el discurso feminista sobre el mismo tema asume la postura contraria, con conceptos y valoraciones sobre el problema contrarios al primer posicionamiento. Así, se puede apreciar que el discurso no queda definido por abordar cierta temática, sino por el posicionamiento que los actores asumen ante ella, en los términos de las discusiones de las que es objeto en un momento determinado.

Una vez que hemos mencionado de forma sintética estas distinciones entre el discurso y las categorías con las que está relacionado de manera más cercana, podemos referirnos a otra de sus características, la cual es uno de los motivos de que se necesiten establecer tipologías discursivas: los discursos siempre se encuentran colocados dentro de entramados complejos en los que se establecen vínculos e interacciones entre unos y otros. Siegfried Jäger da cuenta de estos escenarios complejos mediante las siguientes imágenes: “los distintos discursos se hallan entretejidos o enmarañados unos con otros como sarmientos o trenzas”; como no son estáticos, sino que se hallan en constante movimiento, al investigador se le presenta una “masa de devaneo discursivo”, en la que unos y otros se entrecruzan, de lo que resulta el “exuberante y constante crecimiento de los discursos”. Es esta masa la que el análisis del discurso se esfuerza en desenredar.<sup>22</sup> Una tarea que toma sentido en función de una pregunta de investigación, para echar luz sobre un fenómeno político-cultural sobre el cual vale la pena informarse: cómo se relacionaban discursos de distinta índole en contextos históricos específicos para valorar el peso de determinados valores culturales en su organización.

Si se concibe a los discursos o lenguajes como modos característicos de producir actos del habla por parte de un grupo o sector social en particular, entonces se puede notar la funcionalidad de ciertas denominaciones genéricas que aluden a los campos de la vida social en los que se producen. Por ejemplo, el discurso político se referiría al con-

<sup>22</sup> Siegfried Jäger, “Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y análisis del dispositivo”, p. 65.

junto de todos los textos producidos tanto por el sector de políticos profesionales como por todos aquellos actores sociales que de alguna manera participen en la vida política de su sociedad. De forma parecida, la expresión discurso religioso se referiría no sólo a los textos o piezas discursivas emitidas por dirigentes religiosos sino también a la de todo sujeto que emite una idea desde un posicionamiento religioso y que quiere darla a conocer entre sus correligionarios o entre otros grupos. Los diversos estudios sobre el discurso emprendidos desde las ciencias sociales y la historia tienden a auxiliarse de este tipo de categorías que refieren, de una manera incluso intuitiva, a cierta área de producción discursiva fundada en un espacio social, en un tipo de actividad o en un posicionamiento político, social o ideológico. Así, categorías como “discurso obrero”, “discurso académico”, “discurso socialista”, “discurso feminista” o “discurso conservador” adquieren un sentido evidente. Es cierto que esta forma de proceder resulta funcional y que cumple con el objetivo de establecer un campo de actividad discursiva diferenciado de otros fijando linderos más o menos claros; la validez del procedimiento queda asegurada en la medida en que se muestra que el conjunto de textos producidos dentro del ámbito social en cuestión muestra elementos constantes en su tratamiento y temática, así como coherencia en sus posicionamientos públicos. No obstante, es probable que el historiador gane en precisión y en profundidad analítica si se apoya en algunos criterios que ya han sido experimentados por expertos de otras áreas del conocimiento para fundamentar sus clasificaciones sobre los campos de actividad discursiva. Una breve revisión de las principales tipologías establecidas por los especialistas nos dará una perspectiva al respecto, en particular, las tipologías situacionales.

En general, explica Dominique Maingueneau, en la amplia variedad de propuestas de clasificación y de tipologías producidas desde las distintas corrientes de análisis del discurso, se pueden apreciar tres formas de clasificación general. En primer lugar, tipologías de acuerdo a una función comunicacional (referencial, conativa, fáctica, poética); tipologías arregladas de acuerdo a modos fundamentales de estructu-

ración (semántico-referencial, enunciativo, pragmático), y tipologías situacionales.<sup>23</sup> Éstas ubican los discursos al interior de “un sector de producción verbal de una sociedad”. Hacen referencia a los espacios profesionales en los que se producen (el discurso médico, el discurso magisterial, el discurso académico) o a un sector de especialistas que, contando con algún tipo de autoridad, emite prescripciones sobre individuos que les son afines y que les reconocen (el discurso empresarial, el discurso eclesiástico, el discurso del sindicalismo).

Las tipologías sobre el discurso pueden fundarse en aspectos de la misma índole o de carácter heterogéneo. En ese sentido, son tipologías homogéneas, como explica A. Petitjean, aquellas que agrupan los discursos en virtud de un mismo “foco clasificatorio”.<sup>24</sup> Esto es, de acuerdo con un aspecto del lenguaje, o de los usos que le dan los individuos, se genera un grupo de variantes o formas de discurso. Por ejemplo, podemos proponer: diferentes discursos en razón de procedimientos cognitivos (discurso descriptivo, discurso narrativo, discurso argumentativo); de funciones del lenguaje (referencial, emotivo, conativo, fáctico); de la temática que abordan y alrededor de las cuales se estructuran las ideas (discurso sobre la igualdad, sobre la democracia, sobre el trabajo, sobre la violencia); de un ámbito de producción social (el discurso médico, el discurso gubernamental, el discurso religioso); o de un posicionamiento político o ideológico (el discurso socialista, el discurso obrero, el discurso tecnocrático).

El mismo Petitjean advierte que con frecuencia se producen tipologías de carácter heterogéneo, en las que se combinan variantes de focos clasificatorios diversos.<sup>25</sup> Como puede verse, las tipologías que aparecen en las distintas corrientes de análisis del discurso consideran aspectos que van desde los lingüísticos hasta los sociohistóricos. En lo que toca

<sup>23</sup> Dominique Maingueneau, “Tipología de los discursos”, pp. 551-555.

<sup>24</sup> Citado en Maingueneau, “Tipología”, p. 552.

<sup>25</sup> Él cita el caso de las tipologías que se generan sobre los géneros discursivos, en las que se consideran focos clasificatorios como: intención comunicativa, temática, medio, modo enunciativo, etc. Citado en Maingueneau, “Tipología”, p. 552.

al campo de la historia intelectual, son este tipo de cuestiones las que más interesan, dejando a las primeras prácticamente de lado (salvo en lo referente a un análisis del género que pueda resultar significativo para los objetivos de la investigación). En ese sentido, lo que el historiador está organizando es lo que Maingueneau denomina una *tipología situacional*; una clasificación en la que el foco clasificatorio se concentra sobre un dominio o ámbito de la actividad social, un lugar del edificio social dado por la compartimentación económica, cultural, ideológica o por algún tipo de identidad colectiva. Las condiciones situacionales desde las que se enuncia un discurso han sido objeto de atención desde distintas corrientes de análisis, pues se aprecia que desde ese lugar no sólo se construyen significados comunes, sino que se perfilan intenciones, objetivos, necesidades prácticas de los sujetos dialogantes, así como un conjunto de convenciones que posibilitan la comunicación.<sup>26</sup> En ese sentido, explica Maingueneau:

Encontraremos así clasificaciones que distribuyen [a los discursos] sobre diversas zonas de la sociedad (la escuela, la familia, los medios de comunicación, el tiempo libre, etc.). Es posible clasificar los diversos géneros de discurso correspondientes a tal o cual lugar (los géneros que se emplean en la escuela, en el hospital, etc.) o a determinado sector (los géneros periodísticos, los géneros políticos, etc.) [...] Otras tipologías atienden al estatuto de los participantes del discurso [superioridad/inferioridad, edad, pertenencia o no pertenencia al mismo grupo étnico, etcétera].<sup>27</sup>

La situación desde la que se emite un discurso comprende entonces una amplia gama de aspectos que pueden ser ponderados para el análisis y que tienen que ver con las condiciones que predispone ese lugar particular para el emisor y que determinan su circunstancia en relación con

<sup>26</sup> Este aspecto se encuentra de manera notable en la propuesta de la corriente conocida como Análisis Crítico del Discurso, en la que están adscritos investigadores como Teun A. Van Dijk, Ruth Wodack y Norman Fairclough. Para una presentación de su propuesta puede revisarse Teun A. Van Dijk, “El discurso como interacción en la sociedad”, pp. 19-66.

<sup>27</sup> Maingueneau, “Tipología”, pp. 553-554.

los otros participantes del medio social a los que se dirige, se responde o se interpela discursivamente. La situación social incide en la producción de un discurso en la medida en que es distinto, por ejemplo, hablar de un tema dentro o fuera de una institución especializada, o participar en el debate sobre algún tema polémico estando en una circunstancia de superioridad o de inferioridad social, contando con autoridad para hablar sobre el tema o careciendo de ella, dirigiéndose a alguien que está altamente comprometido con una de las posturas posibles o a alguien para el cual el tema no resulta crucial, estar autorizado para emitir una opinión calificada o no. Así, las tipologías situacionales contemplan diversos lugares de enunciación: en vista a alguna actividad o función social, a alguna adscripción institucional, a la pertenencia a un grupo o agregado social, a algún posicionamiento político o ideológico.

No obstante, todos los elementos mencionados pueden considerarse focos clasificatorios posicionales, quedando pendiente resolver la cuestión sobre cuál sería la preeminencia analítica que tendría cada uno de ellos: ¿se deberían favorecer las posiciones de clase social por encima de las adscripciones ideológicas, o la pertenencia a una adscripción religiosa por encima la pertenencia a cierto cuerpo profesional? Nos parece que ante este problema encuentra su solución de acuerdos a los objetivos fijados en cada investigación. En ellos se tiene que establecer cuáles son los elementos discursivos que resultan relevantes para proceder a identificar su ámbito de procedencia. Incluso pueden ubicarse en diversos campos de generación discursiva, por lo que podrían caer dentro de distintas clasificaciones. “Dado que varias clasificaciones –y por lo tanto varias tipologías– son posibles con respecto a los mismos objetos, el problema planteado por esta noción es el de su eficacia”.<sup>28</sup>

De tal modo, el objetivo es entender las condiciones históricas de circulación de conceptos, términos, estilos de habla, mostrando las posiciones de los actores sociales que los utilizaron para producir sus discursos. Al respecto, Olivier Chistin considera que lo más esclarecedor es responder a la pregunta “¿por qué el uso de un término se exten-

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 554.

dió a otros contextos distintos a los de su nacimiento?"; qué factores permitieron tal desplazamiento, incluso proviniendo de un ámbito de producción lingüística diferente, alcanzando un rango y una significación más importantes.<sup>29</sup> Este pasar de un lugar a otro ocurre a partir de las decisiones tomadas por los actores; en función de la utilidad que encuentran en tales elementos es que (tanto expresiones cotidianas o coloquiales, así como las que fueron producidas al interior de un campo específico de la acción social –un lenguaje especializado–) pasan a otros y adquieren cierto grado de aceptabilidad.

Hay desplazamientos de contenidos, representaciones, ideas entre distintos tipos de discursos; "la gente reproduce discursos", de manera que "existe un proceso de apropiación que puede conducir a distintos resultados".<sup>30</sup> Los desplazamientos, la circulación de discursos, ideas, estilos de un marco discursivo a otro se debe a que los sujetos están inmersos en una red de prácticas sociales que se comunican entre ellas.

Así, se hace preciso identificar vínculos claros entre las prácticas discursivas de grupos e individuos y los escenarios sociales en los que se reproduce su vida, es decir, los ámbitos de la actividad productiva, de la vida económica, de los medios de interacción social y cultural en general. Asumiendo que los ámbitos de producción discursiva y el de las prácticas sociales materiales son diferentes, pertenecen a dos ámbitos claramente diferenciados, pero que se hallan dialécticamente relacionados, o como explica Norman Fairclough, "son elementos diferentes pero no elementos discretos y completamente separados: las relaciones sociales y el lenguaje son elementos diferentes y por eso se teorizan y se investigan de forma distinta".<sup>31</sup>

Las redes de producción discursiva se encuentran vinculadas con una estructura de campos de acción en la que se localizan tanto prácticas institucionalizadas muy afianzadas y estables, así como otras formas de

<sup>29</sup> Christin, "Historia", p. 835.

<sup>30</sup> Norman Fairclough, "El análisis crítico del discurso como método para la investigación en ciencias sociales", p. 185.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 181.



acción de los individuos que pueden tener un carácter más o menos volátiles. Esta cuestión, que corresponde a la del vínculo entre prácticas sociales y discursos ha sido considerada desde el nivel teórico por varios investigadores. Fairclough ofrece un resumen de las consideraciones al respecto que resultan más útiles para el análisis del discurso: prácticas y discursos son “elementos dialécticamente interrelacionados, no completamente relacionados y no reducibles entre ellos” y, por otra parte, el discurso puede comprenderse como “un momento de las prácticas sociales”. En este sentido, la red de producciones discursivas y de ideas –a la que puede definirse como orden del discurso– viene a ser “el aspecto semiótico de un orden social; la manera en la que las variedades discursivas y los diferentes tipos de discursos son ubicados en la red”.<sup>32</sup>

La distinción entre prácticas y discursos se ha convertido en una convención muy aceptada entre especialistas, la cual ha sido de utilidad tanto para hacer operativa la investigación como para resolver el problema teórico sobre la naturaleza de cada una de estas instancias.<sup>33</sup> Como explica el mismo Fairclough, toda práctica social involucra relaciones sociales, identidades sociales, consciencia y semiosis. El discurso corresponde propiamente a este último momento. Pensar en un orden del discurso, o como lo define el mismo autor, en una “estructuración social de la diversidad semiótica”, sirve para destacar su carácter estable, afianzado en relaciones sociales que han adquirido estabilidad en el tiempo; es decir, sirve para destacar su carácter estructural, firme, estable.<sup>34</sup> Por supuesto, a la manera de la relación estructura/agencia que ha aparecido en relación al análisis de otras dimensiones de la vida

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 180-184.

<sup>33</sup> Ron Scollon es particularmente claro al respecto: “la acción social se basa en la práctica (el hábito, el deseo el juicio) no en el análisis racional lógico u objetivo”. Es decir, la acción social no puede identificarse con el discurso, pues éste goza de tales cualidades; por lo tanto, es algo diferente. En todo caso, la práctica discursiva es “una forma más de práctica social, y no la forma fundacional o constitutiva de la práctica a partir de la cual habrá de surgir el resto de la sociedad” (Ron Scollon, “Acción y texto: para una comprensión conjunta del lugar del texto en la (inter)acción social, el análisis mediato del discurso y el problema de la acción social”, p. 212).

<sup>34</sup> Fairclough, “Análisis”, pp. 180-181.

social, en el análisis del discurso se presenta esta misma relación. Las diversas corrientes de análisis del discurso coinciden en apuntar que hay una relación dialéctica entre la estructuración semiótica u órdenes discursivos y la capacidad de agencia discursiva de los individuos. Diversos aspectos de la estructura ejercen fuerte determinación sobre el carácter de las producciones discursivas particulares, de los textos, pero el agente individual, a través de sus productos, tiene capacidad de ejercer cambios o modificaciones sobre aquella estructura.<sup>35</sup>

### 3. CONSIDERACIONES FINALES

Tanto discursos como textos y géneros se encuentran asociados a prácticas sociales –en algunos casos institucionalizadas– que al ser tomadas en cuenta por el investigador hace posible ubicar cuáles son los lugares de producción social de los discursos. Ubicar el lugar o ámbito social desde el cual se produce un discurso, detenerse en la descripción de sus características más significativas y diferenciarlo de otros centros de producción discursiva, implica establecer una clasificación de distintos tipos de discursos, o en otras palabras, proponer una tipología de los discursos. El análisis de casos empíricos que se pretende realizar desde la historia intelectual puede ganar claridad (y la comprobación de hipótesis podría ser más convincente) en la medida en que se hagan explícitos los criterios en los que se basa tal ejercicio clasificatorio. Incluso los lenguajes más especializados toman recursos de otros lenguajes, entre los que también se tiene que considerar el habla coloquial o cotidiana. A fin de cuentas todos los lenguajes especializados recurren a usos convencionales de la lengua que en sentido estricto no les son propios, pero que adoptan con frecuencia, pues su finalidad es lograr la comprensión más completa posible entre sus usuarios. De tal modo, como lo supo ver Guilhaumou, se hace preciso “estudiar la manera en que las normas retóricas y las convenciones sociales tienen fuerza ilocutoria en

<sup>35</sup> Sobre esto ver Van Dijk, “El estudio del discurso”, pp. 21-66.

el uso argumentativo de los conceptos”.<sup>36</sup> Tanto unas como otras son “significaciones comunes [...] que permiten a un sujeto remitir a una cosa del mundo garantizando la identificación” del tema sobre el cual quiere referirse de un modo específico.<sup>37</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Charaudeau, Patrick y Dominique Maingueneau (dirs.), *Diccionario de análisis del discurso*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2005.
- Christin, Olivier, “Historia de los conceptos, semántica histórica y sociología crítica de los usos léxicos en las ciencias sociales: cuestionamiento de los inconscientes académicos nacionales”, *Historia Mexicana*, vol. LXIII, núm. 2, El Colegio de México, 2013, pp. 803-836.
- Fernández Sebastián, Javier, “Textos, conceptos y discursos políticos en perspectiva histórica”, *Ayer*, vol. 1, núm. 53, 2004, pp. 131-151.
- Guilhaumou, Jacques, “La historia lingüística de los conceptos: el problema de la intencionalidad”, *Ayer*, vol. 1, núm. 53, 2004, pp. 47-61.
- Jäger, Siegfried, “Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y análisis del dispositivo”, en Ruth Wodak y Michael Meyer (coords.), *Métodos de análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 61-100.
- Lopes Leal Gonçalves, Sheila (entrevistadora), “Debates sobre historia intelectual: un diálogo con Elías Palti”, *História da Historiografia*, núm. 17, Ouro Preto, Universidade Federal de Ouro Preto, abril 2015, pp. 285-295.
- Maingueneau, Dominique, “Discurso”, en Charaudeau, Patrick y Dominique Maingueneau (dirs.), *Diccionario de análisis del discurso*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2005, pp. 179-184.
- Martínez Carrizales, Leonardo, *Cuaderno de Posgrado Taller I*, México, UAM-Azcapotzalco, Posgrado en Historiografía, 2009.

<sup>36</sup> Guilhaumou, “Historia”, p. 52.

<sup>37</sup> Laurence Kaufmann, citado en Guilhaumou, “Historia”, p. 58.

- Palti, Elías, “De la historia de ‘ideas’ a la historia de los ‘lenguajes políticos’. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano”, *Anales*, núm. 7-8 Instituto Iberoamericano/Universidad de Gotemburgo, 2004-2005, pp. 63-82.
- Pocock, J. G. A., “Historia intelectual: un estado del arte”, *Prismas, Revista de historia intelectual*, núm. 5, 2001, pp. 145-173.
- \_\_\_\_\_, “El concepto de lenguaje y el *métier d’historien*: reflexiones en torno a su ejercicio”, en *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, Madrid, Akal, 2011.
- Scollon, Ron, “Acción y texto: para una comprensión conjunta del lugar del texto en la (inter)acción social, el análisis mediato del discurso y el problema de la acción social”, en Ruth Wodak y Michael Meyer (coords.), *Métodos de análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 205-266.
- Skinner, Quentin, “Concepts only have histories”, *EspacesTemps.net, Laboratoire*. Disponible en: <https://www.espacestemp.net/articles/quentin-skinner/>.
- Van Dijk, Teun A., “El estudio del discurso”, en *El discurso como estructura y proceso. Estudios sobre el discurso I. Una introducción multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 21-66.
- \_\_\_\_\_, “El discurso como interacción en la sociedad”, en *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso II. Una introducción multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 19-66.
- Vilanou, Conrad, “Historia conceptual e historia intelectual”, *Ars brevis, Anuari de la Càtedra Ramon Llull Blanquena*, núm. 12, 2006, pp. 165-190.
- Wodack, Ruth, “El enfoque histórico del discurso”, en Ruth Wodak y Michael Meyer (coords.), *Métodos de análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 101-142.

# ISOMORFISMOS E INCONMENSURABILIDADES ENTRE LA HISTORIA SOCIAL Y LA HISTORIA AMBIENTAL

Gerardo Morales Jasso  
*Universidad Autónoma de Baja California Sur*

## I. INTRODUCCIÓN

El presente texto sistematiza una serie de reflexiones previas<sup>1</sup> con la intención de contribuir a la discusión entre dos posturas respecto a la existencia de la historia ambiental: la escéptica y la dogmática. La primera está representada por textos de escepticismo atenuado, como “Temas, problemas y relatos para la historia ambiental” de Álvaro Acevedo y Sebastián Martínez,<sup>2</sup> o de un escepticismo más radical como el mostrado por Manuel García en “Historia y medio ambiente: El sentido de la historia dentro del análisis ambiental por dimensiones”, que postula

<sup>1</sup> Me refiero a Gerardo Morales, “Convergencias entre subdisciplinas historiográficas y la historia ambiental. Una aproximación teórica”; Gerardo Morales, “Presentación”, Gerardo Morales y Jessica Herrera, “Epistemología de la historia ambiental a través de una encuesta realizada en el VII Simposio de la Sociedad Latinoamericana y Caribeña de Historia Ambiental (2014)” y Gerardo Morales, “Observar al historiador. La historia ambiental desde una epistemología de segundo orden”.

<sup>2</sup> Álvaro Acevedo y Sebastián Martínez, “Temas, problemas y relatos para la historia ambiental”, pp. 13-39.

la inexistencia de la historia ambiental debido a que ésta no sería otra cosa que historia social.<sup>3</sup> Esto contrasta con que la mayoría de los textos sobre historia ambiental que dan por sentado su existencia y su estatuto epistemológico<sup>4</sup> y, sin discutir sus características teórico-epistemológicas como disciplina emergente, se concentran en hacer precisiones o propuestas teórico-metodológicas.

No se busca generar un posicionamiento dogmático ni escéptico, sino que el texto contiene una propuesta de postura crítica que media entre ambos extremos<sup>5</sup> y que permita alejarnos de ellos para avanzar en la caracterización del estatuto epistemológico de la historia ambiental. Tal avance se pretende lograr al comparar la historia social y la historia ambiental de modo que nos permita demarcar respecto a qué se habla en ambas de isomorfismos, y respecto a qué se habla en ambas de inconmensurabilidades.<sup>6</sup>

Luego de abordar historia social e historia ambiental, se procede a establecer cuál es la relación que existe entre ellas y, por último, se plantea si a pesar de las diferencias entre historia ambiental e historia social, éstas son isomorfas, o si con todo y sus similitudes, son inconmensurables.

## 2. DEFINICIÓN DE HISTORIA AMBIENTAL

La historia ha tenido cambios sustanciales desde el inicio de su profesionalización (ligada a la escuela metódica y a Leopold von Ranke)

<sup>3</sup> Manuel García, "Historia y medio ambiente: El sentido de la historia dentro del análisis ambiental por dimensiones", pp. 91-98.

<sup>4</sup> En Gerardo Morales y Alejandro Bonada, "Una discusión en torno a 'Temas, problemas y relatos para la historia ambiental'. Apuntes teóricos sobre esta disciplina histórica", pp. 193-222, se apuntan algunos fundamentos del estatuto epistemológico de la historia ambiental diferentes a los planteados en Acevedo/Martínez, "Temas".

<sup>5</sup> Para esta postura del criticismo, me baso en Johannes Hessen, *Teoría del conocimiento*, pp. 32-39, 46-48. Cfr. Francisco Queiroz, "Cuestionar a Hessen: ¿Subjetivismo, pragmatismo y relativismo son escepticismo?", quien critica el posicionamiento de Hessen.

<sup>6</sup> Definiré propiamente isomorfismos e inconmensurabilidades en los siguientes subtemas.

hasta el día de hoy. Uno de estos fue cuando la historia social y la historia política se diferenciaban, sólo que actualmente podemos argüir que, al tener una perspectiva social, la historia económica, política, cultural, etcétera, forma parte de la historia social,<sup>7</sup> que incluye un número creciente de temas.<sup>8</sup>

La definición de Marc Bloch sobre la historia como la ciencia de la obra de los hombres en el tiempo aún conserva vigencia,<sup>9</sup> pero la teoría de la historia contemporánea ha dotado de mayor vigencia a la definición de Fernand Braudel, que la considera “la suma de todas las historias posibles: una colección de oficios y puntos de vista, de ayer, hoy y mañana”.<sup>10</sup> Esto nos haría pensar que la llamada historia ambiental es parte de la social.

Pero, ¿qué es historia ambiental? Richard Grove la considera “la parte documentada de la historiografía de la vida y la muerte no del ser humano sino de las sociedades y las especies, tanto las otras como la nuestra, en función de sus relaciones con el entorno”.<sup>11</sup> Para Donald Worster, la historia ambiental es una “ampliación de la perspectiva de la historia”<sup>12</sup> que encuentra sus temas esenciales en las esferas natural y cultural, con lo que “rechaza la presunción común de que la experiencia humana ha estado exenta de restricciones naturales, de que la gente constituye una especie única y separada” de la naturaleza, y que “las consecuencias ecológicas de nuestros hechos pasados pueden ser ignoradas”.<sup>13</sup> La historia ambiental no busca explicar todo en clave

<sup>7</sup> Peter Burke, *Historia y teoría social*, pp. 9 y 16; Alfonso Mendiola, “Hacia una teoría de la observación de observaciones: la historia cultural”, p. 22 y García, “Historia”, pp. 91-95.

<sup>8</sup> John Gaddis, *El paisaje de la historia. Cómo los historiadores representan el pasado*, p. 164.

<sup>9</sup> Marc Bloch, *Introducción a la historia*, p. 26.

<sup>10</sup> Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, p. 7.

<sup>11</sup> Richard Grove, “Historia medioambiental”, p. 301.

<sup>12</sup> Henrique Martínez, “História e meio ambiente: considerações sobre a formação continuada em pesquisa, ensino e aprendizagem”, p. 221.

<sup>13</sup> Donald Worster, “The Two Cultures Revisited: Environmental History and the Environmental Sciences”, p. 7; *Las transformaciones de la tierra. Una antología mínima*

ambiental, sino ecologizar el discurso histórico al plantear la relación entre naturaleza y sociedad como mundos que pueden ser explicados separadamente por las ciencias sociales y las naturales, pero que deben ser entendidos de forma interrelacionada por la historia ambiental.<sup>14</sup> Esto implicaría una reinterpretación de la historia a través del seguimiento de las relaciones sociedad-naturaleza.<sup>15</sup> En síntesis, la historia ambiental es la historia de las relaciones entre naturaleza no antrópica y sociedad humana.<sup>16</sup>

¿Qué relación tienen entre sí historia social e historia ambiental?, ¿una de ellas es parte de la otra o son distintas formas de hacer historia? Para responder, primero abordaré los isomorfismos entre la historia social y la historia ambiental, para encontrar si hay una estructura común.

### 3. ISOMORFISMOS ENTRE LA HISTORIA SOCIAL Y LA HISTORIA AMBIENTAL

La Real Academia define un isomorfismo como una correspondencia biunívoca entre dos estructuras, o bien, como dos o más cuerpos que a pesar de ser compuestos por diferentes elementos, tienen la misma estructura.<sup>17</sup> Si la historia social y la historia ambiental tuvieran la misma estructura, serían isomorfas entre sí y sería correcto afirmar que la

---

de Donald Worster, pp. 45, 55; "Appendix: Doing Environmental History", p. 290. Puede encontrarse otra definición de historia ambiental en David Arnold, *La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa*, p. 11.

<sup>14</sup> Manuel González y Víctor Toledo, "La historia ambiental y el fin de la utopía metafísica de la modernidad", pp. 27, 29, 34, 36-38.

<sup>15</sup> Enrique Leff, *saber ambiental. sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, pp. 327-330, 337.

<sup>16</sup> Víctor Toledo, "La revolución de las hormigas"; Ely de Carvalho, "História ambiental e o ensino de história: uma difícil aproximação", p. 5; Ely de Carvalho, "História ambiental: muitas dúvidas, poucas certezas e um desafio epistemológico", p. 167; Arthur Soffiati, "Como concebo a história ambiental", y Gerardo Morales, "Observar al historiador La historia ambiental desde una epistemología de segundo orden", p. 63.

<sup>17</sup> Se consultaron "isomorfismo" e "isomorfo" en el *Diccionario de la Lengua Española*, 2014, versión electrónica.



historia ambiental se reduce a historia social.<sup>18</sup> Para buscar si comparten estructura partiré de algunas convergencias entre historia social y la historia ambiental que muestran isomorfismos entre componentes de la estructura de ambas, los cuales apuntan a que la segunda da continuidad a los cambios teóricos metodológicos originados en la primera.

La historia social se expandió al integrar a las mujeres, los subalternos, las sociedades contemporáneas, entre otros, robusteciendo la metodología de la historia a pesar de resistencias de historiadores de viejas generaciones.<sup>19</sup> No obstante, haber superado diversas características de la escuela metódica y el positivismo, la historia social aún respeta la jerarquía de Ranke según la cual y quitándole “oficiales”: de hallarse disponibles “se han de preferir las fuentes oficiales escritas” y si no lo están “habrá que conformarse con lo que haya, e ir a llenar nuestro cubo de agua procedente de sitios más alejados del manantial cristalino que es el texto oficial”.<sup>20</sup> Oswald Spengler estallaría contra Ranke: “¿Es que la vida no es un hecho más que cuando los libros hablan de ella?”<sup>21</sup>

Lucien Febvre amplió la heurística del historiador al considerar como viables un amplio abanico de fuentes: “La historia se hace con documentos escritos, sin duda. Cuando los hay. Pero puede y debe hacerse con todo lo que la ingeniosidad del historiador le permita utilizar”. Incluso con paisajes, fenómenos astronómicos, actividades de animales domesticados y con análisis de paleometalurgia.<sup>22</sup> A pesar de la ampliación, la jerarquía de fuentes continúa. De manera que, aún hoy día, la confianza en los documentos sigue siendo excesiva. A pesar de planteamientos como el de Henri-Irénée Marrou, sobre someter los vestigios

<sup>18</sup> García, “Historia”, pp. 96, 97. Confróntese con la reducción derivativa y la invariabilidad de significados postulados por el positivismo lógico (Paul Feyerabend, *Límites de la ciencia explicación, reducción y empirismo*, pp. 43, 61-62).

<sup>19</sup> Gwyn Prins, “Historia oral”, pp. 146, 172 y Augusto Drummond, “A história ambiental: temas, fontes e linhas de pesquisa”, pp. 7-8.

<sup>20</sup> Citado en Prins, “Historia”, p. 145.

<sup>21</sup> Citado en Henri-Irénée Marrou, “La historia se hace con documentos”, p. 55

<sup>22</sup> Citado en Marrou, “Historia”, p. 63.

voluntarios e involuntarios al dominio del historiador<sup>23</sup> aún hay quienes piensan que, si no hay documentación, “no existe la historia como tal”.<sup>24</sup>

Por lo tanto, independientemente de la temática de estudio del investigador, se tiene la opción de acudir no sólo a documentos de toda clase, entre los cuales están historias dinásticas, patentes industriales, exvotos, correspondencias, periódicos, poesía, crónicas y evidencias orales; todos los cuales median entre nosotros, el tiempo y la sociedad que investigamos; pero también pude acudir al análisis automático del discurso, los vestigios iconográficos, los restos arqueológicos, los fenómenos naturales, los Sistemas de Información Geográfica (SIG), la dendrocronología, el análisis estereoscópico, la datación por radiocarbono o isótopos de otros elementos, la arqueología aérea, la modelación computarizada y el análisis espectroscópico.<sup>25</sup>

Al parecer, la confianza en la fuente primaria, con todo y las sospechas y críticas de la que es objeto, implica una supervivencia positivista. La fuente primaria es una metáfora de pureza que a través del giro historiográfico<sup>26</sup> habría de ser criticada. Especialmente porque la historia no juega con la lógica y los métodos de investigación de la física, la química, la biología y ni siquiera la sociología,<sup>27</sup> además, a pesar de que su proceder metodológico no coincide tampoco con el de las que lla-

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 145, 164, 165 y Armando Saitta, *Guía crítica de la historia y de la historiografía*, p. 38.

<sup>25</sup> Saladino García, *Elementos para una teoría latinoamericana sobre historia de la ciencia*, p. 72; Colin Renfrew, “¿Cómo era el entorno? Arqueología ambiental”, pp. 206-209, 211, 213- 216, 218-220, 224, 227, 232, 234, 236; Diego Jiménez, “Los sistemas de información geográfica (SIG) en arqueología. El GPS en la mochila del arqueólogo”, pp. 71, 72-74; Emilio Ibarra-Morales y Stephanie Fernández-Galán, “El estudio del polen antiguo: problemas y estrategias en el laboratorio”, p. 62 y Morales, “Convergencias entre...”, pp. 20, 21, 31.

<sup>26</sup> Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, pp. 519, 520, 533.

<sup>27</sup> Thompson, “La lógica de la historia”, 77-80, 84; Peter Burke, *Historia y...*, p. 13; Gaddis, *El paisaje...*, pp. 103, 125, 147, 168; Carlo Ginzburg, “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, p. 143; Derek Turner, *Making Prehistory. Historical Science and the Scientific Realism Debate*, pp. 61-129 y Graciela Velázquez, “La

maré ciencias históricas, su proceder lógico sí, de modo que la lógica de la historia es isomorfa con la de otras disciplinas que estudian su objeto de estudio por medio de síntomas, vestigios, remanentes, es decir, de forma indirecta, a través de signos que están en lugar de ausencias.<sup>28</sup> La historia no estudia directamente las relaciones pasadas, sino sus remanentes, ya lo decía Johann Gustav Droysen.<sup>29</sup> La ausencia o presencia de indicios, evidencias y pruebas contundentes (*smoking gun*)<sup>30</sup> delimita el conocimiento de lo histórico y esto aplica no sólo a la historia, también a otras ciencias históricas, como la paleontología, la cosmología, la arqueología y la medicina.<sup>31</sup> De allí que en cada una de estas disciplinas con lógica isomorfa, la regla *Testis unus testis nullus*<sup>32</sup> deba ser incluso más importante que en las ciencias experimentales, pues lo deseable sería que convergieran múltiples tipos de indicios y evidencias con el fin de constituir la explicación. De forma que en el caso de la historia sería deseable la búsqueda de una tendencia (aún marginal) a eliminar la radicalización documental de la escuela metódica que aún acompaña en diversos grados a los distintos enfoques historiográficos. Lo deseable, en historia, es que converjan múltiples tipos de indicios y evidencias.

Una vez que he descrito que la lógica investigativa de la historia social es isomorfa con otras disciplinas (de lógica histórica) que forman parte de las ciencias sociales y de las ciencias naturales, quizá no resulte tan sorprendente que la historia ambiental también manifiesta esa lógica, y que incluso se llegue a afirmar que “la naturaleza expresa mejor la historia de una civilización que sus documentos o sus archivos”.<sup>33</sup> Pasemos, pues, a considerar la relación que establece la historia social

---

lógica de la investigación histórica”, *III Coloquio de Teoría y Crítica en el Quehacer Historiográfico*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 18 de mayo 2016.

<sup>28</sup> Gaos, “Notas sobre la historiografía”, p. 505 y Carlos Mendiola, “Distinción y relación entre la teoría de la historia, la historiografía y la historia”, p. 178.

<sup>29</sup> Frank Ankersmit, “Huizinga y la experiencia del pasado”, p. 110.

<sup>30</sup> Turner, *Making*, p. 57.

<sup>31</sup> Gerardo Morales, “Convergencias”, p. 19.

<sup>32</sup> Prins, “Historia”, pp. 151, 164, 172, 173.

<sup>33</sup> Víctor Toledo en Artís, “Entrevista”, p. 213.

con otras disciplinas y el resultado de tal relación para la investigación en historia.

Lucien Febvre recomendó reconstruir el pasado “utilizando una pa-noplia de disciplinas convergentes” y Marc Bloch realzó la conveniencia de que el “auténtico profesional de la historia” aprenda de la epigrafía, la paleografía y la diplomática, de geografía, etnografía, demografía, economía, sociología, lingüística; además, que tenga “una iniciación a la arqueología, a la estadística, a la historia del arte y a las lenguas antiguas y modernas” y así aumente las disciplinas a las que acude. Esta lista muestra un ensanchamiento de la lista de disciplinas con las que se vincula la historia desde Langlois y Seignobos. Los historiadores de *Annales*, herederos del programa que planteó Bloch, se han mantenido “siempre vinculados a reflexiones metodológicas” y han favorecido el diálogo entre la historia y otras disciplinas.<sup>34</sup> El resultado ha ido más allá de Francia y la historia se ha ensanchado metodológicamente, lo que ha resultado en casos de 1) investigaciones con preguntas nuevas a repositorios documentales ya revisados, como *El queso y los gusanos*; 2) investigaciones sobre grupos, sectores poblacionales y problemas que, antes se consideraba, no tenían historia (me refiero a la locura, la subalternidad, la niñez, las mujeres, el sexo, la comida, entre otras). De esta forma, si antes se consideraba que el motor de la historia eran los héroes, luego lo fueron los reyes y los aristócratas;<sup>35</sup> actualmente, según plantea Ginzburg en *El queso y los gusanos*, los historiadores “cada vez se interesan más por lo que sus predecesores habían ocultado, dejado de lado o simplemente ignorado”.<sup>36</sup> Así que podemos decir con Eric Van Young que “Feliz –y muy ingenuo también– quien crea, después de las tempestades de los últimos años, que hemos encontrado los verdaderos principios, los límites claros, la buena Escuela”.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Guy Bourdú y Martin Hervé, *Las escuelas históricas*, pp. 151, 152, 157, 158, 170, 176.

<sup>35</sup> Gaddis, *Paisaje*, p. 44.

<sup>36</sup> Martínez, “Historia”, p. 222.

<sup>37</sup> Eric Van Young, *Economía, política y cultura en la historia de México. Ensayos historiográficos, metodológicos y teóricos de tres décadas*, p. 500.

No podemos suponer que no hay latencias en la labor historiográfica. Eric Van Young y Reinhart Koselleck han llamado la atención sobre una latencia en la historiografía. Van Young critica que las investigaciones sobre lo rural “prácticamente pasan por alto el papel de las condiciones naturales en la formación de las instituciones sociales y económicas”. Por su parte, Koselleck muestra que toda la historia social tiene que ver con la sociedad o con el lenguaje, pero que no sólo lo lingüístico forma parte de la Historia, también lo extralingüístico, que incluye los “impulsos, los deseos humanos, las rutinas, los intereses económicos y el deseo de poder político”; así como “el aire, la tierra, el mar, los ríos, los desiertos, las montañas, la nieve, las heladas, las tormentas, las inundaciones, el calor, la sequía y las enfermedades infecciosas”.<sup>38</sup> Ejemplos como éstos muestran un tercer isomorfismo con la historia ambiental. Buscan una mayor apertura de la historia.

Con cada ampliación de sus sujetos de estudio, la historia sufrió una implícita (a veces explícita) redefinición. Lo que nos lleva a abordar un cuarto isomorfismo entre historia social e historia ambiental, el de la polisemia de la voz “historia” en dos significantes /Historia/ e /historia/. R. G. Collingwood distingue entre la historia *a parti objeti*, que es el proceso histórico, y la historia *a parte subjecti*, que es el pensamiento del historiador.<sup>39</sup> De forma similar, Armando Saitta distingue “el complejo de hechos y de acontecimientos” (*res gestae* o *Geschichte*) y “el pensamiento histórico y la elaboración historiográfica de esos acontecimientos” (*rerum gestarum* o *Historie*), entendida esta última como la literatura sobre la historia,<sup>40</sup> lo que no significa que sea un género literario, sino que se debe entender literatura en un sentido más amplio que en el del arte de la literatura.<sup>41</sup> Llamaré a la historia *a parte objeti* o *res gestae*: historia-realidad o Historia, mientras que a la *rerum gestarum* o *a parte subjecti*: historia-ciencia o

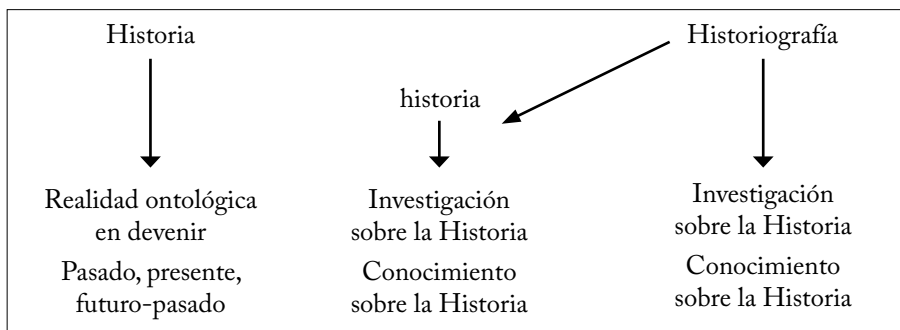
<sup>38</sup> Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos. Estudios de semántica y pragmática del lenguaje político y social*, pp. 12, 14, 15, 39, 40

<sup>39</sup> Jan van der Dussen, “Introducción del editor”, p. 28

<sup>40</sup> Saitta, *Guía crítica*, p. 12; Gaos, “Notas”, p. 481.

<sup>41</sup> Silvia Pappe, “Entrevista personal”.

historia.<sup>42</sup> De modo que no es el pasado el que el historiador construye, sino que a través de la escritura de la historia (historiografía), construye una historia que representa a la Historia. No es la Historia la que varía y se reconfigura cada vez, sino la historia<sup>43</sup> (historiografía de primer orden, si bien, no por eso de distinción inmediata),<sup>44</sup> a su vez, existe una historiografía de segundo orden que se avoca a observar las distinciones a través de las cuales el historiador se refiere a la Historia (la cual es una observación de segundo orden sobre el historiador).<sup>45</sup> La historia social y la historia ambiental lidian con esta polisemia de las voces historia e historiografía. Incluso, se puede mencionar otro isomorfismo: a ambas formas de hacer historia importan más las interconexiones entre hechos, que el dato o el hecho mismo.<sup>46</sup>



<sup>42</sup> En claro contraste con la forma común de presentarlos (Gaos, “Notas”, pp. 481, 482), pues asigno a lo ontológico la mayúscula y a lo epistemológico la minúscula.

<sup>43</sup> Morales, “Convergencias”, pp. 24, 25.

<sup>44</sup> Mendiola, “Distinción”, pp. 172, 178) “El primer orden comunica lo real en el nivel lógico de la necesidad; el segundo en el nivel lógico de la contingencia”. La observación de primer orden observa los objetos del mundo, la de segundo orden los compara. “La observación de primer orden es siempre ingenua e su operar, mientras que la observación de segundo orden rebasa la ingenuidad de la observación de primer orden al comunicar que la realidad que ella describía podría ser de otra manera” (Mendiola, “Hacia”, p. 28)

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 20. Collingwood ya de por sí considera que la historia es *nóseos nóesis*, es decir, el acto de pensar sobre un acto de pensar, así que la historiografía de segundo orden sería un acto de pensar sobre el acto de pensar que se hace sobre un acto de pensar (Dussen, “Introducción del editor”, p. 43).

<sup>46</sup> Gaddis, *Paisaje*, p. 95.

Las convergencias expuestas apuntan a considerar que la historia social enfatiza lo social mientras que la historia ambiental hace énfasis en lo social ligado a lo natural, de modo que se complementan y sólo las diferencia una cuestión de enfoque. Sin embargo, esto conlleva la dificultad de encontrar una frontera nítida entre ambas; por lo que, en última instancia, parecería que “la historia ambiental es parte de la social y viceversa”.<sup>47</sup> Quizá sea posible nombrar otros isomorfismos,<sup>48</sup> pero con el fin de deshacer esta indeterminación y de examinar el panorama de una manera más completa procederemos a abordar diferencias notables entre la historia social y la historia ambiental.<sup>49</sup>

#### 4. INCONMENSURABILIDADES ENTRE LA HISTORIA SOCIAL Y LA HISTORIA AMBIENTAL

La Real Academia de la Lengua define inconmensurable como “enorme, que por su gran magnitud no puede medirse”, o “no conmensurable”. Por su parte, conmensurable es definido como “sujeto a medida o valuación” y, como aquello que tiene “como razón un número racional”.<sup>50</sup> Para Thomas Kuhn, la inconmensurabilidad implica una dificultad enorme o imposibilidad de comparar de forma neutra dos teorías, debido a la falta de códigos semánticos comunes a ambas, por lo que requiere de una reeducación o cambio de Gestalt.<sup>51</sup> Para Feyerabend, la inconmensurabilidad se trata de la ausencia de conexiones deductivas

<sup>47</sup> Las ideas plasmadas en lo que va de este párrafo son retomadas de las encuestas realizadas a Angela Bernardete Lima, Yuri Simonini, Gabriel Garnero, Lincon Broering Bruno plasmadas en Morales/Herrera, “Epistemología”, p. 86

<sup>48</sup> Por ejemplo, la historia ambiental se define interaccionistamente al relacionar historia antropológica e historia natural, pero, aunque no lo haga explícitamente y no lo vincule a lo natural, la historia social también le interesan las relaciones que constituyen a lo social. Dice Mendiola que “el mundo no se compone de sustancias, sino de relaciones” (Mendiola, “Hacia”, p. 30).

<sup>49</sup> Morales/Bonada, “Discusión”, pp. 197, 200, 203-205.

<sup>50</sup> Se revisaron inconmensurable y conmensurable en el *Diccionario de la Lengua Española*, 2014, versión electrónica.

