

con el
RELACIONES **TI-**
EM.
P



**ESTUDIOS SOBRE LA TEMPORALIDAD
EN DISCIPLINAS HISTÓRICO-SOCIALES**

Miguel Ángel Hernández Fuentes
Coordinador



LA HISTORIA SE ESCRIBE EN PLURAL

La Colección Historiografías del Departamento de Historia de la Universidad de Guana/juato pretende cobijar las múltiples vetas de escrituras de la historia; narraciones sobre el pasado que, si bien están organizadas mediante un sistema de reglas académicas, siempre son la respuesta a una preocupación, a una duda: a la insatisfacción colectiva en la cual se ha pensado y relatado, hasta el momento, algún aspecto del pasado. La colección ofrece a los lectores interpretaciones renovadas para ampliar la memoria de nuestra sociedad.

RELACIONES CON EL TIEMPO

Estudios sobre la temporalidad
en disciplinas histórico-sociales

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Ediciones
Universitarias

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Rector General

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino

Secretaria General

Dra. Cecilia Ramos Estrada

Secretario Académico

Dr. Sergio Antonio Silva Muñoz

Secretario de Gestión y Desarrollo

Dr. Salvador Hernández Castro

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. Miguel Ángel Hernández Fuentes

Directora del Departamento
de Historia

Dra. Graciela Velázquez Delgado

RELACIONES CON EL TIEMPO

Estudios sobre la temporalidad
en disciplinas histórico-sociales

MIGUEL ÁNGEL HERNÁNDEZ FUENTES
Coordinador

·COLECCIÓN *H*ISTORIOGRAFÍAS·

Relaciones con el tiempo. Estudios sobre la temporalidad en disciplinas histórico-sociales, Miguel Ángel Hernández Fuentes (coordinador), -1.ª ed.- Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2023, 290 pp.

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 maquetación: Cruz Amador Negrete
Diseño de portada: Martha Graciela Piña Pedraza

ISBN de la colección: 978-607-441-601-5

ISBN del volumen digital: 978-607-441-963-4

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.

Impreso y hecho en México • *Printed and made in Mexico*

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	9
<i>Miguel Hernández Fuentes</i>	
1.- Conceptuación y temporalidad en las disciplinas histórico sociales. Una lectura historiográfica de Wilhelm Dilthey, Max Weber y Alfred Schutz	27
<i>Margarita Olvera Serrano</i>	
2.- La metáfora de la historia como tribunal de justicia y su crítica: el caso de Edmundo O'Gorman	55
<i>Guillermo Zermeño Padilla</i>	
3.- Primeras aproximaciones al tiempo histórico desde los trabajos semánticos de Niklas Luhmann	101
<i>Mónica Elivier Sánchez González</i>	
4.- Temporalidad Occidental en las crónicas del Nuevo Mundo. Sucesión de pueblos en la imaginación histórica de los primeros evangelizadores franciscanos	143
<i>Miguel Ángel Segundo Guzmán</i>	
5.- Temporalidad y narratividad: reflexiones sobre la metáfora organicista en la historia y sociología en México. Una lectura desde Hayden White	181
<i>Laura Angélica Moya López y Margarita Olvera Serrano</i>	
6.- Duelo y melancolía. Apuntes sobre Michel de Certeau y las experiencias temporales de la secularización	209
<i>Pedro Espinoza Meléndez</i>	

- 7.- Avatares espacio-temporales de la conciencia histórica moderna en *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad
Miguel Angel Guzmán López 241
- 8.- Memorias extraviadas. Un breve ensayo
Silvia Pappe 265

INTRODUCCIÓN

Miguel Hernández Fuentes
Universidad de Guanajuato

En décadas recientes ha crecido el interés por parte de historiadores, sociólogos y especialistas de las disciplinas sociales, en general, por el estudio de la temporalidad, categoría que ha sido entendida bajo dos acepciones básicas: por un lado, como el conjunto de aspectos distintivos de la dinámica desplegada por un fenómeno o proceso social en particular; y, por otro, como el modo en el que cada grupo social articula desde su presente relaciones con su pasado y con su futuro.¹ En cuanto al primero de estos sentidos, los estudios sobre la temporalidad han partido de premisas renovadas sobre la naturaleza del tiempo de los hechos y procesos sociales que marcan un punto de inflexión epistemológico por varios motivos. Tiempo y espacio dejan de ser solamente las coordenadas externas en las que se ubican los fenómenos sociales para ser comprendidos como elementos inmanentes a éstos. Así, como lo expresó Immanuel Wallerstein, el reto para los investigadores consiste en “reinsertar el tiempo y el espacio como variables constitutivas internas en nuestros análisis y no meramente como realidades físicas invariables dentro de las cuales existe el universo social”.² Con ello se deja atrás la concepción de un solo tiempo general y homogéneo, externo a la actividad social, que funciona como una suerte de cuadrícula sobre la cual los investigadores iban sobreponiendo los acontecimientos y procesos colectivos para derivar, a partir de las mediciones que se pueden efectuar ahí, juicios y consideraciones sobre el carácter de cada proceso analizado, y concluir qué tan rápido o lento, perdurable o efímero, estable o dinámico, se mostraba su despliegue a lo largo de esa línea de tiempo externo, instrumento de medición adecuado para determinar la duración de

¹ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado*, pp. 333-357.

² Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*, pp. 81-82.

cualquier hecho histórico.³ En cambio, el reconocimiento del carácter inmanente del tiempo a cada proceso o acontecimiento social, el tiempo asumido como variable constitutiva interna, predispone a los investigadores a mantenerse al pendiente de la pluralidad de tiempos colectivos, en el entendido de que “existen diversos ritmos sociales, y a su vez, tantos tiempos como aspectos de lo social puedan considerarse”;⁴ cada ámbito de la vida colectiva, sea económico, político, religioso, cultural, podría llevar, en consecuencia, su propio ritmo, su propia temporalidad.

En la segunda acepción de la categoría, la temporalidad está asociada con la construcción del tiempo histórico; en este sentido, las relaciones presente-pasado y presente-futuro que se generan en cada época, o que establece cada cultura, se han tornado en relevantes objetos de estudio por distintas corrientes historiográficas, como la que fue abierta por Reinhart Koselleck con su semántica de los tiempos históricos y el enfoque de la historia conceptual, que ha dado lugar al análisis de la temporalidad en distintos momentos de la historia, en particular en la época moderna.⁵ Mediante el análisis de diversas narrativas, discursos y escrituras de la historia, se busca entender las formas en las que las sociedades en cada época han percibido el devenir temporal y le han asignado una significación en términos del ritmo, orden y contingencia que deben de seguir los sucesos de la vida colectiva. Cuando tales percepciones son ampliamente compartidas adquieren preponderancia y se convierten en principios dominantes de una época, en concepciones sobre el tiempo que dictan cómo debe ser el orden de los acontecimientos, cómo se deben concatenar a lo

³ Al respecto resulta bastante esclarecedor lo dicho por Michael de Certeau en 1987 a propósito de la construcción de la idea moderna de la historia: “sin duda la objetivación del pasado, desde hace tres siglos, había convertido al tiempo en lo impensado de una disciplina que no dejaba de utilizarlo como un instrumento taxonómico”. En François Hartog, “Órdenes del tiempo, regímenes de historicidad”, pp. 76-77.

⁴ Mariela Coudannes Aguirre y Lucrecia Milagros Álvarez, “La temporalidad en la enseñanza de las ciencias sociales”, p. 2

⁵ Sobre las premisas y enfoques para el estudio de la temporalidad en línea con el trabajo de Koselleck, se puede consultar la página digital del grupo de Temporalidad de la red de investigación *Iberconceptos*, <http://www.iberconceptos.net/grupo-historicidad>

largo del tiempo, en otros términos, se establecen concepciones sobre el orden del tiempo.⁶

Las concepciones sobre la temporalidad inciden sobre los modos de conocer, pensar y calificar las realidades sociales. Tales concepciones de temporalidad funcionan como criterios para evaluar “la velocidad, la duración, la secuencia, el ritmo y la sincronización de los eventos”⁷ en términos de rapidez, lentitud, progresividad, estancamiento, decadencia o regresión, o como lo señaló Koselleck, también para determinar situaciones en las que se considera que algo aconteció “demasiado pronto o demasiado tarde”.⁸ Así, tanto pasado como futuro, al entrar en la conciencia de los individuos en el tiempo presente, producen efectos que son socialmente significativos: generan interpretaciones sobre el lugar que cada quien ocupa en el proceso histórico y contribuyen a delinear identidades (locales, nacionales, sociales). La forma de vincular pasado y futuro desde el presente, genera una determinada conciencia de temporalidad, una forma de experimentar el tiempo histórico. El estudio de las experiencias de temporalidad busca comprender las maneras en las que grupos sociales en cada época, a partir de los patrones culturales vigentes y de concepciones compartidas y generales sobre el flujo del tiempo, interpretan y dan sentido a su propia historia y su acción social en el presente. Incluso, en mismos momentos y sociedades pueden existir diferentes experiencias del tiempo, de manera que se presenta al investigador el problema de indagar sobre las diversas experiencias de tiempo que pueden coexistir en un contexto histórico determinado: en un primer momento, identificarlas y describir sus características principales; posteriormente, advertir sobre las relaciones de apoyo y de oposición que establecen entre ellas; y, eventualmente, explicar cómo es que alguna de ellas se erige, en momentos históricos concretos, como la dominante, como el régimen de historicidad que sirve como pauta o modelo para procesar las percepciones y, por tanto, construir las experiencias.

⁶ François Hartog, “Órdenes”.

⁷ Robert Hassan y Hartmut Rosa, “Editorial”, p. 3.

⁸ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, p. 128.

En este libro se reúnen un conjunto de reflexiones y acercamientos a algunas de las formas en las que se han construido y estudiado las temporalidades en distintos momentos y lugares. De manera más o menos parecida a otros estudios que han abordado experiencias de temporalidad de grupos sociales reducidos pero intelectualmente significativos (filósofos ilustrados, periodistas y políticos de los siglos XIX y XX, intelectuales, artistas), en los trabajos que aquí se presentan se examinan las concepciones de temporalidad —y en algunos casos las propuestas para estudiar las mismas temporalidades— generadas por comunidades de especialistas de distintas épocas, tales como cronistas de la orden franciscana al momento de la formación de la Nueva España, académicos de los campos disciplinares de la historia y la sociología, así como escritores de literatura ficcional. Los autores de estos textos emprendieron una doble tarea: por un lado, al examinar el modo en el que se establecieron concepciones sobre el orden temporal al interior de comunidades de especialistas y de académicos de distintas épocas, historizaron esos trabajos intelectuales, colocándolos en el contexto de su momento histórico y cultural; por otro, a partir de ese examen, formularon algunas propuestas de orden categorial y metodológico para el estudio de la temporalidad.

Con respecto al primero de estos aspectos, los autores identificaron las concepciones de temporalidad preponderantes en el momento en el que trabajaban sus personajes estudiados; en ese sentido, nos presentan a comunidades de estudiosos que en distintas épocas participaron de los marcos culturales y de las tendencias científicas de su entorno, nutriéndose de las ideas sobre el tiempo dominantes de ese momento a la vez que las cuestionaron, interpelaron y, eventualmente, las convirtieron en sus objetos de estudio. En ese sentido, como apunta Guadalupe Valencia, “las ciencias sociales se definen como históricas en el doble sentido de ser, al mismo tiempo, productos e intérpretes de una época”;⁹ en su labor de hacer comprensible y dar definiciones a los fenómenos sociales que se convierten en sus objetos

⁹ Guadalupe Valencia, “La temporalidad social como problema metodológico acerca de la reconstrucción de la historicidad”, p. 46.

de estudio, estas disciplinas están enraizadas en las concepciones dominantes de su momento histórico, por ejemplo, las de temporalidad. Ya que estos fenómenos sociales tienen un carácter procesual, pues se despliegan a lo largo del tiempo en movimientos que abarcan tantas etapas a su interior como el observador pueda identificar, para analizarlos se recurren a las ideas prevalecientes en su momento sobre el modo en el que las acciones sociales se despliegan con el transcurrir del tiempo. Tratándose de fenómenos dinámicos, su estudio demanda del uso de marcos de medición temporal, de formas de concebir el movimiento social, las cuales, el investigador toma de su entorno científico y cultural; dicho en otras palabras, recurre a las concepciones de temporalidad vigentes en su época, para hacer una lectura de la dinámica observable en su objeto de estudio.

En el primer capítulo del libro, Margarita Olvera Serrano parte de una revisión de lo reflexionado sobre la elaboración de conceptos en las ciencias sociales por tres autores fundamentales en el trayecto de la sociología, Dilthey, Weber y Schutz, para destacar la pertinencia que adquiere actualmente, en el trabajo teórico, atender un aspecto particular de la naturaleza de los conceptos: las dimensiones temporales que les subyacen. Como señala la autora, el factor temporal está presente “en las operaciones lógicas que dan lugar a las herramientas categoriales que usamos para describir, explicar y comprender la realidad sociohistórica”, pero no se le ha dado mayor atención debido al hecho de que en las disciplinas sociales imperan los enfoques sincrónicos.

Ya que los conceptos en las ciencias sociales son representaciones construidas a partir de la abstracción de ciertas cualidades comunes observadas en un conjunto de fenómenos colectivos, habría que considerar, entre los elementos a estudiar, las dimensiones temporales en las que se desarrollaron. En este sentido apunta la reflexión de Margarita Olvera pues, como establece en su artículo, los fenómenos sociales que se toman como referencia en toda elaboración conceptual fueron “resultado de las consecuencias agregadas de las acciones de una multiplicidad de actores a lo largo del tiempo.” Al respecto, en su reflexión sobre la elaboración conceptual, Alfred Schutz apuntaba

qué conceptos fundamentales para las ciencias sociales —como los de *nación, estado, desarrollo, progreso*, entre otros— “estaban fundados en la base experiencial de las acciones humanas y sus consecuencias”. Ahora bien, dando continuidad a esta reflexión, Olvera propone que las dimensiones temporales sean atendidas en dos niveles: por un lado, en el de las experiencias de temporalidad registradas en el mundo social; y, por el otro, en el de las operaciones de elaboración conceptual que hacen los especialistas en cuanto observadores y analistas de ese mundo, operaciones con las que ordenan y disponen las experiencias pasadas para transformarlas en sus objetos de investigación.

Así, el texto de Margarita Olvera abre un panorama sobre las distintas dimensiones en las que el trabajo de elaboración conceptual opera como una actividad en la que “se reúnen fragmentos de experiencia pasada”; los fenómenos del mundo social siempre se desarrollan de modo diacrónico, es decir: “existen y son observados como procesos”. Por ello, la utilidad de pensar en las dimensiones temporales en las que se desarrollan las experiencias colectivas, que posteriormente son convertidas en objetos de investigación, así como en las dimensiones temporales que subyacen al trabajo de elaboración conceptual, es decir, a los procedimientos, operaciones lógicas con las que se elaboran y luego se usan los conceptos.

“La metáfora de la historia como tribunal de justicia y su crítica: el caso de Edmundo O’Gorman” es un ensayo en el que Guillermo Zermeño revisa los elementos fundamentales de la crítica o’gormaniana en la historiografía producida en las primeras décadas del siglo xx. Una forma de escritura de la historia que, guiada por el modelo rankeano, se concebía a sí misma como una historia científica: una disciplina que se pretendía objetiva, capaz de asentar verdades y que ya dejaría de pronunciar juicios de valor sobre los hechos del pasado; es decir, no mantendría pretensiones de operar como tribunal de justicia, elemento característico de la *historia magistra vitae*. Zermeño nos muestra que la crítica de O’Gorman tuvo la capacidad de encarar esas pretensiones ilusorias sobre las que se levantaba la ciencia histórica de su época.

En una relectura de textos como “La crisis y porvenir de la ciencia histórica”, Zermeño encuentra que la crítica de O’Gorman dilucidó que, más allá de lo proclamado en su propio discurso, la historia científica no dejaba de hablar “del discernimiento de lo bueno y lo malo, de lo virtuoso y lo condenable, de lo justo y lo injusto.” El tribunal no había sido abandonado. A fin de cuentas, esa historiografía cumplía con las mismas funciones pedagógicas y moralizantes que desempeñaban las anteriores escrituras de la historia, pero bajo una nueva apariencia. Los historiadores no han dejado de emitir juicios sobre los episodios del pasado, a la vez que extraen enseñanzas de éste, si bien no a la manera de los *exempla* del modelo retórico de la historia, sí mediante el análisis de los procesos históricos como el carácter de las naciones, el pensamiento político y las políticas públicas. Una nueva forma de moralización. Así, como señala Zermeño, todo discurso historiográfico, en cuanto acto perlocutivo, es un saber sobre el pasado que consiste en “una forma indirecta de hablar del presente, de señalar y marcar los límites del obrar en el presente”.

Otro aspecto del que se trata en el ensayo parte de algo advertido por O’Gorman con respecto a la manera de proceder de los historiadores de su época: su escasa crítica para encarar los hechos del pasado, a los que miraban como algo evidente y dado; hechos que revestían la misma naturaleza y que solamente se tenían que colocar dentro de una secuencia narrativa. O’Gorman entendió que, en la medida en la que el historiador examinara la naturaleza de los hechos, encontraría que están fundados sobre una serie de *sobreentendidos* heredados de escrituras previas de la historia. Esto sucede por que los discursos historiográficos se montan unos sobre otros, de manera que los más inmediatos al hecho de referencia inciden después sobre los supuestos y las preguntas de cada nuevo momento de la investigación histórica.

Haciendo suya esta exigencia postulada por O’Gorman, el ejercicio ensayístico que nos ofrece Guillermo Zermeño nos da pautas para reflexionar sobre el funcionamiento de esos sobreentendidos a la luz de una historia de la historiografía que examine las capas historiográficas con las que opera la investigación sobre el pasado. Cada una

de estas capas, nos explica el autor del ensayo, consiste en narrativas e interpretaciones que han sido dadas por verdaderas sobre una determinada porción del pasado, sobre un acontecimiento o un proceso histórico. Por haber quedado establecida su validez y autoridad, raramente se han examinado los elementos principales de cada capa historiográfica, los cuales se conforman como premisas de las posteriores etapas de escritura de la historia.

Dada esta complejidad de componentes con los que se integran el conocimiento histórico, provenientes de diferentes momentos, el historiador del presente debe estar al tanto de los criterios heredados del pasado que orientan su investigación; criterios de selección y análisis provenientes de contextos e interacciones sociales cuyas motivaciones no siempre se tienen a la vista. Conocerlas permitirá comprender mejor el sentido y las necesidades en las que se fundaron las varias interpretaciones históricas que se fueron superponiendo sobre un acontecimiento o momento del pasado. De tal modo, Zermeño nos muestra que para O’Gorman la historización de los discursos historiográficos aparece como una preocupación central. Por ejemplo, en su lectura sobre la constitución de la identidad americana, buscó “los puntos de continuidad o de discontinuidad de la trayectoria seguida por la ‘historia’ en su afán de dar cuenta de lo humano”. De la misma manera, el autor asumió esa tarea en el ensayo que nos comparte, pues se trata de una reflexión sobre las condiciones históricas en las que se desarrolló una forma particular de pensar la historia, intentando con ello “re-descubrir a O’Gorman para ver lo que no se podía ver antes”.