<sup>51</sup> Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, p. 213.

entre dos teorías generales, debido a que algún concepto principal de una teoría no puede ser definido sobre la base de los términos descriptivos de la otra, o relacionados a través de un enunciado empírico correcto.<sup>52</sup>

Lo que rechaza la tesis de la inconmensurabilidad es “la concepción acumulativa y lineal del desarrollo de la ciencia, tan característica del positivismo”.<sup>53</sup> La inconmensurabilidad no es lo mismo que la incompatibilidad lógica, que “presupone un lenguaje común: una teoría hace afirmaciones que la otra niega. Por tanto, dos teorías inconmensurables no son teorías que se contradicen,” si se contradicen son conmensurables. Además, “dos teorías inconmensurables son comparables en muchos sentidos”. Entonces, “la inconmensurabilidad no debe entenderse como la incompatibilidad de teorías rivales, sino sólo como un tipo de incomparabilidad que hace imposible contrastar de forma detallada, objetiva y neutral el contenido de las teorías en función de la evidencia empírica con el fin de determinar cuál es definitivamente superior o más verdadera”.<sup>54</sup> Por lo que encontrar inconmensurabilidades entre la historia ambiental y la social implicaría que se estaría asumiendo un contenido teórico, ya venga de una historia o de la otra.

La historia ambiental se apropió de conceptos propios de la historia social.<sup>55</sup> No obstante, éstas muestran notables diferencias. Por un lado, la historia social investiga a la sociedad en sí, y las relaciones que establece consigo misma y sus integrantes,<sup>56</sup> si llega a presentar las condiciones biofísicas, lo hace como telón de fondo; por su lado, la historia ambiental estudia la interacción dialéctica de la sociedad humana y la naturaleza no antrópica y que se ha vuelto antrópica a través del tiempo. Además, otra de las diferencias entre ambas se da porque la historia ambiental considera a la naturaleza en su carácter dinámico y para la

<sup>52</sup> Antonio Diéguez, “La tesis de la inconmensurabilidad de las teorías”, p. 202 y Paul Feyerabend, *Limites*, p. 112.

<sup>53</sup> Diego Ribes, “Pluralismo teórico y límites de la ciencia”, p. 15.

<sup>54</sup> Diéguez, “Tesis”, pp. 200-201.

<sup>55</sup> Alfredo Lopes, “História Ambiental: uma demanda contemporânea”, pp. 490-491.

<sup>56</sup> Gaos, “Notas”, p. 486.



historia social la naturaleza, o bien, es latente,<sup>57</sup> o es esa estructura estática que está afuera de lo social. Así que la historia social generalmente omite la referencia a lo natural no antrópico y como consecuencia, al ambiente,<sup>58</sup> no obstante, existen excepciones ya que hay historiadores sociales que han llegado a reconocer que aunque la organización de la sociedad “define las formas de acceso y la relación de los individuos, grupos y clases sociales con los productos naturales fundamentales”; la existencia o carencia de agua, tierra, madera, petróleo o biodiversidad, son imprescindibles para la continuidad misma de la historia humana, como lo son las técnicas para hacerse de éstos y convertirlos en recursos. De modo que podemos afirmar que la temática ambiental no es del todo “externa al campo de intereses de la historiografía”.<sup>59</sup> Aun así, la historia ambiental se distingue de la historia social porque no se limita al ámbito social y lo antropocéntrico.

Como primera consecuencia importante, el significado que historia social e historia ambiental dan al término ambiente es diferente. Mientras que, para la primera, ambiente se refiere al conjunto de características físicas, químicas y biológicas que tiene un lugar determinado y, por lo tanto, hace referencia a una conceptualización del espacio; en la segunda, existen dos definiciones de ambiente, una de transición del dualismo al sistemismo (aún ligada a la definición de la historia social) y otra plenamente sistémica. La definición de transición plantea al ambiente como naturaleza antroposocializada, artificializada o segunda naturaleza. La sistémica la plantea como la articulación no dualista,

<sup>57</sup> Lo latente “designa la posibilidad de observar y describir lo que otros *no* pueden observar” (Mendiola, “Hacia”, p. 33).

<sup>58</sup> Las ideas que hasta aquí muestra este párrafo son retomadas de las encuestas realizadas a María Cecilia Gallero, Katherinne Giselle Mora Pacheco, Carolina Ardila Luna, Daiana Campo González, María Gabriela Torres Montero, Alejandro Martínez y un entrevistado anónimo plasmadas en Morales/Herrera, “Epistemología”, p. 87.

<sup>59</sup> Henrique Martínez, “Laboratório de história e meio ambiente: estratégia institucional na formação continuada de historiadores”, pp. 221, 239; Milton Santos, “1992: a redescoberta da Natureza”, p. 97.

sino compleja, entre antroposociedad y naturaleza.<sup>60</sup> Con el sistemismo, ambiente pierde la noción de espacio-afuera surgida del dualismo, pero como es obvio para el historiador ambiental (nutrido de la geografía histórica<sup>61</sup> y de la historia social) que las relaciones humano-naturaleza tienen lugar en el espacio y en el tiempo (para la matriz newtoniana, aunque para la matriz einsteniana sería en el espacio-tiempo); tal pérdida de significado no surge en detrimento de la relación espaciotemporal del mismo y de la vinculación operativa del ambiente dentro de espacios delimitados por territorios, paisajes, ecosistemas, ecotonos, ríos y mares.<sup>62</sup>

Por un lado, la concepción de ambiente en la historia social es heredera del disyuntivismo dualista al considerarlo como un afuera de lo social. Por otro lado, la historia ambiental trasciende ese disyuntivismo a través de la concepción misma de ambiente como sistema para el cual lo social es su subsistema.<sup>63</sup> Además, si la historia social considera que la humana es la única sociedad; dentro de la historia ambiental hay quienes van dejando de hablar de lo social y comienzan a hablar de lo antropológico o de la sociedad humana, con lo que inician a aceptar que existen sociedades animales y que la sociedad no es exclusiva de la humanidad.<sup>64</sup> Con esto, la complejidad distingue sin ser disyuntiva.<sup>65</sup>

A su vez, los historiadores ambientales se han esforzado por comprender la visión antrópica sobre la naturaleza, con lo que han criticado

<sup>60</sup> Se amplía una definición sobre estas tres definiciones en Morales, “La categoría ‘ambiente’. Una reflexión epistemológica sobre su uso y su estandarización en las ciencias ambientales”, pp. 588-600.

<sup>61</sup> Morales y Bonada, “Discusión”, p. 198.

<sup>62</sup> “La cristalización de un concepto es un indicio de que la estructura social ha cambiado, y que necesita de ese nuevo concepto para dar cuenta de sí misma” (Mendiola, “Hacia”, p. 27).

<sup>63</sup> Morales, “Categoría”, pp. 590-591

<sup>64</sup> Toledo, “Revolución”; Drummond, “História”, p. 2; Augusto Pádua, “Herança romântica e ecologismo contemporâneo. Existe um vínculo histórico?”, p. 61; Morales, “Observar”, pp. 61, 69;

<sup>65</sup> Geraldo Mario Rohde, *Epistemologia Ambiental Uma abordagem filosófico-científica sobre a efectuação humana alopoiética da Terra e de sus arredores planetários*, p. 97.

que el hombre sea algo extra o sobrenatural y han mostrado que los humanos pertenecemos a la naturaleza como un subsistema con características emergentes únicas, como lo que hemos llamado cultura.<sup>66</sup> La cual es otra inconmensurabilidad entre historia social e historia ambiental. De modo que, para la historia social, la naturaleza se opone a lo social y, para la historia ambiental, lo antropológico es un componente *sui generis* de la naturaleza.

Así como ambiente presenta un significado diferente en ambas, en la historia ambiental también “historia” es dotada de contenidos que cuando menos son sospechosos para la historia social, sino es que inaceptables. A pesar de los isomorfismos evidentes en lo que significa historia e historiografía para la historia social y la historia ambiental, existe también una diferencia sustancial. Hay historiadores que como E. P. Thompson colocan a la historia entre las humanidades que dialogan con las ciencias sociales, pero también hay quienes la colocan entre las ciencias sociales, como lo hace Pierre Bourdieu.<sup>67</sup>

Esta doble catalogación proviene de “la creencia en la existencia independiente de los mundos del complejo [antropo]social y del complejo natural [no antrópico]”:<sup>68</sup> Hegel indicó que la naturaleza no tiene historia.<sup>69</sup> Wilhelm Dilthey, basado en Baruch Spinoza, separa lo humano, que tiene consciencia, de lo natural que no lo tiene.<sup>70</sup> Para Émile Durkheim, los hechos sociales sólo se explicaban con hechos sociales.<sup>71</sup> Alfred

<sup>66</sup> Santos, “1992”, p. 96.

<sup>67</sup> Thompson, “Lógica”, p. 68; Pierre Bourdieu, “Acerca de las relaciones entre la sociología y la historia en Alemania y Francia”, p. 187; Harvey Kaye, *Los historiadores marxistas británicos*, p. 194.

<sup>68</sup> James Cracraft, “History as philosophy”, p. 58. Véase también Morales, “Convergencias”, p. 22; Johnny Rojas y Mario Pérez-Rincón, “Servicios ecosistémicos: ¿un enfoque promisorio para la conservación o un paso más hacia la mercantilización de la naturaleza?”, p. 26.

<sup>69</sup> R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, p. 186

<sup>70</sup> José Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales Materiales para una fundamentación científica*, pp. 89 y 106.

<sup>71</sup> Carvalho, “Historia”, p. 167; Marcos Froehlich, “Gilberto Freyre, a história ambiental e a ‘rurbanização’”, p. 2; Drummond, “História”, p. 3.

Schütz consideraba que existía una diferencia esencial entre la estructura de los objetos de pensamiento o construcciones mentales creados por las ciencias sociales y los creados por las ciencias naturales”; que la naturaleza excluye a lo cultural y que esta realidad excluida es aquella que deben investigar las ciencias sociales a través de teorías y recursos “ajenos a los de las ciencias naturales”.<sup>72</sup> Heinrich Rickert plantea como una oposición capital la existente entre ciencia cultural y ciencia natural.<sup>73</sup> R. G. Collingwood planteó que la acción racional, que es la propiamente histórica, es libre de la dominación de la naturaleza y que la historia no se apega a la observación objetiva que es presupuesto de la observación de la naturaleza.<sup>74</sup> José Ortega y Gasset también sistematizó una idea afín a través del aforismo “el hombre no tiene naturaleza, tiene historia”.<sup>75</sup>

Si bien seguir ideas afines a éstas permitió que los historiadores superaran los determinismos geográficos, otros determinismos de la historia natural y reificaciones, también reafirmaron el dualismo en la historia y, en su tránsito de humanidad a ciencia social, la historia se consolidó “como una ciencia distinta a las naturales”,<sup>76</sup> haciéndola ciega a lo natural (de allí que los historiadores de lo rural que denuncia Van Young no sepan o puedan ver la influencia de lo natural en lo social y viceversa). Además, a pesar de que hoy en día la historia extiende “su dominio allende” el límite de lo humano,<sup>77</sup> es la historia ambiental la que lo hace sistemáticamente, de modo que, si presentamos a la historia ambiental como parte de las humanidades, las ciencias sociales o las ciencias naturales, “generaríamos inconsistencias y contradicciones”<sup>78</sup>

<sup>72</sup> Mardones, *Filosofía*, pp. 279, 280.

<sup>73</sup> Heinrich Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*, pp. 33-34.

<sup>74</sup> Dussen, “Introducción”, p. 45.

<sup>75</sup> Gaos, “Notas”, p. 507. La cual fue continuada por más historiadores; por ejemplo, Gaos, quien explica que el aforismo de Ortega, tan caro a Gaos, “quiere decir que en el hombre no hay nada de una naturaleza inmutable, sino que al hombre lo penetra todo la mutación histórica” (Gaos, “Notas”, p. 507), además, indica que la historia natural no es “histórica en ningún sentido propiamente tal” (*Ibid.*, p. 484.).

<sup>76</sup> García, “Historia”, p. 92.

<sup>77</sup> Gaddis, *Paisaje*, p. 124. Véase también Rickert, *Ciencia*, pp. 123-135.

<sup>78</sup> Morales, “Presentación”, p. 3.

pues responden al dualismo: dos son ciegas a “lo natural” y una ciega a “lo social”. De hecho, a pesar de pensadores como Carl Friederich von Wiezsäcker, que se lamentó por la separación entre ciencias naturales y ciencias del espíritu y las veía como dos semicírculos que deben conjuntarse,<sup>79</sup> “la disyunción historia/cultura y naturaleza es tan típica del mundo moderno, que permite entender el relativo silencio que existe en relación al mundo natural en el trabajo de los historiadores”.<sup>80</sup>

Mientras la historia social sólo requiere la validación de las ciencias sociales y/o las humanidades,<sup>81</sup> la historia ambiental requiere una doble validación: la de lo social y la de lo natural, es decir, la teoría social de la historia ambiental no es la única que debe estar actualizada, también es necesario que lo estén los conceptos, datos y teorías que ésta utiliza de las ciencias naturales. Por eso, al relacionar lo natural y lo social, la historia ambiental se encuentra fuera del dualismo como parte de las ciencias ambientales,<sup>82</sup> las cuales abrevan de forma no dualista<sup>83</sup> de las ramas dualistas del árbol del conocimiento.<sup>84</sup> Como consecuencia, mientras que la historia social estudia la historia humana, la historia ambiental amplía lo que puede ser historiado al afirmar que la naturaleza también tiene historia, con lo que se vuelve más incluyente que la historia social.<sup>85</sup>

<sup>79</sup> Mardones, *Filosofía*, pp. 101-102.

<sup>80</sup> Carvalho, “História”, p. 10.

<sup>81</sup> Morales, “Presentación”, pp. 3-4.

<sup>82</sup> Gerardo Bocco y Pedro Urquijo, “Geografía ambiental: reflexiones teóricas y práctica institucional”, pp. 79, 84, 87; Julio Carrizosa, “¿Cuáles son las ciencias ambientales?”, p. 42; Amelia Giannuzzo, “Los estudios sobre el ambiente y la ciencia ambiental”, p. 148; Rohde, *Epistemología*, pp. 67, 176, 115; Morales, “Categoría”, p. 582; Morales/Herrera, “Epistemología”, pp. 87-90.

<sup>83</sup> Enrique Leff, *aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes*, p. 27.

<sup>84</sup> Esta es la única forma de que la historia ambiental se ubique en todas las áreas del conocimiento (humanidades, ciencias sociales y ciencias naturales) como lo planteó Guillermo Castro en la encuesta realizada a miembros de la SOLCHA (Morales/Herrera, “Epistemología”, p. 84).

<sup>85</sup> Carolina Ardila Luna en Morales/Herrera, “Epistemología”, p. 87; Froehlich, “Gilberto”, p. 2; Augusto Pádua, “As bases teóricas da história ambiental”, p. 83; Arthur Soffiati, “Concebo”; López, “História”, pp. 490-491.

No obstante, si hubiese sospechas de que es un regreso a los determinismos de los que recién salimos, habría que prestar atención a Alejandro Tortolero, quien indica que la historia ambiental no naturaliza la historia (en el sentido de una reificación), sino que historiza la ecología.<sup>86</sup> Así que “la historia no comienza ni termina con la humanidad”.<sup>87</sup> Por lo tanto, tampoco es lo mismo para el historiador social y el historiador ambiental ni lo que puede ser historiado, ni la Historia misma.

Lo que valida la posibilidad de hacer historia no sólo de la sociedad humana, ya sea que posea escritos o no (historia subalterna y arqueología); también se pueden y se han hecho historias del cuerpo y las enfermedades (medicina), de las especies (paleoecología, paleo-oceanología y paleontología), del planeta (geología), de las técnicas (paleometalurgia), del universo y del tiempo (cosmología) aún sin considerarse explícitamente como historias.<sup>88</sup> La mayoría de las ciencias naturales acostumbran a experimentar y a buscar la norma con el fin de generar la ley. Pero, aunque la medicina, la paleontología, la geología y la cosmología utilizan las leyes y los resultados de los experimentos de las ciencias naturales que les puedan ser útiles, sus métodos tienen que ajustarse a su objeto de estudio. En tanto que el marco de estudio de las ciencias naturales es lo general, pero se diferencia de las demás ciencias naturales en que buena parte de su esfuerzo se enfoca en estudiar lo concreto y lograr generar conocimiento al respecto. Por eso, estas cuatro disciplinas (junto a la historia social, la historia ambiental y la arqueología) son ciencias históricas en el sentido de ciencias historiográficas, para

<sup>86</sup> Alejandro Tortolero, “Presentación: La historia ambiental en América Latina. Por un intento de historizar la ecología”, p. 14 y Gerardo Rodríguez, “Anexo: Biología y epistemología integral”, pp. 221, 225.

<sup>87</sup> Toledo, “Revolución”; Guillermo Briones, *Epistemología y teorías de las ciencias sociales y de la educación*, p. 77.

<sup>88</sup> Una parcial excepción se encuentra en el mismo Bloch, quien reconoce que existe una historia del sistema solar que incumbe a la astronomía, y una historia de las erupciones volcánicas que incumbe a los geofísicos, pero que esas historias no pertenecen “a la historia de los historiadores” (Bloch, *Introducción*, p. 23); otra se encuentra en Gaos (“Notas”, p. 491), a pesar de que, para él, lo natural no es propiamente histórico (*Ibid.*, p. 484).

las cuales es significativo el isomorfismo entre tres flechas del tiempo: la de la termodinámica, la de la cosmología y la psicológica,<sup>89</sup> de modo que no es posible separar tiempo histórico, ecológico, geológico y cosmológico. No existen diferencias entre el tiempo histórico, el tiempo biológico, el geológico y otros supuestos tiempos; el tiempo es una misma unidad.<sup>90</sup> La diferencia significativa que genera tal adjetivación del tiempo no ha de apelar al tiempo mismo, sino a una escala temporal, es decir, a la periodización.

Todo lo anterior implica que, si para el historiador social le basta afirmar que nada humano le es ajeno, para el historiador ambiental asumir lo anterior es necesario pero insuficiente. Pues, si para realizar sus investigaciones el historiador social requiere de conocimientos de disciplinas como la filosofía, la sociología, la antropología, la politología, la economía y la arqueología; al tener que dar cuenta de la relación sociedad humana-naturaleza no antrópica, la historia social requiere de una íntima relación también con las emergentes ciencias ambientales.<sup>91</sup> Como resultado, integrar las ciencias sociales (y las humanidades) con las ciencias naturales es “el mayor desafío que se impone a aquel que se aventura a realizar una investigación que se considere como de historia ambiental”.<sup>92</sup> Teniendo esto en cuenta, hemos de contestar ¿cuál es el lugar de la historia ambiental para con la historia social?

<sup>89</sup> Stephen Hawking, *Historia del tiempo del Big Bang a los agujeros negros*, p. 200; Alfonso Mondragón, “Irreversibilidad”, pp. 117-118; Christopher Isham y Konstantina Savvidou, “El tiempo y la física moderna”, pp. 11-28; Fernando Betancourt, “Tiempo e historicidad como problema epistemológico”.

<sup>90</sup> Martí Boada, “Primera parte”, p. 41.

<sup>91</sup> María Eugenia Solari, *et. al.*, citados en Morales/Herrera, “Epistemología”, pp. 84-85 y Morales, “Observar”, pp. 169-170.

<sup>92</sup> María Cecilia Gallero citada en Morales/Herrera, “Epistemología”, p. 85

INCONMENSURABILIDADES ENTRE HISTORIA AMBIENTAL E HISTORIA SOCIAL	
Historia social	Historia ambiental
Ambiente <sub>1</sub> significa el conjunto de características físicas, químicas y biológicas que tiene un espacio determinado; equivale a entorno, una afuera de lo social, así que es una alteridad respecto de lo social; por lo que es compatible con el dualismo.	Ambiente <sub>2</sub> es naturaleza socializada, domesticada, de cierto modo artificializada.
	Ambiente <sub>3</sub> es la articulación de la antroposociedad y la naturaleza no antrópica. Así que es un sistema que incluye a lo social como subsistema de sí mismo.
Practicada en ciencias sociales y humanidades.	Articula de forma no dualista las ciencias (sociales y naturales) y las humanidades.
Se vincula con disciplinas como la sociología, la antropología, la economía.	No se puede entender sin enseñanzas de la ecología, la geografía histórica, la economía ecológica.
Da cuenta de las relaciones que se dan en la antroposociedad.	Da cuenta de las relaciones entre la antroposociedad y la naturaleza no antrópica.
Se considera que el hombre no tiene naturaleza, tiene historia.	Se considera que la naturaleza misma tiene historia.
La historia es ciencia del hombre.	Hay historia del hombre, del planeta (geología), del Argentinosaurus (paleontología), del Universo (cosmología).

## 5. EL LUGAR DE LA HISTORIA AMBIENTAL PARA CON LA HISTORIA SOCIAL

Hay similitudes marcadas y diferencias significativas entre ambas, entre los historiadores ambientales hay quienes consideran que la historia ambiental es parte de la historia social, o un enfoque de la misma, pero también hay quienes aceptan que la historia social y la historia ambiental están correlacionadas; incluso, hay quienes indican que bien podría



ser que la historia ambiental sea la que comprende a la historia social.<sup>93</sup> Una de las razones de esta confusión y de que no sea tan claras a todo historiador ambiental las implicaciones que la historia ambiental tiene es que, como planteó Guillermo Castro, la historia ambiental “es una disciplina en un marco cultural nuevo, aún emergente, organizado en torno al ambiente y lo ambiental como problema”.<sup>94</sup> A pesar de su novedad, los estudios de historia ambiental ya permiten entrever cambios epistemológicos respecto a la historia social, pero como abrevia de ésta, no debería sorprender que aún entre los historiadores ambientales más connotados exista una inercia que les impele a continuar con paradigmas disyuntivistas y mecanicistas de modo que, por ejemplo, se siga separando a la sociedad y al ambiente como lo hace la historia social.<sup>95</sup> Pero como también existen diferencias importantes entre historia cultural,<sup>96</sup> historia política e historia económica, al considerarlas todas como subdisciplinas historiográficas, ¿podemos valorar a la historia ambiental como una subdisciplina más de la historia?

El historiador social formado en una epistemología dualista posiblemente pensará que como toda historia es social, la ambiental forma parte de la historia social; pero, para el historiador ambiental reflexivo que ha podido superar las inercias dualistas, la historia social se limita al estudio de la formación y transformación de los sistemas sociales, los cuales estudia de forma no necesariamente sistémica, por lo tanto, la historia social es una dimensión dualista de la sistémica historia ambiental, de modo que para la historia social es latente lo natural.<sup>97</sup> Puesto así, la historia ambiental trasciende la dimensión que contempla la historia social; por lo que, o bien, 1) la historia ambiental no formaría

<sup>93</sup> Las ideas de este párrafo se basan en lo expresado por Stuart McCook, Antonio José Alves de Oliveira y dos anónimos en la encuesta vertida en Morales/Herrera, “Epistemología”, pp. 86-87.

<sup>94</sup> Citado en Morales/Herrera, “Epistemología”, p. 85.

<sup>95</sup> Morales, “Convergencias”, pp. 29-33.

<sup>96</sup> Mendiola indica que la particularidad de la historia cultural es que estudia informaciones, no objetos (“Hacia”, pp. 20-24).

<sup>97</sup> Morales/Herrera, “Epistemología”, p. 87; Morales, “Convergencias”, pp. 31-33.

parte de la historia social y por lo tanto, de la historia como tal, donde seguirían quedando fuera de las disciplinas históricas tanto la geología como la cosmología, pues no habría más que historia de lo humano (posicionamiento dualista), o 2) la historia social sería una de las disciplinas que investigan Historia, siendo más amplia que ésta la historia ambiental y dando cabida a otras historias: como la geología (historia de la Tierra) y la cosmología (historia del Universo). La opinión del lector, estará más apegada a una opción u a otra, dependiendo de los paradigmas con los que opere y su propia epistemología, por lo tanto, si planteara que la respuesta es la primera opción, estaría respondiendo desde una matriz disciplinaria dualista. En el caso opuesto, la respuesta también está epistemológicamente situada, pero esta vez en una matriz disciplinaria sistémica. La teoría condiciona al observador y su observación, por lo tanto, pareciera que la realidad cambia, cuando lo que cambia es lo observado (no la realidad, sino la realidad percibida). Así que la respuesta que se escoja, ya sea: 1) la historia ambiental es parte de la social, 2) la historia ambiental no existe, 3) la historia ambiental existe, pero no es historia, o 4) la historia social es parte de la ambiental; revela la epistemología de quien realiza ese juicio. Estamos, pues, ante un conflicto de paradigmas, más aún: ante un conflicto de matrices disciplinarias.<sup>98</sup>

Entonces, ¿es la historia ambiental “algo radicalmente distinto” de la historia social o sólo “un enfoque “particular” de” la misma?”<sup>99</sup> Desde una matriz disciplinaria ambiental, habríamos de negar la primera opción del párrafo anterior, la segunda sería modificada como “la historia ambiental no es historia dualista” y con base en la modificación de la segunda, también se confirmaría la tercera. Pero en el entendido de que la historia social se encuentra en las ramas tradicionales del árbol del conocimiento moderno, y que la historia ambiental, aunque heredera de

<sup>98</sup> Compárese con Paul Feyerabend, *Límites*, pp. 90-91, 112-113, 132, 137-141, 146-147; Diéguez “Tesis”, pp. 202-203

<sup>99</sup> Un encuestado anónimo planteó esta duda en Morales/Herrera, “Epistemología”, p 86.

la historiografía en general, se encuentra entre las disciplinas que no se adscriben a éste árbol,<sup>100</sup> sino que surgieron de las disciplinas adscritas a este árbol, pero que no pueden ubicarse en éste.<sup>101</sup> La historia ambiental trasciende sus bases gnoseológicas para ubicarse en una alternativa epistémica: la red del conocimiento que,<sup>102</sup> tal como las ciencias de la complejidad y las ciencias ambientales, no caben en el árbol del conocimiento. La historia ambiental no es una nueva especialidad historiográfica como la historia económica, agraria, política, de las mentalidades. El conocimiento que la historia ambiental “proporciona es transversal a las subdisciplinas existentes, como transversal es su posición respecto a muchos de los debates historiográficos en curso, de los cuales también se nutre”.<sup>103</sup> El historiador ambiental emerge de la adquisición de ciertas competencias de la complejidad, aunque tal formación está aún lejos de concluir.

## 5. CONCLUSIÓN

<sup>100</sup> “Presentarse como heredero de un pasado, la mayoría de las veces implica [...] un conflicto de interpretaciones entre los grupos que se creen herederos de esa tradición” (Mendiola “Hacia”, p. 23). De allí que el historiador ambiental ha de dilucidar hasta dónde es heredero de la historia social y desde qué punto lo que hace se distingue de ésta.

<sup>101</sup> Carlos López citado en Saladino, *Elementos*, pp. 127-128, insta a localizar los momentos y situaciones en los que un núcleo o atado conceptual dependiente de otro, “adquiere su autonomía relativa y se constituye en un objeto de atención específica para los investigadores”. Un aspecto que los historiadores ambientales han empezado a abordar de forma no internalista, pues muestran el contexto ecologista y ambientalista de emergencia de la historia ambiental (Alfred W. Crosby, “The Past and Present of Environmental history”, p. 1186; William Cronon, “The uses of Environmental History”, pp. 10, 15; Worster, *Transformaciones*, p. 21; John R. McNeill, “Observations on the Nature and Culture of Environmental History”, pp. 14-15; Mart Stewart, “Environmental history: profile of a developing field”, p. 360; Grove, “Historia medioambiental”, pp. 311, 316; William P. Cunningham y Mary Ann Cunningham, “Understanding Our Environment”, pp. 14-15).

<sup>102</sup> Olga Pombo, “Epistemología de la interdisciplinariedad. La construcción de un nuevo modelo de comprensión”, p. 43; Carlos Maldonado, “Complejidad de los sistemas sociales: un reto para las ciencias sociales”, pp. 149-150.

<sup>103</sup> González/Toledo, “Historia”, p. 26

En vista de las notables diferencias y destacables parecidos entre historia ambiental e historia social, el historiador ambiental ha de observar qué tanto influye la historia social en su práctica historiográfica. Si bien esto aplica más al colectivo de pensamiento de la historia ambiental que a los historiadores ambientales individualmente, la historia ambiental es un tipo de saber cuyo “núcleo central” se basó en “trascender la distinción cartesiana”;<sup>104</sup> mientras que la historia social, con todo y su alejamiento del positivismo, no se ha alejado del dualismo cartesiano.<sup>105</sup> Por lo tanto, historia ambiental e historia social presentan al menos dos de los tres tipos de inconmensurabilidad que hay, a saber, de temas, de significado y de disociación. Como se pudo ver (de forma sintética) los temas que tratan historia social e historia ambiental, si bien relacionados, no son enteramente coincidentes, pues al trascender la definición de historia como ciencia del hombre en el tiempo, resulta inconmensurable temáticamente con la historia social. En cuando a la inconmensurabilidad de significado, la historia ambiental implica términos de entidades teóricas no observables que bien pueden existir en la historia social, pero allí no significan lo mismo, así que ambas pueden utilizar palabras y oraciones idénticas sin que necesariamente haya isomorfismos entre ambos planteamientos. Si el historiador se forma para estar de alguna forma “blindado” ante la inconmensurabilidad disociativa, que son diferencias históricas enormes que requieren de disociarnos del pensamiento de nuestro tiempo,<sup>106</sup> es poco probable que llegue a existir este tercer

<sup>104</sup> Morales/Herrera, “Epistemología”, p. 88; Marcelo Pakman, “Comentario introductorio”, p. 84.

<sup>105</sup> Una destacable excepción es la historia cultural, que “objeta las oposiciones entre agente y normatividad, lector y libro, hecho y teoría, etcétera, pues para ella a lo que tienen acceso los historiadores es a las interrelaciones entre los miembros de las distinciones, [...] no tenemos libros sin lectores ni lectores sin libros, y por eso se habla en la actualidad de recepciones o apropiaciones. Por último, la teoría de la ciencia poskuhniana [se refiere a Alexander Koyré, Gastón Bachelard, George Canguilhem, entre otros], nos ha revelado que los hechos son constructos de la ciencia, o dicho de otra manera, que el objeto de estudio no pre-existe a su construcción por medio de la investigación” (Mendiola, “Hacia”, pp. 21-22).

<sup>106</sup> Ian Hacking, *Representar e intervenir*, pp. 89-95, 103, 106, 113-114, 132.

tipo de inconmensurabilidad entre historia ambiental e historia social puesto que es posible comparar y comprender lo que se planteó en una y otra forma de hacer historia, como lo prueba este mismo texto. Pero aún sin la tercera, los dos tipos de inconmensurabilidades existentes permiten comprender la dificultad de diálogo y comprensión que surge entre historiadores sociales e historiadores ambientales.

Así que se puede concluir que con todo y los notables isomorfismos, las inconmensurabilidades temáticas y de significados superan los parecidos estructurales entre historia social e historia ambiental. Entre ambas, priman las diferencias estructurales, de modo que son inconmensurables. Lo que no significa que sean intraducibles, pero no hay una traducción neutral; aceptar un paradigma significaría negar el otro. De forma parecida a como Kuhn plantea que ha de hacer un historiador que se vuelve filósofo o un filósofo que se vuelve historiador, para el diálogo efectivo entre ambas formas de hacer historia es necesaria una conversión o cambio de Gestalt,<sup>107</sup> o bien, el entendimiento de que lo enunciado se hace desde una matriz disciplinaria. Teniendo esto en cuenta, no sólo el historiador ambiental comprende mejor la historia ambiental, también el conocimiento generado por la historia ambiental cobra un nuevo sentido para el historiador social, facilitándole el camino para que salga de la prisión del dualismo al escudriñar su propio observar desde otras teorías y epistemologías, y así, reflexionar y comprender mejor su propia práctica historiográfica.

“La historia ambiental responde a cambios epistemológicos profundos”<sup>108</sup> con los que se denuncia “la ausencia de la dimensión biofísica en buena parte de la historiografía contemporánea”.<sup>109</sup> Por lo que tiene mucho que aportar metodológica y epistemológicamente “a la historia con su larga tradición disciplinar”.<sup>110</sup> Es por eso que historia social e

<sup>107</sup> Thomas S. Kuhn, *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, pp. 29-30, 37.

<sup>108</sup> Morales, “Convergencias”, p. 31.

<sup>109</sup> Pádua, “Bases”, p. 91.

<sup>110</sup> Morales, “Convergencias”, p. 33.

historia ambiental han de seguir dialogando. Actualmente, la historia ambiental es la que se nutre de la historia social y poco hay del sentido inverso,<sup>111</sup> pero de establecerse una vía de ida y vuelta, la historia podría ser redefinida “como el relato de las personas en interacción con el mundo natural” y así, dice Worster, “finalmente habremos triunfado en la tarea de hacer a la historia profundamente relevante para el siglo XXI”.<sup>112</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo Tarazona, Álvaro y Sebastián Martínez Botero, “Temas, problemas y relatos para la historia ambiental”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 10, núm. 1, 2005, pp. 13-39.
- Ankersmit, Frank, “Huizinga y la experiencia del pasado”, *La experiencia histórica sublime*, México, Universidad Iberoamericana, 2010, pp. 105-137.
- Arnold, David, *La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa*, México, FCE, 2000.
- Artís, Mireia, “Entrevista”, en Martí Boada y Víctor M. Toledo, *El planeta, nuestro cuerpo La ecología, el ambientalismo y la crisis de la modernidad*, México, SEP/FCE/Conacyt, 2003, pp. 203-232.
- Betancourt Martínez, Fernando, “Tiempo e historicidad como problema epistemológico”, *III Coloquio de Teoría y Crítica en el Quehacer Historiográfico*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 18 de mayo 2016.
- Bloch, Marc, *Introducción a la historia*, México, FCE, 1994, pp. 21-41.
- Boada, Martí, “Primera parte”, en Martí Boada y Víctor Manuel Toledo, “El planeta, nuestro cuerpo La ecología, el ambientalismo y la crisis de la modernidad”, México, FCE, 2003, pp. 7-109.

<sup>111</sup> Un ejemplo del sentido inverso se muestra tácitamente en Gaddis, *Paisaje*, pp. 164,<sup>171</sup> 175, 186.

<sup>112</sup> Worster, “¿Por qué necesitamos de la historia ambiental?”, pp. 119-131.

- Bocco, Gerardo y Pedro Sergio Urquijo, "Geografía ambiental: reflexiones teóricas y práctica institucional", en *Región y Sociedad*, vol. XXV, núm. 56, enero-abril de 2013, pp. 75-101.
- Bourdé, Guy y Martin H., *Las escuelas históricas*, Madrid, Akal, 2004.
- Bourdieu, Pierre, "Acerca de las relaciones entre la sociología y la historia en Alemania y Francia", *Sociohistórica*, núm. 7, 2000, pp. 183-215.
- Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- Briones, Guillermo, *Epistemología y teorías de las ciencias sociales y de la educación*, México, Trillas, 2002.
- Burke, Peter, *Historia y teoría social*, México, Instituto Mora, 1997.
- Carrizosa Umaña, Julio, "¿Cuáles son las ciencias ambientales?", en Orlando Sáenz (comp.), *Las ciencias ambientales: una nueva área del conocimiento*, Bogotá, Red Colombiana de Formación Ambiental, 2007, pp. 40-43.
- Carvalho, Ely Bergo de, "História ambiental: muitas dúvidas, poucas certezas e um desafio epistemológico", en *Semana de Iniciação Científica*, Faculta de Estadual de Ciências e Letras de Campo Mourão, vol. 2, 2002, pp. 165-181.
- \_\_\_\_\_, "História ambiental e o ensino de história: uma difícil aproximação", en José Edson de Arruda Fanaia, Osvaldo Mariotto Cerezer y Renilson Rosa Ribeiro (org.), *Escrita de história*, Cavahada, UNEMAT, 2010, pp. 1-11.
- Collingwood, R. G., *Idea de la historia*, México, FCE, 2004.
- Cracraft, James, "History as philosophy", *History and Theory*, núm. 54, febrero de 2015, pp. 45-68.
- Cronon, William, "The uses of Environmental History", *Environmental History Review*, vol. 17, núm. 3, 1993, pp. 1-22.
- Crosby, Alfred W., "The Past and Present of Environmental history", *The American Historical Review*, vol. 100, núm. 4, 1995, pp. 1177-1189.

- Cunningham, William P. y Mary Ann Cunningham, "Understanding Our Environment", *Principles of Environmental Science. Inquiry and Applications*, New York, McGraw Hill, 2006, pp. 1-24.
- Diéguez Lucena, Antonio, "La tesis de la inconmensurabilidad de las teorías", *Filosofía de la ciencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 198-209.
- Drummond, José Augusto, "A história ambiental: temas, fontes e linhas de pesquisa", *Estudos Históricos*, vol. 4, núm. 8, 1991, pp. 177-197.
- Dussen, Jan van der, "Introducción del editor", en R. G. Collingwood, *Idea de la historia. Edición revisada*, México, FCE, 2004, pp. 11-57.
- Feyerabend, Paul K., *Límites de la ciencia Explicación, reducción y empirismo*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Froehlich, José Marcos, "Gilberto Freyre, a história ambiental e a 'urbanização'", *História Ciências Saúde-Manguinhos*, vol. 7, núm. 2, 2000, pp. 283-303.
- Gaddis, John Lewis, *El paisaje de la historia. Cómo los historiadores representan el pasado*, Barcelona, Anagrama, 2004.
- Gaos, José, "Notas sobre la historiografía", *Historia Mexicana*, vol. 9, núm. 4, abril-junio de 1960, pp. 481-508.
- García, Manuel Andrés, "Historia y medio ambiente: El sentido de la historia dentro del análisis ambiental por dimensiones", *Gestión y Ambiente*, vol. 9, núm. 3, 2006, pp. 91-98.
- Giannuzzo, Amelia Nancy, "Los estudios sobre el ambiente y la ciencia ambiental", *Scientiæ Studia*, vol. 8, núm. 1, 2010, pp. 129-156.
- Ginzburg, Carlo, "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en *Mitos, emblemas e indicios*, Barcelona, Gedisa, 1989, pp. 138-175.
- González de Molina, Manuel y Víctor M. Toledo, "La historia ambiental y el fin de la utopía metafísica de la modernidad", *Metabolismos, naturaleza e historia. Hacia una teoría de las transformaciones socioecológicas*, Barcelona, Icaria, 2011, pp. 19-57.



- Grove, Richard H., "Historia mediambiental", en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 301-323.
- Hacking, Ian, *Representar e intervenir*, México, Paidós/UNAM, 1996.
- Hawking, Stephen, *Historia del tiempo del Big Bang a los agujeros negros*, Barcelona, Pérez Galdós, 1993.
- Hessen Johannes, *Teoría del conocimiento*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2008.
- Ibarra-Morales, Emilio y Beatriz Stephanie Fernández-Galán, "El estudio del polen antiguo: problemas y estrategias en el laboratorio", *Revista especializada en ciencias Químico-Biológicas*, vol. 15, núm. 1, 2012, pp. 62-66.
- Isham, Christopher J. y Konstantina N. Savvidou, "El tiempo y la física moderna", en Katinka Ridderbros (ed.), *El tiempo*, Cambridge University Press, Madrid, 2003, pp. 11-28.
- Jiménez Badillo, Diego, "Los sistemas de información geográfica (SIG) en arqueología. El GPS en la mochila del arqueólogo", *Arqueología Mexicana. Dossier Arqueología del siglo XXI los cambios que revolucionaron la arqueología. Nuevas Teorías, nuevos métodos*, vol. XXI, núm. 121, Editorial Raíces/INAH, 2013, pp. 71-76.
- Kaye, Harvey J., *Los historiadores marxistas británicos*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1989.
- Koselleck, Reinhart, *Historias de conceptos. Estudios de semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Editorial Trotta, 2012.
- Kuhn, Thomas S., *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, Madrid, FCE, 1982.
- \_\_\_\_\_, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2006.
- Leff, Enrique, *Saber ambiental. sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, México, PNUMA/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Siglo XXI, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes*, México, Siglo XXI, 2006.

- Lopes, Alfredo Ricardo Silva, "História Ambiental: uma demanda contemporânea", *Cad. Pesq. Cdbis*, vol. 23, núm. 2, 2010, pp. 483-496.
- Maldonado, Carlos Eduardo, "Complejidad de los sistemas sociales: un reto para las ciencias sociales", *Cinta de Moebio*, núm. 36, 2009, pp. 146-157.
- Mardones, José María, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales Materiales para una fundamentación científica*, Barcelona, Anthropos, 2007.
- Marrou, Henri-Irénéé, "La historia se hace con documentos", *El conocimiento histórico*, Barcelona, Idea Universitaria, 1999, pp. 55-77.
- Martinez, Paulo Henrique, "História e meio ambiente: considerações sobre a formação continuada em pesquisa, ensino e aprendizagem", en Garcia, W. G., Guedes, A. M. (org.), *Núcleos de ensino*, São Paulo, Unesp/Pró-Reitoria de Graduação, 2003, pp. 217-229.
- \_\_\_\_\_, "Laboratório de história e meio ambiente: estratégia institucional na formação continuada de historiadores", *Revista Brasileira de História*, vol. 24, núm. 48, 2004, pp. 233-251.
- McNeil, John R., "Observations on the Nature and Culture of Environmental History", *History and Theory. Theme Issue*, núm. 42, 2003, pp. 5-43.
- Mendiola, Alfonso, "El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado", *Historia y Grafía*, núm. 15, 2000, pp. 181-208.
- \_\_\_\_\_, "Hacia una teoría de la observación de observaciones: la historia cultural", *Historias*, núm. 60, enero-abril de 2005, pp. 19-35.
- Mendiola Mejía, Carlos, "Distinción y relación entre la teoría de la historia, la historiografía y la historia", *Historia y Grafía*, núm. 6, 1996, pp. 171-182.
- Mondragón, Alfonso, "Irreversibilidad", en Rolando García, *La epistemología genética y la ciencia contemporánea*, Gedisa, 1997, pp. 109-118.
- Morales Jasso, Gerardo, "Convergencias entre subdisciplinas historiográficas y la historia ambiental. Una aproximación teórica", *Historia 2.0*, año IV, núm. 7, junio de 2014, pp. 15-36.
- \_\_\_\_\_, "Presentación", *Oficio. Revista de Historia e Interdisciplina*, vol. 3, núm. 1, enero-julio de 2015, pp. 3-6.

- \_\_\_\_\_, “La categoría “ambiente”. Una reflexión epistemológica sobre su uso y su estandarización en las ciencias ambientales”, *Nova Scientia*, vol. 8, núm. 17, 2016a, pp. 579-613.
- \_\_\_\_\_, “Observar al historiador. La historia ambiental desde una epistemología de segundo orden”, Tesis para obtener el grado de maestro en historia (estudios históricos interdisciplinarios), Guanajuato, Universidad de Guanajuato, Febrero de 2016b.
- Morales Jasso, Gerardo y Jessica Herrera Montelongo, “Epistemología de la historia ambiental a través de una encuesta realizada en el VII Simposio de la Sociedad Latinoamericana y Caribeña de Historia Ambiental (2014)”, *HALAC*, vol. V, núm. 1, septiembre de 2015-febrero de 2016, pp. 74-90.
- Morales Jasso, Gerardo y Alejandro Bonada Chavarría, “Una discusión en torno a ‘Temas, problemas y relatos para la historia ambiental’. Apuntes teóricos sobre esta disciplina histórica”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 22, núm. 1, 2017, pp. 193-222.
- Pádua, José Augusto, “Herança romântica e ecologismo contemporâneo. Existe um vínculo histórico?”, *Varia Historia*, vol. 21, núm. 33, 2005, pp. 55-75.
- \_\_\_\_\_, “As bases teóricas da história ambiental”, *Estudos Avançados*, vol. 24, núm. 68, 2010, pp. 81-101.
- Pakman, Marcelo, “Comentario introductorio”, en Heinz von Foerster, *Las semillas de la cibernética. Obras escogidas*, edición de Marcelo Pakman, presentación de Carlos Sluzki, Barcelona, Gedisa, 1991, pp. 33-88.
- Pappe, Silvia, entrevista personal, Guanajuato, Guanajuato, 19 de mayo del 2016.
- Pombo, Olga, “Epistemología de la interdisciplinariedad. La construcción de un nuevo modelo de comprensión”, en *Interdisciplina Revista del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades*, vol. 1, núm. 1, septiembre-diciembre de 2013, pp. 21-49.
- Prins, Gwyn. “Historia oral”, en Petr Burke (ed.), *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 148-188.

- Queiroz, Francisco Limpo de Faria, “Cuestionar a Hessen: ¿Subjetivismo, pragmatismo y relativismo son escepticismo?”, en *Filosofía e Epistemología*, 2014. Disponible en: <http://filosofar.blogs.sapo.pt/tag/t%C3%A9rmino+medio>
- Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Real Academia Española, 2014, versión digital.
- Renfrew, Colin, “¿Cómo era el entorno? Arqueología ambiental”, en *Arqueología Teorías, métodos y práctica*, Madrid, Akal, 2007, pp. 203-242. Disponible en: [http://books.google.com.mx/books?id=crqRZPgkys8C&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.mx/books?id=crqRZPgkys8C&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false) (Consultado: 24/VIII/2014).
- Ribes, Diego, “Pluralismo teórico y límites de la ciencia”, en Paul K. Feyerabend, *Límites de la ciencia Explicación, reducción y empirismo*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 15.
- Rickert, Heinrich, *Ciencia cultural y ciencia natural*, Espasa/Calpe, 1937, pp. 9-35.
- Rohde, Geraldo Mario, *Epistemologia ambiental Uma abordagem filosófico-científica sobre a efectuação humana alopoiética da Terra e de sus arredores planetários*, Porto Alegre, COPESUL/EDIPUCRS, 2005. Disponible en: <https://books.google.com.mx/books?id=P3E4DKuzddA-C&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>
- Rodríguez Casas, Gerardo Armando, “Anexo Biología y epistemología integral”, en *Epistemología Científica*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2001, pp. 221-230.
- Rojas Padilla, Johnny y Mario Alejandro Pérez-Rincón, “Servicios ecosistémicos: ¿un enfoque promisorio para la conservación o un paso más hacia la mercantilización de la naturaleza?”, en Mario Alejandro Pérez R., Johnny Rojas Padilla y Rodrigo Galvis, *Sociedad y servicios ecosistémicos perspectivas desde la minería, los megaproyectos y la educación ambiental*, Cali, Editorial Universidad del Valle, 2013, pp. 29-59.
- Saitta, Armando, *Guía crítica de la historia y de la historiografía*, México, FCE, 1989.

- Saladino García, Alberto, *Elementos para una teoría latinoamericana sobre historia de la ciencia*, Toluca, UAMEX, 2015.
- Santos, Milton, “1992: a redescoberta da Natureza”, em *Estudos Avançados*, vol. 14, núm. 6, 1992, pp. 95-106.
- Soffiati, Arthur, “Como concebo a história ambiental”, *Rede Brasileira de História Ambiental*, 24 de febrero del 2013. Disponible en: <http://www.historiaambiental.org/como-concebo-a-historia-ambiental-por-arthur-soffiati/> (Consultado: 19/VIII/2015).
- Stewart, Mart A., “Environmental history: profile of a developing field”, *The History Teacher*, vol. 3, núm. 31, 1998, pp. 351-368.
- Toledo, Víctor M., “La revolución de las hormigas”, *La Jornada*, 5 de enero del 2016.
- Tortolero Villaseñor, Alejandro, “Presentación: La historia ambiental en América Latina. Por un intento de historizar la ecología”, *Signos históricos*, núm. 16, julio-diciembre, de 2006, pp. 8-14.
- Thompson, Edward P., “La lógica de la historia”, *Miseria de la teoría*, Barcelona, Editorial Crítica, 1981, pp. 65-85.
- Turner, Derek, *Making Prehistory. Historical Science and the Scientific Realism Debate*, New York, Cambridge University Press, 2007.
- Van Young, Eric, *Economía, política y cultura en la historia de México. Ensayos historiográficos, metodológicos y teóricos de tres décadas*, México, El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán/El Colegio de la Frontera Norte, 2010.
- Velázquez Delgado, Graciela, “La lógica de la investigación histórica”, *III Coloquio de Teoría y Crítica en el Quehacer Historiográfico*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 18 de mayo 2016.
- Worster, Donald, “Appendix: Doing Environmental History”, Donald Worster (ed.), *The Ends of the Earth: Perspective in modern Environmental History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 289-307.
- \_\_\_\_\_, “The Two Cultures Revisited: Environmental History and the Environmental Sciences”, *Environment and History* 2, núm. 1, febre-

- ro de 1996, pp. 3-14. Disponible en: [http://www.environmentand-society.org/sites/default/files/key\\_docs/worster-2-1.pdf](http://www.environmentand-society.org/sites/default/files/key_docs/worster-2-1.pdf)
- \_\_\_\_\_, *Las transformaciones de la tierra. Una antología mínima de Donald Worster*, selección, traducción y presentación de Guillermo Castro H., Panamá, 2000.
- \_\_\_\_\_, “La historia como historia natural: un ensayo sobre teoría y método”, en *Las transformaciones de la tierra. Una antología mínima de Donald Worster*, selección, traducción y presentación de Guillermo Castro H., Panamá, 2000, pp. 13-26. Disponible en: <http://www.idea.unal.edu.co/proyectos/histamb1/Worsterespanol.pdf> (Consultado: 5/X/2014).
- \_\_\_\_\_, “¿Por qué necesitamos de la historia ambiental?”, *Revista Tareas*, núm. 117, mayo-agosto de 2004, pp. 119-131. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/tar117/worster.rtf> (Consultado: 6/XII/2014).

# HISTORIA Y PODER: CULTURA HISTÓRICA POSREVOLUCIONARIA EN MÉXICO

Abraham Moctezuma Franco  
*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*

El inicio que siguió al desenlace de la Revolución armada trajo consigo cambios vertiginosos y excepcionales. El fetichismo decimonónico basado en la idea de “orden, paz y progreso” fue arrasado a contragolpe por un trasfondo social lleno de desigualdades, reclamos y malestares sociales.

En consecuencia, la construcción de una nueva fachada política para el régimen emergente se volvió prioritaria. Durante la primera mitad del siglo XX, la ideología del “nacionalismo revolucionario” entró al relevo del “orden”, el “progreso” y la prosperidad porfiriana. En medio de un clima de negociaciones ideológicas, los reajustes se aceleraron y llegaron a la producción cultural e historiográfica nacional a partir de un principio fundante: la Revolución.

En ese escenario, paradójicamente, el naciente Estado posrevolucionario entendió muy temprano que no era viable mezclar la expectativa de una etapa “revolucionaria” con la apertura de horizontes historiográficos inéditos para la comprensión y reescritura del pasado. Desde esta lógica, el aparato de Estado mexicano se dio a la tarea de monopolizar la producción del discurso sobre el ayer y, así, las rectificaciones en el campo de los estudios históricos comenzaron.

Esta operación fue adaptable a la creación de una oleada de instituciones culturales estratégicas destinadas a exaltar el ánimo nacionalista.

En aquellos años agitados de reconstrucción, el ascenso de varios Estados hegemónicos en América Latina imprimió un marco de civilidad para configurar la monumentalización de un pasado en pro de las nuevas auroras nacionales en cada país.

## I. LA NACIONALIZACIÓN DE LA HISTORIA

Desde un principio, el propósito fue destacar el papel del gobierno soberano como factor de modernización y afirmación de una consciencia nacional más allá de las desigualdades sociales y económicas. La consolidación del nuevo régimen revolucionario trajo consigo el protagonismo de un Estado moderno como principio ordenador de la historia. Fue un momento político y social envuelto por la necesidad de defender a ultranza la cohesión nacional en esos albores de la nacionalidad. Al acatar con ejemplar disciplina la llamada del gobierno, se puso en marcha la selección, procesamiento y difusión de la información sobre el pasado. La consigna fue reconstituir lo mejor de la memoria nacional en servicio del bien cívico patriótico, tarea que formó parte de las estrategias del gobierno pero que al mismo tiempo acarreó un proceso sumamente delicado. Así lo entendió desde su génesis el nuevo régimen, ya que el conjunto de estas operaciones estaba relacionado con las pautas para la acción social y la producción de sentido común.

Para oponer luz a las tinieblas de un pasado nacional, en las nuevas instituciones del conocimiento se adoptó una historia metódica y científica sostenida por una revisión crítica de lo que había sido la historiografía de la revolución. De acuerdo con esto, el relato histórico dejaba de ser el territorio de esa historia-testimonio de la agitación armada, ahora sería el espacio de lo histórico-científico proyectado para fundamentar documentalmente la comprensión histórica del pasado de la nación.

En consonancia con el espíritu nacionalista de la época, se buscó en el método científico un nuevo y más contundente “efecto de realidad” en los relatos históricos. En este sentido, el periodo posrevolucionario



fue absorbido por una cultura científica moderna desde la cual se trató de establecer un único e irrefutable principio de veracidad para la historia. Con la formulación de una historiografía científica, el propósito fue producir un tipo de narración histórica que permitiera contrarrestar las versiones testimoniales anteriores, dominantes y estandarizadas, sobre el suceder de las últimas décadas.

El cálculo se hizo para que el modelo del método científico invadiera todos los ámbitos de la producción historiográfica mexicana. Por tanto, el gran tópico del último fin de siglo fue planteado en el nuevo como el recurso por excelencia para formar observadores críticos del pasado. El nuevo Estado nacional fue el primero en comprender la sed de libertad expresada por los distintos sectores de una sociedad acabada de salir de una revolución. Por tanto, la instauración de una hegemonía cultural gubernamental implicó el recurso de una narrativa del poder estatal generadora de representaciones oficiales para hacerlas parte del imaginario nacional. Se trató de comunicaciones oficiales en beneficio de la patria, y la seguridad nacional, con el propósito de hacerlas estallar en una agitación de imágenes orientadas a anular cualquier tipo de pensamiento o representación alternativa en el campo de la historia.

Al historiador de entonces se le exigió que colocara su pluma al servicio del nuevo régimen nacido de una revolución. El compromiso lo llevaría a tomar en sus manos la misión de nacionalizar a las masas en aras del “Progreso”. Como forjadores de la nación, no fueron pocos los intelectuales que se rindieron ante el influjo seductor de transformar a la sociedad de acuerdo con la ideología que regía a un país en formación. Abrigados por su propio prestigio —y por el patrocinio del gobierno— estos intelectuales se transformaron en los candidatos mayores para abatir el déficit de credibilidad con el que emergieron las nuevas instituciones.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> “La generación de 1915” y los Contemporáneos, por ejemplo, se dieron a la tarea de contribuir con su trabajo a la creación de las instituciones culturales del país. Fueron intelectuales que intervinieron activamente como factor esencial en la construcción

En una era de beligerante combate ideológico el Estado fue condicionando a los intelectuales a comprometerse con el naciente gobierno. Bajo esta impronta los regímenes surgidos en Latinoamérica moldearon las instituciones y constituciones con fórmulas deslumbrantes y con un discurso que buscó empoderar a las masas. Así, en plena época de coyuntura ideológica, apareció una nueva forma de ser intelectual.

Este periodo representa uno de los rasgos estructurantes de la historiografía mexicana en el siglo XX, el cual quedó estrechamente vinculado al proceso de formación nacional del moderno Estado mexicano. Es decir, fue un momento en el que se buscó reinterpretar la historia nacional a partir de relatos históricos nacionalistas. En consecuencia, dichos relatos brotaron de los manantiales de un imperativo político y cultural basado en ensamblar la memoria del Estado-nación. Este fue el núcleo de un legado a partir del cual fue organizado el campo simbólico de la identidad nacional.

La escritura y el mando político se fueron entreverando en un juego de poder destinado a consolidar al régimen posrevolucionario y a normalizar las ideas en torno a una cohesión nacional. Fue una manera estratégica de restar importancia al debate ideológico en la contienda política y en el medio académico universitario. Sin embargo, más allá del sector de intelectuales que contó con el blindaje del Estado, hubo quienes desde distintos lugares levantaron la voz para defender intereses historiográficos distintos a los de la monolítica, vertical y santificada “unidad nacional”.<sup>2</sup>

Ahora bien, si pasamos de la superficie a una dimensión más profunda del fenómeno nacional, lo que queda al descubierto son los juegos de poder implicados en el terreno de una memoria nacional oficializada.

---

de la nacionalidad, además, se cuentan entre los primeros que decidieron apoyar el proyecto del gobierno posrevolucionario.

<sup>2</sup> En este sentido, vale la pena destacar la existencia de sectores de prestigiosos pensadores mexicanos que comprometieron sus trayectorias intelectuales en la defensa de causas políticas y sociales, entre estos destacan, emblemáticamente, los muralistas mexicanos.

Significa que las controversias y nudos consensuales sobre la manera de percibir el pasado y enfocar el presente formaron parte de un desarrollo atropellado que no pudo escapar a lo tenso de las relaciones entre cultura y poder. Así, las observaciones sobre el pasado pasaron por una diversidad de filtros sociales, ideológicos y culturales provenientes tanto de las pugnas sociales y académicas, como de los forcejeos, negociaciones e imposiciones simbólicas derivadas de aquellas.

## 2. “CRÍTICA” Y DEMOCRATIZACIÓN DE LAS NARRATIVAS HISTÓRICAS

Las décadas de los años treinta y cuarenta estuvieron atravesadas por un proceso que trajo consigo la emergencia de un nuevo régimen revolucionario y, con él, la formación de un entramado de instituciones encaminadas hacia la revitalización y modernización cultural de la nueva nación. Desde la década de los años treinta, los intelectuales mexicanos habían transformado al pasado en un sitio desde el cual abordar al presente.

La tarea más apremiante suponía aclarar un nuevo sentido del pasado, es decir, un nuevo sentido de sí mismos como “mexicanos”. La correlación entre pasado y presente se transformó en una búsqueda ansiosa por señalar un punto de partida diferente, la localización de un nuevo cruce culminante que conectara a su presente con su pasado. La historia nacional quedó colocada en el centro de la preocupación, pero no tardó mucho en que se pasara de éste al problema de las representaciones históricas.

Entonces salió a la superficie la consideración fundamental sobre la forma del recuerdo. Las discusiones tomaron rumbo hacia la manera en que habría de empezar a construirse el recuerdo sobre el pasado de la nación. La polémica de la historia en 1945 colocó en el corazón de la controversia la necesidad de revisar las nociones de “verdad” y “objetividad” como tradicionalmente se habían representado en las narraciones culturales. Por tanto, los argumentos sobre el esclarecimiento crítico

de las relaciones entre pasado y presente fueron tomando cada vez más fuerza.<sup>3</sup>

La polémica protagonizada por Edmundo O’Gorman en 1945 hizo visible la necesidad de plantear nuevas formas de representación cultural. Observó a la historia como vehículo crítico de una narrativa encaminada a reorientar los temas, esto es, un vehículo que abriera la posibilidad de plantear nuevas preguntas sobre el papel de las narraciones históricas en la sociedad mexicana. De modo que la disputa formal sobre la naturaleza y usos de la historia en México tuvo lugar en el

<sup>3</sup> La pregunta sobre el pasado quedó circunscrita a un momento histórico específico: el de la reconstrucción posrevolucionaria. En este sentido, vale la pena señalar que en la era moderna todo preguntar se inscribe desde un lugar y una época histórica específica: “Los conceptos de la disciplina moderna de la historia sólo son válidos cuando se circunscriben a una época y a un lugar específicos” (Alfonso Mendiola, “La inestabilidad de lo real en la ciencia de la historia: ¿argumentativa y/o narrativa?”, p. 97.) El señalamiento no es ocioso, configura parte importante de lo que en términos foucaultianos se da en llamar: el “umbral de formalización” del que parte la ciencia histórica moderna. No obstante, y a partir de aquí, el problema que se busca hacer visible en este capítulo podría quedar planteado de la siguiente manera: ¿cómo y por qué vías en una etapa de rupturas y emergencias políticas y sociales en México se pudieron establecer continuidades y repeticiones en un campo de saber? Es decir, ¿qué es lo que hizo posible la perpetuación de un fundamento por encima del recorte y el límite que era de esperar en el ámbito de los estudios históricos en el México de la posrevolución? Sobre este mismo punto, y desde otro horizonte, Pilar Gilardi señala: “Todo preguntar, como lo señala incansablemente el propio Heidegger, está determinado por el presente que lo configura. El propósito de la filosofía, concebida como fenomenología hermenéutica, consiste en hacer relevante el horizonte desde el cual el pensamiento se lleva a cabo. En este sentido, la interpretación *verdadera o correcta* de un texto —y más allá del texto— de las cosas mismas no debe buscarse en la objetividad, como tradicionalmente se ha entendido, ya que: ‘Objetividad no refiere ya a la posible correspondencia entre el pensamiento y la cosa, sino al reconocimiento del hecho instrumental que apunta, que pone de relieve las condiciones posibilitantes de cualquier enunciado’. Pretender que en una época específica se logre, finalmente, una lectura definitiva de un texto o de una obra, supone el desconocimiento total de su carácter eminentemente histórico y temporal. Carácter en el que la fenomenología hermenéutica se funda”. Por tanto, una pregunta mal planteada, toma como punto de partida “el desconocimiento histórico desde el cual todo preguntar se lleva a cabo” (Pilar Gilardi, *Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O’Gorman*, pp. 11-21).

terreno historiográfico. El concepto de “verdad” fue cuestionado y al mismo tiempo se dejó ver el alcance del problema en otra dimensión: se argumentó que todas las formas del discurso público están sujetas a las mismas dudas y preguntas en cuanto a su capacidad para representar objetivamente la realidad.

La polémica fue más allá de la cuestión acerca de la capacidad del discurso histórico para presentar una visión neutral del pasado. El cuestionamiento se fue ampliando hasta tocar la relación que existe entre el discurso y el poder. La mirada se trasladó hacia una escritura que no sólo no formula lo que ha ocurrido, sino que, inclusive, lleva una fuerte carga de subjetividad. Frente a esto, las representaciones históricas palidecen por los intereses políticos dominantes quienes se encargan de suscribir los discursos generados desde una institución, misma que autoriza la producción científica en un “campo” de saber.<sup>4</sup> La discusión sobre el pasado nacional y su representación fue fundamental en este proceso. Lo que estaba en juego era la comprensión de la nueva realidad contemporánea de México. Los argumentos de los intelectuales sobre las implicaciones éticas y políticas de la relación pasado-presente, fueron tornándose cada vez más incómodos.

<sup>4</sup> Pierre Bordieu, *Les usages sociaux de la science*, p. 14. Es importante recordar al lector que la noción de “campo” en Bordieu, hace referencia a una zona de producción ya sea literaria, artística, jurídica o científica, sometida a “relaciones de dominación”. Estas últimas –al igual en el mundo social– forman parte de su lógica de funcionamiento y de un particular sistema de jerarquización. Bordieu señala: “Dicho de otra manera, hace falta salir de la alternativa de la ‘ciencia pura’, totalmente liberada de toda necesidad social y de la ‘ciencia serve’ dominada por todas las solicitudes político-económicas. El campo científico es un mundo social y como tal ejerce obligaciones, peticiones, etc., pero que son relativamente independientes de las obligaciones del mundo social. De hecho, las obligaciones externas de la naturaleza que sean, no se ejercen más que por medio del campo, [el cual tiene] la capacidad de refractar, retraduciendo bajo una forma científica, las obligaciones o las demandas externas [...] Una de las grandes preguntas que será hecha a propósito de los campos (o de los sub-campos) científicos, será precisamente el grado de autonomía del que goza. Una de las diferencias relativamente simples, pero no siempre fáciles de medir, a cuantificar [...] será, en efecto, su grado de autonomía” (Bordieu, *Usages*, p. 3).

La “crítica” elaborada hacia las representaciones culturales del nuevo régimen se fue abriendo paso en el sistema comunicativo social de entonces. Desde ese horizonte fueron denunciadas las manifestaciones político-ideológicas como la fuerza impulsora detrás de los discursos. Asimismo, se puso el acento sobre el carácter instrumental del pasado histórico: un pasado parcial disfrazado de discurso imparcial presentado con la garantía de haber sido fabricado desde modernas “instituciones del saber”. También fue cuestionado el carácter “científico” y retrospectivamente “seguro” de esas representaciones; es decir, se objetó el supuesto de haber sido construidas al margen de cualquier sesgo ideológico.<sup>5</sup>

El asunto no podía quedar reducido a entender el presente como mero resultado de investigaciones históricas realizadas a partir de cierto tipo de metodología, sino de afectar el presente mismo mediante la construcción de un nuevo tipo de narrativas. El objetivo apuntó hacia la transformación de las representaciones históricas en tanto productoras de nuevas miradas de la sociedad mexicana sobre sí misma. Así que la “crítica” observó en la historia un vehículo narrativo que abriera la posibilidad de conducir hacia representaciones culturales más sólidas y críticas sobre el pasado nacional. Para un sector de académicos mexicanos, comenzó a tomar relevancia la oportunidad de examinar y criticar las representaciones colectivas que sobre México habían producido escritores mexicanos y europeos. El resultado de esta revisión mostró

<sup>5</sup> Sobre ese “lugar” —o sea, la institución— que permite y que prohíbe, De Certeau nos recuerda: “Antes de saber lo que la historia dice de una sociedad, nos importa analizar cómo funciona ella misma. Esta institución se inscribe en un complejo que le *permite* solamente un tipo de producciones y le prohíbe otras. Así procede la doble función del lugar. *Vuelve posibles* algunas investigaciones, gracias a coyunturas y problemáticas comunes. Pero a otras las *vuelve imposibles*; excluye del discurso lo que constituye su condición en un momento dado; desempeña el papel de una censura en lo referente a los postulados presentes (sociales, económicos, políticos) del análisis. Sin duda alguna esta combinación del *permiso* con la *prohibición* es el punto ciego de la investigación histórica y la razón por la cual no es compatible con cualquier cosa. Y precisamente sobre esta combinación debe actuar el trabajo destinado a modificarla” (Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 81).

que estos retratos formales habían tenido dos funciones específicas: legitimar al gobierno y conservar las relaciones de poder existentes en la sociedad mexicana.<sup>6</sup>

La crítica sobre las representaciones del pasado nacional mexicano implicó asumir el compromiso ético, la responsabilidad pública y el riesgo personal de narrar la historia a través de un esfuerzo historiográfico único, re-situar imágenes tradicionales del pasado y re-escribir desde la propia situación histórica.<sup>7</sup> No obstante, dicha operación suponía redefinir las reglas de juego al interior de las instituciones, pues éstas habían quedado dentro de un sistema político que pronto desarrolló un compulsivo interés por mantener a la historia, y a la sociedad mexicana, sin cambios sustanciales.

Edmundo O’Gorman, Leopoldo Zea y otros trataron de mostrar cómo los europeos habían utilizado la norma incuestionable de la “objetividad” a fin de definir y restringir políticamente al Nuevo Mundo. El discurso histórico de occidente tuvo entonces un fuerte potencial colonizador y los europeos capitalizaron en gran medida este recurso. Utilizando la formulación de “los hechos” manejaron diversas estrategias en correspondencia con sus objetivos específicos: la guerra, la conquista,

<sup>6</sup> En mayo de 1944, por ejemplo, tuvo lugar la Primera Conferencia para discutir los problemas de la enseñanza de la historia en México, en ella, se produjo un debate en torno a las inexactitudes que contenían algunos libros de historia universal. Uno de ellos fue el del historiador británico Herbert G. Wells, el cual afirmaba que la cultura precortesiana era propia de “mentes débiles”. Con el fin de evitar tales distorsiones, se propuso la redacción de un libro de historia universal realizado por un mexicano. Además, en la misma reunión, Edmundo O’Gorman señaló que tal actitud denostaba “los intereses del país”. El *Excelsior* registró en una nota periodística las discusiones de dicha junta, en ésta se lee que: “aún contra el criterio del discrepante O’Gorman, se aprobó aquella disposición, y luego otra del profesor Paredes, en el sentido de que la Secretaría de Educación elabore un libro de lectura auxiliar en la enseñanza de la historia y relatico al progreso técnico industrial de México” (*Excelsior*, “primera sección”).

<sup>7</sup> En 1947, el historiador mexicano Edmundo O’Gorman escribió: “Dada la índole de la crisis que por todos lados invade a nuestra cultura, acertar o no acertar es secundario. Lo que importa es expresarse con valor; darle la cara a los verdaderos problemas, que siempre son los propios, los íntimos” (Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, p. 9).

el trabajo forzado y la cristianización. Los europeos habían logrado la hazaña de conservar su influencia política en el Nuevo Mundo a pesar de la independencia política de las colonias<sup>8</sup>.

Al calor de estos argumentos, fue tomando cuerpo la crítica historiográfica en México. Visto a la distancia, en el México de la posrevolución se incubó la aparición de modernas élites nacionales disputantes de espacios en el campo cultural. El territorio de la historia fue alcanzado por este proceso a partir de los años treinta. Desde entonces, la escritura académica y oficial de la historia empezó a buscarse un lugar propio dentro del sistema de comunicaciones socialmente regulado, certificado y legitimizado por las instituciones.

Dichos grupos empezaron a desarrollar estrategias orientadas a buscar su inserción en un complejo sistema de comunicación social.

<sup>8</sup> Sobre este tema, en 1948, y a propósito de una polémica entre el grupo Hiperión y los filósofos marxistas, Aurelia Valero recupera el pensamiento de Gaos —extraído de su diario— en el sentido de formular una filosofía nacional auténtica: “Hay que dejar de seguir mirándose el ombligo, seguir haciendo examen de conciencia nacional. Lo que hay que hacer de una buena vez es entrar en la historia universal, proyectando hacia el futuro, cooperando a conformarlo. Dejemos lo que haya de tener de español nuestra obra y su relación con la tradición española a lo que, por ser de españoles, haya de español en nosotros —y puntualizarlo, a los historiadores del futuro. En el momento actual, la manera de entrar en la historia universal es dialogar con norteamericanos y soviéticos de tú a tú. [...] Sobre lo que hay que dialogar es qué se puede hacer con la ciencia, y, en previsión de sus limitaciones, qué filosofía, ética y política hacer —y hacerlas” (Citado por Aurelia Valero, *José Gaos en México: una biografía intelectual*, p. 373). En relación a lo mismo, y desde otro horizonte de enunciación, Goldman señala: “algo de lo que muchos latinoamericanos siempre han sido conscientes (acaso a fuerza, si no es que por tendencia propia) y de lo que muchos europeos se están percatando es que el mundo ha funcionado como un todo desde el siglo xv —con el nacimiento del capitalismo—, como un conjunto, una totalidad, un sistema y no como una suma de sociedades y culturas contenidas en sí mismas. Los conglomerados humanos han estado ‘inextricablemente relacionados con otros conglomerados, cercanos y lejanos, con conexiones a manera de una telaraña, de una red’. Más aún, estas interrelaciones han tenido determinaciones de clase. La historia del subdesarrollo latinoamericano, dice el escritor uruguayo Eduardo Galeano, ‘es...una parte integral de la historia del desarrollo del capitalismo mundial. Nuestra riqueza siempre ha generado nuestra pobreza, al alimentar la prosperidad de los otros: los imperios y sus capataces nativos’” (Shifra Goldman, *Perspectivas artísticas*, p. 34).



Las nuevas exigencias metodológicas fueron brotando del discurso histórico occidental europeo. Éstas se fueron introduciendo al país, y junto con ellas sus respectivas tecnologías de la palabra con sus recursos teóricos, metodológicos y conceptuales. Este proceso estuvo atravesado en México por disputas, encuentros, desencuentros, vacíos y descalificaciones. Una serie de prácticas que dieron vida a la configuración de los nuevos espacios sociales: las “instituciones del saber”. Es decir, la creación de espacios donde quedaron alojadas comunidades de interpretación sobre el pasado nacional en el contexto de una sociedad enfrentada al desafío de su propia reconstrucción.

Fueron espacios de saber que se transformaron en espacios de lucha abiertos a un orden de batallas por la concentración de fuerzas intelectualmente distintas. Estos espacios nacieron como lugares de choque en un campo de luchas por conservar o transformar las reglas de producción de verdad en la zona de lo histórico.<sup>9</sup> Los intelectuales que iniciaron la “crítica” destacaron el peso de la influencia política sobre el discurso y la representación. A fin de validar otras versiones sobre el pasado nacional, desafiaron la autoridad de los discursos fabricados desde las instituciones del conocimiento. El aparato de nuevo régimen había encargado a éstas un retrato sobre pedido de la nación, y luego aseguró los dispositivos que autorizaran versiones específicas y éticamente problemáticas sobre el pasado mexicano y su conservación. Dichas versiones tenían por propósito apaciguar los desafíos al *establishment* y garantizar la naturaleza autocrática del gobierno nacido de la revolución.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Bordieu, *Usages*, p. 15.

<sup>10</sup> En este sentido, Bordieu puntualiza: “Es la estructura de las relaciones objetivas entre los agentes que determina lo que pueden o no pueden hacer. O más precisamente, es la posición que ocupan dentro de esta estructura lo que determina u orienta su toma de posición. Esto significa que no comprendemos verdaderamente lo que dice o hace un agente comprometido en un campo (un economista, un escritor, un artista, etc.) a menos que estemos en medida de referirnos a la posición que ocupa dentro del mismo, es decir, si nosotros sabemos ‘desde donde habla’” (*Ibid.*, p. 4).

### 3. EL ESPACIO DE LA CRÍTICA A UNA CULTURA DE “HECHOS”

El ejercicio de la “crítica” hizo posible la emergencia de un nuevo tipo de historiador que ya no estaba dispuesto a admitir una “tradicción” mimética. Un historiador que ya no estaba dispuesto a aceptar los ideales de integridad de las representaciones “objetivas”; el asunto ahora era someter a crítica los valores de ese modelo de historiografía identificado como “tradicional”. La “crítica” busco debilitar el poder que cualquier discurso pretendiera ejercer al negarse a debatir o polemizar sobre el pasado. Por la vía de la reflexión, se buscó evitar que las representaciones oficiales quedaran intactas como evaluaciones objetivas de la “nación”. En paralelo, empezó a ponerse en la mira a los intelectuales y patrocinadores de aquellos retratos oficiales.

El discurso histórico oficial fabricado desde las instituciones, diseñado para uso y consumo del usuario al que es dirigido —el gran público en general— se dejó ver más como producto de una interpretación cultural que como la “realidad”. La “objetividad” en las narraciones históricas pasó a ser motivo de sospecha cuando se puso al descubierto la imposibilidad ontológica de su hermetismo; —o sea, su imposibilidad lógica en las representaciones históricas cambiantes—. Las representaciones herméticas, impenetrables, de las que serían posibles historias intactas o inalterables, se rompen al observar el fuerte condicionamiento político y social del que surgen. Se quiebran si la atención es colocada en los procesos de selección promovidos por intereses particularistas, ya se trate de grupo o clase, al que es sometida la escritura del pasado en cada época. Todo lo cual, por definición, obliga a excluir segmentos importantes de la realidad misma.

El intento de imponer metodológicamente un modelo de hacer historia encontró respuestas críticas que se extendieron a los retratos oficiales de la nación. El llamado a un examen crítico del “método” suponía la revisión de sus productos. Es decir, la revisión de los retratos públicos que fomentaban la imagen de una nación unificada, democrática y en armonía. Prácticas tradicionalmente utilizadas para la re-

presentación de la nación. Imágenes refugiadas en retratos o discursos, pero desconectadas de una realidad aplastante marcada por la corrupción social y política, así como por la desesperante situación económica para la mayoría de los mexicanos.

El pasado nacional quedó configurado a partir de algo que parecía terminado: la Revolución. La Revolución como un discurso completo. Es decir, la idea de una Revolución con un final rebosante. El final feliz de la historia a la medida de los vencedores: idea base y principal soporte a la construcción hegemónica de un aparato ideológico.<sup>11</sup> Es decir, se trata de una disparidad que se percibe entre la memoria de la sociedad y la memoria que construye la institución. El ensamblado de un pasado con representaciones insuficientes invitaba a un nuevo examen de los “documentos”. La apelación historicista desembocó en una preocupación por dar lugar a la reorganización de los temas, las preocupaciones y las representaciones.

El ejercicio de la “crítica”, la búsqueda de alternativas, nuevas estrategias narrativas para escribir sobre el pasado, la reducción de las historias oficiales a un mero punto de vista —y la sospecha sobre sus verdades absolutas—, parecían señalar a una misma dirección: democratizar el proceso de interpretación histórica. Dicho de otro modo: es preciso democratizar las narrativas históricas para evitar el establecimiento de mitologías de “alta cultura”. Sólo así se pueden renovar las visiones sobre el pasado que permitan resituar el carácter y curso de una nación. Una sensibilidad democrática renovada sólo puede quedar en espera de nuevas narrativas históricas convertidas en un foro democrático y democratizador.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Guillermo Zermeño, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, p. 444.

<sup>12</sup> “De todos modos, señala De Certeau, la investigación se ve circunscrita por el lugar que define una conexión de lo posible con lo imposible. Si la consideráramos solamente como un “decir”, reintroduciríamos la *leyenda* en la historia, es decir pondríamos un no-lugar o un lugar imaginario, en vez del enlace del discurso con un lugar social. Por el contrario, la historia se define completamente por una *relación del lenguaje con el cuerpo* (social), y por consiguiente por su relación con los *límites* que impone

La historiografía oficial mexicana de la primera mitad del siglo xx es una prolongación de la del xix, a partir de ahí es cuestionable su su-puesta “modernidad”. Esta última presunción se desvanece aún más al develar que ambas historiografías quedaron atravesadas por un mismo objetivo específico: el nacionalismo. Es decir, el nacionalismo como pi-náculo de la “evolución histórica” de una sociedad.

Cada etapa histórica ha contado con sus propias herejías. Eran tan herejes los opositores al régimen colonial como aquellos que en tiem-pos posrevolucionarios se atrevieron a buscar otras formas posibles de invención del pasado. En el primer caso, las diversas fórmulas heréti-cas hicieron sentir su aplastante peso contra toda forma de orientación crítica dirigida hacia el orden político vigente. En el segundo, la revo-lucionaria tomó por blanco toda iniciativa innovadora en el campo de los estudios históricos, así como toda forma de cuestionar u objetar el carácter “moderno” de producir verdades sobre el pasado.

La instauración de un nuevo capítulo en la historia nacional presupo-nía darle una forma “moderna” a la manera de abordar los estudios histó-ricos. Para alcanzarlo, se instaló como premisa fundamental “el sentido de la evidencia” como centro y corazón de todo relato histórico posible. No era para menos, la Revolución planteó al país la necesidad de presentarlo al mundo como nación autónoma, nacionalista, soberana e independien-te. Ese deseo de modernidad demandó pensar y escribir la historia de acuerdo con cánones “modernos”: lejos de relatos anecdóticos y de histo-rias-testimoniales, características del periodo revolucionario.

---

dicho cuerpo, sea al modo propio del lugar desde donde se habla, sea al modo propio del objeto-otro (pasado-muerto) del que se habla. La historia queda configurada en todas sus partes por el sistema con que se elabora. Hoy como ayer, está determinada por el hecho de una fabricación localizada en algún punto de dicho sistema. Así pues, el tener en cuenta el lugar donde se produce, permite al saber historiográfico escapar a la inconsciencia de una clase que se desconocería a sí misma como clase en las relacio-nes de producción, y que, por lo tanto, desconocería a la sociedad donde está insertada. El enlace de la historia con un lugar es la condición de posibilidad de un análisis de la sociedad. Sabemos, por lo demás, que tanto en el marxismo como en el freudismo no hay análisis que no sea íntegramente dependiente de la situación creada por una relación, social o analítica” (Certeau, *Escritura*, p. 81).

El encuadre de la historia en un formato moderno encontró solución pasajera a través de la obra del historiador alemán Leopoldo von Ranke. Este modelo historiográfico fue introducido en México por el historiador mexicano Silvio Zavala. La producción de verdad histórica de acuerdo con los lineamientos del proyecto historiográfico rankeano representó la salida a esa fórmula previa y reticente, a ese complejo de historias basadas en los testimonios personales de sus autores. Como traída por los aires del siglo XIX, la historiografía de corte rankeano apareció otra vez en la escena de la primera mitad del XX y, quizá, sin ser delatada o abiertamente reconocida y localizada desde sus orígenes.

Esta historiografía científica fue presentada como superación de esa etapa de memorias, de esa historia testimonial o historia-testimonio de grandes personalidades. Fue exhibida como una “novedad” desde las instituciones recientemente creadas para formar historiadores profesionales en México. Empero, en esa búsqueda de “novedad” —como síntoma de lo “moderno”— se ocultó que se trataba de una historiografía que ya había sido adquirida desde mediados del siglo anterior. Es decir, había sido empleada en medio de las vicisitudes de una lucha oscilante entre liberales y conservadores, y en medio de tales batallas encontró expresión a través de un vaivén relampagueante. Fue recibida desde el exterior sin ser total, plena o conscientemente advertida y pasó a formar parte de ese primigenio impulso hacia la autonomía política de lo que estaba dejando de ser colonia. Posteriormente, por esta misma vía, se fue bifurcando en otros impulsos complementarios que habían nacido de aquel, pero que luego tomaron cauces distintos.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Este “borrón y cuenta nueva” revolucionario —en el campo de los estudios históricos— sólo fue aparente, engañoso o, por decir lo menos, cuestionable: “la profesionalización de la historia en México significa sólo el momento de la consolidación de un discurso cuyas huellas es posible rastrear en la segunda mitad del siglo XIX. Durante este periodo se perfilan las bases constitutivas de una nueva forma de leer y de escribir sobre el pasado en México. La producción de estas formas de relatar el pasado contiene ya los elementos básicos del modo que las instituciones intentarán proseguir durante el periodo posrevolucionario. Así, nos parece que la aparición de la historiografía científica se puede comprender mejor si se le mira como parte de una historia

BIBLIOGRAFÍA

- Valero Pie, Aurelia, *José Gaos en México: una biografía intelectual, 1938-1969*, México, El Colegio de México, 2015.
- Bourdieu, Pierre, *Les usages sociaux de la science*, París, INRA, 1997.
- De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Excelsior*, “primera sección”, año XXVIII, t. III, núm. 9791, 18 de mayo de 1944.
- Gilardi, Pilar, *Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O’Gorman*, México, UNAM, 2015.
- Goldman, Shifra M., *Perspectivas artísticas del Continente Americano: arte y cambio social en América Latina y Estados Unidos en el siglo XX*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México/Centro Nacional de Investigación/Documentación e Información de Artes Plásticas/Instituto Nacional de Bellas Artes/Centro Nacional de las Artes, 2008.
- Mendiola, Alfonso, “La inestabilidad de lo real en la ciencia de la historia: ¿argumentativa y/o narrativa?”, *Historia y Grafía*, vol. 12, núm. 24, 2005, pp. 97-127.
- O’Gorman, Edmundo, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, UNAM, 1947.
- Zermeño Padilla, Guillermo, “Notas para observar la evolución de la historiografía en México en el siglo xx”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Historia Contemporánea*, Núm. 10, 1997, pp. 441-456. Disponible en: [http://www.pucsp.br/cehal/downloads/relatorios/revista\\_espacio\\_tiempo\\_forma/1997\\_10\\_historiografia.pdf](http://www.pucsp.br/cehal/downloads/relatorios/revista_espacio_tiempo_forma/1997_10_historiografia.pdf)
- \_\_\_\_\_, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, El Colegio de México, 2002.

---

de la formación y producción de un nuevo tipo de lenguaje sobre el pasado” (Zermeño Padilla, *La cultura moderna de la historia*, p. 150).

¿PSICOPATOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA  
O COTIDIANEIDAD  
DE LA PSICOPATOLOGÍA?  
REFLEXIONES SOBRE EL PSICOANÁLISIS Y  
LOS DISPOSITIVOS DE PODER

*María L. Christiansen*  
*Universidad de Guanajuato*

En un conspicuo esfuerzo por comprender la conducta humana, Sigmund Freud publicó, en 1901, *Psicopatología de la vida cotidiana* (*Sobre el olvido, los deslices en el habla, el trastocar las cosas confundidas, la superstición y el error*). Según notifica su célebre editor, James Strachey, la obra de Freud fue la que mayor número de ediciones tuvo en alemán y que más se tradujo a otras lenguas (rivalizando sólo con sus *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, de 1916-1917). Cabe acotar que tales traducciones también ameritaron un número impactante de reimpresiones. Dicha obra, a la cual Freud le fue haciendo agregados permanentes, tenía como destinatario al público en general:

Este escrito tiene enteramente el carácter de un trabajo de divulgación; sólo se propone, por acumulación de ejemplos, allanar el camino al necesario supuesto de unos procesos anímicos *inconscientes* y, *no obstante, eficientes*.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Sigmund Freud, “Psicopatología de la vida cotidiana”, p. 7

Como el mismo Strachey lo admite, “La particular simpatía con que Freud consideraba las operaciones fallidas se debía, sin duda, al hecho de que, junto con los sueños, *le permitieron extender a la vida anímica normal sus descubrimientos en relación con las neurosis*”.<sup>2</sup> Si bien su acopio permitía “introducir en los hallazgos del psicoanálisis a estudiosos que no eran médicos”,<sup>3</sup> hay que decir también que desde el título mismo ya se vislumbraba un atrevido interés por observar la vida cotidiana a través del lente de la psicopatología. Un hecho tan recurrente en la conducta diaria como lo son las *parapraxis* (lapsus), se asumían como “un material simple y a la vez inobjetable (por lo menos superficialmente), y concernía a fenómenos que todo individuo normal ha vivenciado”.<sup>4</sup> Las operaciones fallidas también serían foco de interés en otros escritos, tales como *El interés por el psicoanálisis* (1913) y sus famosas *Conferencias de introducción al psicoanálisis*. Al tomar como objeto de escrutinio la conducta habitual de cualquier persona, Freud se creía habilitado a perseguir “la tesis fundamental establecida en *La interpretación de los sueños*: la existencia de dos modalidades distintas de funcionamiento psíquico”, que él llamó “proceso primario” y “proceso secundario”, así como a recabar la evidencia necesaria para sustentar “la vigencia universal del determinismo en los sucesos anímicos”.<sup>5</sup> En su ambiciosa pretensión de “descubrir”, en su más mínimo detalle, los *determinantes* psíquicos de esos procesos, Freud se embarcaba en la espinosa discusión filosófica sobre la existencia (o no) del *libre albedrío*. Al respecto, sostenía:

Muchas personas disputan la creencia en un determinismo psíquico completo y apelan a una sensación especial que los convence de que existe un libre albedrío. Este sentimiento de convicción existe... Pero hasta donde yo puedo observar, no se manifiesta en las grandes e importantes decisiones

<sup>2</sup> Strachey, en Freud, “Psicopatología”, p. 7. Énfasis añadido.

<sup>3</sup> *Ídem*.

<sup>4</sup> *Ídem*.

<sup>5</sup> *Ídem*.



de la voluntad: en estas ocasiones la sensación que tenemos es más bien la de una compulsión psíquica, y nos agrada invocarla en nuestro provecho.<sup>6</sup>

El determinismo, en el terreno de la acción humana, no era en absoluto novedoso cuando Freud lo adoptó. Por el contrario, ya tenía un abultado despliegue a lo largo de la historia de la filosofía mental. Cabe recordar, además de la defensa que hizo Kant en su disertación de 1755: *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico*, la de Priestley en el segundo volumen de sus *Disquisiciones sobre la materia y sobre el espíritu* (1777), titulada: *Doctrina de la necesidad filosófica*. En ella, Priestley aducía categóricamente que los motivos inciden en la voluntad con la misma certidumbre y necesidad con que la fuerza de gravedad obra sobre una piedra, y que aun cuando el hombre a menudo se reproche el no haber elegido de otra manera, el examen de su conducta demuestra que esto era imposible y que no habría podido obrar sino como lo hizo.<sup>7</sup> Lo mismo vale si recordamos que, en 1844, Schopenhauer afirmaba en *El Mundo como voluntad y representación*, que “el entendimiento está tan excluido de las resoluciones y las decisiones secretas de su propia voluntad, que a veces sólo las conoce como a las de un extraño, espiándolas y tomándolas por sorpresa, y debe sorprender a la voluntad justo en el momento en que se expresa a sí misma, para descubrir simplemente sus reales intenciones”.<sup>8</sup>

Ciertamente Freud no fue el primero en explorar los alcances de un determinismo psíquico, pero sí fue de los que montaron un proyecto de psicopatologización y terapeutismo de altas pretensiones científicas. Al desdibujarse la frontera entre lo normal y lo patológico, se agudizó la percepción de que, en algún grado, todos estamos enfermos y necesitados de alguna forma de terapia. En varios pasajes de la extensa obra freudiana, se habla de la “nueva ciencia” de lo inconsciente como aquella capaz de lidiar, pero *metódicamente*, con esa determinación que, “en la esfera psí-

<sup>6</sup> Sigmund Freud, citado por Thomas Szasz, *El mito de las Psicoterapias*, p. 123.

<sup>7</sup> Priestley citado por Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, p. 292.

<sup>8</sup> Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, pp. 209-210.

quica se lleva a cabo sin escape posible”.<sup>9</sup> En ese marco, nociones como las de libre asociación, resistencia, transferencia y contratransferencia adquirieron un rango explicativo superior. Prontamente el lenguaje ordinario desde el cual se describía la experiencia humana del sufrimiento se fue poblando de una ontología aparentemente novedosa y epistémicamente superadora. Como advierte Thomas Szasz:

En el lenguaje nuevo de Freud, la gente no tiene conflictos ni deseos conflictivos; en vez de eso, tiene “complejos” y “ambivalencias” [...]. El apetito y el interés sexuales, o el interés de cualquier clase, se convierten en la “libido”, una entidad metafísica que uno puede poseer en mayor o menor grado y que es el producto o la manifestación de “eros” o la “vida instintiva”. [...] La mente se convierte en el “aparato psíquico”, las pasiones en el “id”, el ser en el “ego”, y la conciencia en el “superego”.<sup>10</sup>

El abandono del lenguaje sencillo quedaba ya revelado en la aspiración de Freud de presentar ese encuentro *conversacional* entre dos personas (analista-analizado) bajo la nomenclatura de *psicoanálisis*, al que definió como “cura por la palabra”. En este tipo de ejercicio verbal, el paciente hablaba el lenguaje del *síntoma* y la *enfermedad*, mientras que el terapeuta hablaba el lenguaje del *tratamiento* y la *curación*. Sin embargo, lo que ocurría en tal instancia tenía que ver más con la práctica dialógica que con intervenciones *médicas*. Una y otra vez Freud empleaba el vocabulario médico de un modo *figurado*, pero presentándolo como *literal*. En este punto, Szasz enumera una serie de ejemplos indicadores de tal uso ambiguo. El de “neurosis” es, ni más ni menos, uno de ellos. Aunque Freud insistía en que éstas eran auténticas enfermedades que sólo diferían de otras por su etiología “sexual”, hacía, según Szasz, un doble uso de la idea del daño sexual: por un lado, existían enfermedades sexuales *literales*, causadas por microorganismos (como la sífilis y la gonorrea); pero también existían lesiones sexuales *metafóricas*, sin causas empíricamente identificables (como las “perversiones”). Evidentemente, seguir

<sup>9</sup> Freud citado por Thomas Szasz, *Mito*, p. 124.