Mónica Elivier Sánchez presenta, en “Primeras aproximaciones al tiempo histórico desde los trabajos semánticos de Niklas Luhmann”, un conjunto de reflexiones sobre la formulación del tiempo en los estudios de semántica de Luhmann, sosteniendo la hipótesis de que éstos pueden perfilar modos específicos que afectan la escritura de la historia. La transición de las sociedades premodernas a la sociedad moderna es el momento elegido por Luhman para analizar estructuras de dicha transición a través de las huellas registradas en la semántica. La propuesta de análisis luhmanniano no se funda en

la causalidad como primer recurso para proceder al análisis de los quiebres estructurales, sino que apuesta por los principios de emergencia y de contingencia. Esto significa que no hay forma de predecir los acontecimientos y de establecer vínculos que puedan llegar a una realización preestablecida o previamente figurada para agotar las posibilidades de enlace entre un momento y otro.

Miguel Segundo Guzmán, en “Temporalidad indiana en las crónicas del Nuevo Mundo. Origen y sucesión de pueblos en la imaginación histórica de los primeros evangelizadores franciscanos”, examina las estrategias narrativas con las que los primeros cronistas franciscanos insertaron el pasado prehispánico en la temporalidad cristiana. Para ello, el autor comienza explicando el modo en el que funcionaba dicha temporalidad: el gran relato de la historia de la salvación servía como eje articulador en el que se insertaban las historias particulares de cada una de las naciones del mundo que entraban en contacto con el cristianismo. Fijando equivalencias entre las cronologías de las naciones paganas con la de la historia de la salvación (operación que ya tenía varios siglos en práctica en la cultura cristiana) los cronistas establecían las periodizaciones de las historias que eran asimiladas a su modelo de temporalidad; así, a decir del autor, eran “pasados homologados por la enunciación cristiana”; ejercicio que dotaba de legibilidad a esos pasados de pueblos paganos e incorporados a la fe cristiana.

Como explica Miguel Segundo, esta asimilación dentro de las escalas temporales cristianas además confería un sentido, por lo cual la secuencia de acontecimientos del pasado pagano tenía que tomar una lógica secuencial. Una vez explicado este patrón de interpretación histórica, el autor ilustra con casos tomados de las crónicas de los primeros evangelizadores de las Indias, principalmente de la *Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España*, la *Historia General* de Bernardino de Sahagún y los *Memoriales* de Motolinía, y encuentra en ellas el predominio de un modelo que marca el orden de las cronologías: “Una edad del mundo cercana a los seis mil años; un espacio de salvajismo originario como telón de fondo de las civilizaciones; un periodo de emergencia civili-

zatoria guiado por la mano de Dios”, y, finalmente, el modelo de sucesión de imperios, mediante el cual estos siguen la misma secuencia a lo largo del tiempo, emergiendo, creciendo y colapsando. Entre los varios aspectos que destacan en este análisis resalta el hecho de que la inserción del pasado indiano en la temporalidad cristiana permitió establecer un discurso, un decir sobre el indio, convertido a través de esta narrativa histórica en sujeto de salvación.

Las experiencias de temporalidad de cada época han ejercido su influjo sobre las comunidades de especialistas de las ciencias sociales; por ejemplo, las concepciones de la modernidad decimonónica sobre el tiempo histórico y las leyes que rigen el desarrollo de las naciones determinaron de manera muy clara el trabajo de los académicos mexicanos de comienzos del siglo xx. Laura Angélica Moya López y Margarita Olvera Serrano en el capítulo titulado “Temporalidad y narratividad: reflexiones sobre la metáfora organicista en la historia y sociología en México. Una lectura desde Hayden White” presentan un recorrido por los inicios de la investigación histórica y sociológica en nuestro país, desde la elaboración de *México: su evolución social*, trabajo colectivo bajo la dirección de Justo Sierra que fue publicado al inicio del siglo xx, pasando por varias experiencias de investigación académica registradas en la Escuela Nacional de Jurisprudencia y llegando a la fundación del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional, en 1939. El hilo conductor que atraviesa estas actividades es la presencia central y articuladora de la imagen del pueblo mexicano como un organismo en constante evolución, adaptándose a las condiciones del espacio físico. En esta concepción típicamente moderna de la nación, el pueblo mexicano pasa por diferentes etapas en dicho proceso evolutivo, pero preserva en todo momento una misma identidad; se trata del mismo organismo social desde la Nueva España hasta la República Liberal, etapa en la que alcanza la realización de las características y virtudes que ya llevaba contenidas en su programa de desarrollo.

Como señalan las autoras, a inicios del siglo xx se representa la historia mexicana como un proceso integrado, holístico, en el que

cada una de las partes de la nación madura y se adapta a las condiciones que cada momento histórico le demandan, pero formando parte de un todo, de una estructura que integra a cada uno de los componentes, proceso que tiene sentido y dirección a partir de la existencia de un patrón de crecimiento en el que la dirección ya está asignada. Un aspecto que destacan las autoras es la eficacia de la metáfora organicista tanto en *México: su evolución social*, como en los trabajos presentados en las primeras instituciones dedicadas a la investigación social, pues los respectivos autores consiguieron comunicar a través de imágenes aspectos que no se hubieran logrado con el lenguaje conceptual de la época.

Lo que las autoras nos muestran es que para ese momento de gestación de la sociología en México (tal y como sucede en todas las épocas) a la comunidad de científicos les resultaba más útil recurrir al lenguaje metafórico que a los mecanismos enunciativos del lenguaje conceptual para comunicar sus observaciones sobre una considerable porción de los fenómenos sociales que estudiaban. Ese lenguaje no sólo les permitía expresar las características de las partes del proceso, sino la naturaleza del todo: la sociedad evolucionando como lo hace un organismo vivo, adaptándose a las condiciones del espacio y a las contingencias que le imponía cada época. Por consiguiente, este trabajo consiste en un interesante caso de estudio sobre las funciones del lenguaje metafórico en las ciencias sociales.

En la siguiente colaboración de este libro, capítulo a cargo de Pedro Espinoza Meléndez, se presenta una reflexión sobre otro episodio en el devenir histórico de la temporalidad cristiana, en este caso uno caracterizado por las tensiones entre las concepciones católicas y las tendencias secularizantes que se vivieron durante el siglo xx. Así, en “Duelo y melancolía. Apuntes sobre Michel de Certeau y las experiencias temporales de la secularización”, el autor propone que un elemento para comprender a mayor profundidad los procesos de secularización, es el relativo a la experiencia de temporalidad de los sectores de la Iglesia católica y de su feligresía que han vivido el advenimiento de una época en la que la religión fue desplazada del lugar

central y articulador que tenía en el mundo político y social de occidente, quedando desplazada de este sitio la autoridad moral de la institución eclesial y confinando la práctica religiosa a espacios de la vida privada. Por tanto, señala el autor, “la experiencia de secularización tendría un importante componente temporal, pues implicaría un distanciamiento del pasado religioso”.

Al poner atención en el modo en el que los católicos y su jerarquía han interpretado este cambio de condiciones, el autor advierte que se han constituido dos modos de afrontar la pérdida de ese tiempo pasado en el que imperaba lo religioso, de experimentar el cambio de época: una guiada por la aceptación de la pérdida y otra por la resistencia a reconocerla. Para analizar estas dos actitudes para afrontar los rompimientos entre el presente y el pasado, el autor recurre a las categorías de duelo y melancolía, trabajadas por Michael de Certeau.

Ambas se refieren a formas de experimentar la pérdida de un objeto, de una situación o de una forma de vida, y por tanto remiten a experiencias evidentemente dolorosas, pero difieren en el modo de enfrentarlo: mientras que el duelo es un proceso de aceptación de la pérdida, la melancolía es un estado de añoranza en que se niega su posibilidad. En términos de vivencia religiosa, el autor propone que hay correspondencia entre cada una de ellas y distintas respuestas de la Iglesia y su feligresía frente al mundo actual. En un sentido amplio, el duelo sería propio de las corrientes teológicas y eclesiásticas que han mostrado apertura ante el mundo moderno, mientras que la melancolía aparecería como el síntoma de las posturas católicas en las que el pasado, en el que la religión ocupaba un lugar central en la vida pública, es añorado como una época ejemplar, y por tanto se expresa el deseo de regreso o restauración de esos tiempos. Esta forma de experimentar la temporalidad, marcada por la melancolía, a decir del autor, habría de considerarse como el sustrato desde el cual se gestó la intransigencia católica, con sus proyectos y discursos de restauración del orden social y político cristiano.

La segunda parte del capítulo explora estas dos maneras de encarar la secularización a través del pensamiento de dos personajes del ambiente intelectual católico del siglo xx: el mismo Michael de Cer-

teau, como representante de una experiencia de duelo y, por el lado de la experiencia melancólica, al antiguo profesor de éste, el obispo Henri de Lubac. La lectura de De Certeau sobre la historia de la Iglesia le permitió encontrar una diversidad de creencias y prácticas en los primeros siglos del cristianismo que contrastaba con la supuesta homogeneidad doctrinal que proclamaban las interpretaciones tradicionales de la historia eclesiástica. La existencia de la diversidad prevaletante en ese pasado constituyó para De Certeau un motivo para descubrirlo como una alteridad por la que no cabía producir ensoñaciones ni deseos de recuperación; no se trataba de una época ejemplar que mereciera ser restaurada en el presente, sino de un episodio más en la compleja trama de la historia cristiana. Por el contrario, el fundamento de la concepción de De Lubac sobre el cristianismo fue la certeza en “una verdad revelada que funciona como un núcleo duro, resistente a los embates y accidentes de la historia”. Postura que sería representativa de las concepciones de temporalidad católicas que se sustentan en la negación de pérdida y en proyectos de restauración del orden cristiano, expresiones melancólicas.

Miguel Ángel Guzmán López presenta un acercamiento, mediante una lectura de la novela *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad, a las concepciones de temporalidad características de la modernidad europea en el tránsito entre los siglos XIX y XX: su modo de entender el sentido de la historia, su visión sobre el avance civilizatorio de la humanidad como resultante de una ley de progreso, y el modo en el que se daba explicación a los desfases observados entre distintos pueblos y culturas dentro de ese mismo proceso civilizatorio. Así, en la narrativa de *El Corazón de las tinieblas* se pone de manifiesto la conciencia de temporalidad moderna europea, cuyos elementos distintivos va señalando Miguel Guzmán: la idea de progreso universal comprendido como una carrera dispareja en la que Europa se asume a la punta, con sus evidentes logros tecnológicos y materiales, y con lo que ella misma proclama como un alto grado de refinamiento cultural y espiritual, mientras que el resto de las regiones del orbe se encontraban en los estadios medios e inferiores del proceso civilizatorio, los cuales ya habían dejado atrás las sociedades europeas.

La modernidad europea procedió a delinear los contornos entre regiones de acuerdo con lo que consideraba el grado civilizatorio que habían alcanzado las naciones y otras comunidades humanas en cada caso. Como explica Guzmán López, la configuración espacio temporal del mundo acorde a lo que se entendía como progreso en los ámbitos materiales y culturales fue uno de los gestos principales de esta modernidad europea, tal y como lo encuentra en la novela de Conrad: las tensiones y conflictos que sufre un hombre europeo civilizado al internarse en regiones del mundo en los que impera la barbarie significa regresar a tiempos pasados.

La experiencia de encuentro con la barbarie, es decir, con grupos humanos que siendo contemporáneos a la civilización europea sustantivamente se encuentran en el pasado, es representada por Conrad a través de las peripecias y angustias que sufre el personaje principal de su novela. La más fuerte de ellas es el temor del hombre civilizado a perder su condición civilizada y retornar a la situación de barbarie; se advierte así la fragilidad de la condición humana y la desconfianza sobre la solidez de las bases sobre las que se ha construido la cultura moderna y su civilización. Así, en la lectura que nos presenta Miguel Guzmán de *El Corazón de las tinieblas* nos muestra cómo las certidumbres de la modernidad de inicios del siglo xx comenzaban a entrar en una zona de inestabilidad.

Las diversas relaciones establecidas entre el tiempo y la escritura abordan tópicos como la manera en la que el relato fija todo tipo de eventos en una línea temporal y los integra convirtiéndolos en una secuencia de hechos que quedan configurados donde adquieren un sentido. Las posibilidades de la escritura para ordenar y dar significado a los acontecimientos recuperados por la memoria son exploradas por Silvia Pappe a partir de una circunstancia particular: las experiencias personales de pérdida de la memoria. En “Memorias extraviadas. Un breve ensayo”, la autora revisa un conjunto de obras literarias cuyos autores describieron los procesos de deterioro de la memoria que sufrieron familiares, amigos o incluso personas con las que no tenían lazos cercanos, para mostrar la afectación que esta pérdida paulatina produjo sobre quienes la padecieron en su conciencia, en su identidad

y en la posibilidad de relacionarse con los demás; llegando además a confundir su propia relación con el espacio y con el tiempo. Por lo tanto, dice Pappe, “La experiencia deja de ser del tiempo para convertirse en una acerca de su desestructuración, en la imposibilidad de orientarse, de hallarse, de seguir viviendo.”

Las narrativas seleccionadas por la autora fueron escritas en las últimas décadas del siglo xx y las primeras del xxi, teniendo en común que “exploran, en distintos registros, la lenta, inevitable pérdida de la capacidad de reconocer y recordar y, como consecuencia casi inmediata, de orientarse en función de lo recordado y sabido.” Los acercamientos a los procesos de olvido que nos presenta Silvia Pappe cubren distintas experiencias; hay casos en los que el y la escritora, sin tener relación directa con alguna persona que ha padecido procesos de olvido, escriben una ficción en la que sintetizan un cúmulo de experiencias observadas en el medio social, tal y como lo hacen G.W Sebald en *Austerlitz* y Lisa Genova con su novela *Still Alice*. Por otro lado, hay casos en los que relata, valiéndose de distintos recursos ficcionales y uso de voces narrativas, el proceso de olvido de su propio padre (*El rey viejo en el exilio* de Arno Geiger y *El libro del padre* de Urs Widmer), o de un hermano (Rafael Pérez Gay en *El cerebro de mi hermano*).

En varias de estas novelas, es una enfermedad degenerativa la causante de la pérdida de la memoria, en un principio, y posteriormente, cuando agudiza, de la pérdida del lenguaje y de la orientación espacial. A partir de las consideraciones de Aleida Assmann, Silvia Pappe propone que, más que polos opuestos, el recordar y el olvidar forman los ejes cardinales en los que se mueve la conciencia de cada uno de nosotros. De tal forma que, ya fuera por interés intelectual o por haber mantenido lazos afectivos con personas que sufrieron procesos de pérdida de memoria, los autores revisados decidieron darse a la tarea de descifrar las coordenadas del tablero olvido/recuerdo en las que se fue moviendo la conciencia de sus respectivos personajes; coordenadas que, al interrumpirse y presentar una apariencia caótica, eran incapaces de ofrecer una dirección clara. Trabajaron con recuerdos fragmentados, a veces desprovistos de su sentido originario; se

dedicaron a “fijar pedazos de recuerdos” en narrativas que pretendían extraer algún sentido dentro de la confusión.

Después de ofrecernos este interesante recorrido en relatos sobre la pérdida de la memoria, Silvia Pappe nos muestra diversas formas en las que la escritura literaria posibilita la generación de relatos sobre estas experiencias, a través de la fijación de fragmentos de memorias, de olvidos y de recuerdos inciertos, escrituras para las cuales los autores tuvieron que “enfrentar tragedias con un tono distanciado y a la vez no”. Tarea difícil, pero que en su desarrollo reveló algo de indudable valor, descubierto por otros escritores ante circunstancias igualmente trágicas: “una narración puede volver soportable algo que de otra forma no lo es”.

BIBLIOGRAFÍA

- COUDANNES AGUIRRE, Mariela Alejandra y Alvarez, Lucrecia Milagros, “La temporalidad en la enseñanza de las ciencias sociales, en *Habitar la universidad en su contexto. Sujetos y disciplinas*, Santa Fe (Argentina): Universidad Nacional del Litoral, 2015. <https://www.aacademica.org/mariela.coudannes/44>
- HARTOG, François, “Órdenes del tiempo, regímenes de historicidad”, en *Historia y geografía*, núm. 21, 2003, pp. 73-102.
- HASSAN, Robert y Hartmut Rosa, “Editorial”, en *Time & Society*, marzo 2011, 20 (3). Sage Publications, pp. 3-4.
- KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós Básica, 1993.
- VALENCIA GARCÍA, Guadalupe, “La temporalidad social como problema metodológico acerca de la reconstrucción de la historicidad”. *Imaginales. Revista de Investigación Social*. México: Universidad de Sonora, julio-diciembre 2006, pp. 41-56.
- WALLERSTEIN, Immanuel, *Abrir las ciencias sociales*. México, Comisión Gulbenkian para la Reestructuración de las Ciencias Sociales, CEIICH-UNAM/Siglo XXI, 2003.

CONCEPTUACIÓN Y TEMPORALIDAD EN LAS DISCIPLINAS HISTÓRICO SOCIALES. UNA LECTURA HISTORIOGRÁFICA DE WILHELM DILTHEY, MAX WEBER Y ALFRED SCHUTZ

Margarita Olvera Serrano
Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

INTRODUCCIÓN

Esta reflexión es resultado de la necesidad de identificar y reelaborar elementos conceptuales útiles para investigar la formación de las disciplinas sociales en México en un arco temporal que abarca 120 años, en un registro de observación que, de una u otra forma, ha dado una relevancia particular a la experiencia del tiempo dominante en cada periodo de su desarrollo. Nos ha interesado, en particular, que dicha experiencia orientó los proyectos y expectativas de futuro de distintas generaciones de practicantes de estas disciplinas a nivel local, así como sus efectos en los discursos, narrativas, conceptos, lenguajes conceptuales y, en general, en la acumulación de acervos de conocimiento en los que decantaron.¹

La principal dificultad con la que nos enfrentamos en los comienzos del cultivo de esta línea de investigación, hace ya varias décadas, fue que nuestra disciplina de origen, la sociología, no tenía suficientes herramientas conceptuales para seleccionar, ordenar, interrogar, procesar e interpretar universos textuales procedentes de una experiencia pasada, para reconducirla (selectivamente) al estatus de historia. Esto nos condujo, por una parte, a un acercamiento a la reflexión teórica de

¹ Esto ha abarcado la fase de precursores individuales, de institucionalización inicial y consolidación institucional, de profesionalización, hasta llegar a la actual etapa de hiperespecialización y fragmentación a la que estamos adscritos como practicantes *contemporáneos* de estas disciplinas. La base empírica para reconstruir estas etapas, y el tipo de experiencia del tiempo que las preside, han sido (principal, aunque no exclusivamente) universos textuales en los que destacan obras de líderes relevantes, obras colectivas, memorias personales e institucionales, libros canónicos, revistas especializadas, planes y programas de estudio, listas bibliográficas, reseñas y notas, así como prácticas conmemorativas institucionalizadas.

la historiografía, y por otra, a tratar de hacer una lectura contemporánea de los escasos y valiosos aportes sobre la temporalidad, contenidos, a pesar de los pesares, en los acervos de conocimiento acumulados por la sociología como disciplina autónoma. Gracias a esta vinculación, hemos interrogado de forma significativa las marcas materiales dejadas por actores que nos preceden en el cultivo de estos campos de conocimiento, así como tratado de reinterpretar lo que consideramos sus principales logros intelectuales, en función de preguntas contemporáneas, sin reducirlos a ellas; es decir, resguardando su alteridad, su adscripción original a pasados-presentes distintos al nuestro.

Bajo este orden de intereses cognitivos, es que en este trabajo, examinaremos los aportes de tres autores que tienen un gran valor heurístico para la reflexión historiográfica sobre las conexiones entre temporalidad y elaboración conceptual. Se trata de Wilhelm Dilthey (1833-1911), Max Weber (1864-1920) y Alfred Schutz (1899-1959), quienes se ocuparon, por distintas vías y con alcances reflexivos variados, de fundamentar el estudio del mundo humano sobre bases diferentes a las del influyente modelo de la ciencia natural. Dilthey es reconocido en el campo de la teoría sociológica, sobre todo, por su contrapeso al positivismo, con la elaboración de la comprensión hermenéutica como el procedimiento específico de las *Ciencias del Espíritu*; Weber, por proponer que el observador del mundo humano, no solo debe *comprenderlo*, sino también, *explicarlo*, asumiendo que para ello era imprescindible la elaboración conceptual²; Schutz es valorado, sobre todo, por haber identificado que la comprensión, antes que un problema metodológico del observador, es una manera de estar en el mundo del actor que le lleva a interpretar constantemente la realidad social, con base en conceptos de sentido común en los que debía reconocerse una hermenéutica de primer grado, anterior a la de los observadores y atravesada de principio a fin por la temporalidad.

² Ello implicó la corrección del psicologismo y del romanticismo implícito en la idea de comprensión como un “revivir endopático” de Dilthey, para demostrar que la inteligibilidad de las acciones y tendencias, y de los procesos en los que decantaban sus resultados, dependían de los conceptos elaborados por los observadores bajo criterios de valor e intereses que cambiaban con el tiempo, no de esas acciones en sí. Max Weber, *Ensayos de metodología sociológica*.

El propósito aquí no es reconstruir puntualmente estas contribuciones. Se trata, ante este fondo, de identificar los elementos conceptuales que en ellas puede encontrar un lector contemporáneo para reflexionar sobre el estrecho vínculo existente, entre la temporalidad, y la elaboración conceptual de los observadores. En el caso de Dilthey, vemos una tematización explícita del problema del tiempo humano que, si bien está limitada por sus implicaciones psicologistas, permite comprender la especificidad de las conexiones pasado, presente y futuro que experimentan los seres humanos en sus cursos vitales. En Weber, encontramos una potente reflexión sobre la elaboración de conceptos (típico-ideales) como la única vía para producir un saber racional sobre el mundo histórico-social, así como el reconocimiento de que las *Ciencias del Espíritu*, en tanto adscritas a determinados tiempos, necesariamente generaban saberes relativos a esos tiempos, y en consecuencia, destinados a la caducidad. En Schutz, legatario sobre todo de Weber, pero indirectamente también de Dilthey, se encuentra una propuesta que, no solo identifica como un problema central la temporalidad humana, sino que lo constituye en la columna vertebral del sistema de conceptos con el que tratará de describir fenomenológicamente el mundo social.

Pensamos que volver sobre estos autores puede cobrar mayor significación historiográfica, si tomamos en cuenta que las ciencias sociales contemporáneas se encuentran en una fase de hiperespecialización y fragmentación en la que se ocupan de objetos muy acotados, desde enfoques predominantemente sincrónicos que, sin duda, producen aportes relevantes sobre múltiples aspectos del mundo social pero que dificultan la identificación de las temporalidades complejas que subyacen, tanto a ese mundo, como a los procedimientos, teorías y conceptos de los que hacen uso los observadores. Entendemos desde luego las razones por las que en este contexto, que bien podemos llamar presentista³, existe una tendencia que le otorga una gran importancia a los *nuevos* aportes; pero no perdemos de vista que lo “nuevo”, como señalan pensadores de la estatura de Hans G. Gadamer,

³ François Hartog, *Regímenes de historicidad*.

Reinhart Koselleck, Paul Ricoeur, no puede darse sin estructuras de repetibilidad, de la que forman parte los legados intelectuales frente a los que estamos en posición de herederos.

La propuesta es aquí, volver sobre legados acumulados para interrogarlos sobre cuestiones que son relevantes para nosotros como contemporáneos, en este caso, la reflexión sobre la experiencia del tiempo (pasada y presente) y la forma como afecta los conceptos que reelaboramos para tratar de reconducir fragmentos de la experiencia pasada, y convertirlos en un nuevo pasado, es decir, como historia.

TEMPORALIDAD Y CONCEPTUACIÓN. LOS APORTES DE WILHELM DILTHEY Y MAX WEBER

El carácter provisional de la “fijación” del contenido de un concepto determinado está asociado al hecho de que, entre el transcurso de los procesos, acontecimientos y experiencias sociales e históricas, y su ordenamiento conceptual, existe una relación de no identidad y, además, distancia temporal. La reflexión sobre la formación de conceptos, o bien, sobre su resemantización, sobre las prácticas y las operaciones lógicas que dan lugar a las herramientas categoriales que usamos para describir, explicar y comprender la realidad sociohistórica, desde un punto de vista historiográfico, requiere de la problematización de sus dimensiones temporales. Esto significa reconocer las dificultades que representa para el observador del pasado, el hecho de que aquello que elabora selectivamente como objeto de investigación, está separado por una brecha pasado-presente que, en sentido estricto, es un problema epistemológico que se debe procesar en la investigación.

Es decir, requiere de algo que disciplinas como la sociología, salvo excepciones, ha dado por sentado. Dentro del campo de estas excepciones destacan autores ligados, de una u otra forma, a la tradición de las Ciencias del Espíritu, surgida precisamente en debate con los presupuestos epistemológicos del positivismo de finales del siglo XIX y que son predecesores directos de Alfred Schutz, principalmente Wil-

helm Dilthey, junto con Max Weber, si bien por razones teóricas y conceptuales de distinto orden, como se señaló al inicio de este trabajo.

La reflexión que sobre el tiempo humano elabora Dilthey tiene lugar en las coordenadas del conocido debate ciencias de la naturaleza/Ciencias del Espíritu en la tradición histórico-culturalista alemana. Esta discusión se centró en una reflexión sistemática sobre la naturaleza, los alcances y los límites del método científico de las ciencias naturales, que había sido asumido como un procedimiento apto para dar cuenta del mundo social, principalmente por la sociología positivista en Francia. Habiendo iniciado en la economía hacia mediados del siglo XIX en Alemania, esta discusión pasa a la historia hasta abarcar prácticamente a todas las disciplinas histórico-sociales.⁴

En su esfuerzo por fundamentar epistemológicamente estos campos de conocimiento sobre bases distintas a las del positivismo y la racionalidad ilustrada, Dilthey se apoyaba en los supuestos que había recibido del historicismo, que reclamó a aquella el olvido de la temporalidad, de la multiplicidad y singularidad de las creaciones humanas, imposibles de interpretar históricamente bajo el modelo de la inducción analítica aportado por la ciencia natural. El historicismo respondió a esta supresión del tiempo, reivindicando la distinción entre un mundo humano provisto de sentido e “inscrito” en la temporalidad, por una parte, y un mundo natural carente de esta condición. Se alejaba así el historicismo de la idea de unidad de método, para defender la diversidad cultural de las sociedades, que debían ser interpretadas en función de su irrepitibilidad y singularidad.

⁴ Destaco aquí el aporte de la Escuela Histórica de Economía, que propuso en el contexto de esta discusión, que el estudio de las instituciones sociales debía tener como eje el análisis de las leyes de su desarrollo histórico, privilegiando entidades colectivas como la nación, el pueblo y el estado, caracterizadas por su espíritu y voluntad. Se deslindaba así esta perspectiva (que como escuela de pensamiento predominó en Alemania de 1850 a 1941, con la muerte de Wernert Sombart) de la perspectiva utilitarista inglesa, que partió del primado de la naturaleza del mercado y el interés individual. Sobre esta perspectiva y sus debates internos, ver L. Moya y Margarita Olvera “Carl Menger y Max Weber: encuentros y desencuentros en torno a la teoría y los tipos ideales”.

Fue en el horizonte de este orden de discusión, profundamente influenciado por el neokantismo, que hacia finales del siglo XIX Wilhelm Dilthey afirmó que los conceptos de las llamadas Ciencias del Espíritu eran representaciones de algo en marcha, fijaciones en el orden lógico de lo que, en sí, era intrínsecamente flujo y movimiento, experiencias humanas desplegadas en el tiempo. Se refería con ello al carácter temporal y procesual de los objetos de los que pretendían ocuparse estas disciplinas, es decir, la historia, la sociedad, las instituciones.

Para este pensador las ciencias naturales representaban una racionalidad abstracta; el estudio de la historia y de la sociedad debían distanciarse de tal enfoque porque fragmentaba y obstaculizaba el conocimiento de las expresiones de la vida humana decantadas en la Historia. Dilthey atribuía a la explicación legal de las ciencias naturales una rigidez que temía pudiese petrificar el mundo histórico, e impedir que la experiencia humana que contenía pudiera ser descifrada, con lo cual se corría el riesgo de volverla ajena e incomprensible a los *contemporáneos*. Estos debían ser partícipes de las infinitas y fluidas experiencias de las generaciones precedentes, por lo que postuló que la disciplina histórica habría de revitalizar lo muerto, restituir lo perdido, recuperar lo olvidado y contribuir con ello a que la experiencia del presente pudiera cobrar mayor densidad vital:

La vida se halla en una estrecha relación con la realización temporal. Todo su carácter, la relación de corruptibilidad que en ella se da y el hecho de que, sin embargo, constituya al mismo tiempo un nexo y tenga en él una unidad (el yo), está determinado por el tiempo. La vida existe en el tiempo como relación de partes con un todo, es decir con una conexión de esas partes.⁵

⁵ Wilhelm Dilthey, *Crítica de la razón histórica*, p. 223. Puede verse aquí, asimismo, el sesgo psicologista del planteamiento de Dilthey, así como la adscripción de su noción de comprensión al círculo hermenéutico parte/todo, texto/contexto, que había sido codificado en el siglo XVIII por Friedrich Schleiermacher, bajo un registro de reflexión en el que la pregunta ya no era, cómo comprender “correctamente” un texto, sino ¿qué había de común en la interpretación de cualquier texto? Se trataba ya de una pregunta por el método. Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*.

Esto significó, asimismo, que las ciencias históricas estudiaban el “espíritu humano” desplegado en el tiempo y en el espacio. En contraste, las ciencias naturales analizaban fenómenos exteriores, sujetos a una legalidad empírica de orden causal a explicar, y que poco tenía que ver con la especificidad del mundo histórico-social. Esto quería decir que los objetos de las Ciencias del Espíritu eran productos culturales e instituciones, inescindibles de los procesos de significación y adjudicación de sentido que les subyacían. Lo más relevante en dicho espíritu humano, era la experiencia vivida o inmediata: la vivencia. Es decir, una dimensión prelingüística, perceptual, distante aún de la elaboración conceptual en sentido estricto. La comprensión hermenéutica elevada al rango de método de estas disciplinas sería para Dilthey el procedimiento para desentrañar, en las expresiones exteriores y objetivaciones del espíritu, los significados que estaban detrás de ellas.⁶

El planteamiento de Dilthey reconoció la distancia temporal que mediaba entre el estudioso del pasado y sus objetos. Sin duda, existía una brecha en el tiempo entre el mundo del pasado y el presente del observador; sin embargo, para este pensador, la condición de posibilidad de una ciencia de la historia radicaba en que el individuo que con su actuar en el mundo pasado hacía la historia, mantenía un vínculo de identidad con el que la investigaba. Es decir, postuló que el objeto y el sujeto eran parte de un mismo entramado histórico y temporal, puesto que en ambos se expresaba, se manifestaba la capacidad productiva y vital del mundo humano.

La inmediatez y la interioridad de la vivencia subjetiva, propuso Dilthey, abrían la posibilidad de producir un conocimiento del mundo

⁶ En el contexto intelectual del debate entre las “Ciencias del Espíritu” y las “ciencias de la naturaleza”, fue Dilthey quien recondujo la hermenéutica más allá del mundo de los textos, para rehabilitarla como un procedimiento adecuado para comprender la historia, la sociedad, las instituciones y la acción humana, tratándolos *como si fueran* textos a comprender. La comprensión hermenéutica, entendida como un revivir endopático, fue propuesta por Dilthey como el fundamento epistemológico de las disciplinas que se ocupaban del mundo humano. La reconstrucción de esta apertura de la hermenéutica puede verse en Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*; Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, así como en Javier Bengoa, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*.

histórico-social como verdadero y distinto del conocimiento de la naturaleza. Se trataba de comprender valores, significados, tramas de sentido culturales inscritas en un flujo temporal vital, ajeno a las conexiones causales que explicaban el ámbito de la naturaleza. Se buscaba, en consecuencia, no de explicar, sino de comprender hermenéuticamente la vida histórica, entendida como una especie de corriente, como un flujo temporal en avance continuo.

Bajo estos supuestos, Dilthey asumió que el acceso a la comprensibilidad del mundo histórico radicaba en un revivir endopático de los contenidos de conciencia que habían orientado a los seres humanos del pasado, y que ello era posible, a pesar de la distancia temporal pasado-presente, porque tanto el estudioso del pasado como los predecesores de los que se ocupaba, compartían una condición ontológica: ambos estaban adscritos al mundo humano. La distancia temporal quedaba, en este planteamiento, salvada por el hecho de que, a pesar de las singularidades que los distinguían, “sujeto” y “objeto” pertenecían a un mismo y único género humano, por lo que más allá de su singularidad, su experiencia estaba unida por esta adscripción común. Esto equivalía a postular un vínculo de identidad entre ellos, del que dependía la validez de la comprensión hermenéutica de corte endopático como vía adecuada para dar cuenta de la experiencia del pasado.

La reflexión de Dilthey sobre la especificidad del mundo humano y la naturaleza de los procedimientos que permitían comprenderlo, estaba entrelazada con la reflexión sobre la temporalidad. En ella destacó las relaciones de simultaneidad, sucesión, distancia temporal, duración y cambio que atravesaban los mundos vitales. La vida, sostuvo Dilthey

abarca la idea del pasado en el recuerdo y la del futuro en la fantasía, que se ocupa de sus posibilidades, y en la actividad que se propone fines entre estas posibilidades. Así, el presente está henchido de pasado y lleva en su seno el futuro. Éste es el sentido de la palabra desarrollo en las Ciencias del Espíritu.⁷

⁷ Dilthey, *Crítica de la razón histórica*, p. 236.

El tiempo presente, razonó Dilthey, es experimentado por los seres humanos como un flujo en avance, como un movimiento en el cual lo actual se va convirtiendo en pasado y lo futuro se vuelve presente. El presente es el espacio privilegiado de la acción, del hacer, de la ejecución; el pasado es el tiempo del recuerdo y la rememoración; el futuro, el tiempo del deseo y de la espera. Si bien los seres humanos se anticipan, se proyectan constantemente hacia el porvenir, viven “siempre lo pasado”.⁸

En el flujo del tiempo el ser humano vive su presente y experimenta lo pasado como lo cerrado, lo que sucedió inevitablemente; en cambio si contemplamos nuestra relación hacia el futuro nos encontramos activos, libres. Aquí nace, junto con la categoría de la realidad efectiva, que brota para nosotros en el presente, la de la posibilidad. Nos sentimos en posesión de posibilidades infinitas. La fluidez de la temporalidad humana hace que el presente nunca sea, puesto que lo que vivimos como presente está asociado con el recuerdo de lo que, en sí, era precisamente presente. Además, las efectuaciones del pasado preservan parte de su fuerza en el presente donde se les recuerda, se les rememora, con lo que adquieren una modalidad de presencia.⁹

La temporalidad es en Dilthey el hecho histórico último e irreductible que permea toda experiencia y toda “manifestación” de la vida y de la cultura. Cada época sería, a su turno, legataria de tiempos pasados y creadora de cultura y el ser humano, una criatura temporal condicionada por la historicidad-caducidad. Hay aquí un reconocimiento de que vivimos siempre bajo los efectos de la acción de las experiencias de congéneres que habitaron el mundo en el pasado. Esta idea habría de ser reconducida por Alfred Schutz a su descripción fenomenológica del mundo social, como se verá más adelante.

El límite de la reflexión de Dilthey sobre la temporalidad humana, visto en retrospectiva y desde el punto de vista del papel de la conceptualización en las disciplinas histórico-sociales, es que no alcanzó a dis-

⁸ Wilhelm Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica*, p.126.

⁹ Dilthey, *Dos escritos sobre...*, p.119.

tinguir los problemas epistemológicos que representaba aquella para los observadores. En particular, la relación entre las temporalidades del actor y del observador en la elaboración conceptual, que en modo alguno quedaba resuelta en el planteamiento de la comprensión empática. Es cierto que a este pensador se deben, por lo menos, dos aportes de gran calado: por una parte, la idea de que el método de las Ciencias del Espíritu debía ser, no la explicación causal, sino la comprensión; por otra, el haber roto con la convicción de que la hermenéutica era una disciplina reservada al estudio de textos religiosos, filológicos, jurídicos (lo que Paul Ricoeur llamó las hermenéuticas “regionales”), para abrirla a la historia y a la sociedad entendidas *como si fueran* textos a comprender.

Sin embargo, estos logros no fueron suficientes para lograr la fundamentación epistemológica de estas disciplinas. La comprensión empática propuesta por Dilthey disolvía la distancia temporal entre el observador y lo observado, con base en el supuesto de que, en tanto seres humanos que compartían una suerte de “fondo común de conciencia”, en realidad sujeto y objeto eran *absolutamente contemporáneos*. Esta dimensión del planteamiento de Dilthey fue duramente criticada por sus implicaciones ontoteológicas y románticas.¹⁰

En la tradición histórico-culturalista, fue Max Weber quien mostró que la posibilidad de producir un saber válido sobre el mundo histórico no podía descansar en el método del revivir empático propuesto por Dilthey. La validez del conocimiento de las disciplinas histórico-sociales no podía depender de la vivencia subjetiva, sino de la rigurosidad de los instrumentos conceptuales que mediaban la producción de un saber racional sobre sus objetos. Weber corrigió la idea de comprensión empática de Dilthey para reelaborarla como un procedimiento metodológico necesariamente mediado por la conceptualización, cuyos resultados podrían ser validados, tanto empírica, como intersubjetivamente en una comunidad científica. La interpretación racional del mundo histórico-social se fundamentó así, sobre bases que ya nada tenían que ver con la interioridad de la vivencia, sino con procesos rigurosos de formación de conceptos.

¹⁰ Luis F. Aguilar, *Weber: la idea de ciencia social, Vol. 1 La tradición*, p. 1984.

En un célebre escrito metodológico publicado en 1904, Max Weber asumió que no había manera de producir conocimiento sobre la historia —y por extensión, de la sociedad— que no estuviera mediado por conceptos, por construcciones mentales que el observador habría de elaborar, con base en la elección de solo algunas relaciones y conexiones de la infinitud de ellas que atravesaba las realidades factuales, para aportar una inteligibilidad a lo real.¹¹ Se trataba de conceptos-tipo que, como tales, carecían de contenido empírico. Su elaboración era inevitablemente arbitraria y excluyente, dirigida a proveer de herramientas al observador para no solo comprender, sino también explicar objetos y fenómenos acotados, investigables empíricamente.