<sup>10</sup> Szasz, *Mito*, p. 133.

llamándolas “enfermedades” era un recurso *retórico* que lo conducía a usar el lenguaje médico de forma *figurada*. Sin embargo, Freud parecía no advertir (o no reconocer) dicho cambio semántico. Con la solemnidad del léxico médico, afirmaba conexiones causales de resonancia nomológica, tal como la tesis según la cual “la homosexualidad reprimida causa paranoia”. En tal caso, los desórdenes “neuróticos” quedaban *mistificados* por el prestigioso lenguaje científico de la medicina, que le confería validez a sus observaciones “clínicas” y a sus “diagnósticos” objetivos. Freud, al igual que Kraepelin y Bleuer, participó muy activamente en la extensión del imaginario, el vocabulario, la jurisdicción y el territorio de la medicina para abarcar condiciones que no eran estrictamente “enfermedades” (al menos en el sentido clásico de la lesión de un órgano o de una función). Hablar de “lesiones del alma” implicaba un esmerado tironeo del lenguaje, tal como se fue evidenciando en la psiquiatría, el psicoanálisis y el variopinto mosaico de las actuales psicoterapias. En el término de unas pocas décadas, el discurso freudiano inundó la cultura europea de “descubrimientos” acerca de la histeria, la represión, los sueños, la neurosis, la sexualidad infantil, el Complejo de Edipo, el inconsciente y las psicopatologías.<sup>11</sup>

A lo largo de la historiografía psiquiátrica, se ha insistido en presentar al psicoanálisis como si éste significara un parteaguas respecto a los modelos terapéuticos precedentes, pregonando muchas veces una “inocentización” que camufla el hecho de que el psicoanálisis reconfiguró un ejercicio de saber-poder que terminaría gestando una flagrante *remedicalización* de los sujetos, de la locura y de la sexualidad.<sup>12</sup> Fue Michel Foucault uno de los pensadores que mejor mostró que la práctica terapéutica concebida por Freud funciona masivamente como una intervención *médica*; pues, aunque no sea exclusivamente practicada por médicos, participa activamente de esa “red de control” que *normaliza* (endereza, corrige) al analizado actual o potencial. Más que un embate

<sup>11</sup> Thomas Szasz, *Schizophrenia*.

<sup>12</sup> Guillermo Mendoza, “Michel Foucault: una historia de la sexualidad crítica del psicoanálisis”, p. 354.

a la psiquiatría (que hiciera pensar en un radical desmantelamiento de la infraestructura de poder, como sí lo fue el movimiento antipsiquiátrico al que Szasz representa), el psicoanálisis ha perpetuado el uso de antiguos mecanismos de producción de la verdad (de tipo confesional) con la finalidad de extraer de los enfermos un *saber* que legitime y refuerce el *poder* clínico del analista. Por otra parte, el despliegue de su psicopatología está formulado en una jerga impregnada de *ontologizaciones* acriticamente convertidas en “descubrimientos”, “descripciones”, “diagnósticos”, “etiologías” y “verdades” por medio de las cuales queda claro que las cuestiones humanas ya no serían prioritariamente abordadas como pertenecientes al ámbito de la espiritualidad, sino de la ciencia.

En la obra freudiana es posible, en principio, identificar tres concepciones de la psicopatología, todas ellas resonantes de la terminología grandilocuente del discurso médico que Freud dominaba de primera mano. Siguiendo de cerca el minucioso análisis de Rojas Olea, la psicopatología freudiana gravitaría, inicialmente, en torno al descubrimiento de la *represión o la defensa* (lo cual remite al mecanismo psíquico que supone tras el fenómeno clínico de la *resistencia*).<sup>13</sup> Esa etapa es habitualmente representada como el momento de las “neuropsicosis de defensa”, teniendo como base la demarcación entre aquellas patologías en las que puede postularse la injerencia de un proceso psíquico en la causación del síntoma (neuropsicosis –o psiconeurosis– de defensa) y aquellas que, en contraste, reflejan en sus formaciones sintomáticas una insuficiencia del trabajo psíquico (“neurosis actuales”).

Posteriormente se distinguiría un segundo momento, caracterizado por una significativa transformación de la concepción anterior, que está relacionada con la conceptualización metapsicológica del fenómeno de la *transferencia*. Será central, en tal sentido, la distinción entre “neurosis de transferencia” y “neurosis narcisista”. Rojas opina que el modelo psicopatológico en esta segunda etapa “supone en la base un profundo trastorno del punto de vista ‘económico’, al interior de la teorización

<sup>13</sup> Hugo Rojas, *Las concepciones psicopatológicas de Sigmund Freud*.

metapsicológica, como consecuencia de la introducción, en la problemática de la pulsión sexual, de la distinción entre una ‘libido de objeto’ y una ‘libido narcisista’”.<sup>14</sup>

El tercer momento estaría marcado por las drásticas implicaciones de “Mas allá del principio de placer” (1920) respecto a la noción de “pulsión de muerte”, junto con la propuesta, en “El yo y el ello” (1923), de un nuevo modelo de aparato psíquico. El mismo autor esgrime que “la concepción de una pulsión de muerte surge del reconocimiento, en la clínica, de la *compulsión a la repetición* y de la necesidad de radicalizar la teorización a propósito de la agresión y la destructividad humana”.<sup>15</sup> Por otra parte, Rojas advierte que, en el campo de la psicopatología, la introducción del concepto de pulsión de muerte llegaría a significar “un desplazamiento del interés de Freud hacia las patologías perversas, las alteraciones del “yo” y las patologías del “superyó”, que encontrarán cabida y mayor comprensión, en el modelo estructural del aparato psíquico que distingue entre las instancias que conocemos como *Ello, Yo y Superyó*”.<sup>16</sup>

Depurado con el tamizador terminológico más efectivo, el denominado “psicoanálisis” portará esa petulante concepción psicopatológica, dotada de una estricta tecnificación lingüística tendiente a eclipsar el hecho de que esa “conversación ceremonial” formaba parte de un vetusto ejercicio retórico-persuasivo retroalimentado previamente por otras formas de psicoterapias (como el mesmerismo, la electroterapia, la frenología y la psiquiatría).

Michel Foucault ha explicado con perspicacia que el psicoanálisis floreció en el contexto de la desconfianza e invalidación de las prácticas neuropsiquiátricas de Charcot en el ámbito de las insolvencias de la clínica hospitalaria (acusada incluso de simulaciones fraudulentas). Freud inaugurará una *nueva forma de relación de poder* entre el experto que cura y el enfermo que padece, la cual (a diferencia del involuntario

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>15</sup> *Ídem.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 3.

encierro asilar) transcurrirá en un escenario alejado de la institución y voluntariamente escogido. La consulta privada íntima se constituirá como “lugar privilegiado de ejercicio de un poder médico específico y diferencial, espacio clínico-terapéutico en el cual el psicoanalista podía desplegar sin contemplaciones una voluntad de saber insaciable sobre el síntoma”.<sup>17</sup> Foucault entiende que Freud estipulará un conjunto de *condiciones* o *reglas* indispensables para la cura y una redistribución de lugares, técnicas y saberes que potenciarán la pericia del médico de manera que no quepa sobre él la duda epistémica. En 1974, en *El Poder psiquiátrico*, Foucault da cuenta de dichas reglas, que aquí se expondrán de manera sintética, siguiendo la extensa y mordaz reconstrucción que emprendió Mendoza Gutiérrez en su monumental tesis doctoral sobre la ofensiva foucaultiana al psicoanálisis en *Historia de la sexualidad* y otros escritos:

1) *Regla de la intimidad de la relación médico-paciente*: tanto la verdad de los síntomas como la curación del enfermo surgirán únicamente en el espacio reducido y confidencial del aburguesado consultorio privado, lejos de las amenazantes interferencias, avatares e intromisiones del espacio asilar. Valga recordar que el proceso se organiza a través de una entrevista absolutamente privada, durante la cual se mantiene una conversación a solas y una relación directa e íntima que garantice la más estricta confidencialidad (y que le asegura al médico el resguardo de su saber y sus maniobras de poder: “En la clínica, no verás a nadie más que a mí, ni hablarás con nadie de tus síntomas más que conmigo”).<sup>18</sup>

2) *Regla del libre contrato entre el médico y el enfermo*: en contraste con la imposibilidad psiquiátrica-asilar que no le permitía al enfermo elegir al terapeuta ni decidir la ruptura del tratamiento, ni su finalización ni su liberación, Freud fundará una relación terapéutica sustentada en la *libre elección* recíproca. Dado que paga, el paciente tiene la prerrogativa no sólo de escoger al especialista, sino también de optar por romper —unilateralmente— la relación terapéutica (como contrapartida, también el terapeuta tiene la libertad de aceptar o rechazar al paciente). El libre

<sup>17</sup> Mendoza, “*Michel*”, p. 355.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 356.

contrato burgués ampara el derecho del cliente tanto para asistir como para retirarse del proceso: “Vienes a mí libremente, libremente acoyo tus síntomas y libremente abandonas cuando quieras el tratamiento”.<sup>19</sup> De esta forma, dada la libre elección voluntaria y el acto privadísimo de la sesión, el psicoanalista goza, en la consulta, de un saber-poder irrevocable: “Abandonar la terapia no será sino un síntoma de resistencia y expulsar de la terapia no será sino el ejercicio de un derecho [del médico] ante la voluntad empecinada del paciente (consciente o inconscientemente) de no-querer-curarse”.<sup>20</sup>

3) *Regla de la limitación de todos los efectos de la relación al sólo nivel del discurso*: a diferencia de las demandas que el médico asilar dirigía al cuerpo de las pacientes para justificar sus teorías e intervenciones (por ejemplo, las teatralizaciones que debían actuar las *hísticas* de Charcot), Freud reducirá la relación médico-paciente a su más mínima expresión, focalizándose sobre el puro nivel *discursivo*. La solicitud a las pacientes es que, en el marco de la consulta, relaten todo, que expliciten, irrestrictamente, todas sus representaciones, sus fantasías, sueños, recuerdos y sentimientos (“animales de confesión”): la buscada verdad no emergerá del cuerpo del paciente, ni será su aparición un hecho espectacularizado ni público. La verdad aflorará “en la aséptica y sutil relación entre un cuerpo que habla arrojado en el diván y que no ve la oreja atenta que escucha lo que dice y el ojo que persigue sus reacciones: “No te pido más que una cosa, decir, pero decir efectivamente todo lo que se te pasa por la cabeza”.<sup>21</sup>

4) *Regla de la libertad discursiva*: ante los múltiples modos de falsear los datos solicitados por el médico para conformar el historial del cual derivaría el diagnóstico y tratamiento (descendencia y patologías familiares transgeneracionales, etapas de la evolución de la enfermedad, limitaciones y complicaciones, etcétera), Freud romperá con la exigencia del interrogatorio psiquiátrico estructurado (siempre expuesto a las

<sup>19</sup> *Ibid.*, p 358.

<sup>20</sup> *Ídem.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 359.

trampas y manipulaciones del paciente). Para ello instaurará “un decir libre y sin coacciones que se cumplirá mientras el médico se recluye en el silencio de la escucha”.<sup>22</sup> En consecuencia, en esa clínica modelada sobre la terapia del Inconsciente, queda invertido el problema de la simulación que tanto aquejaba a la psiquiatría: “el supuesto ‘decir verdad’ del enfermo y la necesaria credulidad del médico será suplantado por el supuesto ‘no (poder) decir nunca (toda) la verdad (reprimida)’ por el enfermo y el necesario estado de alerta sobre la veracidad de lo confesado en el que se instala el médico”.<sup>23</sup> El analista asume que, aunque el paciente diga la verdad, ni la dice toda ni la dice bien: “El analizado nunca podrá escapar con su discurso al poder interpretador del médico ni nunca podrá destituir de su lugar de saber a aquél que detenta un saber sobre lo que oculta”.<sup>24</sup> Por ello Foucault, con su típico aire irónico, formula: “No podrás presumir de engañar a tu médico, porque no responderás a preguntas planteadas; dirás lo que se te ocurra, sin que tengas que preguntarme lo que pienso, y, si quieres engañarme infringiendo esta regla, yo no seré engañado realmente; te habrás engañado a ti mismo, porque habrás perpetuado la producción de la verdad y acrecentado en algunas sesiones la suma que me debes”.<sup>25</sup>

5) *Regla del diván*: en contraposición al estilo de ejercicio de poder intrínseco a la psiquiatría asilar (un poder constante sobre el enfermo, profesado de manera disciplinaria, ininterrumpida, vigilante, que devoraba su identidad al encriptarla en el lenguaje de un documento clínico), Freud se adjudicará un poder discontinuo, espacialmente circunscripto a las cuatro paredes del consultorio, y aplicable sólo al discurso confesional del enfermo tendido en el diván: “Sólo en ese ritual, sólo en esas horas semanales, sólo a nivel discursivo, le estará permitido al médico (oreja-ojo invisible que en esa hora todo lo ve y todo lo escucha, palabra ‘en *off*’ que habla del paciente a partir de lo que el enfermo dice o hace), sólo allí el médico podrá ejercer un poder que debe permanecer discre-

<sup>22</sup> *Ídem.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>24</sup> *Ídem.*

<sup>25</sup> *Ídem.*



tamente oculto”.<sup>26</sup> En tal contexto, la práctica se inmuniza respecto a cualquier posible artilugio que el paciente deseara oponerle al analista: en el interior de la cura, el paciente está obligado a asumir la verdad de la interpretación del analista, ya que, si la niega, no estará más que dando un caro espectáculo de su resistencia psicológica. Peor aún: refutar al analista supondrá romper la única relación terapéutica que hace posible el desentrañamiento de la verdad profunda de su deseo. Mendoza lo explica con elocuencia:

La relación entre el médico y el paciente, como relación de poder, será pensada por el mismo Freud bajo el concepto analítico de la “transferencia” que, como condición de la cura, mienta la adecuación entre producción de verdad y esa nueva forma de poder escenificada en el diván: la cura será a partir de Freud una transacción *económica* en todos los sentidos del término. Intercambio de la economía de lo imaginario del lado del paciente, que debe hacer recaer sobre la figura fantasmática [...] del médico sus representaciones y afectos como condición de la cura. Transacción monetaria real del lado del médico que recibe el pago del enfermo por las maniobras terapéuticas [...] que organiza; pago que impide, en todo momento, que la producción de verdad en el análisis se transforme en una batalla que cuestione la autoridad y el poder del médico: si el paciente paga es porque reconoce un supuesto saber sobre el síntoma detentado por el analista. ‘Ejerceré sobre ti un poder que, para curar, debe ocultarse y porque cura, debe pagarse’.<sup>27</sup>

Así, en contraposición a las posturas que han visto en el psicoanálisis una devastación del ejercicio de poder médico, Foucault identifica una “sobremedicalización de la locura” ostentada a través de una práctica terapéutica que reposaba, “científicamente”, sobre una teoría universal del aparato psíquico y sus leyes inconscientes. El psicoanálisis perpetuará la idea rectora del clásico poder psiquiátrico, que en términos foucaultianos se expresaría bajo la siguiente lógica: “De tu sufrimiento y tu singularidad sabemos muchas cosas (que tú no sospechas) como para reconocer que es una enfermedad, conocemos tanto como para

<sup>26</sup> *Ibid.*,

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 361-362.

saber que no puedes ejercer sobre ella y en relación con ella ningún derecho. Nuestra ciencia nos permite llamar enfermedad a tu locura, y, por lo tanto, somos nosotros, médicos, los cualificados para intervenir y diagnosticar en ti una locura que te impide ser un enfermo como los otros: tú serás un enfermo mental”.<sup>28</sup> El artilugio freudiano residirá en la edificación de esa ciencia *sui generis* fincada sobre el determinismo del inconsciente y sobre una patologización generalizada que convierte a los síntomas del paciente en *objetos de conocimiento* cuya verdad el psicoanalista desocultará mediante interpretación (es decir, el saber experto será ejercido sobre la ignorancia y desvalimiento de un *paciente* que, por sí mismo, no puede detectar ni corregir el origen de sus sufrimientos). En efecto, en el proceso psicoanalítico, “el paciente es patologizado en todas sus posibles desviaciones psíquicas (sus síntomas, sus sueños, sus lapsus, sus olvidos, sus pensamientos, sus fantasías) que deberán ser reconducidas en la terapia hacia la normalización”,<sup>29</sup> en tanto el analista despliega sus habilidades interpretativas sobre el trabajo asociativo de su paciente, quien espera ser curado-normalizado. Palabras más, palabras menos, el mensaje profesional dirigido hacia ese “objeto de estudio” cuya identidad ha quedado subsumida por su descripción patológica no haría sino *homologar* el discurso de verdad-poder típico de la medicina en general, y de la psiquiatría en particular:

La nueva ciencia del deseo que poseo me permite sólo a mí identificar el origen de tus padecimientos patológicos, y, por lo tanto, yo, el médico, que detenta un saber sobre los procesos psíquicos inconscientes, soy el único cualificado para diagnosticar tu enfermedad, interpretar tus síntomas e intervenir sobre ellos. Pero, si te sirve de consuelo, no lo haré sin tu ayuda. Tú me darás, libremente, la oportunidad de aplicar, sobre la confesión exhaustiva (que yo te impongo) todo mi saber interpretativo.<sup>30</sup>

En el ejercicio psicoanalítico aflorará entonces una excitante re-latoría de los detalles más íntimos sobre las experiencias sexuales del

<sup>28</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits*, p. 686.

<sup>29</sup> Mendoza, “Michel”, p. 364.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 365.

enfermo, en plena operación de las reglas prácticas instituidas oportunamente para evitar los penosos timos achacados a Charcot con sus histéricas en el asilo: la idoneidad del espacio privado para “confesar sin tapujos” quedará garantizada por la *discreción* de una relación que excluye absolutamente a terceros (primera regla), que parte de un *libre contrato* que habilita a dejar el tratamiento ante alguna incomodidad (segunda regla), que asegura, como *terapia discursiva*, el no contacto de cuerpo a cuerpo ya que la sexualidad se invoca sólo por la palabra (tercera regla) y que invalida cualquier intención de engaño o *simulación* sobre los detalles de la vida sexual (cuarta y quinta regla). En efecto, en ese encuentro privado, el psicoanalista ya no entrará en relación con el cuerpo físico y biológico de la neurología de la época, sino con el cuerpo sexual fantasmático configurado en el relato de los neuróticos:

Reduciendo al enfermo a su pura capacidad discursiva, arrojando su cuerpo en el diván como resto insustancial, la oreja de Freud ya no manipulará, como la psiquiatría, el cuerpo físico del enfermo para imponerle una serie de teatralizaciones organizadas, sino que se limitará a producir la verdad de la enfermedad a partir de las confesiones o actos de un paciente-cuerpo-inerte-que-habla.<sup>31</sup>

Al interior del proceso, el analista estará *expectante*, “inscribiendo toda manifestación física o mínima gesticulación realizada por este resto corpóreo del diván en el ámbito patológico de lo sintomático: lo que hace ahí con sus manos, los objetos que extrae de su bolsillo, los juegos y retracciones de sus miembros, serán considerados como objetos-síntomas apresables por la interpretación del médico”.<sup>32</sup>

Maniobras terapéuticas mediante, advendrá, entonces, el cuerpo sexual del sujeto, su cuerpo imaginario, con “toda la mecánica polimorfa de representaciones corporales que estructuran su cuerpo fantasmático—desde los residuos de su autoerotismo infantil hasta las manifestacio-

<sup>31</sup> *Ídem.*

<sup>32</sup> *Ídem.*

nes somáticas-sintomáticas”.<sup>33</sup> Ingenuo y gozoso, el enfermo se reconocerá en ese cuerpo devenido un mero reflejo fantástico del discurso, “sin comprender, quizás, que sólo se mira a sí mismo en el espejo distorsionante que la ardua labor del psicoanalista ha construido”.<sup>34</sup> He ahí, como bien lo percibe Foucault, una auténtica constitución de la subjetividad, una genuina identidad *sexualizada*, un determinado y determinante modo de “ser-en-el-mundo” (que en realidad es un “modo de ser en un juego de lenguaje: el freudiano).

Visto de esta forma, el psicoanálisis quedará instituido como una tecnología que alimentará la colosal sofisticación psiquiátrica decimonónica nucleada en torno a la premisa de que existe un *instinto sexual* cuya evolución por etapas permitiría discernir (y corregir) la existencia de desviaciones psicosexuales.<sup>35</sup> Y aunque el psicoanálisis abandonará la aceptación tácita de la idea de que ese instinto sexual tenía a la *procreación* como su función *natural* (siendo “perversos” aquellos deseos o prácticas que no tendieran a ella), sin embargo, no renunciará a la tesis según la cual la sexualidad individualiza, confiere identidad, hace ser una específica “clase de persona”. Por ello *la clínica freudiana acoge a (y funciona para) individuos cuya subjetividad ya está sexualizada*: es una técnica de control que opera microfísicamente, a través del biopoder, en tanto que crea o robustece un *self* que se autopercibe y se autodescribe de acuerdo con la comprensión de su propia sexualidad como si ésta fuera condición *sine qua non* de su individualidad. No es accidental que la obediencia del paciente hacia el analista no opere mediante una pasiva o resignada aceptación de su interpretación, sino que el analizado *deba* verlo como una especie de reencarnación de un personaje de la infancia sobre el que transponga –por motivos inconscientes– una carga

<sup>33</sup> *Ídem.*

<sup>34</sup> *Ídem.*

<sup>35</sup> Mendoza, “*Michel*”, pp. 595-597; Al Davidson, “How to do the History of Psychoanalysis: A Reading of Freud’s *Three Essays on the Theory of Sexuality*”; “Sex and the Emergence of Sexuality”; “Closing up Corpses: Diseases of Sexuality and the Emergence of the Psychiatric Style of Reasoning”.

afectiva.<sup>36</sup> Y es precisamente en esta cuestión “transferencial” que se enmascara, para Foucault, un indiscutible *modus operandis* normalizador, a saber: que el psicoanálisis no podría ayudar a quien no crea en él (al mejor estilo del mago o el chamán). Cualquier descreimiento o manifestación negativa del paciente hacia el analista (por ejemplo, que rechace sus elucidaciones, que se niegue a producir recuerdos, o que perciba al psicoanalista como un agente normalizador) será conceptualizado como producto de su “resistencia” o entendida como un síntoma de asociación fantasmática que revela los deseos inconscientes del enfermo (y no como una auténtica contramaniobra o contrapoder que cuestione los procedimientos del analista). En consecuencia, la normalización queda impedida de ser reconocida como tal. Semejante “inmunización” epistémica explica, para Foucault, que los psicoanalistas consideren que “lo que sucede entre el diván y el sillón, entre quien está acostado y quien está sentado, entre quien habla y quien sueña, [es] un problema de deseo, de significantes, de censura, de super-yo, es decir, de problemas de poder en el interior del sujeto –pero jamás una cuestión de poder entre uno y el otro”.<sup>37</sup>

Por otra parte, Foucault se mofa de que cuando los adeptos freudianos hablan de la práctica psicoanalítica, hay en dicha conversación “una serie de elementos que no están jamás presentes: el precio de la sesión, el coste global del tratamiento, las decisiones en cuanto a la cura, la frontera entre lo aceptable y lo inaceptable, lo que debe ser curado y lo que no lo necesita, *la cuestión de la recuperación o del modelo familiar como norma*”.<sup>38</sup> Vale la pena dar relieve a este último punto, pues representa, junto con las ya mencionadas, una de las más significativas artimañas de normalización del psicoanálisis; Freud habría adoptado, según Foucault, un criterio de “salud” y de “curación” en términos de integración (o reintegración) al orden económico-social establecido y de re-incipción en la cuna de los afectos (que es la familia). Es decir,

<sup>36</sup> Mendoza, “*Michel*”, p. 396.

<sup>37</sup> *Ídem*.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 397. Énfasis añadido.

Freud le da *continuidad* al ideal psiquiátrico de normalización cuando, en 1922, afirma que “Enfermo es aquel que no llega a hacer el amor y a trabajar”. Foucault entiende que tal dicho freudiano reivindica al proceso psicoanalítico como vía adecuada de reinserción en la familia celular y en la sociedad capitalista: “Reclamando para su terapia neutralidad y a-politicismo, Freud piensa sin embargo que sus estrategias 'terapéuticas' están orientadas a producir un individuo sano y adaptado al entorno familiar y social, capaz de insertarse productivamente en el contexto económico, social, cultural y familiar del que proviene”.<sup>39</sup> Normalizar reinsertando implica, así, librar a un ser humano de sus síntomas neuróticos, de sus inhibiciones y anormalidades de carácter, con el incuestionado (pero siempre cuestionable) objetivo de una reintegración socio-familiar. Sin embargo, como bien observa Foucault, en tal concepto se asume, como si fuera un dato, que esas inhibiciones, síntomas y angustias –a remover en el análisis– son patológicos y demandan corrección. Pero, en realidad, esas condiciones que Freud concibe como *inhibiciones* no son sino “limitaciones funcionales del yo al servicio de la funcionalidad de un sistema sociopolítico-familiar”,<sup>40</sup> dentro del cual se conceptualiza como patología o desviación todo aquello que se aparta de la norma de deseabilidad compartida (sea con respecto a la función sexual, o alimentaria, o del trabajo o de la locomoción, entre otras). En consecuencia, la misión de “despatologización” no está libre de compromisos *valorativos*, como tampoco lo está la creencia de que el psicoanálisis debe *pedagogizar* al enfermo sobre su propia vida y remediar su no-saber. Pues, en su tentativa de forzar el recuerdo de los eventos traumáticos para que el analizado “vuelva a cancelar las represiones [...] de su desarrollo temprano y las sustituya por unas reacciones como las que corresponderían a un estado de madurez psíquica”,<sup>41</sup> el psicoanalista reafirma la asimetría y la no-reciprocidad respecto al paciente.

Desde la cosmovisión foucaultiana, el psicoanalista devendrá, en conclusión, ese emblema de realidad-verdad clásicamente encarnado

<sup>39</sup> *Ídem.*

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 398.

<sup>41</sup> *Ídem.*

por el médico-psiquiatra del asilo. Al respecto, Foucault sostendrá con firmeza que el gran invento terapéutico freudiano responde idóneamente a esa madeja de tentáculos del “control médico que está en vías de establecerse por todos lados”,<sup>42</sup> en consonancia con la psiquiatría (y no en su contra). El panorama parece volverse más opaco si se tiene en cuenta que los postfreudianos habrían de heredar de su mentor original aquella convicción de poseer un conocimiento universal acerca del psiquismo, del inconsciente, del deseo y de la sexualidad, de una verdad constatable empíricamente en la clínica y en los “casos” acumulados tenazmente, y de un progreso social que permitió, “de una vez por todas”, herir el narcisismo de la humanidad a través del descubrimiento de su verdadera y enmascarada condición.

Que las personas se influyen recíprocamente es un hecho innegable, como también lo es que sufren, que se frustran, que se desaniman, que se culpan, que se contradicen, que se manipulan y que, para bien o para mal, “danzan” al compás del otro. Asimismo, es cierto que, cuando el sujeto se halla conflictuado o aquejado, generalmente busca ayuda, para lo cual entra en relación con Otro bajo ciertas condiciones (no siempre cabalmente explicitadas). La psicoterapia es un encuentro de ese tipo, en consecuencia, como cualquier ejercicio humano de *interinfluencia*, supone inevitablemente un específico juego de ensamble u oposición de *valores*. Por lo tanto, la idea de que lo que allí sucede es *científico* (neutral, amoral, apolítico) es simplemente *falsa*; resulta igualmente fraudulenta la imagen que presenta al psicoterapeuta como un profesional que cura sin juzgar ni normar. Esa infraestructura práctica y discursiva, montada para rendirle tributo al “*científico* del alma”, disimula el hecho de que la psicoterapia se despliega a través de un saber-poder cuya naturaleza *moral* y *política* le es intrínseca. Por inocente y objetivo que parezca el acto de *diagnosticar*, no deja de ser un ejercicio etiquetante, jerarquizante y (des)valorizante. En gran medida el éxito de tal ocultamiento es logrado en virtud del uso que se hace del lenguaje médico para describir como “terapia” (“curación”) aquello que ocurre entre dos

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 604.

personas, lo cual se exhibe, se legitima y se cobra como si uno “diera” su saber experto y el otro “lo recibiera”. Ciertamente, el ejercicio psicoterapéutico está, desde Sócrates, ligado al arte de la *persuasión y la oratoria*, lo cual nos empantana en las movedizas arenas de la *retórica* que le subyace a ese ejercicio de *poder simbólico* que, con palabras, induce cambios, decisiones y hechos. Sin embargo, el imaginario social de nuestra época se encuentra sellado por un ideario cientificista que coloca el saber dentro de exigencias de hiperprofesionalización y mercantilización que son propias de la lógica del progreso científico y técnico. Esto se refleja en la generalizada sobrevaloración de lo que W. Passmore denomina la “aristociencia” (investigación abstracta, ascética, desinteresada),<sup>43</sup> en simultaneidad con un evidente desdén por aquellos saberes que no satisfacen ni de cerca los estrictos requisitos epistémicos del “saber puro”. Esa necesidad cultural de legitimarse a través del éxito científico es un caldo de cultivo para que diversas disciplinas que se esfuerzan por permanecer y crecer en el mapa de las profesiones promuevan una identidad epistémica que las acredite como ciencias. En esta tendencia participan, sin duda, las profesiones de ayuda que contribuyen a una creciente “medicalización de la vida”.<sup>44</sup> La connivencia de los profesionales del área junto con proveedores sanitarios, empresas médico-farmacéuticas y medios de comunicación robustecen la pretendida objetividad y racionalidad cognoscitiva de la psiquiatría, la psicofarmacología, la psiconeurología, la psicología, el psicoanálisis y las psicoterapias. La supuesta autoridad epistémica de estos saberes le da brillo a sus discursos y a sus ofertas en el prolífico y versátil mercado de la salud y el bienestar, sin que por ello exista, a cambio, una consciencia autocrítica lo suficientemente rigurosa consigo misma como para equilibrar el exceso de confianza que su clientela le confiere. Para muestra, basta con el caso examinado en este

<sup>43</sup> Concepto de Passmore y Cooperrider, “Global social Change. A New Agenda for social Science”, desarrollado en Thuillier, *El saber ventrílocuo. Cómo habla la cultura a través de la ciencia*.

<sup>44</sup> Soledad Márquez y Ricard Meneu “La medicalización de la vida y sus protagonistas”; Iván De la Mata Ruiz, Alberto Ortiz Lobo, “La colonización psiquiátrica de la vida”.



trabajo sobre el *psicoanálisis*, el cual, contrariamente a lo divulgado por su historia oficial, encumbró una descomunal *apoteosis* del poder perpetrado por el profesional, siempre revestido de argumentos metódicos que esterilizaran epistémicamente las estrategias intervencionistas del experto. Cabe recordar aquí cuando, en *Dit et Ecrits II*, Foucault increpaba a “ese pudor sacralizante que consiste en decir que el psicoanálisis no tiene nada que ver con la normalización”.<sup>45</sup> Portando la bandera de una práctica supuestamente científica (y, por lo tanto, no comprometida con ningún valor o programa político), el psicoanálisis opera –furtivamente– como un dispositivo “normalizador” que encarrila las desviaciones a través de un ejercicio de poder raramente desafiado. En tal sentido, podría visualizarse como un nuevo retoño de la ortopedia social, que en lo superficial difiere con sus contrincantes sólo porque coinciden en lo profundo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*. México, FCE, 2004.
- Davidson, Arnold I., “Sex and the Emergence of Sexuality”, *Critical Inquiry*, vol. 14, núm. 1, otoño de 1987, pp. 16-48.
- \_\_\_\_\_, “How to do the History of Psychoanalysis: A Reading of Freud’s *Three Essays on the Theory of Sexuality*,” *Critical Inquiry*, vol. 13, núm. 2, invierno de 1987, pp. 252-277.
- \_\_\_\_\_, “Closing up Corpses: Diseases of Sexuality and the Emergence of the Psychiatric Style of Reasoning”, en Wallace E. y Gach J. (eds.), *Handbook for the History of Psychiatry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- De la Mata Ruiz, Iván y Alberto Ortiz Lobo, “La colonización psiquiátrica de la vida”, *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la cultura*, núm. 76, 2007, pp. 39-50.
- Díaz, Esther (Ed.), *La ciencia y el imaginario social*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1998.

<sup>45</sup> Foucault, *Dits*, p. 759.

- Fernández Liria, Alberto, “De las psicopatologías críticas a la crítica de la psicopatología”, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, núm. 80, 2001, pp. 57-60.
- Foucault, Michel, *Dits et Ecrits 1954-1988*, t. II: 1970-1975, París, Gallimard, 1994.
- Freud, Sigmund, *Obras Completas*, 24 t., Buenos Aires, Amorrortu, 1976.
- \_\_\_\_\_, “Psicopatología de la Vida Cotidiana”, t. VI, *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.
- Márquez, Soledad y Ricard Meneu, “La medicalización de la vida y sus protagonistas”, *Gestion Clínica y sanitaria*, vol. 5, núm. 2, 2003, pp. 47-53.
- Mendoza Gutiérrez, Guillermo Carlos, “Michel Foucault: Una Historia de la Sexualidad Crítica del Psicoanálisis”, Tesis Doctoral, España, Universidad de Granada, 2007.
- Cooperrider, David A., William Passmore, “Global social Change. A New Agenda for social Science. *Human Relations*.”, vol. 44, núm 10, 1990, pp. 1037-1055.
- Rojas Olea, Hugo. *Las concepciones psicopatológicas de Sigmund Freud*, Universidad de Chile, 2009. Disponible en: [www.facso.uchile.cl/noticias/2009/.../PDF](http://www.facso.uchile.cl/noticias/2009/.../PDF)
- Schopenhauer, Arthur, *The World As Will And Representation*, vol. 2, Nueva York, Dover Publications, 1966.
- Szazs, Thomas, *Schizophrenia*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_, *El mito de las Psicoterapias*, México, Ediciones Coyoacán, 2004.
- Thuillier, Pierre, *El saber ventrílocuo. Cómo habla la cultura a través de la ciencia*, México, FCE, 1990.

---

CUARTA  
PARTE

---

REFLEXIONES HISTORIOGRÁFICAS:  
LOS USOS DEL PASADO





# UN ACONTECIMIENTO FUNDACIONAL: MOCTEZUMA Y CORTÉS, UN LIENZO SEÑORIAL PINTADO EN EL NUEVO MUNDO

Miguel Ángel Segundo Guzmán  
*Universidad de Guanajuato*

*Los acontecimientos son la espuma de la historia, burbujas, grandes o pequeñas, que estallan en la superficie en remolinos que se propagan a mayor o menor distancia.*

GEORGE DUBY, *EL DOMINGO DE BOUVINES*

I

El *trabajo sobre la alteridad* es un proyecto de apropiación de la diferencia cultural. Un ejercicio intelectual que vuelve pensable al *Otro* en los marcos de la comprensión, para acabar con el peligro que engendra *per se*. En ese proceso, la alteridad increpa, se visibiliza como un espejo. Es visible sólo dentro de la normalidad constituida por el saber-vivir que se observa en ella como reflejo: surge con el ruido que provoca, se bosqueja en la distorsión. Los marcos de la identidad generadora, el régimen del espejo, sólo crean y recrean metáforas de exotismo. Cuando el Otro cruza por el espejo, muestra la fragilidad del simulacro, atenta contra la

identidad. En ese momento es necesaria su domesticación: el ataque, el sometimiento y la colonización son las prácticas que permiten atrapar a la diferencia. Una vez cautivo, vencido, ocurre una interrogación fundamental: emerge un saber para explicarlo, para pensar su diferencia.

Ese trabajo de nominación es posible en la enunciación de la diferencia: la alteridad trabajada se estandariza, se parece a otros mundos vencidos... se vuelve una retórica que envuelve la violencia. Se genera similitud en un sistema de diferencias a través de los márgenes de la identidad. Las alteridades son semejantes porque emergen las imágenes en el proceso de sometimiento, tienen historia. El agravio que presentaba para el sí mismo se ha borrado, se ha homogeneizado es *constelaciones de diferencia*. Trabajada se vuelve discurso. Se mimetiza con una retórica para comprenderla, que le permite bosquejar los reflejos, decantar las imágenes, apropiarse del Otro. Todo en el marco de una memoria, que en el régimen de las verdades del espejo trabaja sobre la utopía de la unidad, en la falsa medida de la identidad.

En ese trabajo sobre el Otro, la estrategia más socorrida para hacerlo inteligible es desfigurarlo para entenderlo, empobrecer su complejidad para mostrarlo. El Otro entra en el campo de visión gracias a su implicación con las imágenes de la tradición del intérprete, para aquél que puede escribir sobre *ellos*. Su visibilidad implica significar otra cosa: traducirse,<sup>1</sup> deformarse, marchitarse como alteridad, para que así tenga un sentido de intercambio social, de reflejo. En la interacción de Occidente<sup>2</sup> con sus alteridades, en los diversos momentos de dispersión sobre el mundo, se muestra que la mejor estrategia interétnica ha sido la guerra: en el contexto de lucha por los recursos es fundacional, genera

<sup>1</sup> El libro de François Hartog, *El espejo de Heródoto*, ha puesto al descubierto los mecanismos de la traducción e invención del otro, en el marco de la retórica antigua.

<sup>2</sup> Occidente hay que entenderlo no como una tradición monolítica esencialista inmanente de la civilización europea, es más bien, un proceso civilizatorio, con ascensos y caída de pueblos, que en el marco de la historia ha pensado su tradición, y esa *unidad ex post facto* ha instituido un sistema de identidades y diferencias en el tiempo. Véase por ejemplo Le Goff, *¿Nació Europa en la edad media?*; Goody, *El robo de la historia*; Schaub, *¿Tiene Europa una historia?*

un nuevo estado de las cosas, jerarquiza el medio. Con la violencia se apropia del otro, se ahorra el ejercicio de comprenderlo. Ante la duda, mejor el exterminio. La alteridad bajo su horizonte de sangre se eclipsa. La condición de *vencido*<sup>3</sup> es necesaria para poder construir saber sobre la alteridad. Se vuelve una categoría social y de sentido. Sólo en el ocaso de un modo de vida se puede contar su historia. Es un lienzo para pintar, cera para moldear, hilo para tejer. El saber sobre la alteridad en esos términos instituye una serie de imágenes maltrechas de esa diferencia.

La escritura juega un papel central para estructurar las retóricas sobre los vencidos. Al ser una representación, trata de establecer credibilidad y verosimilitud sobre lo representado, aspira a instaurarse como mediación cognitiva frente a lo que suplanta. Sin embargo, la representación traiciona, ahí su peligro.<sup>4</sup> Por ello, la escritura coloniza, se apropia de lo que captura bajo su ley, refigura el tiempo y el mundo de esos Otros en la narración. Avanza por los espacios de la tradición que permiten implicar de sentido lo que captura. Se pre-comprenden los eventos emanados de la acción social, se refiguran en una retórica para un grupo, para un lector modelo. Va generando experiencias textuales en el encuentro con la novedad, que se interpretan bajo una *antigua simbólica*. Ricoeur ha hecho énfasis en la plasticidad de la tradición, la cual tiene una doble historicidad, conserva y añade, es autoridad que se interpreta. En un modelo hermenéutico: “Toda tradición vive por la gracia de la interpretación; perdura a ese precio, es decir, permanece viva”.<sup>5</sup> Los símbolos se entienden dentro de su historicidad: en momentos de emergencia, en la creación de nuevas experiencias, son una interpretación que se va acumulando para establecerse como tradición, que en la circularidad de la comprensión se va trabajando en el mundo de los intérpretes. Ricoeur entiende las tradiciones e interpretaciones de los símbolos como un movimiento de comprensión del mundo, en ese sentido “la simbólica se halla más bien entre los símbolos, como

---

<sup>3</sup> Véase el trabajo de Koselleck, en *Los estratos del tiempo*.

<sup>4</sup> Véase el libro de Jack Goody, *Representaciones y contradicciones*.

<sup>5</sup> Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 31.

relación y economía de su puesta en relación”. Son horizontes móviles de significado que le dan sentido a lo escrito, donde adquieren su significado. Le marcan legibilidad en sus transformaciones, el sentido se encuentra en esas cadenas de significación: entre el peso de la autoridad y la interpretación, en los regímenes de verdad que le imprimen y permiten comprender. La simbólica muestra los caminos de la comprensión, pues se deposita la novedad, trabajada, bajo su autoridad móvil, viva.

Describir un mundo es *hacerlo ver* en el interior de la cosmovisión que interpreta, dentro de las continuidades convertidas en tradición que la experiencia consolida, de los mundos vividos que han generado marcos de verdad. Describir-interpretar se realiza para un *horizonte* que “es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto”.<sup>6</sup> Permite ver el mundo que quiere ser atrapado en el papel, bajo condiciones políticas de enunciación e inscripción. Intereses, imaginarios y proyectos se esconden bajo la pluma que se mueve en la creación de representaciones sobre la alteridad. Con su ejercicio, se apropia de lo que ya no está: crea un documento que se instituye como un nuevo estado del mundo, una *experiencia originaria*.

Hace una experiencia quien está en condiciones de dejarse sorprender. Cuando tienen lugar y se imponen, este tipo de experiencias son únicas. Por eso, toda experiencia tiene *in nuce* su propia historia. Esta historia se encuentra contenida en la adquisición de conocimiento ocasionada por una sorpresa en aquella diferencia temporal mínima entre el antes y el después o entre el demasiado pronto y el demasiado tarde que constituyen retrospectivamente la historia de una experiencia.

Las experiencias originarias ocurren en el encuentro con la novedad, pero no son transparentes, implican un trabajo de apropiación, de sometimiento de esa novedad: de trabajo. Para evitar el solipsismo en las descripciones sobre el otro, esas experiencias fundacionales trabajan sobre canales interpretativos, campos mórficos que ayudan a domesticarlo en las estructuras de repetición que permiten verlo. La escritura sobre la diferencia es central para resguardar la identidad. Constituye

<sup>6</sup> Hans-George Gadamer, *Verdad y método I*, p. 372.



un movimiento hacia la supresión de lo que atenta contra el *nosotros*. De los vencidos se generan discursos, relatos, *historias*... en marcos de verosimilitud del mundo que relata.

En la épica de la expansión europea hay una constante: enmarcados en la violencia se genera relatos de guerra; memorias de los derrotados. En esas condiciones de producción de sentido, ocurrió un proceso generativo: las experiencias originarias construyeron memorias sobre los acontecimientos de la conquista. Las narraciones dan cuenta de los eventos para el grupo social que describe, aquel que ha construido una nueva jerarquía a partir del evento. En la alquimia de la escritura se codifica la violencia bajo un modelo que la olvide, que le instituye un novel sentido. Esa escritura cincela *monumentos de victorias*. En esas historias la función de la escritura consiste en apropiarse de la diferencia. Entre sus trazos, el detonante del discurso perece, se transforma en pasado lo que hasta hace poco fue un saber-vivir libre. Un trabajo intelectual que expurgan las tradiciones de los grupos sometidos, se reinterpreta el pasado para generar un nuevo futuro: aquel que la violencia funda y la escritura cincela, en los estrechos marcos de la victoria y su salvaje forma de impartir verdad; en esa violencia nace una situación colonial.<sup>7</sup> El sentido del otro fue contando por su nuevo dueño, aquel que lo ha capturado, simbolizado e implicado. En la situación impuesta, la escritura ayuda para facilitar su ingreso en una relación de fuerza generativa: un grupo dispuesto, un monarca colaboracionista, el regreso de los dioses. Interpretadas por el ojo del yugo europeo las historicidades no occidentales sólo tienen sentido en la medida en que entran al relato del tiempo europeo. La épica que narra cómo surgió el “contacto” con el mundo que los conquistó se labra en los marcos de temporalidad y verosimilitud de quien escribió sobre el evento, la plumas fueron occidentales. Se

<sup>7</sup> Véase el clásico de Georges Balandier, *El concepto de situación colonial*. Lo colonial no sólo es un fenómeno sociológico producto del poder. Bajo su amparo emergen construcciones ideológicas que respaldan el mundo recién constituido. La escritura que rememora los eventos originarios de la colonización es un documento que instituye un nuevo orden, que lo posibilita y respalda.

les asigna un papel, un horizonte de significado que naturaliza su futuro: se borra de la memoria la violencia y todo se convierte en destino. Ha nacido una Colonia, con estructuras imaginarias de colaboración, jerarquizada a partir del trazado de la violencia conquistadora.

En Occidente la otredad ha sido un problema, porque en el *proceso de universalizar* su cultura se ha enfrentado con otros pueblos. En sus escombros ha *versado* sobre ellos. Miles de páginas se han llenado con descripciones de costumbres ajenas para la mirada que las escudriña y ríos de tinta han permitido generar una tradición sobre la alteridad: creando *textualidad* sobre el Otro. Los distintos escritos en los que recayó la representación son una fuente central para narrar dicha mirada en el tiempo. No es la versión de la historia de los Otros, es la interpretación que han hecho de ella los diferentes modelos interpretativos: evocaciones, críticas, deformaciones. Las diversas crónicas que los europeos realizaron sobre el Nuevo Mundo son una pieza clave en el rompecabezas que Occidente construyó sobre los pueblos vencidos. Al construir el horizonte de inteligibilidad, les atribuyó el sentido, les aplicó su simbolismo y la historicidad local quedó fuera, en ruinas: sólo interpretaciones para su mirada.

Las escrituras sobre el mundo indígena tienen un *status* fundamental en la tradición de escribir sobre los vencidos. Se realizan bajo la expansión de la cristiandad en el siglo xvi. Crónicas que narraron la novedad americana bajo cuatro lugares de producción: el *saber mariner-cartográfico* que permitió inscribir el continente bajo la mirada de los exploradores y viajeros; el *lugar señorial* que permitió construir narraciones de la experiencia de conquista; la *lectura de los espiritual* realizada por religiosos que instituyó la cristiandad por las descripciones de la sociedad indígena, y la *escritura del funcionario*, los ojos del Rey por las tierras de Indias. Ese enorme corpus hay que escudriñarlo. Es necesario problematizar la forma en que sostienen la representación del mundo en una época en donde las descripciones relistas de la sociedad

aún no se han desarrollado.<sup>8</sup> En ese prejuicio historiográfico, los contenidos de los escritos refieren transparentemente al mundo que fue conquistado, bajo horizontes epistemológicos cercanos a la modernidad en su forma de contar y representar el mundo.