Weber llamaba así la atención sobre el carácter selectivo, irreal, relativo a un horizonte intelectual, y sobre la consecuente caducidad, de las construcciones conceptuales usadas por historiadores, economistas y sociólogos. Estas eran, en sentido estricto, productos artificiales de la abstracción y, puesto que los criterios selectivos de valor que los observadores tomaban en cuenta para elaborarlos cambiaban con el tiempo, el saber resultante de su uso estaba destinado a la caducidad. Por ello, afirmó Weber, lustros más tarde, que las ciencias histórico-sociales eran *eternamente jóvenes*.

En la ciencia (...) todos sabemos que lo que hemos producido habrá quedado anticuado dentro de diez o de veinte o de cincuenta años. Ese es el destino y el *sentido* del trabajo científico y al que éste, a diferencia de todos los demás elementos de la cultura, que están sujetos a la misma ley, está sometido y entregado. Todo “logro” científico implica nuevas “cuestiones” y ha de superado y ha de envejecer.¹²

Para Weber, ninguna ciencia carecía de supuestos previos, y estos dependían de cada sociedad, de cada época histórica, así como de los intereses intelectuales del observador, por lo que asumió la relatividad de sus saberes, sin renunciar por ello, a la posibilidad de demostrar

¹¹ Max Weber, “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”.

¹² Max Weber, *El político y el científico*, p. 197.

su validez. La reflexión weberiana enfatizó la ausencia de identidad entre el concepto y su referente empírico, así como el estatuto artificial y lógico de su “unicidad”. El investigador se veía así exigido de una reflexividad que debía implicar una conciencia de la selección y su adscripción a un tiempo histórico determinado, así como a marcos culturales, intereses y valores. El conocimiento del pasado era ya, claramente aquí, una tarea que implicaba entre otros problemas, preguntar cómo era posible conocer fenómenos, acontecimientos, procesos y acciones ocurridos en el pasado, desde un presente seleccionador.

Era posible, argumentó Weber, siempre y cuando el investigador asumiera que no trabajaba con relaciones de “hecho”, sino con conexiones conceptuales entre problemas.¹³ Se deslindaba así Weber de la idea de comprensión endopática de Dilthey, que si bien reconocía la brecha temporal pasado-presente, no logró problematizar las operaciones conceptuales del observador en el trato con sus objetos. Weber propuso, en su lugar, una comprensión racional del mundo humano dependiente del ordenamiento conceptual aportado por los tipos ideales *históricos*, diseñados para dar cuenta de la singularidad e irrepetibilidad de un fenómeno, acontecimiento o proceso, por ejemplo, feudalismo, economía agraria, capitalismo moderno, patriarcalismo, gerontocracia, entre otros. O bien, por los tipos ideales *sociológicos*, diseñados para explicar y comprender las regularidades, las recurrencias que atravesaba el mundo humano, independientemente de época o lugar, por ejemplo, acción, acción social, relación social, poder o dominación, entre muchos más.

Un resultado fundamental de la reelaboración, por parte de Weber, de la idea de comprensión de Dilthey, fue asumir que la producción de conocimiento en las ciencias histórico-sociales dependía de la formación de categorías que “estabilizaban” temporal y fragmentariamente su contenido, para abrirlas a la crítica racional y a la contrastación empírica e intersubjetiva. Este conocimiento, como se señaló antes, por estar adscrito a un horizonte cultural específico y abierto a los efectos del tiempo, estaban marcados por la caducidad. Si los valores e intereses cognoscitivos del observador eran los criterios de atribución de re-

¹³ Weber, *Ensayos sobre metodología...*

levancia a solo ciertas conexiones y relaciones de las muchas existentes en lo real, si de ello dependía la elaboración de objetos de investigación y su ordenamiento conceptual, si estas referencias cambiaban con cada época histórica, los saberes resultantes estaban también marcados por la temporalidad. El flujo temporal incesante de la cultura, razonó Weber, planteaba inevitablemente *nuevos* problemas.

El avance que vemos aquí, respecto de Dilthey, es de gran calado. Se debe a Weber, en suma, el haber reelaborado la idea de comprensión de este autor, como un método riguroso cuyo eje eran los tipos ideales, entendidos no como tipos normativos que apuntaban a un deber ser, sino como herramientas de investigación; el reconocimiento de que el acceso a una inteligibilidad de lo real implica selección/exclusión y la subjetividad de un investigador que, con base en una referencia de valor, elige arbitrariamente elementos que le parecen significativos y dignos de ser convertidos en objeto de investigación acotados. Tal es, sin duda, el punto de partida de la producción de conocimiento en estas disciplinas. Todo ello dentro de una concepción de la ciencia entendida como un esfuerzo por reducir la complejidad de lo real, como un sistema abierto, en constante transformación y relativo a valores asociados a determinados tiempos históricos. Esto, que a un observador contemporáneo puede parecerle autoevidente, en esas coordenadas intelectuales en modo alguno lo era.

Lo que no encontramos en Weber es una tematización específica de las dimensiones temporales de la experiencia humana. Ni en el plano de la observación ni, como en Dilthey, en el plano del mundo vital. Aunque es posible rastrear supuestos sobre las relaciones pasado, presente y futuro en conceptos típico-ideales de corte sociológico, como acción racional o acción tradicional, uso, costumbre, moda, o bien, en tipos ideales históricos como catolicismo temprano, patrimonialismo o gerontocracia, no fue este un registro de reflexión explícito de Weber. Esto puede entenderse, en buena medida, porque concibió la comprensión como un problema específico del observador científico, pasando por alto la adscripción de sus objetos a mundos vitales en los que los seres humanos actúan, atribuyen significados a su actuar y tienen una

interpretación pre-reflexiva de su mundo. Como sí lo atisbó Dilthey, cuando afirmó que las disciplinas históricas continuaban el razonamiento empleado en la experiencia de la vida, ya que el sujeto y el objeto de conocimiento, a su juicio, eran parte de una misma base experiencial: la capacidad productiva y significativa de la vida humana.

Así, la experiencia significativa era en Dilthey una condición ontológica que debería tener en cuenta las disciplinas históricas, puesto que se dirigían específicamente al estudio de entidades (religiosas, morales, jurídicas, culturales, sociales) que no eran, en último caso, más que objetivaciones de aquella. El límite de la identificación del nexo entre vida y “observación”, fue el haber hecho de la inmediatez y la interioridad la base del conocimiento del mundo histórico, tal y como, a su tiempo, lo advirtió Weber y, en la segunda mitad del siglo xx, pensadores como Gadamer y Ricoeur. La vivencia, en tanto que es privada, interna, perceptual, prelingüística y preconceptual, no puede dar lugar a un saber racional, intersubjetivamente válido.

LA FENOMENOLOGÍA SOCIOLÓGICA Y LA ESTRUCTURA TEMPORAL DE SUS CONCEPTOS

Los legados intelectuales de Dilthey y Weber fueron reelaborados hacia principios de la década de los años treinta del siglo xx por la fenomenología sociológica de Alfred Schutz. Este pensador publicó su célebre obra *La fenomenología del mundo social* en 1932; en ella buscó integrar los aportes de Edmund Husserl a la comprensión de las estructuras del mundo de la vida, por una parte, y la teoría de la acción weberiana. Este libro se publicó originalmente en alemán y fue prácticamente ignorado por la sociología de esos años, cosa que podemos entender si recordamos que, justamente en esa década, en Estados Unidos, país al que había migrado Schutz en 1939, comenzó a abrirse paso el principal representante del estructural funcionalismo norteamericano, Talcott Parsons.

En 1937 este autor publicó *La estructura de la acción social*, que le valió un reconocimiento disciplinar en la sociología, que solo habría de consolidar en 1951 con su obra más influyente *El sistema social*.

Mencionamos esto porque es un claro indicador de que el horizonte intelectual de esta disciplina en ese periodo fue más afín a la recepción de la tradición positivista de la que fue heredero Parsons, que a la tradición histórico-culturalista alemana. Es cierto que en ambas obras este influyente sociólogo incluye algunos elementos procedentes de su reinterpretación de la sociología comprensiva weberiana, en particular la noción de acción, pero bajo el primado de un orden de reflexión conceptual de corte sincrónico, que excluyó sus dimensiones procesuales. Esto, y el enorme peso que tuvo este autor en la sociología occidental, desde la segunda mitad de los años treinta hasta finales de los años cincuenta del siglo xx, puede explicar algunas de las razones por las que, en general la sociología posterior a la Segunda Guerra Mundial, privilegió registros de observación de corte sincrónico.

Historiográficamente, la ausencia de transmisión/recepción de Schutz coincide con el periodo de mayor influencia de la teoría estructural-funcionalista encabezada por Talcott Parsons. Esto es un claro indicador de una situación disciplinar caracterizada por una sociología preocupada por estructuras y grandes procesos. La traducción de *La fenomenología...* habría de esperar más de treinta años, cuando en el contexto de una crítica generalizada a la teoría sistémica de Parsons, se desempolvaban perspectivas y autores que habían carecido de recepción y cuyos aportes contribuyeron al reconocimiento de la acción, así como de la importancia de la incorporación del análisis de las dimensiones temporales de la vida social, a la elaboración de las herramientas conceptuales con las que los observadores trataban de dar cuenta de ella. De esta manera, el planteamiento de Schutz sobre cuestiones como la anterioridad de la experiencia de la comprensión de los actores en sus mundos ordinarios, respecto de la de los observadores, o bien, sobre la imposibilidad de comprender las acciones de aquéllos sin ubicarlas en contextos de sentido que involucraban pasado, presente y futuro, son algunas de sus contribuciones conceptuales más importantes.¹⁴

¹⁴ Zygmunt Bauman, *Hermeneutics and social theory*.

Los conceptos de acción de Max Weber son uno de los puntos de partida más relevantes de la sociología fenomenológica de Alfred Schutz, junto con los aportes de Edmund Husserl, en particular, su llamado a volver a las “cosas mismas”, a la base experiencial de los mundos de vida sobre la que se levantaban las ciencias.¹⁵ Este autor reconoce como una de las contribuciones fundamentales de Max Weber el haber identificado, analizado y conceptualizado, el sentido subjetivo como un problema fundamental de las ciencias sociales; haber reconocido la imposibilidad de imputar una inteligibilidad a lo real sin la mediación de herramientas conceptuales; haber fundamentado epistemológicamente la idea de que la comprensibilidad de la acción y tendencias sociales radican en los conceptos, no en lo “real”, así como el desentrañamiento de las relaciones entre los conceptos colectivos que los sociólogos de finales del siglo XIX y principios del XX concebían como entidades externas ajenas al nivel de la acción humana, cuando en realidad, eran resultado de las consecuencias agregadas de las acciones de una multiplicidad de actores a lo largo del tiempo. Así fue posible para Schutz comprender que, conceptos como nación, economía, estado, desarrollo, progreso, entre muchos otros, estaban fundados en la base experiencial de las acciones humanas y sus consecuencias que, en sentido estricto, no coincidían con intención alguna.

La crítica principal de Schutz a Weber es que no advirtió que la comprensión, más que un método del observador científico, es ante todo, un modo de estar en el mundo del actor, por lo que tiene una condición específicamente ontológica e independiente del observador. Y que ese mundo, está permeado de principio a fin por estructuras temporales significativas. Al vivir en el mundo, advierte Schutz

... vivimos con otros y para otros, y orientamos nuestras vidas hacia ellos. Al vivenciarlos como *otros*, como contemporáneos y congéneres, como predecesores y sucesores, al unirnos con ellos en la actividad

¹⁵ La distinción entre actitud reflexiva/actitud natural, entre retención/protención propuesta por Husserl, son de particular relevancia en el planteamiento de Schutz sobre la temporalidad pasado-presente-futuro que atraviesa los mundos vitales de los actores.

y el trabajo común, influyendo sobre ellos y recibiendo a nuestra vez su influencia, al hacer todas estas cosas, *comprendemos* la conducta de otros y suponemos que ellos comprenden la nuestra.¹⁶

Lo que quiere decir con esto, es que el mundo histórico-social es una realidad múltiple y temporalmente compleja y que, como tal, es pre-comprendida por los seres humanos en sus distintos mundos de vida. Los actores, afirma Schutz, preseleccionan y preinterpretan su mundo por medio de una serie de construcciones de sentido común acerca de la realidad cotidiana; estas construcciones son conceptos, tipificaciones que definen el sentido de su actuar y de las expectativas de futuro a las que apunta; son conceptos que los orientan dentro de una realidad natural, sociocultural e histórica. La realidad social es para los seres humanos que viven en ella, una textura de sentido que deben interpretar para orientarse y conducirse en ella. Con estas consideraciones, Schutz reconoce la comprensión, antes que, como un método específico del observador, como una condición ontológica del mundo humano, con lo que se deslinda de la postura de Max Weber, para quien la comprensión era un problema epistemológico y metodológico del observador.

La red de conceptos que elaborará Schutz para describir fenomenológicamente la realidad del mundo social, tal y como es experimentada por los actores en sus trayectos vitales antes de cualquier reflexión o juicio, atribuye un rango de primer orden a la temporalidad. La noción de temporalidad usada por Schutz es deudora, tanto de las reflexiones de Dilthey y Husserl, como de la noción de duración de Henry Bergson, a quien se debe la distinción entre tiempo objetivo y tiempo subjetivo. Este último sería un flujo continuo de procesos que tienen una duración y en función de los cuales el mundo se vuelve una entidad significativa para el actor. Así, puede Schutz describir el mundo de la vida como un mundo que no es, que está siendo, que está deviniendo y muriendo; nunca está completado, sino en proceso de formación. En esta perspectiva, la vida humana es, en sentido estricto, un flujo temporal:

¹⁶ Alfred Schutz, *La fenomenología del mundo social*, p. 39.

No tengo ante mí un mundo completo y constituido, sino un mundo que se está constituyendo ahora y que se va constituyendo siempre de nuevo en la corriente de duración de mi yo: no un mundo de ser, sino un mundo que está deviniendo y muriendo, o mejor dicho, un mundo en surgimiento. Como tal es significativo para mí en virtud de actos intencionales de asignación de significado y de los cuales me vuelvo consciente al contemplarlos en forma reflexiva. Y como mundo que se está constituyendo, nunca completado, sino siempre en proceso de formación, señala el hecho más básico de mi vida consciente, mi percepción del curso o pasaje real de mi vida, mi duración, para utilizar la palabra de Bergson, mi *durée*, o, según la terminología de Husserl, mi conciencia temporal interna.¹⁷

La conceptuación de los observadores, en el planteamiento de Schutz, debe asumir necesariamente esta condición, así como el hecho de que las realidades que elaboran como objetos de investigación, conllevan los conceptos de sentido común que integran los acervos de conocimiento a mano de los que disponen en cualquier momento de su vida, justamente para comprender/interpretar sus realidades mundanas. Esto quiere decir que la base sobre la que se levantan los conceptos del observador (tipificaciones de segundo grado), son los conceptos del conocimiento de sentido común (tipificaciones de primer grado), por lo que los conceptos de la sociología implicarían una doble hermenéutica: la del actor y la del observador, que se enfrenta a un mundo previamente significado por los actores que viven en él.

Schutz concibe el mundo sociohistórico como una realidad estructurada temporalmente, que hunde sus raíces en la experiencia humana. Los conceptos que elabora para analizarla no pueden entenderse sin este supuesto. Es el caso del concepto *acción*, por ejemplo. Para Weber, la acción como tipo ideal sociológico se refiere a una conducta humana que se caracteriza por tener un sentido subjetivo para quien la ejecuta. En cambio, para Schutz, la acción implica siempre la anticipación, una mirada-hacia-adelante. El análisis fenomenoló-

¹⁷ Schutz, *La fenomenología del...*, p. 66.

gico de la acción muestra que siempre se le realiza de acuerdo con un plan, por lo que una acción es una conducta orientada hacia el *futuro*, una actividad orientada por un proyecto. Esto supone anticipación, un mirar hacia adelante, una representación del resultado hipotético del actuar, en independencia de que la consecuencia empírica de lo que hace el actor, coincida o no, con ello. El fundamento de la formación de proyectos depende del conocimiento que el actor tiene de actos que ha efectuado con anterioridad. Pero ese saber es inevitablemente diferente del que tendrá cuando se haya efectuado la acción y dado lugar al acto completado. Para entonces habrá transcurrido tiempo y el actor habrá de ajustar sus expectativas previas, a la realidad de los resultados de su actuar.

Para la fenomenología, por otra parte, toda acción está, sin duda, referida a una serie de motivos, sin los cuales no puede comprenderse cabalmente. Estos motivos integran una sucesión espacio/temporal que las categorías de segundo grado del observador deben tomar en cuenta para tener un contexto objetivo de significado para imputar una comprensibilidad a la acción, o bien, a las tendencias y procesos en las que cristalizan sus resultados agregados. Para analizar esto, Schutz distingue entre “motivos porque” y “motivos para”. El motivo porque alude a la experiencia pasada vista retrospectivamente cuando el actor elabora un proyecto; el motivo para se refiere a la anticipación hipotética de un acto completado, es decir, al estado futuro de cosas que se busca producir con el actuar. El proyecto que atraviesa la noción acción aquí se refiere a actos pasados y a actos presentes en la conciencia del actor mediante una representación de lo que aún no ha sucedido.

Schutz señala que el observador debe tener un conocimiento del pasado del actor o actores, y del futuro deseado al que apunta su actuar, para ubicar su proyecto en un contexto objetivo de significado. Una consecuencia teórica, de particular relevancia para la historiografía, es que el trabajo del observador orientado fenomenológicamente, no se ubica en el tiempo presente, sino en el ámbito artificial de la representación conceptual del pasado, del presente y del futuro.

Pero los conceptos de mayor calado historiográfico, elaborados en esta perspectiva, son los de situación biográfica, acervos de conocimiento a mano, así como la noción de estratificación del mundo social en antecesores-sucesores y contemporáneos. Como se señaló antes, en cualquier momento de su vida, el actor se encuentra ubicado en una situación biográfica, es decir, está situado en determinadas coordenadas espacio/temporales en las que ocupa una posición, no solo en cuanto al espacio físico y tiempo, o de su estatus dentro de una sociedad, sino también una posición cultural y moral. La categoría situación biográfica se refiere a las experiencias que el actor tiene en su horizonte y que atraviesan su elaboración de proyectos de acción. Esta situación se estructura a partir de la sedimentación selectiva de experiencias pasadas, tiene una *historia*. Aunque estas experiencias son vivenciadas no como anónimas, sino como singulares, propias y únicas, en realidad proceden de un mundo intersubjetivo en el que se entretujan pasado, presente y futuro.

Ubicado en su situación biográfica, y en el sector o sectores del mundo a los que esta le da acceso, el actor interpreta, comprende rutinariamente la realidad con base en acervos de experiencias previas sobre ella que le han sido *transmitidos*, señala Schutz, por padres, autoridades o maestros y que, sin duda, son el punto de partida para la adquisición de experiencias de “primera mano” en su presente contemporáneo, que los reacomodan y modifican continuamente. Así, son las cosas heredadas, las costumbres, las múltiples sedimentaciones de la tradición, las que pueden ser conservadas, reafectadas sobre la base de las idealizaciones de sentido común, del “y así sucesivamente”, y del “puedo hacerlo de nuevo”.¹⁸ El actor integra así sus propios aprendizajes y experiencias a lo largo de su trayecto vital, temporal a sus acervos de conocimiento. Por ello, están en flujo continuo, cambian, no solo en sus alcances, sino también en su estructura, desde un “ahora” cualquiera hasta el siguiente. Es evidente para Schutz que toda experiencia lo amplía y enriquece:

¹⁸ Alfred Schutz, *Las estructuras del mundo de la vida*, p. 67.

A este acervo de conocimiento pertenece nuestro conocimiento de que el mundo en que vivimos es un mundo de objetos más o menos bien determinados, con cualidades más o menos definidas, entre los cuales nos movemos, que se nos resisten y sobre los cuales podemos actuar. Ninguno de estos objetos es percibido como si estuviera aislado, sino como situado desde un primer momento dentro de un horizonte de familiaridad y trato previo, que, como tal, se presupone hasta nuevo aviso como el acervo incuestionado de conocimiento inmediato.¹⁹

Estas experiencias previas, anteriores, están disponibles en el presente del actuar, como experiencias típicas, es decir, como horizontes abiertos de experiencias similares anticipadas. El medio central de los procesos de conceptualización/tipificación del mundo ordinario, es el lenguaje. En otras palabras, los acervos de conocimiento a mano de los actores están integrados por un conjunto de tipificaciones que enuncian experiencias previas acumuladas, que están disponibles para los contemporáneos y, de mantener su potencial orientador, también para el mundo de los sucesores. Ejemplos de tipificaciones del conocimiento de sentido común, serían “amigo”, “conocido”, “maestro”, “alumno”, “extranjero”, si nos referimos al mundo social. Pero los acervos de conocimiento contienen también sedimentaciones referidas al mundo físico, por lo que también forman parte de él conceptos del conocimiento ordinario como “montaña”, “río”, “valle”, o bien, “mi pueblo”.

Al presente del actor está adscrito el mundo de los contemporáneos, que coexiste con él y es simultáneo con su duración; sin embargo, hay muchos sectores de ese mundo que le son accesibles solo potencialmente, en tanto que están fuera del alcance de su situación biográfica. No hay aquí una sola realidad, sino realidades múltiples, dependientes de la situación espacio-temporal de cada actor, y que le darán acceso a determinadas “franjas” del mundo social, y a otras no. Habrá así para el actor contemporáneos con los que podrá tener relación cara a cara, con lo cual se convertirán en asociados con los que posiblemente tejerá una relación “nosotros”, y habrá muchos más

¹⁹ Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, p. 39.

de los cuales no tendrá experiencia directa, pero que puede conocer y ubicar en sus acervos de conocimiento a través de tipificaciones “ellos”.

Existen, además, mundos alejados de la realidad directamente vivida por los actores y más allá de la comunidad espacio/temporal a la que están adscritos como contemporáneos en un presente determinado. Existe un mundo sobre el cual el actor no puede actuar, pero cuyas acciones y sus resultados están presentes, como consecuencias, condiciones, objetivaciones. Es del mundo de los predecesores, ontológicamente cerrado y concluido, pero siempre abierto a la interpretación por una multiplicidad de contemporáneos desde sus propios presentes. Un predecesor es una persona en el pasado

...ninguna de cuyas experiencias se recubre en el tiempo con ninguna de las mías. El mundo “puro” de los predecesores puedo definirlo entonces como totalmente constituido por tales personas [...]. El mundo de los predecesores ha transcurrido y terminado por definición. No tiene ningún horizonte abierto hacia el futuro. En la conducta de mis predecesores no hay nada que esté aún por decidir, que sea incierto o espere su cumplimiento. No espero la conducta de un predecesor. No influyo en ellos. Sólo ellos influyen sobre mí. El resultado de su acción es “el auténtico motivo-porque de la mía”.²⁰

A esto lo llamó también Schutz, el mundo de la historia, en tanto experiencia. Como disciplina científica, en esta perspectiva, la historia tiene la tarea fundamental de decidir qué hechos, actos, signos o vestigios del mundo de los predecesores deben seleccionarse para su interpretación. El historiador interpreta a los predecesores de maneras diferentes en diferentes presentes; en la interpretación del pasado que lleva a cabo el observador, va de por medio la incorporación de su experiencia del mundo contemporáneo al que está adscrito y, también, su experiencia del mundo pasado. Su ventaja cognoscitiva, señala Schutz, es que conoce todo el curso posterior de los hechos históricos hasta llegar a la época en que él mismo formula sus preguntas:

²⁰ Schutz, *La fenomenología del...*, p. 236.

Dentro de la imagen del mundo social que tiene el historiador está incorporada [...] su experiencia del mundo de sus contemporáneos (o, según decimos nosotros, el contexto cultural de su época) y también por cierto su experiencia, sea precientífica o científica, acerca de sus predecesores. Partiendo de este cuadro general como punto de mira, enfoca su problema específico, tratando de reconstruir lo que ocurrió en el pasado. Pero siempre procura dar sentido al pasado, es decir, describirlo de manera coherente con su conocimiento previo total del mundo, de los predecesores y del mundo en general.²¹

La posibilidad de conocer el mundo de los predecesores está dada por las huellas materiales que sus acciones dejan a lo largo del tiempo. Los registros documentales, los monumentos, tienen el estatuto de *signos* de ello, independientemente de si los actores que nos preceden, los destinaron o no a serlo para la posteridad. Estos signos son *fuentes* que se refieren en todas sus dimensiones a la experiencia social directa o indirecta de sus autores. Schutz plantea que, por ejemplo, al leer un documento, el observador puede imaginarse cara a cara con su autor, y tener un conocimiento de su mundo

Mi mundo de predecesores es, en toda su extensión, el mundo de otras personas y no el mío. Por supuesto, contiene dentro de sí muchos niveles de experiencia social de diversos grados de concretez, y en este sentido se parece a mi mundo de contemporáneos. También se asemeja a este mundo en el sentido de que la gente que está en él me es conocida por medio de tipos ideales. Pero este conocimiento es diferente en un aspecto importante. Mi predecesor vivió en un ambiente *radicalmente distinto*.²²

²¹ Schutz, *La fenomenología del...*, p. 240.

²² Schutz, *La fenomenología del...*, p. 238. Esta radicalidad deriva de la relación de anterioridad temporal de ese mundo, respecto del presente contemporáneo del observador.

El flujo temporal que atraviesa la existencia humana implica el que una generación de contemporáneos deje su lugar a la siguiente. Esto alude a un estrato más del mundo social, ligado estrechamente con el mundo del pasado y del presente. Por último, reflexiona Schutz, el actor sabe que además de estos mundos hay otro, que existirá cuando él ya no exista, el mundo de los sucesores habitado por actores que aún no han nacido y de cuyas acciones solo puede tener conjeturas basadas en las experiencias típicas de contemporáneos y antecesores. Es decir, es un mundo empíricamente inexistente, pero que influye en el presente a través de nuestras anticipaciones y esperas de futuro

Si el mundo de los predecesores es algo fijado y determinado por completo, si el mundo de los consociados es libre y el de los contemporáneos es probable, el de los sucesores es por completo indeterminado e indeterminable. Nuestra orientación hacia nuestros sucesores no puede llegar más que a esto: que vamos a tener algunos. Ninguna llave puede abrir la puerta de este reino, ni siquiera la de los tipos ideales [...]. Todo el mundo de los sucesores es por definición, no histórico y absolutamente libre. Se lo puede anticipar de una manera abstracta, pero no se lo puede describir con detalles específicos. No puede ser proyectado o planeado, pues no tengo control de los factores desconocidos que median entre el tiempo de mi muerte y el posible cumplimiento del plan.²³

El actor sabe de ese mundo, porque presupone la continuidad pasado, presente y futuro. Sabe que el mundo existirá cuando él ya no exista, que habrá seres humanos que le sucederán, que ocuparán sus posiciones sociales. Aunque de ellos no puede saber nada, puesto que el mundo futuro no tiene realidad factual, el actor puede captarlo vagamente y, de hecho, orientarse hacia él: a pesar de su irrealidad, los sucesores contribuyen a la formación de sus planes y proyectos en su presente contemporáneo.

²³ Schutz, *La fenomenología del...*, p. 242.

La estratificación del mundo social planteada por Schutz asume que la realidad contemporánea está siempre inscrita en una intersubjetividad en el tiempo que asocia pasado, presente y futuro. La descripción fenomenológica del mundo social, al llevarse a cabo desde la actitud reflexiva, no la actitud natural, hace visible la conexión entre los mundos de los predecesores, de los contemporáneos y de los (hipotéticos) sucesores como parte de un entramado espacio-temporal que, en los mundos vitales, simplemente se da por sentado.

En las coordenadas de la modernidad (todavía) futurista de los años treinta del siglo pasado, Schutz confió (en su propia actitud natural) en la continuidad pasado, presente y futuro. Asumió que cuando una generación contemporánea deja su lugar a la siguiente, pasa a ser predecesora y su posición es reemplazada por los sucesores. Ricoeur se refiere a esto cuando señala que no hay papeles sociales sin sucesores (tiempo y narración. Tradición, tradiciones, tradicionalismo) en lo que podemos identificar las valoraciones, expectativa y supuestos del horizonte temporal de su propia elaboración conceptual.

Por todo lo anterior, cobra pleno sentido historiográfico, el concepto de realidad social enunciado por Alfred Schutz y su gran valor heurístico para la investigación sociohistórica

Quiero que se entienda, por realidad social, la suma total de objetos y sucesos dentro del mundo social cultural, tal como los experimenta el pensamiento de sentido común de los hombres que viven su existencia cotidiana entre sus semejantes, con quienes los vinculan múltiples relaciones de interacción. Es el mundo de objetos culturales e instituciones sociales en el que todos hemos nacido, dentro del cual debemos movernos y con el que tenemos que entendernos. Desde el comienzo, nosotros, los actores en el escenario social, experimentamos el mundo en que vivimos como un mundo natural y cultural al mismo tiempo; como un mundo no privado, sino intersubjetivo, o sea, común a todos nosotros, realmente dado o potencialmente accesible a cada uno. Esto supone la intercomunicación y el lenguaje.²⁴

²⁴ Schutz, *El problema de la...*, p. 75.

Esta noción de realidad reconoce la complejidad de sus estructuras temporales y de los múltiples modos posibles de relacionar pasado, presente y futuro que atraviesan el mundo de los actores. Ningún presente está autocontenido, sino inserto en tramas que lo relacionan, tanto con el pasado, como con el futuro. El observador científico del pasado debe asumir reflexivamente esta condición ontológica de los mundos de vida, y la intersubjetividad en el tiempo que asocia a precededores, antecesores y sucesores, así como su propia posición en esa cadena como sucesor y legatario de acervos de conocimiento, de tradiciones, lenguajes y prácticas.

NOTA FINAL

Al principio de este trabajo señalamos que la recepción contemporánea de los autores de los que nos hemos ocupado está adscrita a una etapa de desarrollo de nuestras disciplinas, marcada por la hiperespecialización, la heterogeneidad de sus perspectivas analíticas, así como por un tipo de experiencia del tiempo que, siguiendo a Hartog, llamamos presentista. Las aportaciones de Dilthey, Weber y Schutz, como parte de los acervos de conocimiento acumulados por estas ciencias, contienen valiosos elementos para analizar tanto las dimensiones temporales implicadas en los fragmentos de experiencia pasada que elaboramos como objetos de investigación, como la intermediación pasado, presente, futuro que subyace a nuestras herramientas conceptuales y sus usos.

Los planteamientos de estos autores, habiendo sido elaborados en el horizonte de una modernidad (aún) futurista, pueden y deben ser interrogados, desde nuestra modernidad presentista, para comprender la variedad de formas en que nuestras prácticas, lenguajes conceptuales, objetos y procedimientos, están atravesados por temporalidades complejas que condicionan y posibilitan, al mismo tiempo, una producción continua de nuevos pasados.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR VILLANUEVA, Luis, *Weber: la idea de ciencia social. Vol. 1 La tradición*, México: Universidad Nacional Autónoma de México/Porrúa, 1988.
- BAUMAN, Zygmunt, *Hermeneutics and social theory*, London: Hutchinson & Co., 1978.
- BENGOA RUIZ DE AZÚA, Javier, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona: Herder, 1997.
- DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- _____, *Crítica de la razón histórica*, Barcelona: Península, 1986.
- _____, *Dos escritos sobre hermenéutica*, Madrid: Istmo, 2000.
- GADAMER, Hans G., *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1988.
- GALVÁN, Francisco, “El aporte de Max Weber a la institucionalización de la sociología alemana”, en Galván, F., Girola, L., *et. al. Max Weber: elementos de sociología*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-A/Universidad Autónoma de Puebla, 1984.
- HARTOG, François, *Regímenes de historicidad*, México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- MOYA LÓPEZ, L. y Olvera, Margarita, “Carl Menger y Max Weber: encuentros y desencuentros en torno a la teoría y los tipos ideales”, en *Sociológica*, no. 43, pp. 15-68, 2003.
- RICOEUR, Paul, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- SCHUTZ, Alfred, *La fenomenología del mundo social*, Buenos Aires: Paidós, 1972.
- _____, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- _____, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu, 1977.
- WEBER, Max, *El político y el científico*, Madrid: Alianza, 1975.

_____, “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu, 1993a.

_____, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu, 1993b.

LA METÁFORA DE LA HISTORIA COMO TRIBUNAL DE JUSTICIA Y SU CRÍTICA: EL CASO DE EDMUNDO O'GORMAN¹

Guillermo Zermeño
Colegio de México

El filósofo de la historia se ha limitado
a transformar el mundo de diversas maneras;
ahora conviene cuidarlo.
Odo Marquard, 1973.²

Las dificultades con la filosofía de la historia

La directa intuición de las cosas es José Gaos.³
José Gaos en México. Una biografía intelectual 1938-1969

Hoy se habla mucho del ser humano como ser histórico, pero nunca se pone en claro qué es lo que significa “histórico”. Para poder hacerlo es imprescindible tener un nuevo concepto del tiempo... El tiempo no es medible en el mirar el reloj. Nosotros experimentamos el tiempo sólo y propiamente cuando hacemos la experiencia de nuestra propia determinación.

Heidegger⁴

¹ El embrión de este ensayo se presentó como ponencia en el Congreso Internacional *Metáforas Espacio-Temporales para la Historia* organizado por Javier Fernández Sebastián y Faustino Oncina en Bilabo, en septiembre del 2019. Una segunda versión ampliada se realizó gracias a la invitación de Miguel Ángel Hernández para participar como conferenciante en el Coloquio *Experiencias de Temporalidad en Historia y Literatura* organizado en Guanajuato y que da lugar a la publicación de este libro. Quiero expresar mi agradecimiento a Javier, Faustino y Miguel por su invitación, pero también por su interés, sus preguntas, cuestionamientos y comentarios. También recuerdo con especial gratitud diversos intercambios sembrados a lo largo del tiempo con César Rina, Sergio Campos, Fátima Sá, Fabio Wasserman, Ana Isabel Manso, María Elisa Noronha de Sá, Miguel Saralegui, Margarita Olvera, Silvia Pappé, Fernando Betancourt, Luis Arturo Torres, Pedro Espinoza, Ricardo Nava, Alfonso Mendiola, Norma Durán, Alejandro Araujo, Pilar Gilardi, Aurelia Valero, Guy Rozat, Maris Monroy, Abraham Moctezuma y José Ortiz Monasterio. En muchos casos verdaderos intercambios alrededor de la figura de O'Gorman.

² Odo Marquard, *Las dificultades con la filosofía de la historia*, p. 19.

³ Citado en Aurelia Valero, *José Gaos en México. Una biografía intelectual 1938-1969*, p. 165.

⁴ Martin Heidegger, *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (Semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, p. 79. Pensar a O'Gorman desde Heidegger me llevó a Víctor Farías, quien amablemente me regaló este libro, y me hace recordar nuestros encuentros en Berlín en el invierno de 1996. Y la cita de Heidegger tomada de los apuntes de clases por Helene Weiss me hace también recordar el día que en algunos de nuestros encuentros en la UNAM Fernando Betancourt me planteó la pregunta acerca de qué designa “lo histórico”, la misma que asumí

I

En medio del alud del papel impreso (y cibernético) que invade nuestra cultura, Italo Calvino recomendaba el retorno a los “clásicos”. La cuestión es cómo regresar a ellos pues toda lectura está impregnada por el paso del tiempo que ha dejado su huella sobre los mismos clásicos. Para Calvino, un clásico consistía en un libro “que nunca termina de decir lo que tiene que decir”.⁵ Uno de estos clásicos de la literatura historiográfica del siglo xx es sin duda Edmundo O’Gorman. Su obra sigue siendo un filón para comprender la naturaleza de la historiografía y la crisis que no ha dejado de acompañarla hasta el presente. Lo cual no obsta para afirmar, como ya lo hizo O’Gorman en 1945, que dicha crisis no tiene que ver con el número de obras o monografías producidas, sino con otra cosa.⁶ Siendo parte de la historia, al acercarse a los clásicos también se recomienda guardar cierta distancia: aquella que separa a la actualidad con las obras del pasado. Toda lectura es un acto productor de sentido. Aquí lo importante a retener es que en esa acción no se trata de algo meramente “subjetivo”. Ya que ese acto de apropiación se realiza a partir de ciertos criterios de selección predados, construidos sociológicamente, no meramente individualizados. Ya que por medio de este acto de apropiación se obtiene algo que en sí mismo es indiferente, y lo convierte en algo “histórico” o significativo. El problema no está en quien realiza ese acto de todos los días; sino en quien quiere observar cómo se realiza dicho acto y comprender su “significado”, ya que generalmente tales criterios constituyen la parte no visible de aquello que se pretende ver o percibir; son la parte oscura o caja negra de lo que se intenta escla-

O’Gorman como historiador. Y que se mantiene abierta. Pues es la pregunta central de la historiografía académica.

⁵ Italo Calvino, *Por qué leer los clásicos*, p. 15.

⁶ Edmundo O’Gorman, “Cinco años de historia en México”, pp. 15-28. Concluye O’Gorman: “Los últimos cinco años de nuestra bibliografía histórica, hay que decirlo, son pobres de esa letra creadora e imaginativa que vivifica; ricos en un espíritu que mata. Mucho es puro documentismo disfrazado de historia; mucho, pura literatura mala, y perdonen la censura unos y otros, que, si no se admite la buena intención con que lo digo, quedaré ladrón crucificado entre dos Cristos” (p. 28).

recer. Pertenecen al orden de lo preconsciente o preconceptual; de lo no explicitado. No asumirlo iría en contradicción precisamente con el fundamento del alegato o’gormiano a favor de una historia crítica inspirada en el movimiento fenomenológico.