Las crónicas se escribieron bajo un horizonte extraño, alejado de nuestra versión de la realidad, labrado en formas del saber añejas, cercanas a la que Foucault caracterizó como *prosa del mundo*. Una organización del saber que atravesaba las relaciones entre las palabras y el mundo, para encontrar distintos niveles de sentido:

Hasta fines del siglo xvi, la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guio la exégesis e interpretación de los textos, la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas. El mundo se enrollaba sobre sí mismo.<sup>9</sup>

En las fojas del mundo pre-moderno, Dios había inscrito la verdad. Lo propio del saber era *interpretar* esos sistemas que permanecían ocultos a la mirada, que en el trabajo del saber hacían aflorar sistemas de semejanza, en una enunciación que espiritualizaba los hechos y ponía en concordancia los discursos con las *autoritates*, esos gigantes que permitían la enunciación del orden del saber.

Las crónicas americanas están cercanas de ese horizonte, su genealogía adquiere sentido en esa organización del conocimiento. Por sus páginas, establecieron los primigenios espacios de experiencia sobre lo indígena bajo un modelo que los integraría en la Historia Sagrada o en la memoria caballerescas bajo el signo de los *vencidos*. Un trazado de semejanzas que permitió ver la experiencia americana. Sólo así, en el *Otro*, se encuentran fragmentos de la verdad, utopías feudales u horizontes agradables para la memoria europea. El indio reforzó la identidad del cristianismo al encontrar en él signos y señales que Dios

<sup>8</sup> Véase el clásico de Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo*. Un horizonte de saber retórico permite hablar sobre lo americano, enmarcarlo en formas verosímiles de la época para contar el relato de un mundo pre-moderno.

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 26.

dejó para quien las supiera interpretar, un ojo externo capaz de bordar sentidos. Esta tradición interpretativa es la que llega con los europeos en el siglo XVI. *Domesticar* el modo de vida indígena y su imaginario pagano fue la gran tarea de las crónicas de ese siglo: se escribieron desde el horizonte de la victoria, desde los fragmentos de una cosmovisión en ruinas. Un trazado de saber para hacer legible lo Nuevo, representaciones para suplantar la peligrosa espuma del acontecimiento, las cuales transformarán el colapso civilizatorio en gloria eterna. Esa es la función social de la escritura caballerisca por el Nuevo Mundo.

2

La historia se hace con documentos, con las huellas del pasado, con representaciones que resguardan los hechos del mundo, que codifican el momento. Son versiones, restos, cadáveres en donde se inscribieron los ecos de “realidades” que se han ido. Cicatrices de la temporalidad que permiten recordar, pautas para pensar el pasado, porque sigue vivo, pues opera como efecto, y es visible como la cicatriz. Las *Cartas de relación* de Hernán Cortés son la primera representación para pensar el acontecimiento de la Conquista. La segunda carta del conquistador ha establecido, con su autoridad, los canales interpretativos de la gesta bélica en América. Pero ¿es un documento que fielmente refleje el acontecimiento?, ¿es acaso una ventana transparente al pasado?

En primer lugar, la escritura de Cortés está inscrita en un marco de comunicación del pasado: el acto comunicativo tiene la intención de dar cuenta al Rey de España de las gestas en las Indias; aspiró a instituirse como el ojo y la voz que contara los hechos del mundo al monarca español. En segundo lugar, es un acto político: con ella Cortés intenta derrotar en la arena cortesana a Diego Velázquez, el adelantado que le dio las “Ordenanzas” que desembocaron en la empresa de conquista. Con su discurso, Cortés trata de ganarse un lugar en el mundo, arropándose en la retórica de servicio personal del monarca. En ese sentido, se codifica su experiencia en una suerte de probanza de méritos.

Pero la carta también es un acto jurídico, ya que intenta mostrar que el actuar del conquistador se encuentra dentro de un marco de legalidad, que sus acciones tienen fundamento y pueden crear un nuevo estado del mundo; la conquista del espacio americano tiene sentido dentro de los imaginarios jurídicos de la época. Múltiples tradiciones interpretativas se encontraron para construir el evento, al final edificaron una poderosa postal señorial sobre el Nuevo Mundo, donde Moctezuma entregaba el reino al monarca español.

En ese horizonte, el gran tema es cómo leer las *Cartas de relación* de Hernán Cortés. El principal prejuicio que debe descartarse implica una lectura esencialista: la posibilidad de leerlas fuera de toda tradición; pensarlas como un diario de guerra que imparte en sus narraciones la verdad de las batallas desde la mirada fragmentaria del narrador.<sup>10</sup> En esa lógica, leerlas es confrontarlas con los demás cronistas y construir certezas. En ese modelo de lectura, se continúa la supremacía de la escritura del vencedor, pues sólo hay una voz en múltiples variantes que se escuchan, es la voz de la victoria y de su salvaje forma de imprimir verdad: mover la pluma en los silencios del Otro, en sus escombros. Ocurre un diálogo entre las ficciones del conquistador, sus visiones y sus fabulaciones. Se olvida que los textos son producto de sus intereses y que al producirse intentan ganar el espacio perdido por el otro, los textos entran en la polémica por el peso de la autoridad que escribe, gastando su credibilidad por la participación en la empresa guerrera.

Pensar genealógicamente la escritura de Hernán Cortés, permite comprender un hecho fundamental: las cartas hay que pensarlas como

<sup>10</sup> La tradición historiográfica de este modelo de lectura es larga. La lectura providencialista de la pre-modernidad apologista o militante, ejemplificada por Gómara y Bernal Díaz del Castillo reconstruía el hecho a partir de discernir en su interpretación héroes, villanos o privilegios perdidos; el realismo historizante y su lectura “verdadera” buscaba reconstruir el pasado tal cual fue, en una versión nacionalista o académica. Varias vetas se abrieron en la interpretación de Cortés: la búsqueda de aspectos renacentistas y modernos en el actuar del conquistador, la cosecha de verdades o falsedades en los hechos narrados. El pináculo de esa tradición ha sido el enorme trabajo de José Luis Martínez, *Hernán Cortés*.

una experiencia originaria,<sup>11</sup> puesto que nacen del choque entre la novedad experimentada por el sujeto y el regreso hacia la tradición del intérprete en su apropiación e inscripción del evento para construir el relato de los hechos. Entre el solipsismo de la escritura y el positivismo realista, se tiene que caminar a través de las huellas que reflejan la temporalidad; de las marcas de la comprensión del mundo que le dan legibilidad histórica al acontecimiento. En el choque entre la novedad y la tradición se configura el texto, un escrito que es legible dentro de una tradición intelectual y que avanza, desde ahí, para dotar de significado al mundo experimentado. El proceso es dialógico. Se pre-comprende un evento dentro de las tradiciones para contarlos, se escribe dentro de las retóricas para contar el mundo de la época y se deja presto para ser reactualizado por los lectores.<sup>12</sup> El resultado es un escrito que nos avasalla, sólo se puede tener el encuentro con la experiencia de Conquista a través de su escritura: es un acontecimiento fundacional. Para salir de esa “historia efectual”, es necesario leerlos desde otro estrato temporal, desde una experiencia de lectura que permita pensar qué está fundando. Hay que leerlas con espejuelos de alteridad para encontrar su tradición. Es necesario trazar distancia histórica para comprenderlas: es necesario *exotizar* los imaginarios de esas cartas.

¿Pero hacia donde lanzar la mirada? Hay que regresar al mundo que enuncia, comprender las metáforas que significaron el mundo conquistado, un mundo que nos es ajeno como lectores. Como lo demuestra el clásico de Leonard Irving, *Los libros del conquistador*, una rica capa de lecturas alimentó los sueños y configuró el actuar de esos personajes (imaginarios del pasado, formas de actuar extrañas que no eran solamente literatura), pues sus contenidos sostenían la brújula existencial de los conquistadores: “Oro, Gloria y Evangelio”. Es un horizonte sociológico extraño, una región gobernada por el contrato entre señores, por el peso absoluto del honor y la gloria, por el anhelo de vivir cons-

<sup>11</sup> Véase el análisis de las experiencias y sus estructuras de repetición en la obra de Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo*.

<sup>12</sup> Véase la obra de Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*.

tantamente en el mundo de la hazaña, esperar por la honra perdida y el beneficio consecuente. La única posibilidad de comprender los textos es pensar su tradición a través de las escritura.

3

La carta del Cabildo de la Villa Rica del 10 junio de 1519 propone una mirada señorial por el Nuevo Mundo. En ella, Hernán Cortés construye una apología dirigida ante la gran justicia del mundo: el monarca español. Sin embargo, fue una maniobra política para sacudirse de las añejas ordenanzas de Velázquez. En el preámbulo a la carta, se narra un gesto heroico de Cortés que da una dimensión grandilocuente a su actuar por las nuevas tierras: “*hizo un hecho troyano*, y fue que tuvo manera, después que desembarcó toda la gente, de dar al través con todas las armas y fustes de la armada, y haciendo justicia de dos o tres que le amotinaban la gente, anegó y desbarató todas las naos [...] con presupuesto que, viendo los españoles que no tenían en que volver ni en que poder salir de aquella tierra, se animasen en la conquista o a morir en la demanda”.<sup>13</sup>

La escena remite a la tradición de la guerra en Occidente, concretamente de la épica troyana, y de esa manera Cortés se inserta en la historia de los grandes conquistadores antiguos. Un hombre que se abre espacio en el tiempo, se abre un espacio dentro de la tradición. La codificación de los hechos reales, el dar cuenta de su historicidad, importa. Le hablan de frente al Tiempo, a la memoria de los lectores-oyentes y a los imaginarios que remiten en los pasillos de la Corte. Ellos mismos se reconocen e insertan en la tradición. Quemar las naves es un símbolo: permite ver que ha llegado el momento de los héroes. Alejandro Magno también realizó el gesto al internarse en Asia Menor. En la *Eneida* hay una quema famosa de barcos, señal del comienzo de la guerra, y el Emperador Juliano quemó sus barcos ante la guerra con los persas. Todas estas imágenes de la tradición imitan al pasado y en esa mimesis

<sup>13</sup> Hernán Cortés, *Cartas de relación*, p. 5. Las cursivas son mías.

muestran la magnitud y grandeza de la proeza, intentan con su evocación gravar sus acciones en la memoria de Occidente, contar los hechos en la marco de la tradición, igualarse a las grandezas pasadas. Cortés y sus 400 hombres se inscriben de ese modo en la gloria antigua.

La conquista de las nuevas tierras es un hecho político de gran envergadura: “En esta manera comenzaron a conquistar la tierra donde hacía hechos hazañosos y acometía y emprendía cosas inauditas, en donde según juicio humano no era creído que ninguno de ellos pudiese escapar”.<sup>14</sup> La relación de las gestas en América se encuentra cerca de lo maravilloso, alude a un tiempo largo, el de la tradición de heroicidad, que vincula el pasado con el presente vivido, cuya finalidad es entrar en la memoria de los oyentes como un *nuevo Cid* que está haciendo méritos en un territorio hostil.

La primera carta fue realizada con una finalidad muy clara: enunciarle al rey de España su lealtad por parte de los conquistadores, que se presentan como “vasallos de vuestras reales altezas”;<sup>15</sup> también le informan de la creación del primer Ayuntamiento en las nuevas tierras. Los conquistadores están insertos en una noble misión: ensanchar su reino y expandir el cristianismo, dentro de los imaginarios jurídicos avalados.

El mundo del relato tiene que coincidir con los esquemas de significación. El primer acto de Cortés frente a la alteridad indígena es una ofrenda, una muestra de su fidelidad: le está hablando a los reyes europeos en una escena americana. Con la mediación de una *lengua* o traductor entra en interacción con los indios, les dice en su castellano “que no iban

<sup>14</sup> *Ídem.*

<sup>15</sup> El análisis que realiza Víctor Frankl sobre la carta muestra la magistral redacción dentro de los marcos del derecho para que fuera legal la expedición. Señala que: “desde la época del Cid hasta el Quijote el ideal del caballero incluía la presencia viva de los conocimientos jurídicos en la mente del mismo y que la realidad empírica de la vida de un soldado de una nación tan penetrada de conceptos jurídicos como lo era la española, entrañaba igualmente el postulado de un conocimiento de las leyes, no es de sorprender que las siete Partidas figuran como base ideológica y punto de partida de la empresa cortesiana” (Víctor Frankl, “Hernán Cortés ya la tradición de las siete partidas”, p. 33).



a hacerles mal ni daño alguno, sino para les amonestar y atraer para que viniesen en conocimiento de nuestra santa fe católica y para que fuesen vasallos de vuestras majestades y les sirviesen y obedeciesen como lo hacen todos los indios y gentes de estas partes que están pobladas de españoles”.<sup>16</sup>

El discurso se mueve en torno a la fidelidad señorial. En su trotar, Cortés va instituyendo vasallos para el Rey; muestra que su cabalgata está instaurando el dominio regio y que domestica el territorio. Los caciques caen contentos en el nuevo modelo de vasallaje, pues cuenta que “holgaron mucho” al saber que van a servir a un Señor superior. La irrupción española contaba con diez carabelas y cuatrocientos hombres de guerra entre los cuales vinieron muchos caballeros e hidalgos y dieciséis de caballo.<sup>17</sup> Es una empresa heroica frente a lo desconocido. Con este pequeño ejército hacen frente a cuatro mil indios. Cortés, como los héroes antiguos, es de los que luchan al frente: “y allí anduvo peleando con los dichos indios una hora, y tanta era la multitud de indios, que ni los que estaban peleando con la gente de a pie de los españoles veían a los de a caballo, ni sabían a qué parte andaban”.<sup>18</sup> En la batalla, los muertos son del Otro; a partir de la violencia también se crea el vasallaje. Pero no pelean solos, a los reyes ofrecen explicaciones: “Crean vuestras reales altezas por cierto que esta batalla fue vencida más por voluntad de Dios que por nuestras fuerzas, porque para cuarenta mil hombres de guerra poca defensa fueron cuatrocientos que éramos nosotros”.<sup>19</sup> Lo maravilloso se encuentra del lado de los cristianos.

El Ayuntamiento se funda a partir de la victoria: los conquistadores fundan el primer señorío en nombre del Rey. La justificación es clara: “el servicio de Nuestro Señor y de vuestras reales altezas, y deseosos de ensalzar su corona real, de acrecentar sus señoríos y de aumentar sus

<sup>16</sup> Cortés, *Cartas*, p. 13.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 20.

rentas”. Las tierras son ricas, iguales a las explotó el Rey Salomón y de las cuáles sacó el oro para el Templo.

En esas retóricas del conquistador, la alteridad se disfraza con ropajes conocidos. Las gentes bárbaras viven en una errónea secta, amoriscadas y en mezquitas. La alteridad se expresa a los ojos del conquistador como el horizonte recién ganado en España. Parece Córdoba salida de la Reconquista. ¿Lo puede interpretar de otra forma? su relato se crea para ese mundo imaginario de reconquista.

4

La segunda carta de Cortés se tiene que pensar en una lógica discursiva-fundacional de base.<sup>20</sup> Es un documento central en la historia de México. En él se crea el acontecimiento que permite la entrega el reino pagano. Casi 500 años nos separan de su concepto de realidad, un horizonte dominado por una añeja mentalidad señorial que transcribe los hechos del mundo. La carta está pensada para el mundo del Emperador, pues intenta mostrarle cómo la Nueva España, bautizada por él mismo, no desmerece en importancia a los reinos de Alemania, y que las guerras en ella acaecidas se insertan en la lógica de la caída de las grandes ciudades. La empresa es una tradicional gesta caballeresca:

[...] estábamos en disposición de ganar para vuestra majestad los mayores reinos y señoríos que había en el mundo, y que además de hacer lo que como cristianos éramos obligados, en pugnar contra los enemigos de nuestra fe, y por ello en el otro mundo ganábamos la gloria y en éste conseguíamos el mayor prez y honra que hasta nuestros tiempos ninguna generación ganó.<sup>21</sup>

La escritura, que permite crear el eslabón con la memoria bélica de Occidente, le canta al oído nobiliario; el nuevo aedo o juglar impone sus

<sup>20</sup> La carta está fechada en Segura de la Frontera Tepeaca el 30 de octubre de 1520. Fue publicada en Europa por Jacobo Cromberger el 8 de noviembre de 1522. Las cartas en Europa son un gran éxito.

<sup>21</sup> Cortés, *Cartas*, 48.

recuerdos al público y sus pares, sólo para vivir en el mundo fantástico de la hazaña.

El contenido de la segunda carta se puede tematizar en tres partes: la descripción de un horizonte señorial indígena, la entrega del reino y, finalmente, la justificación de la conquista. En la primera parte, el ojo Europeo se desplaza por caminos conocidos, las metáforas son para enunciar la otredad, occidentalizan el entorno social, ya que lo que observan son señoríos, aldeas y villas regidas por un castillo-mezquita en pactos feudales. En esa lógica, Cortés describe una típica provincia americana, la independiente Tlascaltecal:

En esta provincia de muchos valles llanos y hermosos, y todos labrados y sembrados sin haber en ella cosa vacua; tiene en torno la provincia noventa leguas y más. La orden que hasta ahora se ha alcanzado que la gente de ella tiene en gobernarse, es casi como los señoríos de Venecia, Génova o Pisa, porque no hay señor general de todos. Hay muchos señores y todos residen en esta ciudad, y los pueblos de la tierra son labradores y son vasallos de estos señores, y cada uno tiene su tierra por sí; tienen unos más que otros, y para sus guerras que han de ordenar júntanse todos, y todos juntos las ordenan y conciertan.<sup>22</sup>

El indio, para la lógica de la mirada del conquistador, sólo se puede insertar dentro de un esquema señorial, es natural esa forma de organización. Pese a su tradicional independencia, el señorío evalúa sus opciones y acepta el destino, ser vasallo de un rey europeo, el del conquistador. Cortés le va presentando al Emperador un horizonte cundido de vasallos dispuestos a entrar en la lógica del gran pacto social de Occidente.

El mundo es una gran ficción sin autor, con símbolos que constituyen las vías de la mirada. Las categorías del mundo vivido permiten dar legibilidad al paisaje americano, es el espacio de experiencia para pensar-describir el mundo para las estructuras mentales de la corte. La tradición, los diferentes imaginarios de *ser-en-el-mundo* de una cultura, se desplazan para encontrar la lógica de las descripciones. El mun-

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 50.

do que sale a conquistar regresa y se re-presenta en la mirada sobre el otro: es un acto de comunicación. El mundo es más o menos igual, ya que para *hacer visibles* a otros pueblos es necesario compararlos en el horizonte de las imágenes conocidas. Más aún, cuando el discurso tiene una intencionalidad clara como describir un mundo nuevo al rey de España. Para empezar, las ciudades son como *allá*, como el mundo que enuncia la otredad: Cempoala es como Sevilla, Tlaxcala es como “Granada cuando se ganó”. No es de extrañar que ellos sean los aliados y que jueguen desde el comienzo del lado del vencedor, al ser un señorío independiente de los mexicas. Tenochtitlan es tan grande como Sevilla y Córdoba. Los tlaxcaltecas se incorporan temprano a la lógica señorial castellana, serán recompensados con un feudo. El fragmentado mapa señorial americano recuerda la dispersión del poder europeo; sólo hay un fantasma que avanza por el texto y se vuelve omnipresente, se hace sentir con símbolos de presencia real y centralizadora: embajadores, traiciones e intrigas. Es el imaginario del *Imperium*, la presencia de Moctezuma gotea sobre el texto, bajo el paradigma de un gran señor que, a la vez, puede ser un tirano.

Se ha abierto un resquicio para mirar la alteridad en el Nuevo Mundo, es el simbolismo del tirano oriental. En el relato es natural que un poderoso “señor” impere en tierras americanas. Tiene una presencia total, los vasallos conocen su poderío, los señoríos se definen en función de su independencia o sometimiento a su “tiranía”, está encarnado en su feudo. El señor bárbaro manda a sus *heraldos* para evitar que llegue a su centro de poder, los cuales avanzan con la cruz por delante. Hernán Cortés ha empezado a trazar un camino para el personaje, con las armas del sentido y el peso de su autoridad, cuando inscribe a Moctezuma en el relato, pues lo transforma en la figura central dentro de la narración de la *entrega simbólica del reino*; así, está construyendo un mundo de papel afín a sus intereses, inserto en la verosimilitud señorial. La narración montada para la verosimilitud del mundo del rey permite ejercer el poder al justificar el hecho fundacional del despojo de sentido. De este modo, su cabalgada por la Indias por fin entra en la ciudad, en un

marco de alteridad total, una ciudad que resplandece en el agua, con inmensas calzadas que la comunican al mundo. La Jerusalén pecadora es el escenario del comienzo del ocaso de los infieles.

En esas regiones de alteridad, Moctezuma recibe al representante del proceso civilizatorio europeo, no en una audiencia palaciega en donde el señor escucha a un plebeyo rodeado de consejeros, sino en un encuentro. En la lógica del relato ocurre una recepción codificada. La cita se da en medio de una rancia gestualidad regia, en plena Iztapalapa.

[...] cada uno lo llevaba de su brazo, y como nos juntaron, yo me apeé y le fui a abrazar solo, y aquellos dos señores que con él iban, me detuvieron con las manos para que no le tocara, y ellos y él hicieron asimismo ceremonia de besar la tierra y hecha, mandó a aquel su hermano que venía con él que se quedara conmigo y me llevara por el brazo y él con el otro se iba adelante de mí poquito trecho.<sup>23</sup>

El relato tiene sentido para el escucha. Esos símbolos expresan un comportamiento cortesano, inteligible sólo para el horizonte de la corte. Se ofrecen intercambio de dones desiguales que informan al monarca español la natural riqueza de la tierra. El señor bárbaro en procesión lo conduce a una grande y hermosa casa, bien aderezada, al tiempo que lo lleva de la mano y le muestra su hospitalidad. En un contexto palaciego, Cortés trabaja en el relato la pieza central de la segunda carta, el acontecimiento fundacional en la historia de México, el cual es el pináculo de lo que está construyendo, un monumento que se edifica así mismo. En una habitación, solos, Moctezuma le explica al conquistador un misterio que atraviesa su existencia:

Muchos días ha que por nuestras escrituras tenemos de nuestros antepasados noticia que yo ni todos los que en esta tierra habitamos no somos naturales de ella sino extranjeros, y venidos a ella de partes muy extrañas; y tenemos así mismo que a estas partes trajo nuestra generación un señor cuyos vasallos todos eran, el cual se volvió a su naturaleza, y después torno a vivir donde en mucho tiempo [...] y así se volvió; y siempre hemos tenido

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 63.

que los que de él descienden habían de venir a sojuzgar esta tierra y a nosotros como a sus vasallos; y según la parte que voz decís que venís, que es a do sale el sol y las cosas que decís de ese gran señor o rey que acá os envío, creemos y tenemos por cierto, él sea nuestro señor natural.<sup>24</sup>

¿Cómo puede ser interpretada esta escena? Es la *espuma* del acontecimiento, que creará *remolinos* de sentido por siglos. En esta confesión, el *tlatoani* le explica al conquistador que su poder fue transitorio y era parte de un viejo pacto, una añeja relación entre señores. ¿Para quién lo resguardaba? ¿Algún descendiente de ese señor?, o ¿el monarca universal? En esa lógica de “entrega del reino”, Moctezuma tiene que ceder su puesto, su liderazgo ya no hace falta, pues ha llegado otro lugarteniente: “vos sed cierto que os obedeceremos y tendremos por señor en lugar de ese gran señor que vos decís, y que en ello no habrá falta ni engaño alguno, y bien podéis en toda la tierra, digo en la que yo en mi señorío poseo, mandar a vuestra voluntad, porque será obedecido y hecho”.<sup>25</sup> Las cosas regresaron a su cauce originario, el círculo fue cerrado con su llegada. ¿Ese discurso tuvo lugar? ¿Esa escena histórica existió? ¿Fue así el acontecimiento? El viejo soldado que peleó con Cortés, Bernal Díaz del Castillo, años después, recuerda el evento. El *milites* afirma que, para empezar, el discurso fue para todos:

Y luego comenzó Moctezuma en un muy buen parlamento, y dijo que en gran manera se holgaba de tener en su casa y reino unos caballeros tan esforzados como era el capitán Cortés y todos nosotros; y que había dos años que tuvo noticia de otro capitán que vino a lo de Champotón; y también el año pasado le trajeron nuevas de otro capitán que vino con cuatro navíos, y que siempre los deseo ver y que ahora que nos tiene ya consigo para servirnos y darnos de todo lo que tuviese, y que verdaderamente debe ser cierto que somos los que sus antecesores, muchos tiempos pasados, habían dicho que vendrían hombres de donde sale el sol a señorear estas tierras, y que debemos ser nosotros [...]<sup>26</sup>

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>25</sup> *Ídem.*

<sup>26</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 163.

Para Bernal Díaz del Castillo, la lógica de Moctezuma es un poco diferente. No hay pacto de fundación, no hay una añeja y misteriosa relación de vasallaje. Para Bernal y sus recuerdos, el *tlatoni* confunde a los españoles con hombres que habían de señorear estas tierras, sin mayor explicación de la verdad oculta que saca a la luz Cortés y que ofrece al monarca español. El acontecimiento señorial se empieza a borrar o a desfigurar.

En otra “versión” del evento plasmada en el libro XII, en la columna en español del *Códice Florentino*, el episodio tiene otra naturaleza, otra espuma. Para Sahagún y los “informantes”, años después del evento, la *espuma* se ha condensado en otras *burujas*. El episodio fundacional se inscribe dentro de una narración más compleja. Cuando llegan los españoles, las noticias corren rápido por el mundo mexica.

Como oyó la nueva noticia, Moctezuma despachó luego gente para el recibimiento de Quetzalcóatl, porque pensó que era él el que venía, porque cara día le estaban esperando, y como tenía relación que Quetzalcóatl había ido por la mar hacia el oriente y los navíos venían de hacia el oriente, por esto pensaron que era él.<sup>27</sup>

Los indios sabían de que por oriente se fue el “dios civilizador”, por eso pensaron que había regresado. La narración del acontecimiento entre Moctezuma y Cortés tiene una lógica clara, hubo una confusión por el regreso de Quetzalcóatl:

Y entonces humillóse delante del capitán, haciéndole gran reverencia, y enhiestóse luego de cara a cara el capitán cerca dél, y comenzóle a hablar desta manera: “¿Oh, señor nuestro! Seáis muy bien venido. Habéis venido a sentaros en vuestro trono y vuestra silla, el cual yo en vuestro nombre he poseído algunos días. Otros señores ya son muertos; le tuvieron ante que yo. [...] Ellos están absentes. Señor nuestro, ni estoy dormido ni soñando. Con mis ojos vea vuestra cara y vuestra persona. Días ha que yo esperaba esto; días en que mi corazón estaba mirando a aquellas partes donde habéis vendido. Habéis salido dentre las nubes y dentre las nieblas, lugar a todos ascondido. Esto es por cierto lo que nos dexaron dicho los reyes que pasa-

<sup>27</sup> Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 821.

ron, que habíades de volver a reinar en estos reinos, y que habíades de asentarnos en vuestro trono y a vuestra silla. Agora veo que es verdad lo que nos dexaron dicho. Seáis muy bien venido. Trabaxos habréis pasado venido tan largos caminos. Descansad: agora aquí está vuestra casa y vuestros palacios. Tomadlos y descansad en ellos con todos vuestros capitanes y compañeros que han venido con vos”.<sup>28</sup>

En el libro XII de la conquista, final lógico del *Código Florentino*, el guiño señorial se convierte en profecía del regreso del dios civilizador.

Hernán Cortés no menciona que fuera confundido con algún dios; a él le queda claro que el discurso pasa por lo jurídico, es decir, por el derecho que él fundará sobre las nuevas tierras. Por ello, el relato de Cortés es fundacional, su transparencia tiene una lógica interesante, pareciera un acto legal. No sólo cuenta un hecho que ocurre en la intimidad, sino que es un eje de sentido para fundar, una estrategia para establecer y afianzar supremacía. En realidad, pareciera un ritual discursivo de *traslatio imperii*, que permitió fundar un nuevo dominio justificándose en los símbolos de poder de la Edad Media: la supremacía del Rey sobre un territorio que puede delegar en un contrato de vasallaje a otro, pero que al final de cuentas pertenece a su Majestad. Aquí resuena la donación de Constantino, que delegó la autoridad y el dominio de las islas del orbe al Papa quien, a su vez, las cedió al rey de España. Pero principalmente Hernán Cortés trabajó bajo los márgenes de legalidad de las *partidas* de Alfonso el Sabio. En la segunda partida, expone el tema del emperador, sus fueros y sus marcos de significación. Una figura que explota el conquistador para hacer visible al tlatoani. En la ley novena, intitulada *Porque maneras se gana el señorío del reyno*, es claro el otorgamiento del señorío: es legal por heredamiento, por anuencia de todos los del reino, por casamiento, o por otorgamiento del papa o emperador.<sup>29</sup> Evidentemente, Cortés no explota ninguno de los tres primeros. Su escritura fue cincelandando verdad jurídica bajo el para-

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 834.

<sup>29</sup> Véase *Las siete partidas del sabio rey 1758: Alfonso X “El sabio” Rey de Castilla y de León 1221, 1284*.



digma del otorgamiento del mismísimo señor vencido. Es el derecho reconocido por las partidas de Alfonso X.

La entrega del reino, en la escritura de Hernán Cortés, tiene dos soportes clave: por un lado, un mito fundacional del regreso del rey bueno civilizador, que exige sus primigenios derechos y que justifica el nuevo orden en los marcos de la legalidad; por otro lado, la creación de estructuras sociales nuevas, los principios del vivir, con base en una trinidad laica: la instauración del Ayuntamiento, el principio del gobierno en un territorio, la designación de regidores o lugartenientes en un espacio social antes vacío y la posibilidad de impartir justicia. Esto permite ejercer el poder legalmente en un modelo de feudalización del conquistador, es decir, ejercer el mando y el gobierno, ser un *señor de la guerra*. En su pieza retórica fundacional, Cortés ejerce uno por uno los cargos de gobernabilidad: en la primera carta establece el primer paso, crea para la mirada del otro, del rey, un espacio social deliberativo sometido a su voluntad; posteriormente, designa señores fuertes que cuidan las fronteras o incluso impone señores en los señoríos; sin embargo, el hecho más sorprendente es que somete al propio *tlatoni* al flamante fuero que él mismo se ha dado: de la nada pide cuentas al emperador por las guerras en las que ha salido invicto, ordena diligencias para saber qué ha pasado y, lo insólito, le pide: “que él estuviese en mi posada hasta tanto que la verdad más se aclarase y se supiese él ser sin culpa, y que le rogaba mucho que no recibiese pena de ello, porque él no había de estar como preso sino en toda su libertad, y que en servicio ni en el mando de su señorío, yo no le ponía ningún impedimento”.<sup>30</sup>

El conquistador ha creado un reino con su escritura. Desde la invisibilidad, ha generado su poder, se ha trasladado a sí mismo al Imperio. Cortés se convierte en un operador lógico de producción de significado, es decir, ha domesticado al enemigo al enunciarlo en la simbología europea, para vivir dentro de marcos de legalidad en el *Nuevo Mundo*.

La imagen de Moctezuma que cinceló Cortés, una imagen colonizada sin duda, recuerda a los tradicionales colaboradores que ayudan

<sup>30</sup> Cortés, *Cartas*, p. 67.

en la victoria de las sangrientas páginas en la historia de Occidente. El señor bárbaro que acepta su inferioridad, aquél que frente a la llegada del colonizador entiende lo efímero de su tiempo, el que comprende lo que “Otros” –los suyos se convierten en un remedo de alteridad, en muchedumbre– no pueden, es un señor que acepta que va de salida y la única opción es ser parte del nuevo orden, entrar sometimiento y crear sentido. Una vez apresado, Moctezuma no quiere dejar su encierro, al contrario, le ofrece lealtad a su secuestrador, se vuelve casi un monje sin voluntad.

Se pueden plantear dos paradigmas para comprender el personaje fabricado por la pluma del conquistador: las imágenes de la tradición de Flavio Josefo y Nabucodonosor. Ambos son personajes con una amplia resonancia, que vivían entre los pliegues de los libros y el saber del mundo. El modelo de Josefo es muy conocido: el fariseo que acepta la dominación de su pueblo por un imperio más poderoso; sufre el gran sitio de Jerusalén, pero es el único que entiende que Dios se ha ido del otro bando y trata de convencer a sus conciudadanos que los nuevos tiempos pueden ser mejores; además, en sus predicas por el vencedor es lapidado por el pueblo ignorante y ciego; por último, se salvó y escribió la justificación de la victoria sobre su raza desde Roma. Moctezuma sigue el camino instituido por la figura de Josefo, puesto que, en su extraño cautiverio, deja hacer a Cortés lo que quiera; en el pináculo del *colaboracionismo* llama a los nobles y en una ceremonia anuncia:

[...] que de aquí en adelante tengáis y obedezcáis a este gran rey, pues él es vuestro natural señor, y en su lugar tengáis a éste su capitán; y todos los tributos y servicios que hasta aquí a mí me hacíades, los haced y dad a él, porque yo así mismo tengo de contribuir y servir con todo lo que me mandare; y además de hacer lo que debéis y sois obligados, a mí me haréis en ello mucho placer.<sup>31</sup>

Bajo el paradigma de Josefo, a Moctezuma sólo le faltó escribir *La guerra de los mexicas* desde Madrid. Cortés es un conocedor de las hazañas

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 76.

en la caída de Jerusalén, su actuar sólo es comparable al modelo judío. La caída de Tenochtitlan es también histórica, según la misma pluma de Cortés, su gesta es memorable: “en la cual murieron más indios que en Jerusalén judíos en la destrucción que hizo Vespasiano; y asimismo había en ella más número de gentes que en la dicha ciudad santa”.<sup>32</sup> Cortés conoce la obra y sobre su autoridad avanza para hacer ver. Por las grañas del conquistador, la batalla en América quedará inscrita entre las bellas guerras, las que halagan al oído aristocrático y la memoria europea.

El otro modelo trabajado por Cortés es la figura bíblica de Nabucodonosor: el rey infiel que entrega el reino a un representante del Dios verdadero. En el modelo expuesto en *el Libro de Daniel*, las incógnitas del rey no son resueltas por sus sacerdotes, astrólogos y hechiceros –el conocimiento local– y decide utilizar el saber del sometido, que es el poseedor de la verdad, es decir: utiliza la hermenéutica judía para resolver los misterios del mundo. Una vez convencido de la superioridad del otro, que representa al único Dios, el hermeneuta ajeno le otorga un sentido que no entendía al interior de una cosmovisión sagrada; el rey pagano sufre una conversión, cambia de fe ante el dueño del sentido y ofrece el reino como gratificación. Nabucodonosor es despojado de su reino, y cumple un estado de penitencia rayando en el salvajismo (se apartó de los hombres, vivía en armonía con la naturaleza y se llenó de hirsuto pelo), para salir de él convertido en cristiano. En un ritual de paso, el Rey se vuelve un converso: “Y ahora yo Nabucodonosor, / alabo, ensalzo y glorifico al Rey del cielo, / porque todas sus obras son verdad, / todos sus caminos, justos, / y puede humillar a los que actúan con soberbia”.<sup>33</sup>

El soberano pagano y colaboracionista que entrega su reino es el modelo interpretativo que explota Cortés para hacer comprensible el actual del *tlatoani* mexica. Es como una opereta, todos saben el guion

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>33</sup> *Libro de Daniel* 4: 34.

y sus significados. El emisor y su público se bañan en la semántica instituida y permiten darle inteligibilidad al evento.

En ese imaginario, el personaje Moctezuma recorre un misterioso traslado, pasa de un mundo mexica en donde el emperador es intocable al encierro por la justicia de Cortés. El tlatoani se retiró del contacto cotidiano y del simbólico mundo pagano, él “estaba muy a su placer”, su voluntad había cambiado:

[...] y que él tenía puesto de servir a vuestra alteza en todo lo a él posible, y que hasta tanto que los tuviese informados de lo que quería hacer, y que él estaba bien allí, porque aunque alguna cosa le quisieren decir, que con responderles que no estaba en su libertad se podría excusar y eximir de ellos; y muchas veces me pidió licencia para se ir a holgar y pasar tiempo a ciertas casas de placer que él tenía [...].<sup>34</sup>

La escena idílica se rompe cuando las masas maléficas (los indios malos –acaso reales–) le asestan una pedrada y quiebran el espejo de la ficción del Conquistador. La joya de la corona, en la entrega simbólica del reino que está redactando el conquistador, emerge al construir la justificación de la guerra: se da por vengar el regicidio del señor bárbaro que había declinado a favor de Carlos V. La escena ocurre en un contexto de sublevación popular, de muchedumbre ignorante que se levanta. Moctezuma, el *Mártir*,

[...] dijo que le sacasen a las azoteas de la fortaleza y que él hablaría a los capitanes de aquella gente y les harían que cesare la guerra. Yo le hice sacar, y en llegando a un pretil que salía fuera de la fortaleza, queriendo hablar a la gente que por allí combatía, le dieron una pedrada los suyos en la cabeza, tan grande, que de allí a tres días murió.<sup>35</sup>

Un hecho de sangre mancha el lienzo señorial. Comienza una noche triste para un caballero que ha perdido un reino, el cual reconquistará después...

<sup>34</sup> Cortés, *Cartas*, pp. 68–69.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 99.

*La experiencia de haber sido vencido contiene oportunidades cognoscitivas que sobreviven a sus motivos, precisamente porque el vencido está necesitado de reescribir, a causa de la suya, toda la historia.*

REINHART KOSELLEK, *LOS ESTRATOS DEL TIEMPO: ESTUDIOS SOBRE LA HISTORIA*

La representación instituye verdad y saber sobre el acontecimiento, lo suplanta, hace germinar imaginarios que recrean ese hecho fundador. La conquista de México debe pensarse dentro del gran colapso civilizatorio que implicó la violenta expansión europea. La caída de Tenochtitlan se convirtió en uno más de esos retablos que pintan la grandeza de Occidente, una página de su historia. El ocaso del mundo indígena se volvió texto y, en el papel, se instituyó como memoria de guerra, se convirtió en un escenario ideal para la victoria caballeresca. En ese sentido las cartas de Cortés denotan acontecimientos *fundacionales*: implantan estructuras de repetición que imposibilitan otra lectura, pues son la fuente del acontecimiento. Una poderosa mediación sobre los hechos hace que las demás versiones desmerezcan en grandeza. La explicación de Bernal Díaz del Castillo queda coja, eclipsada ante el poderoso constructo *cortesiano*. El relato de Sahagún construye una nueva explicación para la memoria cristianizada de la sociedad indígena. El regreso del dios civilizador tendrá más resonancia en la historia de México.

La importancia de la segunda carta de relación de Hernán Cortés radica en que, al plasmar la experiencia originaria del vencedor, imposibilita otra lectura: estamos atrapados bajo su autoridad, en el régimen de verdad de la Conquista. Por esa ficción retórico-legal se bosqueja el significado del tlatoani vencido. Proporciona los elementos de la nueva emergencia civilizatoria, dentro de un régimen de historicidad señorial. Los trazos del conquistador labraron sobre la página en blanco un retablo señorial. Por su escritura se cinceló la verdad que permitía entender

el evento de la destrucción de Tenochtitlán en el marco de los *tropos* e imaginarios aceptados para contar la caída de las ciudades.

El tropo central, la figura retórica del vencido, es recurrente en la historia. La colonizada figura de Moctezuma, se vuelve un personaje clave en el montaje de la *entrega* del reino pagano. Es difícil pensar que el Moctezuma real fuese así, los otros trabajos sobre el acontecimiento muestran escenarios diferentes con otros fines de enunciación. Del texto cortesiano nace la imagen colonizada de Moctezuma: el cobarde, el pusilánime o el místico, construcciones colonizadas de un personaje al que le fue robada su complejidad, por quedar atrapado en un lienzo señorial pintado por Hernán Cortés. En el texto de Cortés sólo se inscribió el indio imaginario de papel, construido por las retóricas del conquistador, que se ha incrustado como la gran mediación del evento. Un retórico colaborador más en la expansión de Occidente, simulacro de alteridad, otredades domesticadas. Todos ellos forman parte de una memoria textual ajena al grupo derrotado, son indispensables para contar la expansión. Desde la lógica señorial se adquiere un sentido claro: es el eslabón que hace posible la cadena del *traslatio imperii*. Un acontecimiento fundacional.

## BIBLIOGRAFÍA

- Baschet, Jérôme, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, FCE, 2009.
- Bloch, Marc, *La sociedad feudal*, 2 vols., México, Uteha, 1979.
- Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 2007.
- Davis Hanson, Victor, *Matanza y cultura. Batallas decisivas en el auge de la civilización occidental*, México, FCE/Turner, 2006.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1960.
- Duby, Georges, *El domingo de Bouvines*, Madrid, Alianza, 1988.
- Flori, Jean, *Caballeros y caballería en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2001.

- Frankl, Víctor, "Hernán Cortés y la tradición de las Siete Partidas", *Revista de Historia de América*, núm. 53-54, 1962, pp. 9-74.
- Goody, Jack, *El robo de la historia*, Madrid, Akal, 2011.
- Josefo, Flavio, *La guerra de los judíos*, México, Porrúa, 2008.
- Keen, Maurice, *La caballería*, Barcelona, Ariel, 1986.
- Koselleck, Reinhart, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Las siete partidas del sabio rey 1758: Alfonso X "El sabio" Rey de Castilla y de León 1221, 1284*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2004.
- Le Goff, Jacques. *¿Nació Europa en la edad media?*, Barcelona, Crítica, 2003.
- Leonard, Irving, *Los libros del Conquistador*, México, FCE, 1996.
- Lendon, J. E., *Soldados y fantasmas. Historia de las guerras en Grecia y en Roma*, Barcelona, Ariel, 2006.
- Martínez, José Luis, *Hernán Cortés*, México, FCE/UNAM, 1993.
- Mendiola, Alfonso, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, UIA, 1995.
- Ruiz-Doménec, José Enrique, *La novela y el espíritu de la caballería*, Madrid, Mondadori, 1993.
- Rozat, Guy, *Indios imaginarios e indios reales. En los relatos de la conquista de México*, México, Tava, 1993.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 2 vols., México, CNCA/Alianza Editorial Mexicana, 1989.
- Schaub, Jean-Frédéric, *¿Tiene Europa una historia?*, Madrid, Akal, 2013.
- Vegecio, Flavio, *Compendio de técnica militar*, Madrid, Cátedra, 2006.





EL RETORNO DE ELEUSIS:  
HISTORIOGRAFÍA Y PROYECTO MÍTICO  
EN LA ESCRITURA DE GUILLERMO  
FADANELLI

Luis Arturo Torres Rojo  
*Universidad Autónoma de Baja California*

*El Ego se constituye para sí mismo, de cierta forma, en la unidad de una historia.*

FREUD

*Lo que vivirá inmortalmente en el poema debe hundirse en esta vida.*

SCHILLER

*Era yo como una piedra que le llama Voluntad a la ley de la gravedad.*

FADANELLI

I

Al partir de ideas que establecen la importancia del nexo recuerdo-olvido como configuración clave en el surgimiento del mito y, por ende, del desarrollo cultural entendido como distanciamiento humano de la naturaleza –para el enriquecimiento y engrandecimiento de ambos factores de la distinción–, el historiador Giorgio Colli ha planteado la condición meta-cinética que para la observación antropológica, histórica y literaria guarda la metáfora de la “sed abrasadora” como uno de los tropos definitorios de este devenir.

De consistencia órfica y con resonancias importantes en el discurso místico de Platón y el *karma* del pensamiento hindú, la metáfora tendría para Colli igualmente una ascendencia operante en la categoría de “voluntad de vivir” de Schopenhauer y su secuela nietzscheana. Pero mientras que, engarzando ya el inicio de una trama, para el hombre nacido en Dänzig y la cosmovisión oriental el problema de la sed se ve impelido en su resolución hacia las cuestiones del olvido –“destruir el ardor”–, para la mítica griega y el sabio de Röcken la salida se dirige hacia la consideración del recuerdo como punto de tensión esencial de una relación polar y complementaria en su unidad –la analogía de Dionisos con el “agua fresca”–:

Si se bebe de la corriente del olvido, [...] se borran las experiencias anteriores y se renace a una nueva vida, es decir, no se consigue más que engañar la sed, de modo que los ardores no tardarán en regresar bajo una nueva identidad. Pero si se bebe del manantial de Mnemosine, [...] la memoria permite recuperar el conocimiento del pasado y de la realidad inmutable, el hombre reconoce su origen divino y llega a identificarse con Dionisos; el ardor no se apaga, sino que se templó la sed con un conocimiento fresco, divino, impetuoso. No se niega la vida, no se sustituye un ardor por otros ardores, sino que todo se ve arrastrado por una vida diferente, por la vida de Dionisos.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Giorgio Colli, *La sabiduría griega I*, p. 409-410. La noción “meta-cinética” ha sido emplazada por Blumenberg al interior de una “lógica de la fantasía” pre-lingüística, de retorno hacia las conexiones y experiencias más profundas de la vida y dirigida a

Con el acento de una indudable herencia romántica, en la obra de Guillermo Fadanelli ambos tropos parecen haberse conjuntado por vía de una caleidoscópica propensión escritural que abarca diversos géneros y que bien podría ser revisada a la luz de los presupuestos epistemológicos de la “nueva dispersión” del conocimiento y de la complejidad de los sistemas recursivos y regulados autopoiéticamente. Reconocida la condición genérica de la filosofía frente a la literatura, subgéneros como el mito y la historia –la historiografía– permiten a Fadanelli la conducción de su escritura a un estatuto particular del pensar hermenéutico en el que la ambigüedad congénita entre fantasía y realidad pasa como el modelo básico del ser. Según el planteamiento de Ricoeur, a las “historias que se cuentan” y las “vidas que se viven” es factible agregar la ordenación inversa, que cierra la circularidad en lo que es simultáneo: “historias que se viven” y “vidas que se cuentan”. Historia, filosofía y literatura, quedan de inmediato inmersas bajo la égida receptiva del mito y la biografía:

A este respecto, nuestra familiaridad con la red conceptual del actuar humano es del mismo orden de familiaridad que tenemos con las intrigas de las historias que nos son conocidas; es la misma inteligencia fonética que preside la comprensión de la acción (y de la pasión) y la del relato.<sup>2</sup>

---

tematizar los “horizontes históricos de sentido y [...] las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones”. Su operación se ancla en la delimitación de “metáforas absolutas” –“elementos básicos del lenguaje filosófico, ‘transferencias’ que no se pueden reconducir a lo propio, a la logicidad”, y que articuladas y ubicadas en “contextos paradigmáticos” coadyuvan en el proceso de apreciar “las certezas, las conjeturas, las valoraciones fundamentales y sustentadoras que regulan actitudes, expectativas, acciones y omisiones, aspiraciones e ilusiones, intereses e indiferencias de una época”. Como resulta evidente la “sed abrasadora”, “destruir el ardor”, el “agua fresca” y el “manantial de Mnemosine”, se inscriben al interior de dicha terminología. Véase Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, pp. 44, 47 y 63.

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura*, p. 201.

3

No se trata de un intento por desmenuzar estructuralmente el estilo literario de Fadanelli (por ejemplo, al explicar la función de la digresión en su novela *Lodo*, como lo hace María Paz Olivier),<sup>3</sup> menos el de identificar ideológicamente alguna de sus tendencias u obsesiones con el espíritu de la época a la usanza de sociologías y críticas anti-sistémicas (como las que se solazan en la demostración de la misoginia manifiesta de sus personajes y que, pese a sus esfuerzos de lógica argumentativa, no logran desprenderse de sus amarres con la *Bildungsroman* y los factores de *transferencia* entre el autor y su creación literaria).<sup>4</sup> Lo que se propone es un acceso historiográfico a la obra de Fadanelli —principalmente a su novela ya citada *Lodo*— conforme a una delimitación de la historiografía en tanto que disciplina tensada por las atribuciones del relato mítico y el recuerdo —o del recuerdo como relato mítico— y su régimen de escritura y verdad.<sup>5</sup>

4

Así planteada, la historiografía adquiere pautas de parentesco ineluctable con el psicoanálisis de Freud,<sup>6</sup> por más que aquí su condensación

<sup>3</sup> María Paz Olivier, “Explicando lo inexplicable: digresión y confesión en *Lodo*, de Guillermo Fadanelli.”

<sup>4</sup> Una buena muestra de ello es Diana Palaverschi, “Las trampas del sexo. Dos caras del realismo sucio.”

<sup>5</sup> Un marco general de referencia para esta perspectiva historiográfica se encuentra en Ricoeur: “Aristóteles no duda en decir que toda historia bien contada *enseña* algo; más aún, él decía que la historia revela aspectos *universales* de la condición humana y que, a ese título, la poesía era más *filosófica* que la historia de los historiadores, demasiado dependiente de los aspectos anecdóticos de la vida; cualquiera que sea la relación entre la poesía y la historiografía, es cierto que la tragedia, la epopeya, para no citar sino los géneros conocidos por Aristóteles, desarrollan una especie de inteligencia que puede llamarse inteligencia narrativa y que está mucho más cerca de la sabiduría práctica y del juicio moral que de la ciencia y más generalmente del uso teórico de la razón” (Paul Ricoeur, *Alrededor del psicoanálisis*, p. 195).

<sup>6</sup> Refiriéndose a los “criterios científicos de la disciplina”, Ricoeur destaca la siguiente remisión a Freud: “No, el psicoanálisis no es una ciencia de observación, por lo mismo

genealógica se remita no tanto —o no prioritariamente— a la analogía entre vigilia, sueño, ritual y construcción mítica, sino a la operatividad del mito como instancia reguladora de la teoría de las pulsiones —“la doctrina de la pulsión es, por así decirlo, nuestra mitología”—,<sup>7</sup> y de su materialización escritural y traducción-recepción epistemológica, tal y como lo señala De Certeau, pero que era ya evidente desde *Las Historias* de Heródoto. El discurso historiográfico sería así el “del mito posible de una sociedad científica que rechaza los mitos, la ficción de la relación social entre prácticas determinadas y leyendas generales, entre técnicas que producen lugares y leyendas que simbolizan el efecto del tiempo”.<sup>8</sup>

5

Desde la perspectiva asumida, adyacente a la identificación mimética de los estados mítico y epistémico de la historiografía, el estatuto genealógico adquiere su carga máxima de significación —la circunstancia sináptica y concomitante existente entre la ficción y lo fáctico— por vía de la radicalización de su sustrato analógico. Para ello,

El análisis freudiano adopta como sistema de explicación la estructuración del psiquismo en tres instancias, el Yo (*Ich*), el Ello (*Es*) y el Superyó (*Ube-Ich*). Este aparato psíquico retoma un modelo teatral. Se constituye a la

---

que es una interpretación, más comparable a la historia que a la psicología” (Ricoeur, *Freud*, p. 301).

<sup>7</sup> Citado en Ricoeur, *Freud*, p. 119. Más adelante, el autor realiza una precisión definitiva para los objetivos que aquí se persiguen: “Pues bien, la nueva teoría pulsional responde a una especulación sobre la vida y la muerte que difiere grandemente de la teoría cuantitativa y se acerca a las concepciones de Goethe y el pensamiento romántico, incluso a Empédocles y los grandes presocráticos. Ya el título *Más allá del principio del placer*, nos advierte bastante que la revolución conceptual debe llevarse a ese nivel: el nivel de las hipótesis más generales relativas al funcionamiento de la vida [...] Frente a la muerte, la libido cambia de sentido y recibe el nombre mítico de Eros; y el principio de realidad, diametralmente opuesto al principio de placer, despliega frente a la pareja Eros-Tánatos toda una jerarquía que [...] abarcamos con el nombre, igualmente mítico de Ananaké” (pp. 220-221).

<sup>8</sup> Michel De Certeau, *Historia y psicoanálisis*, p. 22.

manera de la tragedia griega y del drama shakesperiano, de los cuales se sabe que nunca dejaron de transmitirle a Freud estructuras de pensamiento, categorías de análisis y citas de autoridad.<sup>9</sup>

Sin embargo, la configuración de lo trágico y teatral, bajo el esquema de las historias que se viven y las vidas que se cuentan, especifica desde la cobertura Schopenhauer-Nietzsche, una forma matizada del mito que se distingue fundamentalmente de la “instancia represora” de las denominaciones freudianas de la cultura y que proporciona una dimensión creativa —*la sublimación*—<sup>10</sup> al principio de realidad en tanto que es la “portadora de la universalidad y del mensaje supratemporal”, una “dimensión permanente de la cultura” que opera como “órgano de relevo de capacidades instintivas” y que contiene por tanto en sí la “negación de su propia facticidad, es decir, la negación de la contingencia del mundo”.<sup>11</sup>

A este nivel de generalidad, en el cual la “iluminación comprensiva del mundo de las cosas es obra del mito”,<sup>12</sup> debe el sub-genero histo-

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p 47.

<sup>10</sup> Lo digo en los términos en que Žižek plantea un “culturalismo’ que aboga por la posibilidad de una ‘sublimación’ no represiva” (Slavoj Žižek. *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, pp. 27 y ss).

<sup>11</sup> Leszek Kolakowski, *La presencia del mito*, pp. 142, 160. La demarcación aludida es sólo analítica y lo que busca es precisar el ámbito de interés del presente ensayo. Es claro que Freud, sobre todo en sus últimos escritos, realizó desarrollos importantes alrededor de los haberes creativos del “trabajo de cultura” como sublimación —el “yo superior”—. La “representación” cultural del “superyó” bajo la “tarea primordial de prohibición de deseos sexuales o agresivos con el orden social”, como una “renuncia a los instintos”, tiene que ser complementada por vía de la funciones relativas a la “satisfacción estética” como “deseo sublimado” y la ejercida por la “identificación del individuo con el grupo”—de “índole narcisista”—; la primera tendiente a una “mayor interiorización de la cultura” y “contrarrestar” la hostilidad hacia ella y la segunda a “reforzar” la corrección del sedimento del orden social. De ahí que el acento esté puesto nuevamente en Dionisos y su condición como “fuerza plástica” (contra) cultural. Véase Ricoeur, *Freud*, pp. 64, nota 63 y 214-215; para una mayor precisión en el empleo del concepto de “fuerzas plásticas”, véase más adelante nota 41.

<sup>12</sup> Kolakowski, *Presencia*, p. 63. Con base en lo que denomina “razón mítica” a partir de Freud, Ricoeur establece: “Y semejante remitificación ¿no nos indica que la disciplina

riográfico su condición receptiva. Como señala De Certeau: “si el modelo es trágico, su funcionamiento es histórico”.<sup>13</sup> La historiografía se estatuye de esta forma como un “laboratorio de experimentación”<sup>14</sup> en el que la historización de las “cosas del mundo” redunda en la abolición objetual del pasado y la consecuente asunción transversal de la disciplina. La racionalidad operativa del conocimiento sobre lo contingente, contingente en sí misma, mantiene así un aspecto de estabilización y permanencia por vía de la recepción escritural de la forma mítica que es invención cultural:

La conciencia mítica está presente en todas partes, aunque difícilmente se manifieste. Si está dada en cualquier comprensión del mundo que se considere de este modo como provisto de valores, entonces, también está presente en cualquier comprensión de la historia que la juzgue como provista de sentido.<sup>15</sup>

## 6

La concepción de lo trágico, en la que el mito se *imprime* como escritura y en donde el sentido se juega en una representación siempre ambigua entre la realidad y la apariencia, se desborda hacia la historiografía según una doble determinación: la que recobra el rendimiento cognitivo de la retórica como sustrato teórico-poético de la historia y la que, a partir de ello, y por lo menos al nivel semántico que permite el “pensamiento de lengua española”, ubica el potencial productivo radicado en la nula distinción que al interior de éste puede hacerse de la historia como su-

---

de la realidad no es nada sin la gracia de la imaginación, o que la consideración de la necesidad no es nada sin la evocación de la posibilidad? La hermenéutica freudiana puede, a través de estos interrogantes, articularse en otra hermenéutica aplicada a la función mítico-poética, según la cual los mitos no serían fábulas, esto es, historias falsas, irreales e ilusorias, sino la exploración en forma simbólica de nuestra relación con los seres y con el Ser” (Ricoeur, *Freud*, p. 483).

<sup>13</sup> De Certeau, *Escritura*, p. 47.

<sup>14</sup> Guillermo Zermeño, “Lo marginal en el centro: la historiografía hoy (agenda para un seminario)”, pp. 3-4.

<sup>15</sup> Kolakowski, *Presencia*, p. 44.

cesión de acontecimientos y como modo de su representación científica y literaria.<sup>16</sup> La tesis de De Certeau de acuerdo con la cual “la literatura es el discurso teórico de los procesos históricos”,<sup>17</sup> supone en realidad la refundación de los criterios a partir de los cuales se genera la relación secular de la novela –como reunión de todos los géneros literarios– y la Historia –como singular colectivo de carácter universal–. Dicho de manera simplificada, la propuesta del historiador francés estaría dirigida a la optimización de la estructura de relaciones entablada entre literatura e historia al inicio de la modernidad y que ha sido desentrañada en sus rasgos esenciales por Koselleck:

Es una buena forma de mediar la propagación de una nueva conciencia histórica de la realidad el que [...] se tuvieran que poner en circulación narraciones y novelas como “*histoire véritable*” como “historia verdadera”. Así, participaron en una pretensión de verdad incrementada de la historia real, en un contenido de verdad que fue detentado una y otra vez por la *Historie* desde Aristóteles hasta Lessing. De este modo, se entrecruzaban las pretensiones de la histórica y la poética, influyéndose mutuamente para sacar a luz el sentido inmanente de la “historia”.<sup>18</sup>

7

Como es conocido, para De Certeau este incremento de verdad sólo puede lograrse mediante la revisión de los criterios epistemológicos que dieron lugar a la articulación conceptual de la filosofía de la historia como categoría de “época”, y a favor de una profundización de los factores obviados por la imposición objetivista del conocimiento científico, a saber, el de la escritura como crisol de todo acceso comprensivo al mundo y el del fundamento afectivo asequible a ello. La elección de la novela como “estatuto teórico” de un posible “psicoanálisis de la cultura”

<sup>16</sup> En caso de ser necesario, aquí emplearé la distinción ideada por Gaos: Historia con mayúscula para la narración e historia en minúscula para la sucesión de acontecimientos.

<sup>17</sup> De Certeau, *Historia*, p. 41.

<sup>18</sup> Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, p. 54.



—las novelas con “función teórica” de Lacan— obedece a un doble interés de la observación certoliana; por un lado, el de demarcación de su genealogía receptiva que, a diferencia de la de Freud que va de la novela al mito<sup>19</sup> asume la dirección inversa y, por el otro, el del involucramiento de la historia para darle cuerpo a una doble diferencia en su unidad:

[...] el psicoanálisis y la historiografía tienen dos maneras diferentes de distribuir el *espacio de la memoria*. Piensan de manera distinta la relación del pasado con el presente. La primera reconoce a uno en el otro; la segunda pone a uno *al lado* del otro. El psicoanálisis trata esta relación bajo el modo de la imbricación (uno en lugar del otro), de la repetición (uno reproduce al otro bajo otra forma), del equívoco y de la equivocación (¿qué está “en el lugar” de qué? Hay en todas partes juegos de máscaras, cambios de situación y ambigüedades). La historiografía considera esta relación bajo el modo de la sucesión (uno después del otro), de la correlación (proximidades más o menos grandes), del efecto (uno sigue al otro) y de la disyunción (o uno o el otro, pero nunca los dos a la vez).<sup>20</sup>

8

Finalmente, la recuperación de la circunstancia mítica como trabajo de la novela, así como su apuntalamiento a partir del rendimiento comprensivo para la historia del *pathos* reincorporado por Freud y su filiación retórica y literaria,<sup>21</sup> han de pasarse por el matiz del poderoso influjo de Nietzsche en dos aspectos centrales: el englobado por la

<sup>19</sup> Según el argumento de De Certeau: “[Freud] inicia un regreso al mito partiendo de la novela, se encuentra generalmente en un estado intermedio, en este encontrarse entre dos que es la tragedia (de la cual se sabe que funcionó en los griegos como una historización del mito). La despseudologización freudiana, que regresa de la novela al mito, se detiene ahí donde la mitificación quitaría al relato su historicidad. Situado entre la novela y el mito, porque la primera cuenta un desarrollo y el segundo muestra una estructura, en consecuencia, el aparato psicoanalítico ofrece el modelo de la tragedia a la interpretación de los documentos” (De Certeau, *Historia*, p. 46).

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>21</sup> Al respecto de ello véase los textos ya citados de Ricoeur, *Alrededor*, pp. 79-103, 165-191 y *Freud*, pp. 349 y ss.

noción de apariencia como constitutiva de la más íntima relación del hombre con el mundo y sus accesos comprensivos y cognitivos –una epistemología de los valores–<sup>22</sup> y el de su consecuente traducción como una “teoría de los afectos” vinculada fundamentalmente al Eros de Empédocles y su intrínseca colusión con los “principios” de vida y muerte como Ananaké.

El hecho de que lo único existente sea un ver perspectivista inmerso en sus mediaciones simbólicas de comunicación, permite a Nietzsche tanto la dilución metafísica de la distinción sujeto-objeto y la de su codificación cognoscitiva bajo los términos de un “salir de sí” –éxtasis–,<sup>23</sup> cuya trama es en tanto que *limite de la representación* análoga al sueño, la locura, la embriaguez misteriosa, la tragedia, el diálogo, la alucinación, el amor y la (H)historia, que se juega en los términos de una voluntad de poder entendida como entidad creativa tensada entre las fuerzas vitales de Dionisos y Apolo –la unidad en la diferencia de lo que es a la vez simultáneo y anacrónico–, básicamente escritural y a partir de la cual se define la cultura como sublimación radical de los cuerpos: como ex(-c)-sex(s)o.

9

A partir de lo anterior, es posible esgrimir junto con Ricoeur cómo la “afinidad profunda” existente entre los “recursos retóricos de la palabra mítica” y los “descubrimientos” del psicoanálisis han otorgado al mito una dimensión “hiperpsicológica” e hipersociológica” y repercutido en la posibilidad de la apreciación metonímica de una “mitología cientí-

<sup>22</sup> En alguna medida, a ello se refiere la “comprensión” en el “proyecto mítico” de Kolakowski: “Nuestra orientación hacia el mito no es, por lo tanto, una búsqueda de informaciones, sino un situarnos a nosotros mismos respecto de un ámbito experimentado de tal manera que constituye la condición (no lógica, sino existencial) de nuestro aferrarnos al mundo y a la comunidad humana como al campo en el que crecen y se agostan los valores” (Kolakowski, *Presencia*, p. 78).

<sup>23</sup> Véase Colli, *Sabiduría...*, p. 19 y ss.

fica” y una “mitología del deseo”.<sup>24</sup> La connotación nietzscheana tiene que ver entonces con la consideración trágica de la historiografía y la biografía como “fuerzas plásticas” comprometidas con un “efecto mítico de retorno”, cuyo fundamento y operación formales están enunciadas en la sexta de las premisas de Derrida relativas a la ciencia de la escritura: el de que “la historicidad misma está ligada a la posibilidad de la escritura” y la que, con resonancias indudables en el “habla mítica” de Barthes, dispone el concepto de “mitograma” como ámbito de ruptura con el pensamiento lineal y dispositivo post-metafísico de “escritura que deletrea sus símbolos en la pluri-dimensionalidad”.<sup>25</sup>

10

La aplicación del esquema freudiano de análisis a la novela como arista definitiva en el psicoanálisis de la cultura –matizado ya por la consideración propiamente historiográfica, aunque delimitado de manera parcial por “una semiología fundada en la identificación de estructuras patológicas” y “la historia del sufrimiento” en tanto que “serie de eventos relacionados que sorprenden y alteran el modelo estructural”,<sup>26</sup> tiene aquí un patrón menos pretensioso y más claro en su intención sugerido por las palabras con las cuales Roland Barthes ha expresado el motivo programático sobre su ensayo acerca de Michelet: “encontrar la estruc-

<sup>24</sup> Ricoeur, *Alrededor del...*, pp. 89-90.

<sup>25</sup> Jacques Derrida, *De la gramatología*, pp. 37, 49 y 113. La disposición nietzscheana así establecida configura el *ethos contracultural* de su pensamiento historiográfico. No tan sólo como lo validaría su singo crítico en tanto que “cresta de la ola” –según la definición clásica de Timothy Leary–, sino porque el “efecto mítico de retorno” consiste en el abandono radical de toda postura que obedezca a “esas caricaturescas huidas en masa hacia la naturaleza [...] o las reservas de ‘primitividad’”, y la afirmación tajante de la cultura como el lugar de lo humano y su “mundo de vida” natural. En esta secuencia, la caricia humana, en tanto que involucramiento de cuerpos que dialogan y se escriben, y la sincronización plausible del orgasmo resonarían como condensaciones simbólicas ideales –de contingencia y perennidad–. Los entrecomillados en Kolakowski, *Presencia*, pp. 98, 99.

<sup>26</sup> De Certeau, *Historia*, p. 44.

tura de una existencia (y no digo de una vida), una temática si se quiere o, aún más, una red organizada de obsesiones”.<sup>27</sup>

En concreto, dicha estructura existencial responde en principio a la significación historiográfica y cultural insinuada en la relación concomitante de historia y vida propuesta –en términos estrictos, la experiencia histórica–, y cobra su sentido a cabalidad por intermediación de las notas hiperrealistas con las que Fadanelli se ha acercado al estado de la cuestión. En palabras del actor central de *Lodo*:

En una novela los personajes opinan, dan lecciones de moral, argumentan para defender sus pasiones y a partir de sus actos describen líneas argumentales: la misma estrategia seguida para realizar un ensayo, me dije mientras colocaba las tres cervezas sobre el cristal opaco del mostrador. En el ensayo se hace lo mismo sólo que de un modo descarado.<sup>28</sup>

Lo subliminal con que se hace plausible la identificación entre personajes y conceptos,<sup>29</sup> liga aquí por mediación de una trama de corte filosófico con la configuración meta-cinética en la que el sentido se produce gracias al entre juego metafórico y conceptual y en donde lo trivial se trastoca como fundamento de cualquier contexto determinado. Adyacentemente, la selección temática, la “red de obsesiones” –me parece mejor allegado a la atmósfera del discurso barthesiano el uso de la acepción menos psicologista “inquietudes”–, gira alrededor de un círculo concéntrico mayor al dibujado por Sampeiro en su reseña “La filosofía de lodo”, en la cual establece: “al autor le interesa, además de contar una historia de amor, pasión y perdición, ensayar algunas ideas acerca de la decrepitud como metáfora de la vida, la belleza y, desde luego, de la literatura”.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Roland Barthes, *Michelet*, p. 9. Detallando los límites aquí asumidos, Barthes continúa: “Que luego vengan los críticos verdaderos, los historiadores o los psicoanalistas (freudianos, bachelardianos o existenciales), ésta no es sino una precritica: sólo he tratado de descubrir una unidad, pero no de explorar las raíces de la historia o de la biografía”.

<sup>28</sup> Guillermo Fadanelli, *Lodo*, p. 38.

<sup>29</sup> “[El ensayo y la novela son] la misma cosa aunque en el caso del ensayo los actores son las ideas” (Fadanelli, *Lodo*, p. 37).

<sup>30</sup> Guillermo Sampeiro, “La filosofía de lodo”.

Desde la perspectiva trágica, la contención del significado de la “sed abrasadora” presentado hasta ahora parece mayor al especificado por la condición de “decrepitud”, no sólo porque en ésta se traslada la contingencia *esencial* de toda posible sublimación de la experiencia hacia un estado de clausura temporal, de teleología natural –la locura nietzscheana sería prueba de ello por sobre la “resignación” de Schopenhauer–, sino, en lo más importante, porque tanto en Nietzsche como en Fadanelli el interés o, en todo caso, la pregunta filosófica se encuentra dirigida hacia la presencia singular –el signo– de lo que en el lenguaje metafísico es mera abstracción. De la presentación que hace Deleuze de las ideas del sabio de Röcken:

La pregunta ¿Quién? es la única que nos conduce a la esencia. [...] ¿Quién? resuena en todas las cosas y sobre todas las cosas: ¿qué fuerzas? ¿Qué voluntad? Es la pregunta *trágica*. En último término va dirigida a Dionysos, porque Dionysos es el dios que se oculta y se manifiesta. Dionysos es querer. Dionysos es el que... La pregunta ¿Quién? halla su suprema instancia en Dionysos o en la voluntad de poder; Dionysos, la voluntad de poder, es lo que la responde tantas veces como sea formulada.<sup>31</sup>

De la literatura de linde a lo Marías de Fadanelli:

A mí nunca se me ocurriría pensar que Gregorio Samsa, el personaje de Kafka, en *La metamorfosis*, es un personaje de ficción el cual existe solamente en la imaginación de los lectores. Su presencia ha sido tan constante en mi vida como lo ha sido la presencia de mis hermanos o de mis amigos y su realidad es palpable por lo menos en un hecho: su influencia me ha llevado por un camino en vez de otro: ¿no es eso la *realidad*?<sup>32</sup>

11

La designación de la escritura de Fadanelli como expresiva de un “pensamiento trágico” o bien, en palabras de Sánchez Meca, de una “experiencia dionisiaca del mundo”, puede establecerse sin demasiadas

<sup>31</sup> Deleuze, *Filosofía*, p. 110.

<sup>32</sup> Guillermo Fadanelli, *Insolencia, literatura y mundo*, p. 207.

complicaciones argumentales recurriendo directamente a sus ensayos de corte filosófico, como *Insolencia, literatura y mundo* y *El idealista y el perro*, en los cuales se hace evidente la comprensión de la filosofía como un género literario y una forma erótica de la vivencia, del mito como un recurso de la creación cultural y del análisis historiográfico como la operación capaz de articular eventualmente los valores con que lo humano ha ido otorgando sentido a las imposiciones del “absolutismo” de lo real.<sup>33</sup>

Baste traer a colación unos cuantos ejemplos sustantivos con el propósito exclusivo de presentar algunas ideas clave que sustenten la exposición posterior.

Lo primero a señalar son las huellas que en la delimitación de lo trágico pueden encontrarse y re-articularse –como diseminación– en Fadanelli a partir de su recepción de la filosofía de Schopenhauer y su paso por un cariz romántico en gran medida matizado por presupuestos nietzscheanos.

De Schopenhauer se tiene la certeza de su valía contemporánea y de la codificación trágica de su filosofía de vida: “Schopenhauer será en nuestro futuro cercano un filósofo que nos dará nuevamente un poco de luz sobre la condición trágica del hombre y de su extraño paseo por el complejo mundo de las cosas”,<sup>34</sup> y a partir de ello se señalan los fundamentos de orden de toda reflexión: “Schopenhauer sabía que la muerte es el despertar del sueño de la vida” (*IP*: 28)<sup>35</sup> y que “la conciencia del *ser desgarrado* no puede ser superada puesto que no se trata de una toma de postura y sí de una sospecha que tiene su objeto en el orden íntimo de las cosas” (*ILM*: 37).

<sup>33</sup> Sobre el concepto de “absolutismo de la realidad” como determinación de un pasado óntico que permite fijar “un estadio inicial que cumpla con las exigencias de aquel *status naturalis* [requerido por] las teorías filosóficas de la cultura y del Estado” (véase Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, p. 11).

<sup>34</sup> Guillermo Fadanelli, *El idealista y el perro*, p. 34.

<sup>35</sup> Con el propósito de facilitar la lectura, desde ahora las citas a los libros de Fadanelli se colocarán en el cuerpo de texto y únicamente contendrán las iniciales del título y la página de remisión.

Incluso el futuro mismo ya se vive aquí como una desgracia anticipada. Un día más de vida anuncia a otro siguiente que a su vez es la entrada a un futuro que nunca parece terminar porque se concentra en un presente doloroso y eterno [...] En cierta medida el tiempo se ha anulado porque la velocidad del sufrimiento, que es luz invertida, ha rebasado nuestra capacidad de comprensión (*ILM*: 29).<sup>36</sup>

Como he mencionado, esta postura tiene en la escritura de Fadanelli un sesgo romántico vinculado a la voluntad de poder de Nietzsche.

Del primer cartabón, del que hay que distinguir del Romanticismo como de lo trágico a la tragedia –“En cuanto doy alto sentido a lo ordinario, a lo conocido dignidad de desconocido y apariencia finita a lo infinito, con todo ello romantizo”–,<sup>37</sup> lo inmediatamente visible es la liga por intermediación de autores como Weil e Isaiah Berlin –y una clara remisión al léxico místico de Platón–, de los temas de la locura, la sabiduría, la literatura, el amor y la muerte: “Amar a la verdad –escribió Weil– significa soportar el vacío y, por consiguiente, aceptar la muerte. La verdad se halla del lado de la muerte” (*ILM*: 87). Por su parte,

Isaiah Berlin llegó a la conclusión de que el espíritu romántico pese a ser una locura podría narrar un horizonte moral que desde lo negativo lograra afirmar la vida. [...] “Si llevamos al romanticismo a sus últimas consecuencias [...] termina siendo una forma de demencia” (*ILM*: 19, 151).<sup>38</sup>

<sup>36</sup> A fin de advertir la hondura filosófica a la que debe adscribirse la escritura de Fadanelli, anoto a continuación algunas referencias desprendidas de la última cita; acerca de la noción de presentismo en historiografía véase Ma. Inés Mudrovic, “Cuando la historia se encuentra con el presente o lo que queda del ‘pasado histórico’”, pp. 66-87; en sociología, Zygmunt Bauman, *La cultura en la modernidad líquida*, p. 23-32; sobre el rendimiento histórico y filosófico de la metáfora de la velocidad del tiempo ver Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, en cuya introducción Faustino Oncina revisa el concepto goetheano de lo “velocífero” como cópula entre aceleración y Lucifer, pp. 24-25, así como José Gaos, “Sobre la técnica”, pp. 199-214. Finalmente, Blumenberg se ha acercado a la metáfora de la luz en su ya citado *Paradigmas*, pp. 49-59.

<sup>37</sup> Novalis, tomado de Rüdiger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, p. 15.

<sup>38</sup> En este sentido, no parece insustancial el hecho de que Fadanelli suscriba su “enfermedad” romántica por medio de una “confesión” amorosa y que ello se abra al tema de

Como expresión de aquello que es “auténtica raíz de todo el movimiento moderno” (*IP*: 63, cita a Rafael Argullol), el *ser* romántico de Fadaneli marca distancia con toda evidencia a la salida “mística” o “pesimista” atribuible a Schopenhauer y parece radicarse con una mayor concordancia en el ejercicio genealógico que realiza Nietzsche en su encuentro con el “mundo trágico” y su deriva hacia la voluntad de poder y una filosofía intempestiva hecha a martillazos.

Ambas circunstancias se hallan implicadas por la regulación arquetípica entre vida, cultura, biografía e historiografía como núcleo poético de las “fuerzas plásticas” que ordenan creativamente el caos de lo real<sup>39</sup> y que obedecen a la dinámica de la doble contradicción en la unidad expresada por la relación de Dionisos y Apolo<sup>40</sup> y análoga a la de Eros y Tánatos como Ananáke.<sup>41</sup>

---

la libertad, la locura y la belleza: “Una libertad que va a dos pasos atrás de la muerte, tan cerca que entra en ella y se confunde. [...] esa hermosa y anhelada libertad que, por si fuera poco, posee el rostro que de la muerte me imagino”. O bien, “la belleza no puede ser poseída sino sólo contemplada desde el sufrimiento del ser finito [...] Es belleza porque es muerte que se anuncia y seduce” (*ILM*: 63, 120, 27; *IP*: 56-57).

<sup>39</sup> Los nexos entre voluntad de poder, fuerza plástica y cultura han sido reivindicados por Deleuze: “*Por eso la voluntad de poder es esencialmente creadora y donadora*: no aspira, no busca, no desea, sobre todo no desea el poder. Da: el poder, en la voluntad, es como ‘la virtud que da’; la voluntad por el poder es en sí mismo donadora de sentido y de valor.” Y más adelante: “La voluntad de poder es plástica, inseparable de cada caso en el que se determina; así como el eterno retorno es el ser, pero es ser que se afirma en el devenir, la voluntad de poder es lo uno, pero lo uno que se afirma en lo múltiple. Su unidad es la de lo múltiple y sólo lo múltiple. El elemento creador del sentido y de los valores se define también necesariamente como el elemento *crítico*” (Deleuze, *Filosofía*, pp. 121-122).

<sup>40</sup> “Dionisos, portador en sí mismo de todas las contradicciones, es una sola cosa con Apolo, que, a su vez, es la contradicción de Dionisos” (Colli, *Sabiduría*, p. 27).

<sup>41</sup> Para esto puede verse también a Deleuze: “Según Nietzsche lo trágico nunca ha sido comprendido: trágico=alegre. Otro modo de plantear la gran ecuación: querer crear. No se ha comprendido que lo trágico es positividad pura y múltiple, alegría dinámica. Trágico es la afirmación: porque afirma el azar y, por el azar, la necesidad; porque afirma el devenir y, por el devenir, el ser; porque afirma lo múltiple y, por lo múltiple, lo uno” (*Filosofía*, p. 55).



Las desgracias, si sobrevivo a ellas, me colman de una energía creativa como no lo haría ningún otro acontecimiento positivo en mi vida. Una vez que ha pasado el *duelo* y las nubes negras se disipan en el horizonte, una extraña luz de tono cobrizo me sorprende, entra en mi sangre y me empuja a seguir. Y no importa si carezco de futuro venturoso, o la edad me pesa como una vejiga a punto de reventar, de todas maneras me levanto y emprendo de nuevo el camino hacia cualquier difuso punto en lontananza. Algo semejante me sucede después del *sexo*, no logro quedarme en la cama a rumiar el placer, ni a conversar o a mirar al cielo como un ejemplar de oca enamorada. Me levanto y furioso *tecleo las palabras* que se dibujan claras en la pantalla. Allí estoy, al estilo de un campesino madrugador blandiendo el azadón y ninguna tierra me parece estéril; carajo, podría obtener palabras hasta de una osamenta o de un tocón seco, podría extraer el relato más ameno de un vientre agusanado o de un coño seco (*IP*: 40-41).<sup>42</sup>

12

Implícita la correlación de la filosofía como género literario y la escritura como proyección “semántica del deseo” –igualmente generalidades a espera de desarrollo posterior–, es a partir de las consideraciones contenidas en el párrafo anterior que es plausible la urdimbre –“puesta en intriga” en palabras de Ricoeur– de la forma como en la obra de Fadanelli entran en juego las atribuciones de lo trágico, lo mítico y lo historiográfico como complejo cultural.

Del primer término, parece suficiente el subrayado de la filiación schopenhaueriana y nietzscheana de su pensamiento, por lo que me conformo con traer a colación un párrafo redundante y que tiende ligas inequívocas hacia los otros dos:

En todo caso sería más honesto dejar que el peso de mi experiencia inclinara la balanza hacia el reconocimiento de la tragedia como el único motor de la vida. Aceptar la lección de Hölderlin y de Leopardi y asumir la destrucción de uno mismo como principio energético de vida. Encaminar mis

<sup>42</sup> Más específicamente: “La pasión extingue la vida alimentándose de la prudencia y del deseo humano de eternidad: nada queda indemne a su paso. La pasión es la energía o la voluntad de poder del vivir humano” (*ILM*: 93).

pasos hacia el *oriente eterno*, como llamaba Federico Schlegel a la pasión romántica de sentirse efímero y desvanecerse en la nada: “Todo artista es una vestal y ser artista quiere decir consagrarse a las deidades subterráneas. En el entusiasmo de la aniquilación se revela por vez primera el sentido de la creación divina” (*LIM*: 57).

Como puerta de la percepción, la tragedia se abre hacia el mito y la historia como reductos de vida que demarcan la experiencia y el sino de su comprensión:

Con el propósito de reunir los fragmentos de una vida que se percibe a sí misma como única, o que se narra desde un yo autoconsciente, es necesario crear o echar mano de un mito: esto lo hacen desde los niños hasta los filósofos más viejos. A fin de cuentas este mito es lo único que se tiene para sostener la mentira del vivir, sea que lo llamemos método, ciencia, mujer o universo. El mito es el todo (*ILM*: 10).

Nuevamente, la ambigüedad de biografía e historiografía –ese silencio que se abisma ante la distinción operativa entre historia e Historia– adquiere el cariz de un acto de conocimiento en el cual “la totalidad” no se adscribe a las estipulaciones de verdad del logos de la equiparación entre cosa –el pasado– y palabra –la ciencia de la historia– y sí a la contingencia inasible en la que se perpetran los relatos y sus historias y que se asemeja en mucho a la formulación aquí citada de De Certeau relativa al maridaje hermenéutico entre psicoanálisis e historiografía: “Hay dispersión porque no hay comprensión, ni mito que concentre la experiencia de vivir en una historia” (*ILM*: 141):

Debido a que la literatura no persigue verdades objetivas ni universales se conforma con la conversación. No aspira a ser un relato que contenga al mundo, sino a crear un relato más que se añada a la enorme cantidad de historias que habitan ya este mundo. No niega el pasado y cuando lo niega lo hace en forma de vanguardia, es decir en forma de pasado revivido (*ILM*: 191).

Es decir, la “puesta en intriga” con la que trabaja la “razón mítica”, más que abocarse a la búsqueda de orígenes proclives al desciframiento y

puesta en escena de las identidades –“todo *origen* es antes que nada un mito: el mito de un comienzo que busca la reconciliación consigo mismo”– (*ILM*: 47), opera genealógicamente como dispositivo crítico de recepción y distinción: “La relectura es una alternativa, un volver a lo mismo hasta triturar los huesos restantes del sentido, un convertir en polvo lo que parecía concreto o indestructible” (*ILM*: 86).

Lo llamativo es que, en Fadanelli, este “efecto mitológico de retorno” se proponga en cierta manera desde la mediación sensible de la palabra vinculada al “oído” y, obviamente, por fuera de todo “primitivismo” o vuelta a la cansina oralidad. La sospecha se extiende hacia *El origen de la tragedia en el espíritu de la música* como fondo inspirador y la “poesía del pensamiento”<sup>43</sup> adquiere así el rango filosófico reclamado por Heidegger: “la literatura, más que la ética, es una tierra poblada de fantasmas pues proviene de un lenguaje que tiene la posibilidad de conducirnos más allá de los hechos: hacia la tierra donde todo comenzó en un tiempo remoto, a la poesía” (*ILM*: 28). Se trata entonces de un “radicalismo aristocrático”<sup>44</sup> dirigido a la consideración de una ética de lo inconcluso habilitada por el vértice de historia y literatura<sup>45</sup> y cuyo único compromiso es el de la liquidación cultural de lo real al ritmo melódico del artificio y el conjuro del azar.

Al parafrasear nuevamente a De Certeau, si el modelo es trágico –“el escritor sabe que aun cimentadas en la nada [...] todas las palabras

<sup>43</sup> En este contexto de ideas, no es un dato menor señalar que el libro de otro de los autores recurrentes en Fadanelli, *La poesía del pensamiento*, de George Steiner, gire en torno a la música como el ámbito de fundamento de la expresión cultural humana. Encuentro otro punto de apoyo para esta manifestación nietzscheana de la “mitología vital” del autor en este pasaje con el que concluye una disertación respecto a la pasión romántica vinculada a la muerte de su madre: “La música cesó y el deseo por vivir empezó a extinguirse” (*ILM*: 93).

<sup>44</sup> Modo con el que Brandes sustantiva el pensamiento de Nietzsche.

<sup>45</sup> “Creo que nunca antes en la literatura se había dependido tanto del pasado para encontrarle un poco de sustancia a las cosas. Gracias a la tradición que los soporta (a expensas de la fama que poseen Kafka, Bellow o Tolstoi) los escritores aún pueden pasearse por ahí sin pudor aunque en la actualidad no se les lea: extraño reconocimiento” (*ILM*: 18-19) O bien: “Pero volvamos al camino: la literatura es conversación y es también hacer convivir el pasado con el presente” (*ILM*: 176).

poseen origen mítico y vida, y su labor va más allá que la de un simple inventor de historias”– (*ILM*: 47), la aplicación es historiográfica y de insinuación abiertamente contracultural –de “habla mítica” *política*–: “Los historiadores se dedican a la reconstrucción y mantenimiento de mitos que además ya casi no encuentran adeptos en estos tiempos: el oído mítico es una rareza: ahora se reacciona ante el estímulo inmediato, ante la farsa del mito” (*ILM*: 96).

13

Con lo hasta aquí transitado, resultará evidente el porqué del planteamiento que restringe el acercamiento al pensamiento trágico de Fadannelli por vía de su producción novelística. Si la novela condensa en sí la posibilidad de reunión de todos los géneros literarios, entonces su nivel de generalidad permite su trato en conjunción con la tragedia, el “proyecto mítico” y la historiografía, desde una perspectiva teórica sedimentada en un círculo concéntrico mayor conformado por la “meta-cinética” y la metaforología.

Previo al balance, es necesario sin embargo detenerse brevemente en las expresiones que el autor ha vertido sobre el tema y que, más allá de confirmaciones temáticas, –“La sangre en la realidad pesa más que la sangre en el terreno de la ficción y, en medio de tanta desazón o amarguras, la novela de nuestra propia vida es más que suficiente para entretenernos mientras bregamos en espera de la muerte”– (*ILM*: 189), sean proclives al establecimiento de un marco estructural de observación historiográfica.

Lo primero es la delimitación desde la filosofía de los entornos y los sistemas:

Creo que ninguna época ha sido más propicia y adecuada que la nuestra para adentrarse en las ideas de este escritor filosófico (Schopenhauer). Revisar las *ideas* que, según su filosofía, se expresaban de lleno en los terrenos del arte, y no en los *conceptos* propios de la ciencia y de su predecible razón (*IP*: 31).

Y “Una rebelión que no se halla arraigada y sostenida en la imaginación es cosa muerta” (*IP*: 115).

Lo siguiente es la codificación del “estatuto teórico” de la novela de acuerdo a las notas requeridas por la consideración metonímica de la relación entre las mitologías científica y del deseo –una teoría de los afectos para la historia– y que se circunscribe a los parámetros de una “lógica de la imaginación” en la que se distinguen los haberes ficcionales de la cultura, el individuo y la historia como sustrato del hacer humano y de su implícita dependencia hacia los presupuestos teatrales de su interrelación –como comunicación y realidad simbólica–:

Se inventa un mundo que a veces se parece a lo que ese mundo es en *realidad*: como decir que estamos escribiendo novelas o relatos todo el tiempo con el fin de imaginarnos como es la realidad. Y cuando trato de asumir una explicación que posea el estatuto de *verdadera* prefiero considerarla antes una novela que un método (*ILM*: 10).

La condición de lo a-metódico, si bien responde a consideraciones narratológicas, lo hace sin embargo a partir de la constatación de su propia historicidad y, por ello, adquiere la fisonomía de un juego de delimitación permanente de *conceptos en historias*:<sup>46</sup> “Cierta orden consciente o algún método determinado pueden servir para inventarse de nuevo el mundo, pero son prescindibles si uno sabe contarse una buena novela o un buen relato de las cosas que le interesan” (*LIM*: 10).

La trayectoria de estos “conceptos metafóricos”, como los llama Gaos, consistente en un efecto de retorno del mito a la novela como fenómeno recursivo de recepción y, con ello, a la vida y la vivencia como motivo genealógico –epistemológico– de la escritura filosófica –historiográfica– y la creación cultural,<sup>47</sup> determina la caracterización novelística con

<sup>46</sup> Las cursivas hacen hincapié en el título del libro de Blumenberg publicado en 1993.

<sup>47</sup> Según la acepción de Nietzsche: “El pensar de los filósofos no es, de hecho, tanto un descubrir cuanto un reconocer, un recordar de nuevo, un volver atrás y un repatriarse a aquella lejana, antiquísima economía global del alma de la cual habían brotado en otro tiempo aquellos conceptos: filosofar es, en este aspecto, una especie de atavismo del más alto rango” (Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, pp. 52-53). Por su parte,

base en un residuo proveniente del *enigma* como la ruta de sentido de Ananké y su marca –la imaginación– como tiempo oracular:

La novela, como el vivir, proviene de un *orden* de raíces oscuras, un terreno nebuloso que apenas si puede abordarse desde la imaginación y que de ningún modo se agota en lo histórico (saber cuándo se escribió la primera novela en castellano o la primera tragedia en griego es bastante parecido a saber nada). Narrar ese *orden* imaginario, por más difuso que sea, es un atributo humano y poco se presta su narración a ser verificada o a someterse a un riguroso escrutinio, acaso porque dicha narración sólo puede conocerse cuando se es vivida. “Para ser veraz, una novela debe ser falsa”, escribió hace más de un siglo Remy de Gourmont (*ILM*: 10).<sup>48</sup>

Si lo “que ocurre es lo que ocurre más la palabra” (*ILM*: 170), la palabra trágica hace las veces de una creación cultural del mundo sublimada por el retorno de lo reprimido –“el programa del mito”– y en cuya escenificación escritural se dibujan –cuerpos que respiran y se acarician– las posibilidades *reales* de lo “pluri-dimensional” como unidad en la contradicción del tiempo y el espacio. Del “mitograma” como consciencia “cuántica” arrojada al abismo de la doble contingencia y la complejidad:

Me gustaría imaginarme a la novela como una ciencia de la no argumentación, una ciencia cuya verdad se corresponde con una realidad inédita que en su vagar por las sombras de la imaginación nos anuncia siempre un

---

Gadamer sitúa las cosas desde la perspectiva de la historia conceptual: “En [la] vida lingüística permanente que preside la formación de conceptos nace la tarea de la historia del concepto. No se trata sólo de ilustrar algunos conceptos, sino de *renovar el vigor del pensamiento que se manifiesta en los puntos de fractura del lenguaje filosófico que delatan el esfuerzo del concepto*. Estas ‘fracturas’ en las que se quiebra en cierto modo la relación entre palabra y concepto, y los vocablos cotidianos se reconvierten artificialmente en nuevos términos conceptuales, constituyen la auténtica legitimación de la historia del concepto como filosofía” (Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, pp. 92-93).

<sup>48</sup> Para el nexo entre el futuro como tiempo oracular, el enigma y el conocimiento durante la “época suprema”, véase Giorgio Colli, *El Nacimiento de la filosofía*. Fadanelli ha escrito: “Todo lo que amamos nos es misterioso y habría que aceptar, para bien de la mitología vital, esta condena y así vivir al menos con algunos cuantos cominos de decoro” (*IP*: 47). O bien, ligando ambos aspectos: “El mundo que se encuentra más allá de las metáforas es y será siempre un misterio” (*ILM*: 21).

rostro distinto a los acostumbrados. Una ciencia de los juicios morales que se adivinan, no que se comprueban; que se ponen en marcha y que no se veneran (*ILM*: 117).