Ahora bien, desde que O’Gorman publicó su última obra ha habido un sinúmero de acontecimientos de todo tipo que han transformado la faz de la tierra e impactado la producción crítica intelectual. Lo anterior no quiere decir que no se puedan tender puentes entre esos dos polos: el de nuestro presente y el del pasado o’gormiano. Afortunadamente nos quedan sus originales para reanudar el diálogo entre esas dos orillas. En ese sentido, la obra de O’Gorman se constituye en el archivo que nos permite trazar nuestras propias huellas sobre su memoria. Sin la ingenuidad, como su obra lo atestigua, de pensar que esos originales se ofrecen a nuestra mirada de manera inmediata. De por medio están todos los usos, incluidos los rumores, que circulan o han circulado alrededor de su obra. Con Calvino asumimos entonces que toda obra llega a nosotros “trayendo impresa la huella de las lecturas que han precedido a la nuestra, y tras de sí la huella que han dejado en la cultura o en las culturas que han atravesado lo más sencillamente, en el lenguaje o en las costumbres”.⁷ Así, las pistas dejadas por las escrituras o’gormianas se transforman en este ensayo en el archivo de una memoria orientada al rescate del pensamiento teórico-histórico e historiográfico producido a partir de la primera mitad del siglo xx. Más puntualmente, el propósito de este ensayo consiste en realizar un primer acercamiento al programa y bitácora de viaje emprendida por Edmundo O’Gorman *a través* de la historiografía y *desde* la historia misma. La pregunta principal consiste en saber ¿qué significa, qué implicaciones tiene para el trabajo historiográfico comprender la historia sin juzgarla? ¿Qué se entiende por comprender algo históricamente? La singularidad de este recorrido reside en acercarse al trabajo de un jurista que se hizo historiador porque no quería ni litigar ni convertir a la historia en un tribunal de justicia; sino otra cosa. Sin ignorar que, en el mundo actual, el de la política y de la opinión pública, dicha metá-

⁷ Calvino, *Por qué leer...*, p. 15.

fora (espacial) sigue circulando. En nuestro medio latinoamericano no faltan ni han faltado políticos y jefes de Estado que siguen aspirando a pasar a la “gran historia”, después de muertos, y ser juzgados por el futuro, convertido en un Tribunal. Siguen esperando que la estructura de una “historia justiciera” los absuelva o condene en relación con lo que decidieron e hicieron ya pasada la historia. Pero es probable que en las actuales circunstancias este tipo de discurso no se encuentra en su mejor momento; acaso esté en trance de pasar a mejor vida; o quizá tras esa metáfora se encubre un lento proceso de transformación y dislocación, no atisbado aún por los hombres de acción, pero sí por gente de letras y de estudio como O’Gorman.

De ahí, que una de las cuestiones centrales a reflexionar aquí tenga que ver con el hecho de formar parte de una cultura (formas de comunicación) en la que se tiende a dar todo por sentado, en cuanto a las imágenes recibidas e ideas comunicadas. En donde tiende a dominar el mundo de los “pre-juicios” o preconcepciones, según sea el caso y el alcance de estos, o el del llamado “sentido común” sobre el análisis.⁸ Y pensaría que frente a dicha actitud o disposición anímica e intelectual es que O’Gorman se rebelará y asumirá el papel de *enfant terrible* de la historiografía. Considero también que en ese punto (de no dar nada por sentado de antemano, sino de reconocer que las cosas e ideas que se reciben científica y cotidianamente son datos y productos a la vez, son parte de un proceso de trabajo y de producción de la historia) es donde se juega la apuesta historiográfica o’gormiana que lo aproxima a la historia conceptual representada por Reinhart Koselleck.⁹ Sin ser lo mismo, el historiador mexicano y el alemán abrevaron sin duda en fuentes intelectuales similares.

⁸ Cfr., Hans George Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 93. Una cuestión, la del pre-juicio, que también puede rastrearse en Samuel Ramos, “El perfil de la cultura mexicana”, pp. 90-96. Tras consignar la urgencia de comprender a México de acuerdo con los avances de la teoría de la ciencia, añade: la “investigación científica es impracticable si no se afronta la realidad con un prejuicio. El prejuicio es lo que orienta la atención hacia tales o cuales fenómenos; gracias a él podemos descubrir las relaciones entre hechos diferentes”.

⁹ Pienso de O’Gorman en *La idea del descubrimiento de América*. Koselleck inicia con este presupuesto uno de sus ensayos teórico-metodológicos centrales, “‘Espacio de Experiencia’ y ‘Horizonte de Expectativas’. Dos categorías históricas”, p. 333.

Como sabemos, la “historia conceptual” o *Begriffsgeschichte* surge como una respuesta crítica a la epistemología clásica que se estructura a partir de la lucha de contrarios: entre el mundo de las ideas y el del pensamiento, el de la cultura o del espíritu y el de la materia o naturaleza. Escisión reflejada en las vertientes historiográficas contrapuestas de la historia de las ideas y la historia social.¹⁰ Y también sabemos que de por medio, entre Koselleck y O’Gorman se entrecruza la lectura que ambos hicieron de *Ser y tiempo* (1927) de Martin Heidegger.¹¹ Y no obstante, uno de los lugares comunes de la historiografía en México y Latinoamérica es situar equívocamente la corriente representada por O’Gorman en el campo de la “historia de las ideas”, incluso fomentada al menos nominalmente por José Gaos, traductor de la obra de Heidegger al castellano en 1951.¹² Parecería que en la recepción de Heidegger en nuestra área lingüística no se encuentra suficientemente destacada la importancia del lenguaje (el hablar, el discurrir, el contar, el escribir, el gesticular o gritar, el decir, incluida la distinción saussuriana entre *la langue* y *la parole*) en la formulación de una nueva teoría de la historia, como pudiera encontrarse en el área alemana.¹³ Es decir, una reflexión sobre el medio *en el cual y través del mismo* se juega finalmente la formación de las representaciones o imágenes que nos hacemos de las cosas presentes y pasadas. Algo que puede encontrarse ya en la obra clásica de referencia en la que se sustenta tanto

¹⁰ Al respecto, Reinhart Koselleck, “Historia conceptual e historia social”, pp. 105-126. Una versión posterior, “Historia social e historia de los conceptos”, pp. 9-26.

¹¹ Para Koselleck véase “Histórica y hermenéutica”, pp. 67-94. Para O’Gorman, su texto clásico, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*.

¹² Al respecto véase la reseña de José Gaos sobre la *Historia de la idea del descubrimiento de América*, “O’Gorman y la idea del descubrimiento de América”, *Historia Mexicana*, pp. 468-493, enero 1952. En la recepción de Gaos domina un fondo más diltheyano que heideggeriano, evidente en la contraposición hecha entre “historia de las ideas” e historia de los “hechos” (p. 468). De Gaos se pueden revisar también las “Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas”, pp. 160-170. Tal vez incluso domine en Gaos un cierto “positivismo” (p. 968) denunciado por O’Gorman en una entrevista años después. Teresa Rodríguez de Lecea, “Una entrevista con Edmundo O’Gorman”, pp. 955-969.

¹³ Pienso en Gadamer y Koselleck, entre otros.

la apuesta o'gormiana como la kosellekiana: *Ser y Tiempo* de Heidegger,¹⁴ discípulo de Edmund Husserl.¹⁵ Recordemos la importancia y centralidad del lenguaje en la filosofía de Heidegger, sin llegar a convertirse como tal en una “filosofía del lenguaje”. Se le concibe más bien como la condición de posibilidad del pensar y del hacer. Porque pensar, como lo suscribió, es ante todo recordar lo que previamente ya ha sido pensado e introyectado, y no meramente “imaginado”.¹⁶ “Solo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar”, escribió Heidegger.¹⁷ El lenguaje considerado como el hábitat natural del ser humano, sin el cual este pierde su rumbo, su sentido. Similar a lo que puede significar para las especies marinas el agua, o para las aves el aire. Sin agua y sin aire se mueren, desaparecen. El destino humano entonces se jugaría en lo que esta especie hace o deja de hacer con el lenguaje. Es su medio natural, lo que le es propio. Y desde luego el otro elemento de la constelación filosófica heideggeriana será el tiempo, el tema de la “historicidad”¹⁸, el asunto central y más enigmático de la historiografía representada por O’Gorman y Koselleck. En O’Gorman es clara la impronta de la fenomenología como “método” en cuanto a la forma de discurrir *sobre* y *desde* la historia, y poner en el centro de su trabajo el principio de la historicidad radical del ser humano; un principio “histórico-filosófico” que nos remite a algunos de los principales pensadores del siglo XIX que acompañan la creación de los estados nacionales que conocemos.¹⁹ Un principio que en cuanto a su sistematización filosófica forma parte de la historia intelectual del siglo XX, que va de Dilthey, Husserl, Heidegger hasta Gadamer.²⁰ Y que en nuestra len-

¹⁴ Cfr. Pilar Gilardi, *Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O’Gorman*.

¹⁵ Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. En particular el capítulo “La maravilla de la conciencia del tiempo”.

¹⁶ Martin Heidegger, ¿Qué significa pensar?

¹⁷ Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 97.

¹⁸ Al respecto véase el importante y esclarecedor estudio de Hans Ruin, *Enigmatic origins. Tracing the Theme of Historicity through Heidegger’s Works*.

¹⁹ Cfr. Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*.

²⁰ Renato Cristin, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl*.

gua pasa por la mediación y recepción de dicha obra por José Ortega y Gasset, José Gaos y O’Gorman. Sin ignorar sus latidos ulteriores en la crítica poscolonial en cuanto a la observación de que el principio de la historicidad del ser humano engloba tanto al colonizador como al colonizado; a las víctimas como a los victimarios; que inflige trastornos en los cuerpos y mentes de los colonizados como de la sociedad de los colonizadores.²¹ Y una de mis preguntas es hasta dónde la recepción que se ha hecho de la obra de O’Gorman, en la que se enfatizan sus encuentros con Gaos, está mediada más por Ortega y su lectura de Dilthey. Sobre todo, en cuanto al manejo de las nociones de “vida” y “experiencia” en cuyo uso no ha entrado del todo la condición del pensar a partir del análisis de la lingüística engastada en la historia. Una posibilidad que puede cuestionarse si se regresa al trabajo arduo, sin duda, de una relectura de la obra de O’Gorman en su conjunto. Asimismo, cabe plantear una pregunta de más larga duración implicada en el título de este ensayo: ¿cómo adaptó nuestro régimen moderno de historicidad²² a su situación particular una metáfora tan antigua como lo es la figura retórica de la historia como tribunal de justicia? Para responderla la figura de O’Gorman es ideal ya que, como veremos, su obra tiene como trasfondo el resurgimiento o supervivencia de dicha metáfora durante la constitución política de los estados nacionales modernos durante el siglo XIX. Así, regresar a O’Gorman, además de rendirle tributo como historiador y a su rebeldía académica (no atribuible meramente a motivos “existencialistas” o personales), es una manera de revisar cómo funcionan ciertos sobrentendidos no reflexionados (mundo de “pre-juicios”), y que marcan la formación de una cultura obsesionada por la historia; por la muerte y la fama póstuma, pero sin acabar de entender el funcionamiento de lo propiamente “histórico”. Hago este recorrido acompañado, en

²¹ Cfr. Alejandro de Oto, *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. Véase también, Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano, I. Artes de hacer*, pp. 145-165. Y próximo al enfoque de O’Gorman, con sus salvedades, está el trabajo pionero de José Rabasa, *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*.

²² Para emplear la noción acuñada por Francois Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*.

parte, por la obra de Koselleck, cuya importancia en la historiografía contemporánea apenas comenzó a dibujarse en nuestro horizonte intelectual hasta poco antes del fallecimiento de O’Gorman en 1995.

En este intento, soy consciente de que me han precedido diversas exploraciones de amigos y colegas. Está por ejemplo la intuición temprana de Luis Arturo Torres sobre la cercanía que podría haber entre la “historia de las ideas” gaosiana y la impronta koselleckiana.²³ Más recientemente está el trabajo de Pilar Gilardi sobre las huellas de Heidegger en la obra de O’Gorman y la imprescindible biografía intelectual de Aurelia Valero sobre José Gaos, traductor de Heidegger.²⁴ En mi caso, me interesa observar cómo entran en juego las relaciones entre historia e historiografía, entre la historia como proceso y la historia como un saber particular. En particular, me gustaría poder entender en qué consiste su propuesta (inédita en México) de formular una nueva teoría de la historia surgida a partir del mismo taller del historiador. Sin pretender la restauración de supuestas filosofías de la historia al estilo latinoamericano, como puede observarse en otros compañeros de ruta o’gormanianos en el caso de Leopoldo Zea. Me parece que tanto O’Gorman como Koselleck coinciden en el intento de ofrecer una teoría de la historia ajustada a la práctica historiográfica, así como en el impulso de renovar la historiografía desde sus fundamentos, es decir, circunscrita a los límites de su propia praxis.²⁵

²³ Luis Arturo Torres, “Tiempo histórico e historiografía en el pensamiento filosófico de José Gaos”.

²⁴ Gilardi, *Huellas heideggerianas en...*; Valero, *José Gaos en...*

²⁵ “Sólo sobre sus ruinas (de los “estudios históricos”, de la “ciencia histórica”) podrá levantarse el nuevo edificio; no se trata de echarle un piso más al antiguo”. La cita proviene del ensayo de O’Gorman, “El engaño de la historiografía” de 1947, y relacionable con su texto clásico *Crisis y porvenir de la ciencia de la historia*. Citado en Gilardi, *Huellas heideggerianas en...*, p. 94.

Una de las cuestiones intrigantes del caso de O’Gorman es que se trata de un historiador conformado durante la primera mitad del siglo xx que, antes que historiador, se formó como jurista, como abogado; casi la condición natural para ejercer una historiografía concebida como “justiciera”. Figura, se puede decir, todavía dominante hacia 1906 cuando nace. Cuando se postulaba que los juicios históricos debían asemejarse a los pronunciados en las cortes de justicia republicanos.²⁶ Cuando se aspiraba a que los discursos históricos deberían asemejarse al de los lenguajes de los nuevos juzgados en gestación alrededor de 1850. Francisco Bulnes, historiador liberal finisecular, enfáticamente sentenció que la historia no podía ser “generosa, sino justiciera”; “la clemencia” le estaba prohibida; su “tarea” no consistía en “hacer desaparecer a los hombres en el sepulcro sin epitafio”, sino en “desenterrar, investigar, escudriñar, procesar, agobiar, abrumar, remoler a los hombres, tamizarlos entre las mallas de una crítica sin piedad, sin límite, sin vacilaciones, sin más temor que el de no haber descubierto lo bastante para formar la lección que debe servir a los hombres del presente para preparar su porvenir”. Además concebía a la disciplina de la “historia” como “una ciencia tan recta como las matemáticas y en donde la humanidad” debía “leer claramente su destino escrito de preferencia con los errores de su pasado”.²⁷ Así la función del archivo y la documentación se traducían en entregar las pruebas necesarias para el establecimiento de la sentencia y proceder así a otorgar las penas y castigos o en su defecto, el reconocimiento póstumo, a fin de que servir de “enseñanza” a “los hombres de Estado” y a “los pueblos”.²⁸ La herencia recibida por O’Gorman era entonces la de una histo-

²⁶ Antonio Ramos Pedrueza, “El jurado como institución nacional. (Estudio leído en el Primer Congreso Jurídico Nacional)”, pp. 97-122. “Sólo hay una lógica para la investigación de la verdad; y no existiendo diferente camino para llegar a la certidumbre, tratándose de un juicio penal o tratándose de cualquier otro hecho de la vida ordinaria, no hay razón para existan dos lógicas; la judicial una, la usual otra”, p. 99.

²⁷ Francisco Bulnes, *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el Imperio*, p. 870.

²⁸ Francisco Bulnes, “Crítica histórica”, p. 3.

ria ciceroniana, la historia como “maestra de la humanidad”.²⁹ En dichas expectativas puede advertirse también la incorporación de la dimensión temporal. Está presente, por ejemplo, el sentimiento de aceleración, de vivir en época de cambio incesante; una experiencia que ponía las bases, siguiendo las reflexiones de Koselleck, para el establecimiento de un “método” a fin de discernir, ordenar y discriminar los temas y periodos del estudio de la historia.³⁰ Un “modo” particular que, como se ha encargado de demostrar Hayden White en su libro *Metahistoria*, tiene implicaciones en las formas de representación literaria, en cuanto a la selección de formas de dramatización ajustadas a las expectativas de lectores con experiencias históricas afines. Con Joaquín García Icazbalceta tenemos en México un buen ejemplo. Este historiador consideraba que, debido a su permanencia y continuidad, sin grandes sobresaltos, el periodo virreinal no contenía los ingredientes suficientes de tensión, lucha y conflicto como para atraer la atención de los lectores. Un periodo, cuyo contenido, pudiera quizá ser más propicio para el desarrollo del género de la novela como fue el caso Vicente Riva Palacio. En cambio, de mucho mayor interés podrían ser los momentos de ruptura y de quiebre como la Conquista o la Independencia. En esta forma de seleccionar temas y periodos podría pensarse que lo que menos interesaba era el pasado en sí, y pesaba mucho más la preocupación de vivir en un presente en estado de alteración continuo, conjuntado con la falta de seguridad frente al futuro; una experiencia de temporalidad en la cual la única certeza a la mano consistía en desconocer cómo terminaría todo.³¹

²⁹ Pedro Maldonado Olea, “La historia, maestra de la humanidad”, p. 265.

³⁰ El bosquejo de una historia de larga duración de las relaciones entre cambio de experiencia y cambio de método se encuentra en Reinhart Koselleck, “Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico”, pp. 43-92.

³¹ Joaquín García Icazbalceta, “Historiadores de México”, p. 137.

Sin embargo, para cuando O’Gorman se haga cargo de la historia parece que algo se ha roto en la correa de transmisión de la tradición. Parece que la metáfora de la historia justiciera ha comenzado a desaparecer de las expectativas con respecto al estudio de la historia. Tomemos el ejemplo de Toribio Esquivel Obregón (jurista e historiador guanajuatense, primo hermano del historiador Luis González Obregón), quien en un ensayo publicado en 1919 en una revista norteamericana señala que ya es difícil encontrar historiadores que sigan el modelo basado en el establecimiento de sentencias que aprueban o desaprueban los actos narrados en la historia. Para justificar lo dicho alude al historiador liberal español Rafael Altamira, que será más adelante el mentor de Silvio Zavala, y al filósofo de la historia rumano Alexandru Dimitrie Xenopol.³² Si bien, reconoce a la historia como una ciencia dirigida a descubrir las relaciones causales existentes entre los sucesos y que conforman propiamente la evolución y el desarrollo de una nación. Y solo hasta entonces puede decirse que la historia es capaz de impartir una lección al presente.³³ Considera que en la historiografía mexicana existen buenos ejemplos que anticiparon esta forma de historiar: Sahagún, Clavijero, Icazbalceta y otros.³⁴ El descubrimiento de las leyes psicológicas y sociológicas que gobiernan a los pueblos entonces permite encontrar la verdadera esencia de estos; en el caso de México, más como un país víctima que victimario.³⁵ En cierto modo, Esquivel Obregón comparte lo establecido por el historiador francés Hippolyte Taine hacia 1917:

³² Toribio Esquivel Obregón, “Factors in the historical evolution of México”, pp. 135-172.

³³ Esquivel Obregón, “Factors in the...”, p. 135. Desde una perspectiva más filosófica se pueden encontrar también indicios de esta “crisis” en Alfonso Teja Sabre, *Dinámica de la historia y frontera interamericana*. En particular es de interés el inciso “Crisis de la doctrina histórica”, pp. 21-31.

³⁴ Esquivel Obregón, “Factors in the...”, p. 136.

³⁵ Esquivel Obregón, “Factors in the...”, p. 137.