14

*La verdadera esencia de toda religión es lo místico, y siempre que la mujer esté situada en la cumbre, tanto en el ámbito de la vida como en el del culto, se preservará el misterio con todos los cuidados.*

BACHOFEN

Quizá sea en *El hombre nacido en Danzig* el lugar donde la prosa de Fadanelli haya elaborado, hasta ahora, de manera más acabada la articulación de su pensamiento trágico, tensionado como he intentado mostrar por la red manifiesta de interconexiones existentes entre literatura e historiografía concebidas como el fondo filosófico cognitivo-afectivo y cultural del “proyecto mítico”. Ahí, historia y vida se confabulan en un relato en el que “un personaje” sin nombre mantiene, parafraseando a Jolly, un “diálogo en el infierno” con Schopenhauer y en el que entre pregnancias oníricas –un sueño profundo con Rousseau–, “místicas” –un encuentro “una tarde roja y lejana en un café de Córdoba, Veracruz” con Séneca– y “atemporales” –un ubicuo mitin político con la presencia de Proudhon–, etcétera, se sostienen conversaciones cuyo fin parece ser siempre el mismo: la significación de la mujer por medio de los trascendentales kantianos en el símbolo de *la cosa en sí* –“No recuerdo del todo bien, pero si es mujer, creo saber lo que en esencia es. Las mujeres no parecen tener cualidades, son materia que puede tomar cualquier forma... son la nada... en realidad son lo único que existe. Lo único real que posee el género humano”– (*HND*: 84) y de las dinámicas de representación allegadas al vínculo de ello derivado genéricamente –*enigmáticamente*– entre la *voluntad de poder* y la *semántica del deseo*:

“Yo no habría llegado a imaginar o a concluir, como lo hizo Arthur Schopenhauer, que la Voluntad es la *cosa en sí* ni en cuatrocientos años, ¡la Voluntad!, la esencia, el sexo, el centro de donde proviene todo lo que somos (*HND*: 11).<sup>49</sup>

Impregnado de remisiones eleusinas, el traslado de lo marginal al centro<sup>50</sup> remite a una fenomenología de la mujer en la que se caracterizan tres ámbitos de su presencia como *universal*:

El instintivo, propio del olvido, de lo reprimido que rerna: “Mía y nada más”. Que me perdone Rousseau, pero yo creo que cuerpo y alma son la misma cosa, y si tengo el cuerpo entonces tengo el alma, el coño, las axilas, los pies y... la muerte” (*HND*: 22). El pulsional, del recuerdo como retorno al origen y sublimación mítica:

“Tú no eres una puta, Elena”. Pegué mis labios a sus pezones oliváceos y al fin despiertos. Me concentraría sólo en uno de ellos; gracias, Elena, porque esta noche nada en ti es macabro ni despreciable, y estás y eres al mismo tiempo, en el mismo verbo, sin rodeos o mentiras (*HND*: 47).

Y, finalmente, el de la figuración o idealización contracultural en la que Eros es sólo efecto de una causa siempre contingente con el rostro de Afrodita y premisa que da paso ya a la observación del habla mítica latente en *Lodo*:

El hecho de ser un hombre no me otorgaba el privilegio de romper con las reglas de la cortesía. Y esto de reivindicar mi hombría debe quedar muy claro desde ahora, sin importar el hecho de que la claridad le amargue las

<sup>49</sup> Esta ambivalencia *erótica* de la mujer como *cosa en sí* y *voluntad de poder* dentro de la órbita que demarca el enigma, puede seguirse en la obra de Fadanelli. Por ejemplo, más adelante “y debido a que me sería imposible vivir tranquilo ante tales sospechas he recurrido a un detective que me dirá la verdad del asunto, se aproximará a la *cosa en sí* y hará un reporte: ¡un detective!” (23); o bien: “nada de distraerme en la entropierna femenina, origen de la voluntad de poder, ni de las caderas que van y vienen montadas en olas de aire” (114).

<sup>50</sup> La figura tiene que ver con la lectura que Žižek hace de Lacan: “La *sublimación* se instala; la sublimación en el sentido lacaniano de elevación de un objeto a la dignidad de la Cosa: la ‘sublimación’ ocurre cuando un objeto que es parte de la realidad cotidiana se encuentra en el lugar de la Cosa imposible” (Žižek, *Metástasis*, p. 146).



pelotas a más de una feminista. Estoy absolutamente anclado a mi sexo, como un tronco a sus raíces. Sólo me gustan las mujeres, no lo femenino, sustancia que según los teóricos suele encontrarse hasta en la yerbabuena. Yo no aspiro a disfrutar de lo femenino, deseo a una mujer de piel muy lisa, pies suaves y estómago tibio (*L*: 62).<sup>51</sup>

15

Al interior del encuadre previsto, mientras que *El hombre nacido en Danzig* puede tipificarse, bajo la nomenclatura de Ricoeur, como una “novela psicológica”, en la que “el autor parece ser el observador de sus personajes” y, en consonancia con la estructura temporal del relato psicoanalítico esbozada por De Certeau, en donde lo *uno* está junto o atravesado por lo *otro*, *Lodo* se configura como formulación historiográfica y

<sup>51</sup> Aprecio en esta disyuntiva una de las modulaciones extremas del “radicalismo aristocrático” del pensamiento de Fadanelli y lo encuentro del todo partícipe del enfoque con el que Žižek ha emplazado su crítica epistemológica a las versiones “pluriculturales” y “multiculturales de una “izquierda” anodina e irreflexiva que en realidad funcionan como parapeto y justificación de la “racionalidad neoliberal” que en sus discursos pretenden confrontar. En uno de los ejes programáticos del filósofo esloveno y, como se verá, equidistante con las ideas que aquí se procesan, de lo que se trata es de “insistir en el amor como centro de atención, no meramente en el placer: es el amor, el encuentro de dos, lo que ‘trasustancia’ el placer”. Lo radical se suscribe al nivel de la concepción en la que “el encuentro de dos” que trasustancia, está dirigida a contrarrestar cierto “tipo de teología implícito en la exclusión gradual de toda otredad: [por ejemplo] en la homosexualidad se excluye al otro sexto (una lo hace con otra persona del mismo sexo). Así pues, en una burda negación de la negación hegeliana que cancela la auténtica dimensión de la otredad: uno lo hace consigo mismo.” La postulación positiva, por su parte, y ante su “obsesivo rechazo” por parte de los *slogans* de las identidades multigénero, adquiere soporte conforme al reposicionamiento de una “lógica binaria” de la diferencia, profundamente enraizada –filosófica y políticamente– en la jerarquía de valores como dinámica de la *selección cultural*: “éste es un mundo lleno de matices con múltiples prácticas sexuales que no tolera ninguna decisión, ningún ejemplo de la dualidad, ningún valor en el sentido nietzscheano fuerte del término”. No está por demás decir que, a ese nivel de lo meramente manifiesto, superficial, se corresponden muchas de las críticas del “canon” literario e historiográfico mexicano. Véase Slavoj Žižek. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, pp. 45, 47, 49.

fuerza plástica contracultural, se ha expresado, de marcados tintes éticos y políticos.<sup>52</sup>

Como meta-cinética de lo latente, la metáfora de la “sed abrasadora” se codifica en la novela en torno a la articulación con las proposiciones trágicas de la trama, míticas del fundamento y la operación e historiográficas previstas como mediación cultural entre vida e historia. El lugar de la observación –el resbaladizo linde formado por la libertad inherente al quehacer intelectual y la regulación institucional propia de academias “tercermundistas”– precipita un instrumental de aprehensión de la vivencia característico de un profesor de filosofía de “la gran urbe meidocrática” y determina el modo escritural dentro de los parámetros de la crónica autobiográfica y su intención edificante.

Por ello, *La Odisea* de Benito Torrentera es una travesía contra el nihilismo y el reciclaje acrítico de la barbarie. Un abreviar –porque la vivencia es escritura y Clío hija de Mnemosine– en las fuentes de un pasado que se implica grandioso por sus valores y cuya mirada hacia el futuro lo único que intenta es contrarrestar la cancelación de la utopía como consecuencia de la detención del tiempo por obra de la aceleración y sus efectos sobre la hondura y la profundidad de las pasiones. No hay propuesta esclarecida más allá de la experiencia del “efecto mítico de retorno”, que es obra de la voluntad y afirmación constante de aquello que sea digno de pensarse, decirse, hacerse y sentirse. O sea, nuevamente Schopenhauer:

Habrá que ser humildes, aceptar el descubrimiento, aceptar que el genealógico curso de las cosas no puede ser modificado. Debemos, por obligado amor al nihilismo, hacerle el trabajo fácil a nuestro destino, que sigue una dirección futuro-pasado para golpearlos de frente con verdadera saña (L: 192).<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Sobre esto véase Ricoeur, *Alrededor*, 173 y el acápite 9 de este texto.

<sup>53</sup> En *El hombre nacido en Danzig* aparece una postura similar respecto al espectro inverso de la temporalidad: “Es aquí donde la hipótesis de que el tiempo marcha de futuro hacia el pasado toma un sentido profundo y magistral. Es al revés: el futuro es lo que ya fue y el pasado es lo que sucederá. El futuro ya lo vivimos” (HND: 103).

El trasunto trágico del destino –“la nada azarosa contundencia con la que el azar se presenta” (L: 292), tensado por las dinámicas concomitantes de los principios de placer y muerte como sistema y voluntad y regidos por Ananaké, tiene en la mujer el centro de atracción al que ha de responder la sublimación de las pulsiones como creación literaria y cultural y también como presupuesto en el que se disponen las jerarquías de la *existencia* individual como *sentido*.

Flor Eduarda es para Benito Torrentera como una réplica inversa de aquella insólita noche que “lo visitó en su habitación para arrebatarle de un zarpazo su dignidad física”, la cual lo sitúa a las orillas de un abismo desde el cual puede vislumbrarse el aterrador rostro de Dionisos como el símbolo mortuorio que es condición de vida. Ahora bien, como representación simbólica, su presencia asume a un tiempo la contextura de la “sed que abrasa”, “el morir de sed” y “el agua fresca” y, en tanto “semántica del deseo”, el conjunto dibuja un ámbito de significación ligado al “mitograma” como recepción del pasado –el recuerdo– y la historiografía como el reducto vida-escritura del fundamento cultural.

En realidad, la primera acepción tiene que ver con la circunstancia del observador –Torrentera–, quien sin duda suscribiría con Fadanelli la siguiente máxima de Platón, a la vez concentrado o motivo positivo de su nihilismo: “La filosofía se ha desacreditado porque no la cultivan quienes son dignos de ella, sino bastardos que suplantán a sus legítimos herederos” (IP: 29):

Después de cierto tiempo metido en la enseñanza de la filosofía uno termina por detestar a Sócrates y sospechar que tras su duda sistemática se esconden argumentos vacíos: uno duda dudar. Si la filosofía debe pertenecer a la academia –es decir a un conjunto de técnicos con bata blanca dando vida a fetos denominados conceptos– o a los menesterosos o legos, es una pregunta que me hice a lo largo de los cursos que impartí en la universidad. Nunca pude responderla porque la pregunta estaba mal planteada. Hoy que estoy en condiciones de expresarla de un modo más adecuado, la respuesta ya no me interesa. Ahora bien, esa falta de interés no quiere decir que no esté absolutamente seguro de que el futuro de la filosofía se encuentra lejos, muy lejos, de la universidad (L: 26).

La solución nietzscheana se da por vía del retorno al cuerpo como pre-texto de la filosofía y en los términos de una sublimación que no significa renuncia sino conformación de los instintos como pulsión. A la dimensión dionisiaca asociada a la destrucción –también como decadencia– propia y de los demás como pulsión de muerte, le sigue una primera sublimación erótica, estética, histórica –mítica– como principio de placer y una segunda en la que la contradicción se polariza al máximo como utopía de la “quietud” y la “detención”.

“La sed abrasadora” conforma las bases de un nihilismo existencial que es enfrentado por Torrentera vía la constitución de un vértice extático ligado a la condición necrológica de la bebida, el sexo y la escritura. El marco de referencia lo proporcionan las palabras de Rabelais: “Bebe siempre y jamás morirás. Si yo no bebo me quedo seco. Véanme muerto: mi alma se escapará a cualquier criadero de ranas. Las almas jamás habitan en parte seca [...] Bebe siempre antes de la sed y ésta jamás llegará” (*IP*: 85).

De esta manera, el trayecto que va del mito a la novela, se corresponde con el proceso de sublimación individual que trastoca, por vía de la voluntad, el absolutismo de la sed que abrasa, en un “morir de sed” singular y en cuyo hacerse consciencia se decide el valor de lo vital.

El retorno de lo sólo en apariencia reprimido por el olvido,<sup>54</sup> conforma la huella de vestigios correspondientes a la fase instintiva de la evolución humana y que, sin la aplicación autorrecursiva del pensamiento –los límites de la representación–, operan como nuevo barbarismo viniendo de un sombrío futuro, por lo demás ya pronosticado por el asombro nietzscheano.

Lo que en un principio se enuncia como trama –ideas haciendo de actores– sujeta a la generalidad arquetípica de Eros: “Después de vivir décadas instalado en mi puesto académico me dio por escribir ensayos

<sup>54</sup> “Que puede decirse sobre el hecho de que en nuestros días el olvido sea la práctica más común entre las personas. Sin embargo, no olvidan por decisión propia o debido a una estrategia para preservar su salud mental, sino porque ya no pueden recordar, su olvido es una tara: no una estrategia de supervivencia, sino una imposición de nuestro tiempo” (*IP*: 39).

para revistas especializadas e invitar a las putas a vivir una o dos semanas en mi departamento: esto no debe causar sorpresa porque de una cosa a la otra sólo hay un paso” (L: 20), paulatinamente se va decantando al irresistible influjo del *húmedo fatum* convocado por Flor Eduarda, en una trágica sinfonía interpretada en honor de Afrodita, parecida a “a la sonrisa celestial de la quietud del mar”:

Afrodita es el amor; pero no como Eros, a quien la *Teogonía* conoce, junto con el Caos, como potencia primordial, generadora, y que más tarde aparece como su hijo. Ese Eros que, según Platón es, de por sí, pobre y anhela la plenitud de lo bello para engendrar en él. [...] Afrodita, según su esencia, no es lo amante, sino lo amado, no es lo que posesiona, como Eros, sino lo que arrebatata hasta el éxtasis.<sup>55</sup>

La construcción de un sentido que obedece al intercambio permanente de contenidos entre la narración de los acontecimientos y las connotaciones sexuales y filosóficas del ensayo,<sup>56</sup> por el lado de las acciones manifiestas dibuja una tipología de atavismos culturales orientados en todo momento a la consagración del cuerpo de Flor Eduarda como condición libidinal del presupuesto simbólico que, al ser dual, vincula

<sup>55</sup> Walter Otto, *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, pp. 102-103. Véase un caso ilustrativo, entre otros: “Su ombligo era hermoso porque su vientre lo era también, su vientre suave como la piel de la uva. Los senos no eran prominentes, razón por la que desecharé las metáforas nutricionales o los adjetivos frondosos. Sus senos eran ligeros como nubes que no logran cubrir el sol” (L: 79).

<sup>56</sup> Véanse un par de ejemplos: “Al ensayo le sucede lo que al sexo en estos tiempos, le resulta imposible quedarse quieto en su cama. Resbaladizos ambos, ensayo y sexo, son inmunes al género. Ya no vemos lesbianas ni maricones, ni machos ni hembras, sino todo a la vez, el sexo se cae de la cama todas las noches, cambia con el clima, la velocidad de la licuadora o la intensidad de la noche. El ensayo es por antonomasia un *transgresor de género*” (L: 55). Del mismo modo: “Reto a cualquiera a soportar el agradable olor de los plátanos fritos mientras mira a una mujer semidesnuda de piernas lisas llevar la sartén de un lado a otro de su casa. Como un molusco me adherí a su espalda, pegando la nariz a su piel, aspirando su olor a hembra, plátanos fritos. Mi huésped apretaba el tubo de dentífrico por la mitad, dejaba las calcetas en el piso lejos de sus zapatos y me ignoraba cuando escribía mis ensayos. ¿Qué más necesitaba para tener una erección?” (L: 99).

las instancias instintivas de vida y muerte: “Ignoro las razones, pero la piel bronceada me parece en exceso animal. Si me fuera posible mantendría a las mujeres alejadas del sol. Mataría con tal de hacerle el amor a una flaca pálida con nalgas color de leche” (*L*: 30). El destino manifiesto se identifica de esta manera como uno de los existencialistas –“la vida se rige por un guion escrito con la premeditación de una mano omnisciente”– (*L*: 291): el que es portador de la intriga trágica gobernada por el sino de lo indecible como necesidad y muerte y proclive por ello a la condensación mítica como fase complementaria de las pulsiones y dinámicas de la creación.

Es por eso que el doble crimen con el que Torrentera sella el periplo con Flor Eduarda, si bien se describe en los términos instintivos del pre-consciente, igual se encuentra marcado por una doble sublimación: la de su estructura literaria como una “retórica” de los motivos y los acontecimientos y la de su reconocimiento como una expresión del orden del *ello* postfreudiano, al que pueden realizarse incisiones desde el mundo de la consciencia:

Puedo dar fe de mis impulsos, pero no puedo asegurar si mis actos fueron sometidos a la reflexión. Desde el momento que descubrí a Eduarda con un hombre en la cama y hasta que vi de nuevo la luz del hotel, me comporté como rehén de mis propios impulsos. Con el fin de justificar mi crimen, podría acudir a la figura del iluminado que nada puede hacer frente a la luz cegadora de la verdad, pero estaría exagerando. Había traducido en acto las estrictas órdenes de esos impulsos sin calcular las consecuencias. Apenas me enfrenté a la imagen de Eduarda recibiendo el cuerpo de aquel animal, mis movimientos se desarrollaron en una sola dirección. Tenía una finalidad: matar a ese par de imbéciles. No obstante, esperaba que el más ligero vuelo de un insecto alterara el curso de los acontecimientos. Seguí, sin proponérmelo, una estrategia similar a la que frecuenté durante años en el aula universitaria cuando impartía clases de filosofía moral (*L*: 211).<sup>57</sup>

<sup>57</sup> Es importante aclarar que el enunciado “matar a ese par de imbéciles” no remite a Flor Eduarda y su amante, sino a éste y su cómplice de correrías.

Lo que se enuncia es una respuesta asazmente contenida ante los valores de ese nihilismo omnisciente que cohesiona los avatares de la civilización contemporánea, y que un filósofo sólo puede descifrar en clave instrumental frente a los ámbitos tecnocráticos de estructuras y superestructuras –la relación con las academias, la falsificación de la identidad de Flor Eduarda, el trato con los espacios legales y judiciales etc.– y ante la evidencia de los signos que caracterizan la liquidez de la cultura neoliberal como retorno a la barbarie.

Así, el argumento de que el delito de Torrentera obedece a motivos pasionales es inoperante dada la previa caracterización de sus impulsos instintivos, consecuentes con los del “par de imbéciles” asesinados. De hecho, su encarcelamiento se debe a un narco-crimen ajeno a él y aunque asociado al magma sexual constitutivo de la presencia de su compañera, el trágico acontecimiento aparece enmarcado más en los términos de un castigo que es al mismo tiempo sacrificio, intento por desencadenar fuerzas plásticas de renovación.

16

Entonces, los límites “adecuados a la libertad animal humana” (*ILM*: 88) conllevan en su definición un orden manifiesto producto de la sublimación primaria de los cuerpos que no es objetivo sino operación. La presencia de Flor Eduarda condensa así la disposición inicial de los elementos constitutivos de una sublimación de segundo nivel que le abre paso a la latencia como interpretación:

Apreté su muñeca sintiendo en mi palma su cúbito endeble. La arrastré hasta la cama. Yo estaba aún desnudo. Eduarda sólo en camiseta y calzones. En realidad actuaba siguiendo un derrotero similar al de mis propios ensayos: primero el tono, un cierto ritmo, *sotto ma non troppo*, después los platillos, los trombones y en seguida las ideas (*L*: 241).

Es correlativo un sesgo temporal en la que se hincan los presupuestos historiográficos aquí asumidos a este nivel de la textura de la trama. Lo central es el retorno al *fundamento espacial de la utopía* –cuya semán-

tica es esencialmente trágica— y la consecuente ruptura con el carácter futuroológico de las *ucronías* modernas y con el presentismo asociado a las *u-vías* de las sociedades globales contemporáneas —lo que se establece, también en esencia, como una postura radicalmente mítica del observador frente a la historia—. Caminando sobre los murmullos del panteón de Zitácuaro:

Mandé al carajo mi orgullo y acaricie su sexo asomando mis dedos largos dentro de su vestido. En realidad a mí los muertos no me la ponen dura. Tampoco soy un lector afanoso de escritores malditos, ni un jesuita, ni un erotómano sibarita, ni nada por el estilo. Las blasfemias no van conmigo pues en la religión siempre me he comportado como un turista distraído. Al principio de manera algo disimulada, después con el descaro de un obrero, acomodé mis manos bajo sus nalgas para introducirle un dedo en el ano. Ella se revolvió ligera dejándome maniobrar con cierta libertad. Cerraba los ojos mordiendo los labios a causa del dolor. Si alguno hubiese visto, como lo hice yo, su expresión de dolor placentero, habría entendido cómo es que existe quien se atreve a hablar de utopías (*L*: 185).

Si, como señala De Certeau, en “el sepulcro en que habita el historiador sólo se encuentra el vacío”, entonces “la historia hace hablar al cuerpo que calla”.<sup>58</sup> La sublimación transita hacia un siguiente nivel en el que el relato de un mito de origen se traduce en fuerza plástica generadora de sentido, de la confabulación de historia y vida como artificio de la voluntad y quintaesencia de lo real.

La teofanía de Afrodita compuesta por Torrentera —una sinfonía de caricias que son como versos-cicatrices encarnados sobre el cuerpo de Flor Eduarda— no sólo da lugar al viaje que dota de nuevos modos de la necesidad y la contingencia la llana existencia del profesor universitario;<sup>59</sup> de igual manera, desplaza el significado poético de lo trivial hacia

<sup>58</sup> De Certeau, *La escritura de la historia*, pp. 15-16.

<sup>59</sup> “Solos finalmente. Y pensar que nuestra soledad había costado tan sólo dos vidas. Decir esto, lo sé, puede parecer siniestro. Lo es de algún modo, pero indica hasta qué punto me encontraba subyugado por esta mujer. Quizás —he reflexionado bien en estas palabras— se cambiaría una vida de tranquilidad, de comodidad a cambio de desear sin medida un objeto. Abandonar una vida apacible para ir a la búsqueda del objeto



las matizadas maneras de un pensamiento que por ser estético transcurre como político y moral. El amor y el deseo objetivado idealmente en la simple presencia de una cajera de un Seven Eleven satura de contenido conceptual las dinámicas de escenificación puestas en movimiento por la metáfora de la “sed abrasadora” y su fondo pasional. Entonces, la dualidad del símbolo se abre desde los postulados que determinan el significado trágico del “morir de sed” como punto medular de la Historia, hacia la concepción de un *origen* que es al mismo tiempo umbral.

La ecuación deseo-muerte que concentra la puesta en intriga, determina igualmente las valencias con que se articulan la travesía y la odisea como exaltación de la voluntad. Primero la expresión superficial de la *sensibilia*: “Estaba seguro de que lo único que me importaba era conservar a Eduarda unos días más a mi lado” (*L*: 78); después la operación *técnica* de la *intelligibilia*:

Si fuera necesario utilizar todos los recursos de mi inteligencia para retenerla, entonces pondría mis neuronas a trabajar horas extra. Mataría con tal de tenerla montada sobre mí limpiando mi sudor con sus pantaletas de algodón.

[...] He tardado más de cuatro décadas en conocerme, pero al fin estoy logrando algunos avances. Me he convertido en inquisidor de mis propios actos, de manera que puedo anticiparme con margen suficiente a mis pasos. El siguiente ejemplo es prueba de lo que digo. Desde que comencé a entrar en el cuerpo de esta mujer me he dado a la tarea de bosquejar estrategias para retenerla. Mis sueños tampoco hablan de otra cosa. En la madrugada me despierto con una cuerda en mis manos o con la imagen de Eduarda desvanecida sepultada por un montón de billetes de cien pesos (*L*: 86, 104).

Finalmente, y a partir de la consciencia de la posibilidad del naufragio como modo del ser –“Todo se va por el caño en aras de satisfacer

---

deseado, saber que a cambio de la posesión uno será capaz de traicionar las reglas morales más ortodoxas. Percibir, desear para luego justificar las pasiones por medio de la razón: ¿no es ésta acaso la historia del mundo?” (247). A riesgo de que sea innecesario, recuerdo que aquí las claves de interpretación pasan por la presencia –teofanía y fenomenología– de Afrodita y Flor Eduarda.

ese deseo triste, efímero que algunos dicen permanece en el espíritu, impulsándolo a seguir adelante. Sucede justo lo contrario: el deseo de poseer un cuerpo erosiona tu espíritu haciéndolo naufragar a la deriva”– (L: 168), la postulación de una *trascendelia* como trabajo del mito que opera historiográficamente las cuestiones del origen como recepción.<sup>60</sup> La fuerza plástica de la mirada histórica –como habla mítica– se traduce así estéticamente en un efecto de retorno en el que lo que acontece es el espacio de la producción cultural de todo aquello que es digno de pensarse y de decirse. El juego trágico como inversión del nihilismo en el que se ha asumido la máxima nietzscheana según la cual de lo que se trata es “del intento de darse a *posteriori* un pasado del que se quiera proceder frente al pasado del que efectivamente se procede”,<sup>61</sup> y en el que se ha inhibido ya todo residuo de la imposición superyoica: “Acostumbraba llevar a pasear un poco a los conceptos para curarlos del miedo a la aventura, amaba embarrarlos de lodo para hacerlos más humanos...” (L: 212) Quizá por ello

El plan hacía agua por todos lados: un serio candidato a la tercera edad huye en un auto acompañado de una prófuga de la ley. Además, si en verdad se trataba de un plan idiota existían destinos aún más estúpidos que Tiripetío. Tijuana, Puerto Vallarta, la frontera entre Chiapas y Guatemala o la Sierra Tarahumara representan escenografías más seductoras. Dos virtudes, sin embargo, hacían de este pueblo un destino atractivo. Justo en este lugar, en el año de 1540, un fraile de la orden de los agustinos, Alonso de la Veracruz, comenzó en América la enseñanza de la filosofía. El truculento guion es evidente: Benito Torrentera viaja a Michoacán para encontrarse con los orígenes de su profesión. La segunda virtud de mí apresurado plan

<sup>60</sup> Retomo la terminología que Wilber emplea para referirse a “un nuevo paradigma verdaderamente trascendental” sustentado en tres modos de la experiencia observacional del conocimiento. “[...] intentaremos demostrar que, en general, la ciencia empírico-analítica pertenece al ojo de la carne (*sensibilia*), la fenomenología y la psicología al ojo de la mente (*intelligibilia*) y la religión/meditación al ojo de la contemplación (*trascendelia*). Así pues, un paradigma nuevo y trascendental debería integrar y sintetizar el empirismo, el racionalismo y el trascendentalismo” (Ken Wilber, *Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma*, p. 18).

<sup>61</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, p. 66.

tuvo que ver con nuestra condición de criminales: Tiripetío se encuentra en la actualidad convertido en un pinche pueblo en el que jamás se detendría ningún policía respetable (*L*: 104-105).

17

La inversión contracultural que recupera al mito desde la clave trágica de la novela asume en la prosa de Fadanelli aquí articulada bajo presupuestos historiográficos los signos de una literatura convulsa entre la ficción y lo fáctico y en la que los múltiples niveles adquiridos por la relación concomitante de vidas e historias, responde a la oscilación perpetua del *in between* que la demarca por vía de la concepción de la escritura como ámbito experiencial de reposo.<sup>62</sup> La *quietud* como voluntad –la “iglesia del *no camino*”– (*HND*: 51) de opción frente a los imperativos de regresión y olvido tipificados por el nihilismo contemporáneo y ante los que la detención se asume como espacio de observación y crítica autorrecursiva del presentismo como molde de la utopía tardiomoderna.

La danza no es un de mis artes favoritas. Me resulta demasiado animal y comprometedora. Con el movimiento viene la expresión íntima y el tiempo y la vida y todo lo que parece importante. Yo opino que no hay mejor estado para el cuerpo humano que la quietud. “Debemos imitar a las piedras”, grité alguna vez, convencido de la maldad intrínseca del movimiento (*L*: 53).<sup>63</sup>

<sup>62</sup> En Lanceros, el *in between* asume como fisura la caracterización de una “metafísica del entre” de índole trágica. Véase Patxi Lanceros, *La herida trágica*, pp. 8 y ss.

<sup>63</sup> En el contexto de definición de la Historia como una “erótica del duelo” y situado en un vértice que liga su pensamiento con el de Derrida, De Certeau y John Lenon, Ricardo Nava ha dispuesto ideas similares: “De ahí que la frase *mañana nunca se sabe*, cobre la forma de una sentencia que advierte cómo lo imprevisible está activamente por-venir, en donde la meditación aparece como un saber y una pausa, un darse tiempo de cara al deseo y a la añoranza de otro modo” (Ricardo Nava, *Deconstruir el archivo: la historia, la huella, la ceniza*, p. 56). Por su parte, Bernal señala: “Derrida no hace depender la posibilidad de movimiento del pensamiento de cuál sea el fin

En última instancia, se trata de la suspensión y hondura de un pensamiento que, consciente de la doble contingencia del relato como efecto de retorno y trabajo sobre el mito, accede inopinadamente –Dionisos es un dios que posee de un solo golpe, como la música– a los principios vitales contenidos en la fuente de Mnemosine, pero únicamente disponibles al momento en que la quietud se hace uno con el silencio: como *inquietud que atraviesa el río*.<sup>64</sup>

Al final, lo que se juega es la operación perteneciente a los misterios de Eleusis en la que lo real se asume como “la causa ausente de lo simbólico”<sup>65</sup> y la alteración de los sentidos se acompaña como preámbulo a un éxtasis que es epistémico, de placer y muerte. Como en el tema de la sed que abrasa y la presencia de Afrodita, inescrutablemente abierto al horizonte del espejismo y el desierto como modos del ser.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Zygmunt, *La cultura en la modernidad líquida*, España, FCE, 2013.
- Barthes, Roland, *Michelet*, México, FCE, 2014.
- Blumenberg, Hans, *Paradigmas para una metaforología*, Madrid, Trotta, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Trabajo sobre el mito*, España, Paidós Ibérica, 2003a.
- Colli, Giorgio, *La sabiduría griega I*, Madrid, Trotta, 2008.
- \_\_\_\_\_, *El nacimiento de la filosofía*, México, Tusquets, 2010.
- De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

---

que se persiga, sino del acto mismo de pensar persiguiendo un fin” (citado en Nava, *Deconstruir*, p. 82).

<sup>64</sup> Dicho, nuevamente, en referencia al título del libro de Blumenberg editado en 1982.

<sup>65</sup> Žižek, *Metástasis*, p. 51. Respecto a la condición dual de los misterios en Eleusis, misterios menores o pequeñas eleusinas, (*Mysteia*) de consagración colectiva y extroversión y los misterios mayores (*epopteia*), de restricción iniciática y éxtasis introspectivo, véase Páez, *Yidi*, “*Demetér–Perséfone: etiología y epifanía en los misterios de Eleusis*”.

- \_\_\_\_\_, *Historia y psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana, 2011.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2012.
- Derrida, Jacques, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2012.
- Fadanelli, Guillermo, *Insolencia, literatura y mundo*, México, Almadía, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Lodo*, Barcelona, Anagrama, 2013.
- \_\_\_\_\_, *El idealista y el perro*, México, Almadía, 2013<sup>a</sup>.
- \_\_\_\_\_, *El hombre nacido en Danzig*, México, Almadía, 2014.
- Gadamer, Hans-Georg, “La historia del concepto como filosofía”, en *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme, 1996, pp. 81-94.
- Gaos, José, “Sobre la técnica”, en *De Antropología e historiografía*, México, Universidad Veracruzana, 1967, pp. 199-214.
- Kolakowski, Leszek, *La presencia del mito*, Madrid, Amorrouto, 2006.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Aceleración, prognosis y secularización*, Argentina, Pre-Textos, 2002.
- Lanceros Patxi, *La herida trágica*, España, Anthropos, 1997.
- Mudrovic, Ma. Inés, “Cuando la historia se encuentra con el presente o lo que queda del ‘pasado histórico’”, en Mudrovic, M. Inés, Rabotnikof, Nora, (coords.), *En busca del pasado perdido. Temporalidad, historia y memoria*, México, Siglo XXI, 2013.
- Nava, Ricardo, *Deconstruir el archivo: la historia, la huella, la ceniza*, México, Universidad Iberoamericana, 2015.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2013.
- Olivier, María, “Explicando lo inexplicable: digresión y confesión en *Lodo*, de Guillermo Fadanelli”. Disponible en: <http://images.acswebnetworks.com/2017/78/PazOliver.pdf>.
- Otto, Walter, *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, España, Sexto Piso, 2007.

- Páez, Yidi, “Deméter-Perséfone: etiología y epifanía en los misterios de Eleusis”. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/paez53.pdf>.
- Palaverschi, Diana, “Las trampas del sexo. Dos caras del realismo sucio”. Disponible en: <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/495/1/2003126P193.pdf>.
- Ricoeur, Paul, *Alrededor del psicoanálisis*, México, Siglo XXI, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 2012.
- Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, México, Tusquets, 2009.
- Samperio, Guillermo, “La filosofía de lodo”. Disponible en: [http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs\\_rum/files/journals/1/articles/15630/public/15630-21028-1-PB.pdf](http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/files/journals/1/articles/15630/public/15630-21028-1-PB.pdf).
- Wilber, Ken, *Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma*, Barcelona, Kairos, 1991.
- Zermeño, Guillermo, “Lo marginal en el centro: la historiografía hoy (agenda para un seminario)”, 2007. [Documento digital proporcionado por el autor]
- Žižek, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Argentina, Paidós, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Argentina, Paidós, 2010.

# EL LÁSER HISTORIOGRÁFICO: TEORÍA DE LA HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA<sup>1</sup>

Guy Rozat Dupeyron  
*INAH-Jalapa*

**A**ceptar comparecer frente a ustedes con el título de “Teoría de la historia e historiografía”, a lo mejor no fue una buena idea y este título puede haberlos llenado de falsas esperanzas, ya que generalmente la simple lectura de un título de conferencia o de ponencia en un programa pone en marcha en nuestro sistema cognitivo toda una serie de reconocimientos de textos anteriores. Más porque estamos en un encuentro dedicado a la teoría y crítica en el quehacer historiográfico, supongo que ustedes, que están muy empapados de teoría y metodología crítica, o para los más jóvenes que desean estarlo, ya tienen una idea de un posible contenido. Pero, de hecho, si estoy aquí frente a ustedes no es porque repentinamente me haya convertido en alguien interesado especialmente en los problemas de teoría o de metodologías críticas aplicadas a la Historia. Más bien, debo confesar que cuando creé la Licenciatura de Historia en la ENAH, una institución muy crítica en aquella época, en el programa efectivo con el cual empezamos las enseñanzas, hice desaparecer todas las materias que componen ese clásico campo de estudio, lo que no quiere decir que no hubiera un espacio en

<sup>1</sup> Este texto se leyó en La Pitaya, Coatepec, Veracruz, el 3 de julio de 2016. Se hicieron modificaciones mínimas para ser incluido en el presente volumen.

dicho plano dedicado a la reflexión crítica sobre el quehacer histórico, más bien esperaba que todas las materias presentadas fueran críticas.

Pero intentemos explicar mis antiguas prevenciones contra toda teoría y metodología aplicadas a la Historia. Dije prevenciones, no condena. Más bien, lo que quería significar en aquella época, con la desaparición de estas clásicas materias, era que desconfiaba de un cierto discurso dominante que se podría caracterizar hoy como “sectario”. Éste dominaba la enseñanza en la ENAH como en casi todos los ambientes universitarios, y aunque sigue aún bastante vigente, lo es de manera vergonzosa. También teníamos el ejemplo de entusiastas teóricos de la Historia, pero que no solamente no escribían nada de historia, sino que no estaban para nada metidos en esta tarea. Sólo repetían generalmente, muy felices y convencidos, los lugares comunes más arcaicos de una cierta “historia” que nosotros nos proponíamos teorizar y transformar radicalmente.

Así, para mí, pretender formar estudiantes en los diversos campos de la Historia sin estas palabras mágicas fue, evidentemente, un albur; por eso, muchos oponentes a la creación de esa nueva licenciatura no faltaron en señalármelo.<sup>2</sup> “No se podía hacer Historia sin teoría de la historia, ni metodología rigurosa”, insistieron muy doctamente mis “queridos colegas”. Por eso, al mismo tiempo que éstos encontraban teorías –burguesas, reaccionarias, positivistas, estructuralistas, etc.– en los escritos de la mayoría de los historiadores mexicanos y extranjeros de la época, su posición “crítica” no nos proponía ningún método para construir mínimamente una nueva historia para México, ni construir los mecanismos para una nueva historia.

Me fue difícil, en efecto, convencerlos de que la práctica de la Historia en su quehacer cotidiano no necesitaba de un gran conjunto me-

<sup>2</sup> Es interesante que las mayores prevenciones contra este intento provenían de maestros cuya formación no había tenido nada que ver con una formación histórica y creían que las recetas de Marta Harnecker, contenidas en libros como: *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, podían suplir a toda reflexión realmente histórica. El éxito o el veneno de ese tipo de obras se sigue difundiendo hasta la fecha, en 2007 la editorial Siglo XXI podía estar orgullosa de publicar la edición 66, que continúa disponible en internet.



metodológico previo, eran más bien las prácticas sobre historia las que debían manifestar al usuario de relatos históricos el conjunto teórico y metodológico que las sostenía. Debo confesar también, de una vez, que en esa época la Historia para mí era, más bien, una práctica discursiva que producía relatos relativamente efímeros y, por lo tanto, siempre por cuestionarse. Es claro que no me interesaba mínimamente construir una “ciencia histórica dura”. Mi modelo no eran las ciencias físicas o naturales de la época.<sup>3</sup> Al contrario, más bien la Historia me parecía una poética social con la cual las comunidades humanas intentaban construir consensos identitarios y proponer posibles caminos, más o menos fraternales, de convivencia para el futuro. Se entenderá mejor esa concepción mía al saber que desde la infancia la historia ha sido siempre mi pasión. Utilizar la palabra pasión significa también que mi afinidad a la historia no se sostenía sobre una decisión racional o una apetencia y curiosidad “científica”, sino más bien sobre el sentimiento de una profunda falta y necesidad de pensar raíces identitarias propias.

Pero olvidémonos del ego de la historia y regresemos a la creación de la carrera. De hecho, y a pesar de todo lo que acabo de decir, se puede considerar que la reflexión teórica era el eje formativo de la carrera, aunque no apareciera ese concepto, sino que estaba reemplazado por un área general de Historiografías. Con ello, pretendía sensibilizar a los alumnos en la lógica de composición y argumentación, más que en los simples referentes históricos presentados por los historiadores de hoy o de ayer. Como la palabra historiografía lo indica, se trataba de poner en el primer rango la reflexión sobre la grafía de la historia, es decir, de la lógica y las posibilidades intelectuales y sociales de su escritura.

Supongo que todos ustedes conocen un poco o suficientemente la obra de Michel de Certeau, *La escritura de la historia*,<sup>4</sup> a partir de la

<sup>3</sup> Más bien, en mis lecturas había podido entender cómo ciertos principios de la física cuántica, la más adelantada de la época, empezaba a abandonar el positivismo decimonónico y sus enunciados se volvían poéticos, lo que dejaba mucho espacio al azar.

<sup>4</sup> Esa obra de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, contenía el famoso texto titulado “La operación historiográfica”, el cual fue el texto programático de los tres volúmenes publicados también por Gallimard en 1974, bajo el título *Faire de l'histoire*, que intentaba

cual se puede considerar que la historiografía dejó de significar solo la búsqueda de los grandes antecesores en el tratamiento de un problema histórico. Lo que significa hoy la palabra Historiografía o, más bien, un nuevo sentido añadido a la palabra es la indicación de un movimiento crítico y analítico aplicado a la constitución de los relatos de Historia. Aunque no se limita realmente a los relatos, sino a todos los “documentos”—escritos, orales, pictográficos, etc.— que son susceptibles de volverse objetos de interpretación histórica. Así, de hecho, la historiografía se transformó en un poderoso lente para la vida y para el estudio de los fenómenos sociales pasados y contemporáneos.

La nueva historiografía también se volvió posible porque la cultura histórica y política de las últimas décadas del siglo xx se había dado cuenta, por fin, de las trampas de las grandes ideologías políticas y filosóficas, además de que la idea de una historia como una posible ciencia exacta se había vuelto también una esperanza ilusoria. Al inventarse el láser para intervenir los tumores cancerosos en nuestros cerebros, se descubrió a la par lo poderoso de una nueva lectura crítica: el láser historiográfico.

Sólo que, cuando menciono la idea de “lectura crítica”, debo añadir que no se trata de ese antiguo método crítico que pretendía la sustitución de una verdad por otra, como en tiempos del florecimiento de la “crítica revolucionaria”, cuando el objetivo era suplantar la “verdad burguesa” por la “verdad revolucionaria”. La crítica historiográfica es más bien una nueva analítica que intenta desmenuzar o “deconstruir”, hasta sus más mínimos elementos, la materia misma de los discursos históricos dominantes u otros. En este sentido, la historiografía es el conjunto de todos los dispositivos intelectuales que permiten poner a la luz pública la lógica de constitución de las interpretaciones históricas; en otras palabras: el historiógrafo es ese intelectual fascinado por la historia, pero que, tal como un detective, busca y se regocija de encontrar los índices de las trampas y triquiñuelas que utilizan los historiadores

---

sintetizar los nuevos campos, objetos y métodos de la historia. El texto de Certeau ya había sido presentado en *Recherches de sciences religieuses* de 1970.

para construir sus relatos y convencernos de lo sólido y definitivo de sus afirmaciones.

De estudiante, fui un sujeto crítico, pero más que una posición filosófica era una posición existencial, pues no soportaba ningún tipo de autoridad, ahora bien, debo confesar que se me quedó algo de esa rebeldía adolescente. No obstante, el descubrimiento de que, en el grupo de doctorando con el que me reunía frecuentemente, dos compañeros que realizaban una investigación de historia social –bastante complicada, es cierto– estaban manipulando sus estadísticas “para que cuadraran”, me dejó bastante perplejo: ¿de qué servían tantas páginas de cálculos estadísticos, si en realidad eran manipulados? Esto me llevó a reflexionar un poco más sobre la “cientificidad” que ellos pretendían alcanzar con ese aparato estadístico.

#### I. FUENTES E HISTORIA, LOS MEANDROS DE LA INTERPRETACIÓN

Volverse realmente historiador es, antes que todo, proponer relatos que el conjunto de los colegas historiadores y gran parte del público culto puedan considerar como históricos. No todos ustedes estarán de acuerdo con una definición tan general, pero, a pesar de todo, creo que esa generalidad es operatoria, ya que generalmente puede reconocer un cierto camino deductivo y una práctica específica en el quehacer exclusivo del campo de producción de textos de historia. Así, la mayoría de ustedes son capaces de reconocer libros de historia y de diferenciarlos de los relatos de ficción, e incluso de las novelas históricas (aunque hayan éstas necesitado una investigación “histórica” a veces muy desarrollada); esto sin olvidar que, incluso, estas últimas pueden volverse fuente histórica cuando se analizan como producción del imaginario histórico de una época, una clase social o un grupo social particular.

En la formación de las consciencias históricas de muchas naciones, es probable que ciertas novelas o grandes ciclos poéticos, épicos o novelescos, publicados sin parar durante décadas y, por lo tanto, leídas y comentadas por generaciones, tuvieron más impacto sobre esa

consciencia histórica que los contenidos de las escuetas lecciones que pudieron asimilar las poblaciones en sus clases de primaria (si tuvieron la suerte de asistir o de tener esta enseñanza). Así, me parece importante que no tengamos esa clásica actitud superior del historiador universitario en nuestra consideración del universo de la ficción histórica (ya sean novelas, películas u otros géneros didácticos). Al considerar la importancia colosal que lo audiovisual ha adquirido en la vida de los jóvenes y de los menos jóvenes, es evidente que debemos entrar con mucha determinación en la práctica de estos nuevos discursos de los medios electrónicos que pretenden decir la Historia, sea tanto en su análisis como en su producción.<sup>5</sup>

## 2. HISTORIA Y FICCIÓN

Aunque nos faltan muchos trabajos para armar una teoría general de los géneros literarios, no faltan hoy personajes tramposos que pretenden jugar sobre las fronteras –a veces tenues y mal delimitadas– entre

<sup>5</sup> Existen en internet muchas noticias de las producciones audiovisuales sobre Cortés y la Conquista de América, ver por ejemplo Javier Bilbao, “Hernán Cortés en la pantalla: Lo visto y lo que está por llegar”, donde el autor hace un recuento de algunas películas antiguas y anuncia futuras superproducciones. Evidentemente, no nos hacemos responsables ni estamos de acuerdo con algunos comentarios arcaicos sobre la Conquista, de los cuales, como español, el autor no podía escapar. En 2015, el rumor que hizo correr más tinta fue la cooperación de Spielberg con Javier Bardem para una película sobre Cortés en la Conquista de México. Sin embargo, en 2016, empezó la producción sobre el tema, la cual se presentó en la Cineteca Nacional con el título, *Hernán Cortés. Un hombre entre Dios y el Diablo*, producida por la Operadora del Sistema Universitario de Radio, Televisión y Cinematografía de la Universidad de Guadalajara, TV UNAM y el Sistema Público de Radiodifusión del Estado Mexicano, con el apoyo de Fundación UNAM y Fundación Miguel Alemán; es decir, por el conjunto de instituciones oficiales, no es nada extraño que los consejeros “históricos” hayan sido Miguel León-Portilla y Eduardo Matos Moctezuma, aunque se menciona que también “aconsejó” Bernard Grunberg (cuyo nombre es estropeado, es decir, que no contó mucho) para dar la ilusión de una pluralidad de voces. Todavía no hemos visto esa producción, pero la colaboración de las instituciones y el aval de dos santones universitarios, sólo puede augurar para nosotros algo mínimamente nuevo y en acuerdo con la importancia de los 500 años de la destrucción de Tenochtitlán.

historia y ficción, generalmente para engañarnos a sabiendas; por ejemplo, las obras de Christian Duverger que de manera clara exploran con mucho empeño las ambigüedades del relato nacional mexicano y las manipulan a su antojo para producir siempre grandes y revolucionarias teorías que sólo su inmenso genio parisino le permite “descubrir”. Así, sin entrar en sus teorías, más que ambiguas, sobre la historia antigua americana (que iban a la par con su manipulación de los propios monumentos que estaba encargado de excavar), al transformar su aspecto, este “investigador” dejó —a lo mejor por el momento— el mundo antiguo americano en el cual la ficción, para ser aceptada, requería mucho tiempo y esfuerzo y daba escasos dividendos para su ego y su chequera. Ahora se dedica a la historia de la conquista, un campo histórico donde su imaginación puede desarrollarse sin fin ni tabúes gracias a la misma ambigüedad y confusión reinante hasta la fecha. Ahí hay lugar para todo tipo de farsantes, y no faltan. De esta forma, Duverger nos regaló un Cortés pacifista, amante del indio, ancestro del mestizaje mexicano y, también —entre muchas otras cosas—, autor polifacético de sus *Cartas de relaciones*, pero también de la *Verdadera historia* de Bernal, al mismo tiempo que —como fino político— dictaba a Gomara otra versión de una historia encontrada de sí misma. La técnica de ese autor, no Cortés sino Duverger, es simple, pues considera suficiente afirmar que antes de Él no se sabe nada y que sólo Él encuentra algún sentido a un personaje, una época, un fenómeno, una migración. Éste es el primer momento de la estrategia, inmediatamente después viene la afirmación imprudente de que sólo él puede llenar ese vacío aterrador, gracias a los nuevos documentos o interpretaciones que ha encontrado en “su trabajo de archivo”, un trabajo que cuida de jamás mencionar con claridad y que muchos ponen en duda. Y si añaden a estos “métodos” una buena dosis de *pathos*, de suficiencia y de lugares comunes simplones, ya tendrán probablemente un *bestseller*... si consiguen un editor poco escrupuloso para lanzarlo con una estrategia adecuada.

Lo anterior sin hablar de su último libro sobre Colón, que está en estos días promocionando, en el cual llega a pretender que sobre este

personaje “oscuro” no se sabe nada, cuando existen varios miles de libros y ensayos sobre ese protagonista, su época y sus viajes. Los que se han interesado en los viajes de ese navegante saben que ya por el cuarto centenario del descubrimiento en 1892, existía una bibliografía de más de 1.000 títulos. Duverger, en sus presentaciones públicas, cita con énfasis, por ejemplo, un libro de viaje o de abordaje del propio Colón, que todos los historiadores saben que no existe, que se perdió y fue sólo reconstituido a través de textos de otros autores, pero que, sorprendentemente, él domina a la perfección. Para añadir pimienta a esta sopa nauseabunda, esta vez presenta su texto como una novela, pero una que sería a la vez un auténtico libro de historia. En ese libro, titulado *Ancla de arena*, Duverger habría resuelto la alquimia entre ficción e historia. Para él, como hay muchos huecos en la documentación, además de que no hay documentos de primera mano ni fuentes originales y las secundarias son muy pobres, sólo le quedaba el camino de la novela, pero de una que sería “una biografía con huecos”; fórmula interesante que recomendando a los jóvenes que quieren volverse historiadores sin cansarse. Sin embargo, esa construcción barroca le permite escapar a toda crítica historiográfica, pues cuando lo queremos pescar en falta como historiador –pseudo historiador si quieren– se refugia con un saltito en el fuerte de la novela, donde la crítica historiográfica tiene más dificultades de aprehenderlo, a menos que nos lancemos en una crítica historiográfica general de segundo orden. Pero, como me decía mi maestro Ruggiero Romano hace muchos años, el problema es saber si debemos dedicar tanto tiempo y esfuerzos a desmontar estas obruchas de tercer nivel. Y aunque probablemente por muchos lados tenía razón, no podemos olvidar el posible efecto deletéreo de la prosa de Duverger en la formación de nuestros alumnos y en la opinión ilustrada mexicana. Algunos de ustedes, a lo mejor, saben que hemos dedicado varias sesiones del Seminario “Repensar la Conquista” a lo que consideramos “La impunidad y la imprudencia de Duverger”;<sup>6</sup> pero si menciono aquí a este tipo de

<sup>6</sup> Guy Rozat y José Pantoja (eds.), *El historiador de lo inverosímil. Para acabar con la impunidad de Duverger*.

personaje es porque considero que debería formarse una academia de historiógrafos que se reunieran regularmente para emitir señalamientos sobre todas las patrañas supuestamente históricas, que se publican en México o que nos quieren imponer. Es evidente que me van a caracterizar inmediatamente como una especie de talibán historiográfico, lo que sería sólo un intento de insulto más; no obstante, sí creo que hay un trabajo urgente en cuanto a esta especie de señalamientos para las nuevas generaciones de historiadores, sobre todo si queremos que la historia mexicana, por una parte, no se hunda en la repetición incansable de los lugares comunes patrióticos en los cuales se está empantanando desde hace veinte años y que, por otra parte, las únicas supuestas “novedades” provengan de delirantes extranjeros (aunque también tenemos los nuestros, lanzados con afinada mercadotecnia).

En fin, tal vez esto es sólo sea una visión pesimista mía, y espero que pronto pueda oír reflexiones más optimistas y la exposición de nuevos caminos para el quehacer futuro del historiador.

En resumen sobre este punto de mi exposición y como una conclusión colateral, puedo apuntar que creo que deberíamos considerar con más cuidado los mundos de las ficciones que actúan en paralelo y, a veces, de manera claramente en competencia –en el saber histórico compartido– con nuestras producciones historiográficas de artesanos cuidadosos de la historia. No se trata aquí de una estrecha defensa corporativa, sino de considerar el daño global que todos estos pseudo textos “de historia” provocan en la formación de la identidad de los mexicanos.

### 3. EL HISTORIADOR EN SUS FUENTES

Otra característica del relato histórico es la utilización de fuentes, las cuales tienen que ser relativamente explícitas en el producto final entregado. También, al momento de la lectura se deben hacer evidentes las transmucciones, casi alquímicas, que permiten pasar de simples “fuentes” a interpretaciones históricas (a menos que decidamos proceder a la Duverger, inventando y haciendo desaparecer las fuentes que “no nos cuadran”).

Con la explosión de los “nuevos objetos de historia” del “quehacer de la historia”, desde hace 30 años, es claro que todo puede ser una fuente: un documento oficial o privado, un periódico o una receta copiada en un cuaderno, un clavo, una lámina de obsidiana. Pero, como saben, ya no hay fuentes privilegiadas, lo que cuenta es esa alquimia imaginativa del *histor* que transforma unas cuantas frases, unos garabatos informes, diminutos objetos, en una interpretación más o menos sólida.

Muchos historiadores desconfían de esa cosa que aquí llamé la alquimia imaginativa, y prefieren pensar que el contenido está en las fuentes y que el trabajo y el valor del trabajo del “historiador científico” es de encontrar fuentes “valiosas” –mejor si son seriadas, etc.– y, después de haberlas localizado (evidentemente limpiadas y seleccionadas), proponer una genuina y definitiva lectura de dichas fuentes. Me parece que hay mucha ilusión, pues parecería que el *histor* es un ser virgen, a-histórico, etéreo, puro espíritu que pudiera entrar inmediatamente en el contenido preexistente e inmutable de “sus fuentes”. Esa ilusión se construye sobre la posibilidad de un contacto directo, inevitable y unidireccional entre el contenido de un documento cualquiera y su lector-descubridor. Es cierto que en nuestro quehacer podemos tener la ilusión de esta inmediatez del descubrimiento, la cual puede ser nutrida por el hecho de que en el proceso de investigación se pueda resentir un día esa sensación de adhesión total a un cierto contenido que manaría de un documento. Tener esa fuerte y extraña sensación (como si ese contenido estuviera aquí esperándonos desde años, sino siglos) es sólo una ilusión romántica.

Sin embargo, la explicación no es tan simple, pues esa postura pasa por alto la consideración del espacio de recepción de esa “fuente”, que tiene su propia configuración y permite así entender cómo la consulta del documento no es un movimiento lineal, sencillo, inocente, sino que se trata realmente de un enfrentamiento radical con el supuesto “contenido” de los documentos. No obstante, la llegada a ese documento maravilloso del cual hablábamos hace un instante no se puede asegurar, en fin, yo no siempre sé hacia dónde me van a llevar mis intentos inves-



tigativos. Evidentemente tengo una idea de lo que quiero y a dónde voy, pero la investigación toma muchas veces extraños caminos.

Por eso, entre otras cosas, no entiendo muy bien los protocolos mecánicos que desde hace unas décadas se exigen a los jóvenes para empezar sus tesis de historia. Parecería que se les obliga a armar una coraza que les impedirá moverse e investigar cosas nuevas, la cual es sólo permitida por la constricción de sus movimientos intelectuales y los obliga a participar en una eterna repetición. También, es probable que muchos de los planes de estudios tengan por finalidad ese aprendizaje particular, no de la libertad de investigación y de estimular la capacidad del joven, sino de formatearlo y constreñirlo para que sea apto sólo para hacer trutru alrededor de un discurso nacional caduco. Es suficiente examinar con cuidado la desaparición del entusiasmo y la creatividad de los alumnos a lo largo de los semestres o cuatrimestres (y después nos extrañamos de que una verdadera tesis se vuelva imposible de pensar o concluir). Pero regresemos a nuestras fuentes.

En el lugar de enfrentamiento que es generalmente el archivo —y no me refiero aquí al enfrentamiento con los reglamentos de consultas o las pésimas instalaciones, ni la mala cara de ciertos empleados de dicho archivo, no, sino de cómo se oponen radicalmente las figuras del lector y la posible multiplicidad de la actualización de los contenidos de los documentos—, el lector tiene nombre, vida, sexo, y llega frente al documento con toda su historia, sus contradicciones, sus esperanzas y sus hipótesis de trabajo, aunque sean ilusorias; además, el documento tampoco es una cosa tan simple, aunque parece inerte en un cartón, pues desborda vidas posibles: fue testigo de un momento y una situación histórica, está lleno de no-dichos, de medias mentiras, de verdades a medias, de retóricas engañosas, etc. De este modo, también se entiende cómo ciertos investigadores pueden “no ver” la importancia de algunos documentos que para otros fueron o serán fundamentales en nuevas interpretaciones. Se entiende cómo “investigadores” que pasan décadas en archivos, producen finalmente textos tan pobres.

Pero regresemos a nuestro propósito general: si el historiador busca sólo perlas de verdad, si sus expectativas sociales y políticas son cercanas a las de un burócrata de la cultura, es probable que pase sin provecho sus ojos sobre este o aquel documento que a otros colegas les puedan parecer fundamentales. La pregunta no es si los historiadores de las anteriores generaciones no supieron leer, pues algunos pasaron gran parte de sus vidas revisando bibliotecas y archivos; sin embargo, podemos preguntarnos: ¿los habrán leído atentamente? O ¿cuáles fueron los tipos de actos de lectura que utilizaron? ¿Se puede suponer que muchas veces sólo reconocieran los documentos como pertenecientes a una gramática general antigua de contenidos? La fuerte adecuación a este arcaico modo de pensar los imposibilitaba para pensar nuevas problemáticas y su quehacer cotidiano, además, a veces empecinado, sólo reforzaba su conformismo historiográfico. Un mecanismo de ese tipo explica la idea que nos propone Fernand Braudel cuando nos dice: “Sucede frecuentemente que, bajo la influencia de fuertes y ricas tradiciones, una generación entera atraviesa sin participar en el tiempo, de una revolución intelectual”.<sup>7</sup>

#### 4. LA LECTURA COMO PROBLEMA

De lo anterior, se entiende por qué, desde hace algunas décadas y empujado por esa nueva historiografía, se ha insistido sobre la naturaleza del acto de leer: no hay ninguna lectura inocente y si bien es la etapa elemental indispensable, aparentemente neutra, es ya parte sustancial del trabajo mismo de la creación historiográfica. En los vaivenes de esa lectura múltiple y a veces caótica, es que se van elaborando los primeros esbozos que balizarán los caminos de una posible investigación.

Creo que muchos de los bloqueos de nuestros doctorandos —que son el futuro de esta disciplina— a veces se deben a esta fijación algo neurótica sobre ese momento, ya que buscan obsesivamente un espacio propio, pretenden encontrarlo y construir allí su figura de doctorando. Porque

<sup>7</sup> Citado por François Hartog, “Introducción”, en *Regímenes de historicidad*.

se les ha convencido que debían, antes que todo, encontrar novedades, un campo propio, y que éste sólo se encontraba en los documentos (particularmente en nuevos documentos). De ahí los bloqueos. También es probable que el trabajo de compilación “del estado de la cuestión” sea otro freno a la imaginación de los doctorandos, pues pasan meses leyendo y releyendo obras muchas veces caducas que les imponen un camino de investigación que no los lleva generalmente a nada, porque la experiencia investigativa que los creó es irrepetible y muchas veces sin interés verdadero para ellos.

Hace algún tiempo, me dieron a leer una tesis de doctorado de historia, en la cual la candidata desarrolló durante varias decenas de páginas resúmenes de sus fichas de lectura sin mucho análisis crítico, pero ¿es su culpa? Se conoce en México el difícil camino de la crítica académica y más si se están revisando obras de “famosos” extranjeros y nacionales. El resultado fue que, al empezar la parte del texto de lo que debería ser su aportación original, utilizaba otras decenas de páginas para ponerse de acuerdo con los grandes ancestros totémicos, por eso su texto se volvía caótico, repetitivo, aburrido, lo que daba como consecuencia la construcción de un auténtico bodrio historiográfico sin ninguna aportación real, pero que podría recibir alguna mención por erigirse conforme a los cánones académicos establecidos.

Sólo si el doctorando es capaz de dejar fluir su capacidad de recepción imaginativa frente a sus documentos y bibliografía, y si el director de tesis es capaz de ayudar a canalizar las angustias de los primeros meses, es factible que el estudiante encuentre un camino y un objeto propio. De lo contrario, es probable, que se bloquee sobre ese primer momento considerado, inconscientemente, como un fracaso.

Nuestra desconfianza en la científicidad de la Historia se nutre también de la clara consciencia de que es el *histor* el que extrae, del anonimato de un archivo, tal o cual documento, cuya conservación, muchas veces aleatoria, se debió a intereses y lógicas que el *histor* desconoce generalmente. Casi siempre hay arbitrariedad en la selección de los materiales y, por lo tanto, los caminos que abren a la reflexión no estaban

previstos muchas veces de antemano. Incluso se podría pensar que esa indeterminación es un método fecundo porque moviliza conexiones cerebrales ignoradas del propio investigador al momento que empieza su trabajo. Una lectura aguda moviliza en su cerebro capacidades imaginativas que activan su capital de lecturas y reflexiones anteriores para generar nuevas interpretaciones que el propio investigador no hubiera imaginado del todo al empezar su pesquisa.

Si sabemos extraernos del fetichismo de “la fuente”, si sabemos superar la idea de falta o el duelo de la “pérdida documental”, seremos capaces de entrar mejor en contacto con ese residuo aleatorio de la historia de los hombres: el archivo. La sobrevivencia de los depósitos documentales no obedece, en general, a ningún sistema de selección y conservación. Durante siglos incluso fueron considerados como depósitos de papeles viejos, buenos sólo para hacer cohetes, envolver pescado o como cucuruchos de fritangas, además de ser un privilegiado de ratas y cucarachas. De todas maneras, los únicos residuos de una lógica de conservación que se podría observar sería la de un poder político o social que muchas veces tiene poco que ver con nuestro mundo contemporáneo y el interés actual de la mayoría de los historiadores.

## 5. LAS FUENTES HABLAN SOLAS

Evidentemente no podemos hoy escribir, como lo hacían hace unas décadas, que las fuentes hablan solas o casi solas. Las fuentes no son mujeres públicas, no se entregan al primero que se les aparece, las saca del olvido y las acaricia. Esa es la típica ilusión positivista, marcada por la búsqueda ansiosa del documento. No sé si ustedes conocen el famoso dicho de Fustel de Coulanges, ese jefe de escuela francesa del fin del XIX, siempre y cada vez que sus alumnos abrían la boca, les interrumpía con la pregunta: “¿tiene usted un documento?” El documento era la fuente de todo saber y, por lo tanto, de todo poder. Esa concepción tuvo su utilidad, porque fue en esa época cuando se asistió a la última gran recuperación y organización de los archivos histórico-europeos. La idea

de que un documento es depositario de alguna verdad esencial llevó a la constitución de las grandes verdades nacionales, que ciertos autores declaran haber encontrado y dicen que entregan en su forma genuina a sus lectores. Ellos niegan tener un papel en el contenido mismo, en esa emergencia más allá de un cierto orgullo de “descubridor”.<sup>8</sup>

Un ejemplo clásico en México sería esa “antigua palabra” indígena que el profesor León-Portilla pretende haber encontrado escondida en ciertos capítulos de crónicas hispanas de los siglos XVI y XVII. Éste siempre se ha disculpado, en un acto de falsa humildad, de que él fue sólo finalmente el revelador de esa *Visión de los vencidos*. Una visión que hubiera escapado a todos los historiadores de los siglos anteriores, que buscaron entender lo que ocurrió en la Conquista de México. Así, su visión de los vencidos pudo parecer, y sigue pareciendo a muchos, como una maravillosa novedad, con la cual conoceríamos cómo los propios autóctonos vivieron su derrota. A primera vista este “descubrimiento” pudiera parecer algo extraordinario, pero también podemos cuestionar ese sentimiento de “novedad” y preguntarnos si esa visión de los vencidos no se ha vuelto posible y necesaria para justificar la última y definitiva aniquilación de todos los restos de idiosincrasia de estas poblaciones. Preguntamos también, si no participan de manera activa en la última fase del etnocidio empezado “en las Américas” hace 5 siglos. Por ello, puede ser útil preguntarnos cómo un texto que pretende haber evitado las trampas del eurocentrismo, difunde y ancla en lo más profundo de la identidad mexicana, y en el mundo entero, la idea de la incapacidad americana. Porque esta incapacidad total y absoluta del indio americano está en el centro de esa visión de los vencidos. Si lo pensamos bien fueron suficientes unos cuantos presagios, ocurridos durante varios años, unas supuestas y poco claras profecías para desorganizar un pujante “imperio” mexica e inhabilitar a sus dirigentes, para oponerse a la codicia de los

<sup>8</sup> Casi en todas las tradiciones nacionales se encuentran grandes descubridores de textos antiguos, pero que jamás pueden presentar a la crítica, ya que, por una razón u otra, han desaparecido. Estos son generalmente descubrimientos que tienden a construir o apuntalar tradiciones nacionalistas como los famosos *Cuentos de Ossian* que el escocés James Macpherson publicó a fines del siglo XVIII.

invasores hispanos. El leonportillismo, retomando sobre el modo dramático psicologizante ciertos contenidos de las crónicas de conquista, le da una vuelta radical para transformar estos textos. Ellos que manifestaban la constitución de un mito teológico de dominación hispana y cristiana se transmutan en la base de una visión histórico-nacionalista que sirve de fundamento para el manejo de una política de masa en México.

Así podemos hacer, de manera plausible, la hipótesis de que la tan famosa “visión de los vencidos”, a pesar de las protestas de León-Portilla y los suyos, se volvió un arma terrible para impedir que se lograra constituir una consciencia histórica de los mexicanos, equilibrada y dinámica. E incluso podríamos llegar a decir, pero es pura mala lengua, que se trata de un argumento racista, pero no, exagero, porque, como todos ustedes lo saben muy bien, no existe racismo en México.

Otro ejemplo de esa extraña relación entre el historiador y sus fuentes en los archivos, la encontramos en una colega miembro de nuestro seminario que fue a presentar su tesis de doctorado en Lovaina y me mandó un *e-mail* muy emotivo. Cuando allá era el año especial de Tomás Moro (500 años de la aparición de su libro *Utopía, 1516*) muchos trabajos se dedicaron a reeditar y estudiar los textos de esa época y, entre otras cosas, se pudo dar cuenta nuestra amiga, al consultar los archivos de este periodo, de que los decretos y primeros textos escritos para la administración real del reciente conquistado “imperio mexicana” parecían muy, pero muy, muy inspirados por una reconstrucción del mundo de la *Utopía* de Moro. Nuestra amiga manifestó su entusiasmo escribiéndonos: “Los propios documentos de 1529 a 1535 dicen que el modelo es Tomás Moro, no ocultan para nada la intención. ¿Por qué nadie lo había visto?”, e incluso concluye un poco drásticamente: “Todo lo que se ha escrito sobre el Altépetl ya no tiene sentido”. Esa conclusión, para muchos de los etnohistoriadores, puede parecer una enorme exageración, pero nosotros que conocemos la trayectoria intelectual de esa compañera, que durante años estuvo particularmente activa en uno de los grupos más importantes de la etnohistoria mexicana e incluso mexi-

canista, tomamos muy en serio sus exclamaciones de dolor y felicidad, y esperamos sus reflexiones. Sólo para regresar a nuestro propósito conservaremos esta cuestión angustiada: “¿Por qué nadie lo había visto?”

## 6. PRÁCTICAS HISTORIANAS

Es claro que si abandonamos la idea de que la Historia mana de “la fuente”, estamos autorizados para pedir al historiador que nos proponga el camino de su investigación cómo pasó de la lectura documental a la interpretación y después cómo confirmó con ésta la construcción de un relato histórico. Es evidente que de esas exigencias mínimas la forma misma del relato histórico saldría transformada.

Por ejemplo, es probable que el sentido de exposición de todo relato histórico debiera ser invertido. Si todos estamos de acuerdo hoy que la historia se escribe en presente, responde a las angustias y cuestiones de ese presente, deberíamos intentar en la exposición partir de él para adentrarnos, como un arqueólogo va excavando las diversas capas, hasta llegar al horizonte escogido. Es probable que esta proposición de construcción de los relatos históricos chocara a muchos de los especialistas y nuestros lectores, ya que están acostumbrados al clásico sentido de exposición del relato histórico, que va de lo más lejano a lo más cercano. Ya que, como lo hizo notar Roland Barthes,<sup>9</sup> hace casi medio siglo, el sentido de exposición del relato histórico es opuesto al movimiento intelectual que le dio vida.

Una nueva relación con la idea de fuentes exigiría también el reconocimiento a la modestia del acto historiográfico y, por lo tanto, del historiógrafo, pero también, paradójicamente, proclamará la unicidad de la creación de la interpretación en una lectura original y relativamente única de las fuentes. Nadie puede hoy esconderse tras la Historia, sus leyes, la ciencia, el progreso. El historiador tiene que presentarse sin tapujos, tiene que saber que está desnudo y que deberá enfrentar, sin miedo ni vergüenza, la mirada del mundo.

<sup>9</sup> Roland Barthes, “Le Discours de l’histoire.”

## 7. PARA QUIÉN TRABAJA EL *HISTOR*

No debemos olvidar para quién escribe el *histor*. La respuesta para mí es muy clara, no es muy original probablemente: escribo para los jóvenes que están en formación. Si bien las instituciones académicas nos ordenan escribir para un lejano mercado mundial y mejor en lenguas extranjeras, publicar en revistas internacionales que nadie o casi nadie lee en México, debo confesar que este objetivo para mí tiene poco interés y dirige muy poco mi trabajo. Al ser investigador en una institución muy particular, el INAH, debo reconocer que mis condiciones de trabajo son también muy particulares: no tenemos obligaciones estrictas de dar clase y cuando las damos es, generalmente, con mucho entusiasmo y placer, aunque desde hace unos años debo decir que he perdido mucho de este entusiasmo, no sólo por culpa de los alumnos o de la institución, sino porque creo que la historia en sí ha perdido mucho de sus encantos y de su prestigio social.

En mi centro de trabajo, las discusiones académicas son muy reducidas, incluso prácticamente inexistentes, más si se intenta sacudir algún punto del discurso nacional que posee la mayoría de los investigadores *non* historiadores. Paradójicamente, he accedido al grado de profesor emérito, lo cual fue un albur. Empujado por compañeros, entré en la convocatoria que consistía en entregar pruebas fehacientes de 40 años de trabajo con sus documentos y publicaciones, es decir, 60 kilos de papel. Estaba muy escéptico sobre el resultado, porque sabía que éste dependería de serias discusiones en la comisión responsable. Discusiones hubo –muchas aparentemente según un testigo presencial, pero finalmente sí me dieron la categoría. Sin embargo, lo interesante es que simultáneamente rechazaron un libro colectivo de mi seminario que mandé para su publicación y otros dos ensayos míos fueron violentamente censurados. Los términos de estos rechazos fueron bastante miserables y por eso no diré más. No obstante, para mí fue la señal de que una nueva generación de investigadores, mediocres y prepotentes, se había apoderado de las instituciones. No estoy aquí lamentándome



de las pequeñas miserias que me hacen (ni respondí a tanta estupidez e ignorancia), pues sólo fueron síntomas de que algo había ocurrido en la manera para practicar la historia, son estos pequeños “detalles” los que me llevan a dudar hasta del interés de eventos como éste. Pero como soy un incorregible optimista, aquí estoy y continúo.

Al final de la investigación en archivos, cuando se trata de entregar una producción que se pueda hacer social, se presenta siempre de manera más o menos cargada de significado la figura del posible lector, y la idea de compartir con él lo más posible de documentos. La tentación de querer publicar integralmente el material encontrado también es fuerte, probablemente más fuerte en estos días porque la finalidad misma de la práctica de historia se está desdibujando. La necesidad de la presentación mínima del aparato de fuentes se opone hoy a las formas “capitalistas” de producir libros de historia. La moda de poner, por ejemplo, las referencias y notas al final de una obra me parece una práctica deplorable porque impide al lector entender el juego que se tejió entre el *histor* y sus fuentes. Pero los editores tienen el poder y son ellos los que dictan las lecturas que debemos hacer de los estudios históricos, y como es oneroso pagar formadores que presenten adecuadamente los aparatos de notas, dicen que éstos son innecesarios y que es suficiente amontonarlas al final de la obra. Pero es evidente que la lectura de una obra se verá modificada y condicionada en caminos que incluso el autor no hubiera sospechado.

Por fin, para terminar, me gustaría unirme a una pregunta interesante que analiza François Hartog en un libro reciente, *Croire en L'histoire*, publicado en París por la editorial Flammarion en 2013. La cuestión básica de ese libro es: “¿Se cree aún en la Historia?” Es decir, se pregunta cuál es la naturaleza contemporánea de nuestra creencia en la historia. Porque, aunque respondamos no a esta pregunta, es interesante pensar la naturaleza de esa creencia en el siglo XIX, cuando la historia alcanzó a ser “venerada con fuerza y fe”. Esa creencia era tal, nos recuerda Hartog, que:

algunos se pusieron a practicarla metódicamente, con la ambición de alzarla al rango de ciencia, sobre el modelo de las ciencias de la naturaleza. Tomando desde ese momento consciencia de su potencia, todos fueron tetanizados por su fuerza de entrenamiento hasta reconocer en ella una figura nueva del destino. Su marcha adelante suscitó la reverencia, su capacidad a destrozarse países y vidas, levantó el pánico.<sup>10</sup>

Al seguir la tradición de la historia científica (durante décadas se “remitió a su tribunal”, se ha convocado sobre infinitos campos de batalla), se han justificado o condenado las políticas, las más opuestas.

La historia, apunta Hartog, se había vuelto una religión universal que iba a la par con la creencia en el progreso indefinido de la modernidad. También nos recuerda que en el *Gran Diccionario*, publicado entre 1866 y 1876, Pierre Larousse se había vuelto su profeta lleno de entusiasmo. Para él la historia

Reemplaza en todas las ánimas las creencias apagadas y zarandeadas; se ha vuelto el hogar y el control de las ciencias morales en ausencia de las cuales suple el derecho, la política, la filosofía, le piden prestadas sus luces. Está destinada a volverse en medio de la civilización moderna, lo que la teología fue en la edad media y en la antigüedad, la reina y la moderadora de las consciencias.<sup>11</sup>

De esta vigorosa profesión de fe se puede reconocer lo que Hartog llama el “*creer en*, como se cree en dios, en el más alto grado de la creencia”.

Pero también, recuerda Hartog, puede existir un grado inferior de creencia que sería el *creer a*: es decir:

creer a la historia es creer que hay una historia o algo de historia en obra, de una manera u otra. Se postula que la contingencia no lo es todo y que se puede dejar aprender un cierto orden en lo que ocurre o adviene y se estima que vale la pena reportar, en la medida de lo posible, lo que ocurrió para recordarlo, para servirse de él.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Hartog, *Croire en l'histoire*, p. 10.

<sup>11</sup> *Ídem*. Cita de Pierre Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*, p. 301.

<sup>12</sup> Hartog, *Croire en l'histoire*, p. 11.

Nos recuerda que, por ejemplo, en el siglo II a. C., fue la ambición del Polibio en la apertura de su Historia Universal, pues ese griego admirador de la potencia romana quiere explicar a sus contemporáneos cómo Roma había logrado imponerse en el mundo Mediterráneo en unos escasos siglos.

Es cierto que entre 1850 y 1950 ocurre lo que se ha podido llamar *La invención de lo social*<sup>13</sup> y, después, influenciados por las ciencias sociológicas, fueron muchos los que buscaron las causas, las leyes o las invariantes antropológicas, y quisieron mostrar regularidades construyendo series, encontrando leyes, etc. Evidentemente, al mismo momento, otros intelectuales desconfiaban de estos “pesados aparatejos”, ya que jamás dejaron de “creer en los actores, en las acciones y en la contingencia: el evento en su elemento, el gran hombre su sujeto preferido”.<sup>14</sup>

Ahora bien, para mostrarnos la radicalidad de Larousse y la evolución radical de la concepción de la naturaleza de la historia, nos contrapone el *Discurso Preliminar de la Enciclopedia* redactado por D’Alembert en 1751, en el cual también intentó definir lo que pudiera ser la historia:

La Historia como tal se reporta a dios, encierra o la revelación o la tradición y se divide bajo estos dos puntos de vista en historia sagrada y en historia eclesiástica. La historia del hombre tiene por objeto o sus acciones o sus conocimientos; y es por consecuencia civil o literaria, es decir, se reparte entre las grandes naciones y los grandes genios entre los reyes y la gente de letras, entre los conquistadores y los filósofos. En fin, la historia de la naturaleza es la de las producciones innumerables que ahí se observan y forman la cantidad de rama casi igual al número de estas diversas producciones. Entre estas diferentes ramas debe ser colocada con distinción la historia de las artes, que no es más que la historia de los usos que los hombres han hecho de las producciones de la naturaleza, para satisfacer o su necesidad o su curiosidad.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Donzelot, *La invención de lo social*.

<sup>14</sup> Hartog, *Croire en l’histoire*, p. 12.

<sup>15</sup> *Ídem*.

Como se puede ver estamos lejos aún de la historia a la Pierre Larousse sostenida en el progreso. La historia de hecho no ha conquistado aún su autonomía intelectual, sólo existen historias, la sagrada, la cívica o literaria “que tiene al hombre por objeto... la historia de la naturaleza y, en fin, una historia de las artes”.

D’Alembert, por ilustrado que sea, sigue con la vieja tradición clásica de la historia *magister vitae*. Enseña la historia de los caminos del bien y los reyes de su época que viven en el lujo inaudito de sus cortes, que pueden leer en esta misma historia la fama que les reserva el futuro. La historia es a la vez espejo y tribunal, especialmente para los poderosos.

Es cierto que se recorrió un camino impresionante hasta Larousse. Tan sólo en un siglo la historia emergió como ciencia reguladora del mundo moderno. Por ello, al retomar los análisis de Reinhart Koselleck (quien ha reconstituido su surgimiento y después su despliegue en Alemania desde el fin del siglo XVIII), Hartog nos indica que ya la historia se vuelve sujeta de ella misma, “intermediaria entre pasado y futuro por una transferencia de sacralidad”, ya que recibe los antiguos “epítetos divinos, potencia, justicia, sabiduría” y, sobre todo, que los hombres se vuelven responsables frente a ella.<sup>16</sup>

En esta introducción de Hartog hay mucho que recuperar, pero nosotros, aquí en México, escogemos la referencia de Schopenhauer de 1819 que dice: “es solamente por la historia que un pueblo se vuelve completamente consciente de su ser”. Hartog completa este panorama con las formulaciones de Marx y Engels en la *Ideología alemana* cuando afirman con fuerza: “conocemos una sola ciencia, la ciencia de la historia”.<sup>17</sup>

Sin embargo, ese triunfalismo de la Historia con H mayúscula pronto iba a ser rebatido por otros autores nacidos a fines del XIX. Hartog recupera las reflexiones de Charles Peguy, poeta, filósofo y ensayista francés, uno de los de su generación que más escribió

<sup>16</sup> Hartog, *Croire en l’histoire*, p. 14. También podríamos llamar a colación una frase que se dice que pronunció un día Fidel Castro: “La Historia me absolverá”.

<sup>17</sup> *Ídem*.

sobre historia y contra historia, por lo menos la que triunfaba en ese momento en la Sorbona y que encarnaba a sus ojos este trío infernal, reuniendo Ernesto Lavisse, Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos, los maestros de la historia metódica que persiguió de su vindicta y de sus sarcasmos.<sup>18</sup>

Terminar este texto con estas concepciones de la historia nos permite invitar a pensar la naturaleza profunda y diversa de una posible historia para México. Una reflexión metodológica y crítica debería permitir seleccionar en el saber compartido por la mayoría de los mexicanos, los materiales desechables y los elementos que pueden ayudar a reconstituir una identidad mexicana dinámica. Porque es evidente que si México está sin un proyecto político y cultural, si la mayoría de los habitantes ya no creen en sus instituciones ni en el porvenir del país, no es que sólo esté gobernado por un estado fallido, sino porque también creemos que la consciencia histórica de los mexicanos está en duelo. Y en esto los historiadores tienen una gran responsabilidad, pero también pueden imaginar escenarios nuevos para la convivencia.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, Roland, “Le Discours de l’histoire”, en *Social Science Information*, vol. 6, núm. 4, París, 1967, pp. 63-75. Disponible en: <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/053901846700600404>
- Bilbao, Javier, “Hernán Cortés en la pantalla: lo visto y lo que está por llegar”, 2015. Disponible en: <http://www.jotdown.es/2015/04/hernan-cortes-en-la-pantalla-lo-visto-y-lo-que-esta-por-llegar/>
- Certeau, Michel de, *L’Écriture de l’histoire*, París, Gallimard, 1975.
- Donzelot, Jacques, *La invención de lo social*, Argentina, Nueva Visión, 2007.
- Harnecker, Marta, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1984.

<sup>18</sup> *Ídem.*

Hartog, François, “Introducción”, en *Regímenes de historicidad*, México, UIA, 2007.

\_\_\_\_\_, *Croire en l'histoire*, París, Flammarion, 2013.

Piñón, Alida, “Documental sobre Hernán Cortés se exhibirá en la Cineteca”, 2016. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/cultura/patrimonio/2016/05/18/documental-sobre-her-nan-cortes-se-exhibira-en-la-cineteca>

Rozat, Guy, y José Pantoja (eds.), *El historiador de lo inverosímil. Para acabar con la impunidad de Duverger*, Xalapa, Libros de Graphen, núm. 2, 2015.

## SOBRE LOS AUTORES

GRACIELA VELÁZQUEZ DELGADO es profesora-investigadora del Departamento de Historia de la Universidad de Guanajuato. Doctora en Filosofía por la misma institución. Sus líneas de investigación son historia novohispana, epistemología de la historia e historia y filosofía de la ciencia. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores.

CUAUHTÉMOC NATTAHÍ HERNÁNDEZ MARTÍNEZ es profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato. Doctor en Filosofía por la misma universidad. Sus temas de investigación son la biopolítica y la gubernamentalidad neoliberal, el pensamiento crítico y el feminismo postestructuralista. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores.

FERNANDO BETANCOURT MARTÍNEZ es profesor-investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctor en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha realizado investigaciones sobre epistemología de la ciencia histórica, de la teoría de los sistemas y del psicoanálisis freudiano.

ZENORINA GUADALUPE DÍAZ GÓMEZ es profesora de la Universidad Autónoma de Baja California Sur. Doctora en Ciencias Sociales, Desarrollo Sustentable y Globalización por la misma universidad. En 2015 realizó estancia de investigación doctoral, en el Consejo Superior de

Investigaciones Científicas de la ciudad de Madrid, España. Sus líneas de investigación transitan entre la ética y la filosofía política.

MIGUEL ÁNGEL GUZMÁN LÓPEZ es profesor-investigador del Departamento de Historia de la Universidad de Guanajuato. Doctor en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Como investigador se ha especializado en el estudio de la historia de Guanajuato, siglos XIX y XX, y en teoría de la historia, ontología y hermenéutica de la conciencia histórica. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores.

RICARDO NAVA MURCIA es profesor-investigador del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, CDMX. Doctor en Historia por la misma universidad. Se ha especializado en estudios sobre la noción de archivo, el acontecimiento y la escritura de la historia. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores.

MEHDI MESMOUDI es profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Baja California Sur. Candidato a Doctor en Ciencias Sociales con orientación en Globalización por la misma institución. Sus líneas de investigación giran en torno al orientalismo en lengua española, las tradiciones y culturas hispánicas y las relaciones hispanomagrebíes. Es autor de varios artículos en revistas indexadas y capítulos de libros.

SILVIA PAPPE es profesora-investigadora del Departamento de Humanidades de la UAM-Azcapotzalco. Doctora en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Desde la teoría de la historiografía ha realizado investigaciones sobre la narrativa desde perspectivas multidisciplinarias, los principios dominantes en la historiografía crítica y la representación escriturística, entre otros. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores.

MIGUEL HERNÁNDEZ FUENTES es profesor-investigador del Departamento de Historia de la Universidad de Guanajuato. Doctor en His-



toria Moderna y Contemporánea por el Instituto Mora. Se especializa en el estudio de conceptos de temporalidad en el discurso político y la historia de la historiografía en México, siglo XIX. Es autor de varios artículos en revistas indexadas y capítulos de libros.

GERARDO MORALES JASSO estudia el doctorado en los Programas Multidisciplinarios de Posgrado en Ciencias Ambientales de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Sus temas de investigación son teoría de la historia y epistemología de las ciencias ambientales. Es autor de varios artículos en revistas indexadas y capítulos de libros.

ABRAHAM MOCTEZUMA FRANCO es profesor-investigador del Colegio de Historia de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Doctor en historia por el ICSYH "Alfonso Vález Pliego". Obtuvo el Premio Nacional en teoría de la historia Edmundo O'Gorman. Sus temas de investigación son: historia de la historiografía, olvido y conmemoración, y la institucionalización del recuerdo en México, siglo XX.

MARÍA L. CHRISTIANSEN es profesora-investigadora del Departamento de Historia de la Universidad de Guanajuato. Doctora en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Especialista en epistemología de las ciencias de la salud mental, filosofía y psicoanálisis y filosofía y estudios de género. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores.

MIGUEL ÁNGEL SEGUNDO GUZMÁN es profesor-investigador del Departamento de Historia de la Universidad de Guanajuato. Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es especialista en el análisis historiográfico de las Crónicas de América. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores.

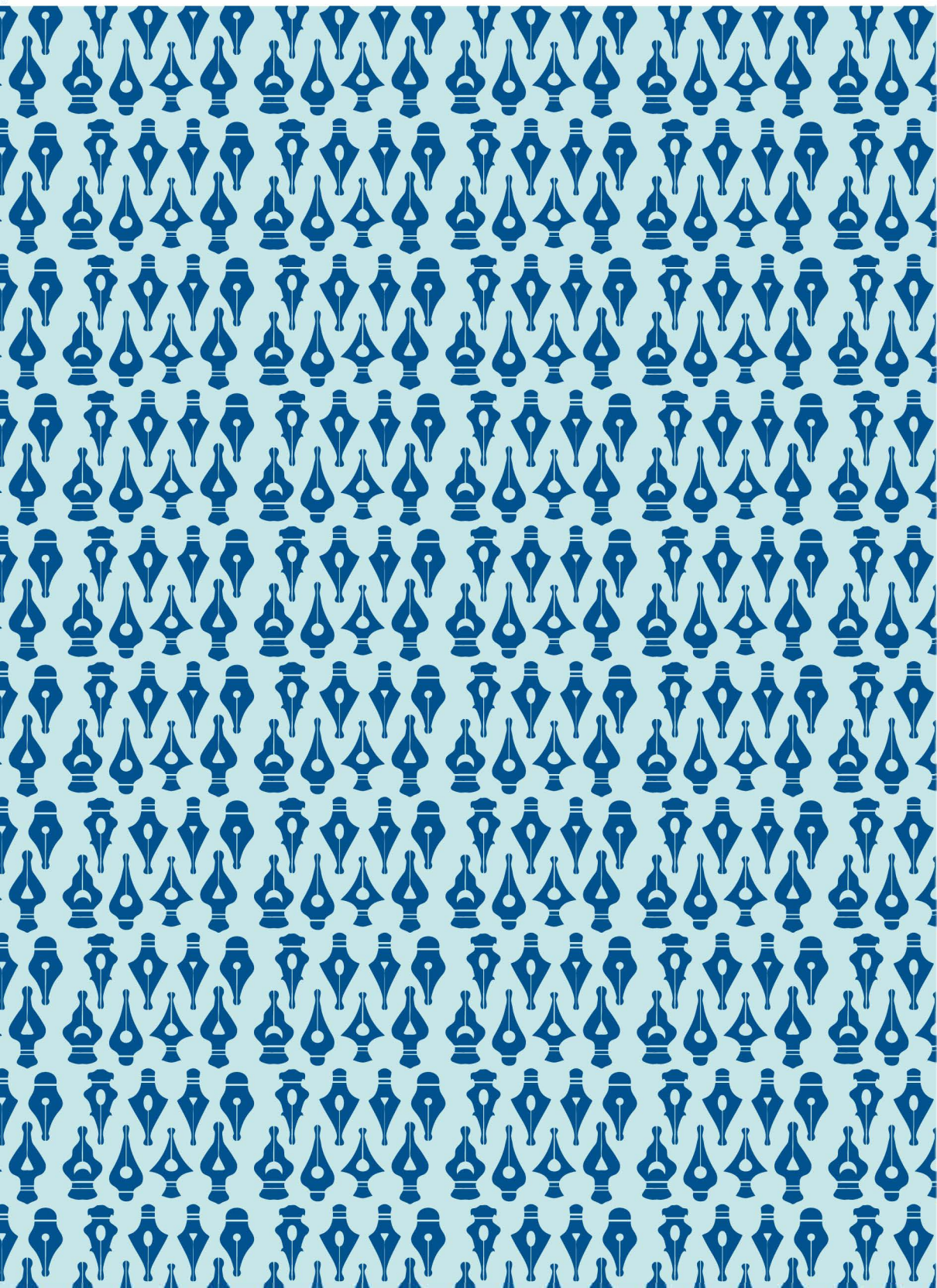
LUIS ARTURO TORRES ROJO es profesor-investigador en el Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma de Baja Califor-

nia Sur, campus La Paz. Doctor en Historia por El Colegio de México. Sus líneas de investigación transitan entre la historiografía, la historia cultural y la historia conceptual. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores.

GUY ROZAT DUPEYRON es profesor-investigador emérito del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Doctor en sociología por la Universidad Paris X-Nanterre. Su especialidad de estudio ha sido la historiografía de las crónicas de la conquista de México. Creador de la Licenciatura en Historia de la ENAH. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores.



La edición estuvo a cargo de la Coordinación  
Editorial de la División de Ciencias Sociales y  
Humanidades, Campus Guanajuato, y Ernesto  
Sánchez Pineda.



LA HISTORIA ES UNA DISCIPLINA que constantemente regresa sobre sus pasos para ver, a la distancia, el camino recorrido. La historiografía se desliza sobre esa veta. Su trabajo es hacer ver –mostrar– la codificación que implica escribir sobre el pasado. En ese horizonte se borran las fronteras, el acceso al pasado está más allá del saber disciplinar.

Entre los temas presentados en este volumen se encuentran: las formas de acceso a la realidad histórica, las operaciones metodológicas para pensar eventos-acontecimientos, las reflexiones historiográficas que buscan ir más allá del acontecimiento, las transgresiones epistémicas que permiten dialogar con saberes que en un origen estaban separados, las formas de representación de la temporalidad. Tales temas han sido trabajados entre 2015 y 2018 por la LGAC Teoría de la Historia de la Universidad de Guanajuato, dentro de un ciclo de colaboración académica constante con la Red de Investigadores de Teoría y Metodología de la Historia, cuyos miembros pertenecen a cuerpos académicos de universidades como la UNAM, UABCS, UAM-Azcapotzalco y BUAP, entre otras. Así, este grupo de investigadores problematiza sobre la actividad especulativa y reflexiva que acompaña toda consideración historiográfica.