El método moderno que yo sigo y que comienza ahora a penetrar en todas las ciencias naturales, consiste en considerar las obras humanas... como hechos y productos cuyas propiedades hay que mostrar y cuyas causas hay que investigar. Considerada en esta forma, la ciencia no tiene que justificar ni condenar. Las ciencias morales tienen que proceder del mismo modo que la botánica, que estudia con el mismo interés el naranjo y el laurel, el pino y la haya. No son otra cosa que una especie de botánica aplicada, sólo que, en lugar de tratar con plantas, tiene que tratar con las obras de los hombres. Este es el movimiento general con el cual se van aproximando en la actualidad las ciencias morales y las ciencias naturales y por el que las primeras alcanzarán la misma certeza y realizarán el mismo progreso que las segundas.³⁶

Además de la renuncia a la metáfora de la historia justiciera, el legado recibido por O’Gorman al comenzar sus estudios, durante la década de 1920, puede contener todavía ciertos restos del modo como la historiografía se convirtió paralelamente en un discurso filosófico, idealista o materialista.³⁷ Ahora bien, dicho legado trae consigo todavía la aspiración romántica de ver la verdad del pasado de frente, sin cortapisas. Se utilizará la metáfora de la “verdad desnuda” para describirla. Sin intermediarios. Es decir, una verdad que no aspire a impartir una lección moral. Sin moraleja. Tal como se sugiere en el párrafo de Taine. A reserva de una mayor investigación del periodo se podría decir que en esos años ya estaba en crisis el modelo historiográfico acuñado durante el siglo XIX; un modelo estructurado a partir de la escisión entre historiografía y filosofía de la historia, historia conjetural e historia factual, historia y vida. Una crisis en torno al sentido de la historia como proceso y al modo de escriturarla. Y seguramente en el entorno de la formación universitaria de O’Gorman como jurista habría ya profesores, aficionados y cultivadores de la historia, aleja-

³⁶ Citado en Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, pp. 282-283.

³⁷ Guillermo Zermeño Padilla, “De la historia como un *arte* a la historia como una *ciencia*”, pp. 67-124.

dos de las expectativas decimonónicas mencionadas. Claramente es el caso de Antonio Caso, filósofo, fenomenólogo de la escuela de Max Scheler, y a quien expresamente O’Gorman reconocerá como uno de sus “maestros”.³⁸ En buena medida la revisión que realizó O’Gorman en su libro sobre *La crisis y porvenir de la ciencia histórica*, de 1947, se encuentra la crítica al incumplimiento de la expectativa de ofrecer solo la verdad “desnuda” del pasado. Dichas “verdades” no pasaban de ser meras ilusiones o “habladurías”; y a cuya deconstrucción analítica (*Abbau*) se le puede dar seguimiento en buena parte de la argumentación de dicho tratado. Aparece la crítica a Ranke como promotor ante todo de una historia política de corte nacionalista. Pero el cual a la luz de estas páginas o ’gormanianas irónicamente puede ser reubicado, si se profundiza en la raíz y origen del problema al que se está enfrentando la historiografía en estos años.³⁹ Y se puede advertir, siguiendo algunos trabajos de Koselleck, cómo dicho deseo de verdad sin cortapisas está montado en una imposibilidad estructural (ontológica) dadas las propiedades específicas del objeto de la historia: dar cuenta del tiempo, de la temporalidad que atraviesa toda existencia histórica.⁴⁰

³⁸ En 1922 Caso escribió en sus líneas sobre “las Nuevas ideas y las viejas ideas”: “La lucha por la vida es una ley universal, muy más universal que lo pensó Darwin. No sólo luchan los seres vivientes, luchan también las lenguas, las leyes, los inventos, las ideas. En el mundo inmaterial del espíritu como en el mundo de la vida, lo que no lucha no alienta ni triunfa. El reposo es una ilusión racional, un “egiptismo”, como diría Nietzsche, una momificación” (p. 117). Antonio Caso, *Ensayos críticos y polémicos. Con una carta de Emile Boutroux y un prólogo de Julio Jiménez Rueda*.

³⁹ “Pero historia no es siempre igual a historia. Lo que importa es tomar las cosas por la raíz. El que la palabra tenga tantos significados no es algo arbitrario. Por el contrario, en ello se pone de manifiesto la inseguridad y lo incierto de nuestra actitud fundamental para con este ámbito. Esto equivale a un desenraizamiento de nuestro ser, algo que no puede ser remediado mediante una nueva normativa de uso del lenguaje.” Heidegger, *Lógica. Lecciones...*, p. 41.

⁴⁰ Koselleck atisbó el problema de que en toda experiencia del pasado existe una “imposibilidad” ontológica (originaria) en cuanto a su capacidad de recuperación, de volverla a traer al presente tal cual, debido a su calidad de unicidad e intransferencia. Condición que, paradójicamente, crea las bases de la historiografía, o del deseo de historia. En “Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico”, p. 58, se trata de plantearse cuál es el objeto específico de la historiografía, el cual Koselleck abordó en una conferencia en 1970: *Wozu noch Historie?* “Para qué todavía la historia”, en Ingrid Simpson y Guillermo Zermeño Eds., *La historiografía en tiempos globales. Sobre el problema de la temporalidad como “temporeidad”*, véase de Martin Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, pp. 321-326.

Una dimensión, como se puede ver en el párrafo de Taine, que está completamente ausente. En su lugar aparece una historia naturalista o cosificada. Lo contrario de la “historia”. Visto en perspectiva, su estudio sobre el estado que guarda la historiografía está escrito desde el futuro-pasado de la historiografía nacionalista. Y ese tiempo se constituye en el punto de partida para pensar en el nuevo “porvenir” de la historia. Con este trabajo, a pesar de no haberse tomado suficientemente en serio, se tiene a mi parecer un texto capital. El lugar que tenía antes el tribunal de justicia como metáfora de la historia, ha sido ocupado ahora por la pregunta acerca de lo que significa escribir una historia “propiamente” histórica, distinta de la que considera “inapropiada” o “inauténtica”, al no hacer justicia a la condición de historicidad de toda experiencia humana.⁴¹ No se trata de una cuestión, como lo aclara, de si es verdadera o falsa, si más objetiva o subjetiva, sino de otra cosa. La pregunta consiste en saber qué significa hacerse cargo de la verdad del pasado en cada uno de sus presentes.⁴² Y su salida se encuentra en una crítica tanto del idealismo filosófico como del empirismo ingenuo dominante en los escritos históricos de la época.

⁴¹ Si bien en su libro *Crisis y porvenir*, como resultado de un tipo de traducción, propia de aquellos años, O’Gorman terciará su argumentación en torno a la contraposición de una historiografía tradicional concebida como “inauténtica” y otra historiografía verdaderamente “auténtica”. Podría pensarse que la crítica realizada por Koselleck en su libro de 1979, *Futuro pasado*. Asume una perspectiva similar a la de O’Gorman. Remito también a mi libro *La cultura moderna de la historia*, pp. 154-165.

⁴² Una cuestión que O’Gorman anticipó en el debate en torno a la historiografía en 1945; pero en la que se advierten más las “huellas” de sus lecturas de Ortega, que las de Heidegger. Pero en las que asimismo se adelanta la cuestión central del giro heideggeriano en torno a la resemantización del concepto de historia tradicional. [Porque] “la postura contemporánea, hostil a la tradición, consiste en tener conciencia de lo histórico en un sentido nuevo y radicalmente revolucionario”. Edmundo O’Gorman, “Consideraciones sobre la verdad en la historia”, p. 13.

No debe sorprender por tanto que en el título de su ensayo aparezca el término “crisis”. Es un vocablo bastante común durante la primera mitad del siglo pasado. “Crisis” es una noción inseparable del de “crítica”, un binomio sobre el cual Koselleck escribió su disertación doctoral en la década de 1950, remontándose a sus orígenes semántico-históricos durante el periodo de la ilustración. En ese sentido lo escribe como una especie de prehistoria de la “crisis” de la cual él se siente ser parte. Nociones ambas transferidas del lenguaje médico para observar los fenómenos relacionados con la evolución y las “crisis” de las sociedades; o en el caso particular de las humanidades y ciencias sociales, con la “crisis” de sus fundamentos. Así como significa ser una invitación para refundar disciplinas como la filosofía o la historia en una época crecientemente dominada por la ciencia y la tecnología.⁴³ Por eso la pregunta central gira en torno al significado e importancia que puede tener para estas sociedades dar cuenta “comprensivamente” de lo humano. Una preocupación capital que aglutina a quienes se inscriben en el movimiento fenomenológico inspirado en Husserl y proseguido por pensadores como Heidegger e historiadores que piensan el problema de la historia como O’Gorman. Esto sucede escasos cien años tras la creación de dichos saberes como disciplinas académicas o “científicas” y “metódicas”; designaciones que describen mejor su configuración que la denominación acostumbrada de “positivismo” o “neopositivismo”. Así, teniendo en cuenta la recepción que hace O’Gorman de la obra de Heidegger a través de sus lecturas y encuentros con Gaos, no es de extrañar que el término “crisis” esté en el centro de sus reflexiones sobre la historia. Si bien en dicha recepción hay que incluir la lectura que hizo el filósofo medievalista belga Alphonse De Waehlens de Heidegger y que plasmó en una síntesis, cuya traducción estaba disponible ya en 1930

⁴³ Al respecto véase de Edmund Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Sobre los alcances y límites de la “fenomenología trascendental” se puede consultar Edmund Husserl, *Invitación a la fenomenología*. Véase también de Hans Blumenberg, *Teoría del mundo de la vida*. En particular el capítulo, “Mundo de la vida y concepto de realidad”, pp. 173-196.

gracias a la madrileña *Revista de Occidente* de Ortega, bajo el título *La filosofía actual. La filosofía de Martin Heidegger. Dos obras encuadernadas juntas*.⁴⁴ No es raro encontrar en *Crisis y porvenir* que O’Gorman al referirse a Heidegger aparezca también el nombre de Waehlens. Una nueva versión bajo el título *La filosofía de Martin Heidegger* apareció en 1945 publicada por el Instituto Luis Vives, de Madrid. El año de la publicación de *Crisis y porvenir* coincidió con la publicación de una reseña brillante de dicha obra por el filósofo español contemporáneo de Gaos, Juan García Bacca, en la *Revista de la Universidad de México*.⁴⁵ Y tampoco deberíamos dejar fuera la lectura de O’Gorman relacionada con la crisis de occidente de la obra de Miguel de Unamuno, de quien es el epígrafe que utilizará en su texto sobre las *Consideraciones sobre la verdad de la historia* de 1945, que recapitula en buena el significado de la crisis del concepto tradicional de historia: “La historia es enterrar muertos para vivir de ellos”.⁴⁶ Un lugar común de la historiografía para describir la esencia del legado o’gormiano es aludir al dicho de que el historiador no está para regañar a los muertos sino para otra cosa.⁴⁷ Lo cual no es del todo inexacto. Pero hay algo más. Tal vez no sea el rasgo que lo distinga de otros historiadores no o’gormianos, como puede ser el caso de Rafael Altamira y Silvio Zavala; ya que éstos asumirían igualmente el mismo principio sin problema, solo para reafirmar su vocación de objetividad e imparcialidad, como una forma de neutralizar el impacto que siguen teniendo las ideologías o confesiones religiosas en la producción de los discursos de la historia. Ambos estarían de acuerdo en sacar a la historiografía de su ideologización y conversión en una

⁴⁴ Una obra mencionada por O’Gorman casi a la par del Heidegger traducida por Gaos, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*.

⁴⁵ Juan García Bacca, “La filosofía de Heidegger”, pp. 13-14.

⁴⁶ O’Gorman, “Consideraciones sobre la...”, p. 13. Véanse también los ensayos de Unamuno sobre la angustia del existir, el desvanecimiento de lo racional y sus equivalencias, y sobre todo del existir en “el fondo del abismo”, en general. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*.

⁴⁷ “Podría decirse que el historiador es el hombre a quien se le ha encomendado la tarea de disculpar ante sus contemporáneos la manera de vida de las generaciones pasadas. Su misión consiste en dar explicaciones por los muertos, no en regañarlos...”. O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, p.10.

ciencia “objetiva”, no moralizadora. En esta posición compartida por unos y otros estaría en juego la cuestión de la politización de la historiografía, una dimensión heredada igualmente del siglo antepasado. Por eso a la luz de la “crisis” en que se debate la historiografía, aparece una cierta tendencia a su “despolitización”.⁴⁸ Un problema que forma parte de la metáfora de la historia como tribunal de justicia. Recordemos cómo la figura del juzgado civil sienta las bases de la doble función que se espera de la historiografía hacia mediados del siglo XIX. A la vez que se espera imparta justicia sobre el pasado se promociona la formación de un ciudadano universal mexicano en el presente. La investigación y escrituración del pasado deberán proporcionar igualmente las bases ideológicas para comportarse debidamente en el presente. Lleva dentro de sí un mandato civilizatorio normativo. Ahí se puede advertir una paradoja: la historia regulada por los criterios científicos deberá cumplir tareas análogas a las que tenía durante el periodo anterior o premoderno. La ilustración sobre el pasado promueve nuevos hábitos de pensamiento y razonamiento, o de simple memorización. La historia enmarcada por el descubrimiento de constantes o “regularidades” lleva dentro de sí una función pedagógica o moralizadora. Al seguir los lineamientos de los jurados republicanos en su escritura la historia se constituye en un espacio orientado a inculcar en el pueblo un espíritu de justicia y de solidaridad mutua.⁴⁹ Esta forma historiográfica contraviene al postulado rankeano de ir a los hechos tal como estos se presentan sin ninguna clase de pre-juicio moralizador. La antigua figura surgida con el nacimiento de la historia entendida como investigación de las cosas humanas representada por Herodoto (Hartog) pareciera resurgir al equiparar su función a la de los juzgados con objeto no solo de informar del pasado, o de los escitas o salvajes, sino sobre todo de conformar una nueva “crianza”, una nueva identidad social: puede ser

⁴⁸ Al respecto, Felix Gilbert, *Geschichte, politik oder Kultur? Ruckblick auf einen klassischen Konflikt*.

⁴⁹ Esos “lugares” deberán materializar “a los ojos del vulgo la idea de responsabilidad de la conducta humana”; a sentir la obligación de “solidaridad para la protección mutua”; y a constituirse como “una cátedra de moral social” instalada “en comarcas a donde no llegan sino tenues rayos de civilización”. Ramos Pedrueza, “El jurado como...”, p. 121.

la de los griegos en la antigüedad, o la de los mexicanos en la modernidad.⁵⁰ Esta función civilizatoria aparece en escritores, fabuladores e historiadores, de libros infantiles que buscan formas literarias aptas para la introyección mnemotécnica de lo que no debe olvidarse. Se trata de historias concebidas como “la sincera y fiel narración verdadera del pasado, escarmiento y gloria del hombre, maestra y buen testigo, espejo del alma humana, premia el bien, castiga el mal, arroja luz sobre el pasado, y al futuro le muestra su paso, al llegar al ocaso, la luz se prende en otro hemisferio”. Mediante estas artes se busca anticipar o remediar “los males del porvenir”: la posibilidad de desaparecer.⁵¹ Como se puede advertir, la asimilación de este concepto de historia a la figura retórica del “tribunal de justicia” presupone su dimensión política. Al grado de que será un lugar común a partir de fines del XVIII que no puede haber buena política sin historia, ni tampoco buena historia sin política. Este nexo entre recordar y actuar hace ver la configuración de un tipo de historiador comprometido ante todo con el presente. Del mismo modo que debe asumir las virtudes epistémicas propias de quien funge como árbitro imparcial entre las disputas y juicios del presente o del pasado.

Mirada así, la historiografía funciona más como una crónica del presente. Y la figura del historiador aparece bajo el signo del testigo y memorialista que discierne entre lo digno de pasar a la historia y lo que no. Una premisa que opera como lo no probado, ya que su “comprobación” depende de lo que todavía no ha sucedido: el futuro, el “porvenir”. Este historiador dispondrá sobre su mesa de trabajo las “pruebas” extraídas del “archivo” que abonen a favor o en contra de la fama o prestigio de la entidad evaluada a la luz del futuro. En cierto modo la producción de este espacio historiográfico se asemejará al de

⁵⁰ Cfr. Francois Hartog, “Ver en la antigüedad”, pp. 23-129. Véase también del mismo autor, *De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes. Para una historia intelectual de Europa*. Para la “crianza” infantil de los mexicanos véase el ensayo de Eugenia Roldán Vera, “Les origines de l’histoire nationale au Mexique. Les premiers manuels scolaires (1852-1894)”, Michel Bertrand y Richard Marin, dirs., *Ecrire l’histoire de l’Amérique latine, XIXe-XXe siècles*, pp. 107-130.

⁵¹ José Rosas, *Nuevo compendio de la Historia de México, escrito en verso y dedicado a la infancia mexicana. Primera parte. (Los toltecas)*, pp. III-IV.

la historia religiosa o de la salvación (pendiente del juicio final), en su manera de evaluar y ponderar las cosas humanas. En torno al espacio de la historia se configura así un lugar análogo desde donde se juzgan las acciones humanas del pasado por los humanos, situados, no obstante, en el futuro de esos pasados acontecidos.

Con este acto temporalizado se realiza el matrimonio entre la práctica jurídica del derecho, una especialidad, y la historia, una práctica —en los tiempos de O’Gorman— en proceso de profesionalización. Concebida no solo como conocimiento del pasado, será inevitable que esta práctica circule no solo a través del filtro de lo verdadero y lo falso, lo ficticio y lo real, del discernimiento de lo bueno y lo malo, de lo virtuoso y lo condenable, de lo justo y lo injusto. Así, este tipo de saber se constituye en tanto discurso sobre el pasado como una forma indirecta de hablar del presente, de señalar y marcar los límites del obrar en el presente. Cumple en ese sentido una función pragmática asociada a la filosofía política, recurriendo al juego de símiles y comparaciones retóricas entre el presente y el pasado.

Al final, el veredicto asume la forma de un juicio de la humanidad sobre sí misma: como una forma de evaluar sus logros y sus desgracias, su grandeza y su bajeza. Y es que, como bien lo recuerda Koselleck, mientras el pasado es un acumulador de experiencias, la condición del futuro se define por su predisposición a la evaluación o ponderación.⁵² Para lo cual se requiere que el pasado acabe de pasar. Mientras tanto, el futuro queda inscrito en fórmulas proyectadas en una pantalla sin contenido específico. Tales son las formas conceptuales como las de “nación”, “libertad”, “soberanía”, y otras muchas, propias de la modernidad, que nunca terminan de edificarse. Siempre están en construcción. Quizás debido a este vacío toda historia pedirá un final en forma de moraleja. Sabiendo, y es algo que está en la conciencia de los modernos, que la historia que más enseña es la historia del tiempo presente.⁵³

⁵² Koselleck, “Espacio de Experiencia...”.

⁵³ Reinhart Koselleck, “Continuidad y cambio en toda historia del tiempo presente. Observaciones histórico-conceptuales”, pp. 115-133.

Tomando en cuenta las consideraciones anteriores, me parece que lo que verdaderamente distingue a O’Gorman tiene que ver con la forma de ponderar y enfrentar el pasado entendido como una modalidad engastada en el presente; como una forma espectral.⁵⁴ Concedido como una “herencia” viva que pide ser trabajada y pensada, más que como algo que pide solo ser confirmado o dado por hecho. Un postulado situado lejos del triunfalismo o del victimismo propio de las filosofías del progreso, “idealistas” o “materialistas”. Y cercano a la necesidad de repensar la “historia” y el sentido de “lo histórico” desde sus fundamentos. Son cuestiones que en efecto aproximan a la historiografía a la filosofía, disciplina que en ese momento está intentando traspasar el umbral de la metafísica, del signo que sea, y de la fragmentación de los saberes y la hiperespecialización creciente al interior de cada una de las disciplinas.

6

Cualesquiera sean las lecturas hechas por O’Gorman, Pilar Gilardi en su estudio sobre las huellas de Heidegger en O’Gorman plantea una hipótesis digna de consideración.⁵⁵ En especial si se intenta clarificar en qué radica específicamente la originalidad de la obra o’gormiana. Si se parte de la impronta de su relación intelectual con Gaos, una relación entre pares, de interlocución, pero también de distribución de tareas, por un lado, y si en dicha relación está de por medio la lectura del proyecto filosófico de Heidegger, por el otro, entonces se podría inferir que tanto Gaos como O’Gorman trazan vías paralelas: el primero para salvar a la filosofía y el segundo, para hacer lo mismo con la historia, dos disciplinas en crisis necesitadas de refundación. De por medio se entrecruza entonces la figura de Heidegger en su lucha por hacerse cargo de la crisis de la metafísica en un mundo crecientemen-

⁵⁴ Recientemente ha aparecido un estudio amplio y de interés sobre el tema: Ethan Kleinberg, *Haunting History. For a Deconstructive Approach to the Past.*

⁵⁵ Pilar Gilardi, *Huellas heideggerianas en...*, pp. 76-87.

te dominado por la ciencia y la tecnología.⁵⁶ Así de manera análoga al esfuerzo de Gaos de trazar una “filosofía en lengua española”, una “filosofía de la filosofía” a partir de un viaje a través de una historia de la filosofía, O'Gorman tratará de hacer lo mismo con la historia: la formulación de una teoría aplicada de la historiografía que permita revelar la naturaleza o ser histórico del mundo americano, desde sus fundamentos, mismos que no son visibles sin remontarse a la “historia de la historia”, es decir, la historia de su nominación. Sin hacer un viaje por la historia de la historiografía no es posible detectar los puntos de continuidad o de discontinuidad de la trayectoria seguida por la “historia” en su afán de dar cuenta de lo humano, en el caso particular de O'Gorman, además de lo humano, del “ser” o identidad americana. Así se podría decir que para comprender la obra o'gormiana hace faltar leer al unísono sus tres libros principales producidos entre 1947 y 1958: el primero dedicado a la formulación de una teoría de la historiografía, y los dos restantes a mostrar el proceso de la invención nominal del mundo americano. No es que los demás no sean importantes. En todo caso los siguientes dan por supuesto lo que, desde el punto de vista del teórico e historiador, ha quedado establecido. Se trataría de la configuración de una obra en forma de un retablo de tres piezas. En el centro su tratado sobre la crisis y las posibilidades de la historia a futuro. Una trilogía en la que se contempla tanto la refundación de la historia como un saber aceptable, singular, realizada no sobre el vacío de la metafísica o de los formalismos englobados en la *philosophy of history*, sino en simultaneidad con la pregunta acerca del ser humano, de la identidad de América y los americanos. La formulación teórica del problema es indisociable de su clarificación histórico conceptual. Si de algo no cojea la obra o'gormiana es de consistencia interna. De ahí la alta exigencia que pide de los lectores, para lo cual se requiere de tiempo. Un tiempo que generalmente el historiador no está dispuesto a sacrificar en aras de ir a las fuentes de primera mano, y así hacer parecer que se es el primero en ver lo que nadie antes había visto. Y en buena medida de eso se trata *Crisis y por-*

⁵⁶ Martin Heidegger, *Filosofía, ciencia y tecnología*.

venir: en desmontar tal expectativa que solo conviene a la curiosidad del investigador, pero no a la revelación de la historicidad en la que está inscrito de manera irreversible el pasado pre-visto. Para eso hay que sumergirse en la obra de O’Gorman, calificada como de “filosófica” o de construcción de una “ontología historicista”, dos nociones cuya semántica se da por sentada en medio de un mundo de equívocos. Y sobre todo sin recibir el reconocimiento ni de los “filósofos”, ni de los “historiadores”.⁵⁷ Así, frente a la in-comprensión de su obra, O’Gorman solía sonreír y declarar la batalla por perdida, mientras se dedicaba a llenar el tiempo con trabajos puntuales en torno al establecimiento de fuentes antiguas.

Lo enigmático, al menos para mí, es por qué O’Gorman, e incluso Gaos, insistieron en denominar o situar su empresa conjunta en el campo todavía de la *History of Ideas* o del pensamiento. Sin poner en claro que lo que estaba en juego era una discusión en torno a lo que significaba el concepto de “filosofía” o de “historia”, incluido el concepto y no meramente la idea de América, en una época dominada por la tecnificación creciente de la vida cotidiana, con incidencia en la organización del trabajo historiográfico a la manera de un taller in-

⁵⁷ En 1980, el gremio de los filósofos de la UNAM celebró un encuentro amplio sobre “Problemas filosóficos del conocimiento sociohistórico”. O’Gorman, historiador, está ausente. Gaos aparece como de pasada. Y como representante más cercano a O’Gorman está la conferencia de Eduardo Nicol, “La ciencia de la historia y la historicidad de la ciencia” (pp. 17-27), que queda sin comentaristas, y que sobresale por plantear el problema filosófico de la aporética de la verdad en la historia que se piensa desde la historia, sin un sujeto trascendental omnisciente. Quedando solo como problema abierto sin solución y sin reflexión ulterior. Y solo está presente un historiador, Álvaro Matute, como comentarista de una ponencia sobre Vico. La historia y su objeto de estudio aparece todo el tiempo como uno de sus problemas centrales. Y sin embargo el gremio de los historiadores está ausente. Se trata de un síntoma de un momento en el que el esclarecimiento de los problemas teóricos de la historia estaba todavía en manos de los filósofos. Era desde fuera de la historia que se pensaban los problemas internos de la historia. Eso explica que un historiador que se preocupó en pensar los problemas teóricos de la historia desde dentro, no fuera parte de tales disquisiciones “filosóficas” o “sociológicas” sobre la historia. La única ponencia que toca el problema del objeto específico de la historia tal como lo detectó Koselleck desde 1970 ante el gremio de los historiadores, el tiempo, es la ponencia de Juliana González sobre “Freud: determinismo psicológico y autodeterminación moral” (pp. 471-492). Solo hasta que los historiadores comienzan a hacerse cargo de los problemas de su disciplina es pensable el retorno de O’Gorman como un *ave raris* en el entorno de las relaciones entre historia y filosofía.

dustrial o fabril, estructurado a partir de la relación entre un maestro y sus aprendices, como parte de una producción en serie. Esta ausencia de reflexión sobre lo histórico-conceptual y su relación con la evolución de la ciencia y la tecnología explicaría la impresión de que tal vez tanto Gaos como O’Gorman son más deudores de Dilthey y de Ortega que de Heidegger y algunos otros de sus discípulos, algunos sus contemporáneos, como Karl Jaspers o Hans-Georg Gadamer.⁵⁸ Al respecto, Alfonso Mendiola ha detectado todavía algún rasgo de esencialismo en el manejo que hace O’Gorman sobre la noción de “criollismo” capaz de explicar los traumas y desvaríos de la república mexicana.⁵⁹

Habría que ver si esos “restos” se pueden encontrar también en el trabajo de deconstrucción que realiza O’Gorman en su trabajo pionero de 1947. Un trabajo en el que se denuncia enfáticamente que no puede haber investigación histórica sin “historiografía”. Pero no en el sentido tradicional del término: como un trabajo subsidiario o previo para el establecimiento del estado de la cuestión en vistas al progreso y avance del conocimiento histórico sobre el pasado. Historiografía más bien como el conjunto de capas discursivas, frágil, cambiante, en la que se sostiene la producción del conocimiento histórico. Como respuesta a la pregunta acerca de los fundamentos en que descansa esta clase de saber, y cuya respuesta se encuentra en la misma historia sobre la que se quiere dar cuenta.⁶⁰ Alguna vez Alejandro Araujo me hizo una pregunta que tal vez no pude responder en su momento:

⁵⁸ Se requeriría de una investigación más detallada para poder ver las posibles hibridaciones que podrían darse en la recepción de Heidegger más por vía de Ortega que de Gaos. Ecos de dichas conversaciones y vocabulario como el uso del término *Sorge* traducido como cura, cuidado, pueden aparecer en las formulaciones tardías de la teoría de la historia de O’Gorman. Un vocablo central para la reflexión en torno a los momentos en que se decide el destino y la vida humana: el de la toma de decisiones y de la libertad. Su profundización permitiría entender el sentido de lo que significa comprender las relaciones entre historia y vida, presupuesto para saltar la barrera de la metáfora de la historia como tribunal de justicia hecha entre los humanos. Edmundo O’Gorman, “La historia: razón e imaginación”, pp.17-26. Javier Zamora, *Ortega y Gasset*, 270-272.

⁵⁹ Alfonso Mendiola, “¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O’Gorman”, pp. 79-104.

⁶⁰ Edmundo O’Gorman, “La historiografía”, pp. 191-203.

¿para qué historia de la historiografía? ¿Cuál es su importancia? Creo que O’Gorman nos ofrece la respuesta. Aunque sin dar la atención o énfasis debido al hecho de mantenerse el prejuicio de querer seguir viendo a la historiografía, no como el pivote central de la comprensión de la historia, sino como una más de las subdivisiones del campo histórico, asociada además al terreno de la *History of Ideas*, contrapuesta a la historia aceptable, es decir, de las no-ideas, sino de las realidades puras o sólidas. Tal vez O’Gorman como lobo solitario renunció o se cansó de seguir siendo una voz en el desierto, de mostrar la incidencia de la historiografía en cualquier tipo de investigación histórica.

No obstante, situados en otro momento, a partir de una relectura de su obra puede redimensionarse su aporte fundamental al respecto; para observar la centralidad de la “historiografía” en la historia, concebida no como algo aleatorio, sino como central para la comprensión de la historia en tanto historia. Un acercamiento que no tiene nada que ver con el historicismo y su crisis,⁶¹ sino con la condición de historicidad del ser humano, en la vertiente heideggeriana. Es decir, que la pregunta por los fundamentos de la historia solo es posible responderla a partir de la historia de la historia; a partir del examen del modo como la “historiografía” como discurso producido históricamente se ha ido superponiendo a lo largo del tiempo, oscureciendo, enmascarando, y no tanto des-cubriendo el “auténtico” sentido del comienzo u origen de las cosas relacionadas con la historia. Esta dimensión historiográfica en la época de Ranke solo aparece como el negativo de la positividad que se busca iluminar desde su origen, desde el momento en el que ocurren las cosas tal como son. Un siglo después esa “negatividad” aparece como la condición de posibilidad de lo que significa comprender lo histórico desde la historia. En ese sentido la necesidad de la historia de la historiografía es un insumo propio de la primera mitad del siglo xx. Y es verdad que incorporar así a la “historiografía” impli-

⁶¹ De cuyo análisis, desde la filosofía del lenguaje, Karl Popper se encargó de desmontar en su obra clásica: *La miseria del historicismo*. Cuyas líneas principales estaban trazadas desde la década de 1930 a fin de desenmascarar las “supersticiones historicistas” que dieron lugar a cualquier tipo de horror en aras de supuestas “Leyes Inexorables Destino Histórico”. Un “historicismo” obviamente alejado radicalmente del supuesto “historicismo” o’gormaniano.

ca realizar un trabajo de deconstrucción inicial (*abbau*, “destrucción”, “desmontaje”, es el término alemán utilizado) a fin de aproximarse no a la renovación, sino a la refundación de la historiografía, por un lado, y al imposible encuentro sólido con una supuesta identidad del ser de la “historia” y de lo “americano”.⁶² El recurso al retrovisor para ver las estelas, las huellas, que ha ido dejando la historia en el océano de los discursos está en O'Gorman antes de Derrida. Pero puede darse el caso en nuestro presente de que haya que hacer el rodeo a través de Derrida, el “maestro” de la deconstrucción, para re-descubrir los valores vanguardistas del O'Gorman “deconstructivista”.⁶³ Algo similar puede aplicarse a este mismo ensayo: intentar re-descubrir a O'Gorman para ver lo que no se podía ver antes, a partir del rodeo de la “historia conceptual” koselleckiana. Pero algo similar puede decirse de re-descubrir a Heidegger después de pasar por el filtro de la teoría de sistemas o cibernética de segundo orden de Niklas Luhmann.⁶⁴

7

Podríamos asumir entonces que en el paso doble ejecutado a un costado del derecho y de las convenciones de la historiografía tradicional, tienen un peso específico las condiciones o clima intelectual previo a su inmersión en la historia. Cuánto más que tras titularse como jurista en 1928 y desempeñar exitosamente su profesión algunos años, decidió trabajar como un simple investigador a partir de enero de 1938

⁶² Desmontar, desocultar, des-cubrir (*ent-decken*). Para hacerlo primero hay que desmontar el aparato, la estructura, la maquinaria productora de tales discursos recibidos en la historia de la filosofía, y en el caso de O'Gorman, de la historia de la historia. Deconstruir, deshacer un desmontaje conceptual. Y mostrar la precariedad, olvidos, desvíos, malos cimientos en que está montada su fundamentación. Su falta de fundamentos. Implica el volver a preguntarse sobre el ser de las cosas que rodean al ser humano.

⁶³ Ricardo Nava Murcia, “Deconstruyendo la historiografía: Edmundo O'Gorman y *La invención de América*”, en especial pp. 171-184.

⁶⁴ Peter Sloterdijk, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*.

en el corazón de la memoria nacional (fundada por Lucas Alamán en 1822): el Archivo General de la Nación. Tenía 31 años de edad.

Y si nos acercamos a la lectura de sus primeros trabajos veremos una preocupación constante. Se trata de entender y situar el pasado a partir de la lectura e interpretación de lo que los mismos documentos le sugieren. Efectúa lo que se conoce en la hermenéutica como lectura atenta y la traducción de la documentación del pasado a la luz del presente.⁶⁵ Esto no tendría mayor relevancia si sabemos que en la historia de la hermenéutica existe una destreza necesaria para el oficio del jurista: la hermenéutica jurídica capaz de ponderar los testimonios convertidos en pruebas.⁶⁶ Y sin duda en este arte O’Gorman estaba bien capacitado. Pero tal vez por esa razón pudo captar también la ambigüedad de dicha habilidad cuando se aplica no solo al presente, sino también a las obras del pasado. Cuando se utiliza para juzgar hechos ya sucedidos y desaparecidos del paisaje y la dinámica del presente.⁶⁷

Situados en el presupuesto de la historiografía concebida como un acto comprensivo más que de enjuiciamiento aflora el problema de lo que significa comprender al ser humano a partir de su condición histórica o pasajera. Y podemos dar por sentado que además de Heidegger y Ortega, O’Gorman fue un lector de Dilthey. En particular sus resúmenes *Introducción a las ciencias del espíritu* de 1883 (con el prólogo de Ortega) y la *Teoría de las concepciones del mundo*, enmarcadas por la intuición del descubrimiento de la idea de la vida vinculada al desarrollo de una filosofía histórico comprensiva del ser humano.⁶⁸

No obstante, cualquiera que se haya acercado a leer con cuidado la obra de O’Gorman sabe de sus dificultades. Tal vez sea el historiador

⁶⁵ Cfr. *Edmundo O’Gorman en el Archivo General de la Nación*. La primera entrega es de enero-marzo de 1938, y la última de enero-marzo de 1950. De manera que sus reportes que no son sino invitaciones al lector para acercarse directamente a leer los materiales propuestos, dejan ver a en sí mismo la evolución de su pensamiento, el modo como fue elaborando su particular concepción y manejo de la historiografía.

⁶⁶ Hans-George Gadamer, *Hermenéutica, estética e historia. Antología*, pp. 73-74.

⁶⁷ Al respecto véase Edmundo O’Gorman, “La filosofía en la Nueva España. Denuncia del compendio filosófico del doctor Juan Benito Díaz de Gamarra (siglo XVIII)”, en *Edmundo O’Gorman en el Archivo General*, pp. 123-125.

⁶⁸ Zamora, *Ortega y Gasset*, p. 379.

más complejo comenzando por su lenguaje, su estilo, su retórica. Su forma de argumentar, de entrelazar y organizar sus frases. Expresiones cargadas de imágenes, de quiasmos o aparentes repeticiones, de hipérbolos o anticipaciones. Y sobre todo con el mantenimiento de una cierta lógica argumentativa de tipo jurídico frente a su objeto de análisis.⁶⁹ Frente a su mirada está entonces sentada en el banquillo de los acusados el concepto de “historia”, representada ante todo por Ranke, como un discurso incapaz de entregar lo que promete: la verdad desnuda sobre el pasado. En su lugar ha entregado solo simulaciones, engaños, cortinas de humo que no han hecho más que encubrirla, solaparla. Sin olvidar que es a partir del mismo presupuesto rankeano, científico-académico, que parte a la búsqueda de entregar una historia sin más, no moralizante, sino *apropiada* (O’Gorman hablará de “auténtica”), genuina, a la misma naturaleza del ser humano. En ese sentido O’Gorman no hace sino retomar dicho desafío para buscar dotar a su actividad de los fundamentos científicos de los que carece, hasta donde se muestra por lo que se tiene a la mano.⁷⁰

⁶⁹ Sobre las dificultades del lenguaje o’gormiano y su esfuerzo por descifrarlo en su profundidad, véase Martín Quirarte, “Reflexiones de Edmundo O’Gorman sobre la significación del triunfo de la República”, pp. 75-88.

⁷⁰ Al respecto son notables dos ensayos teórico-históricos producidos entre 1940 y 1960. El primero tiene que ver con el análisis histórico-conceptual del texto de Alfonso Reyes sobre el deslinde en el que trata de establecer el campo propio de la literatura o ficción. Examinado desde el “suceder” (*das Seiende* heideggeriano) de todo lo humano, le parece a O’Gorman que el deslindamiento de lo literario (que presupone el deslinde con respecto a sus contrarios, la historia y la ciencia) de Reyes es a-histórico y esencialista. El concepto de “literatura” elaborado por Reyes le parece bastante abstracto. “Abstraer no es un error; es un voluntario prescindir, un querer olvidar; pero, como alguien ha dicho, abstraer conduce al error si se olvida que se ha olvidado” (pp. 30-31). El segundo ensayo es el de “Historia y vida” publicado casi al unísono con la aparición de *La invención de América*, de 1956. Aunque vuelve a aparecer el equívoco de asociar teoría de la historia fruto de la “experiencia en el cultivo de de las disciplinas históricas” con “la meditación sobre el problema capital de toda filosofía de la historia”, a saber, conseguir “una visión unitaria del discurso histórico, sin atropello del sentido de la pluralidad que lo constituye” (p. 37). El ensayo está dedicado a Alfonso Reyes como reconocimiento a su intento (fallido) de “deslindar” la literatura, pero asumiendo que en este ensayo O’Gorman intenta hacer algo semejante: deslindar el saber histórico, sin desmembrarlo de su ser histórico. De ahí la importancia dada a la noción de vida o de lo viviente o “*seiende*”. No el *Dasein*, sino el *Daseinde*: el ser del mundo de los vivos en permanente movimiento. Véanse de Edmundo O’Gorman, “Teoría del deslinde y deslinde de la teoría”, pp. 21-32; e “Historia y vida”, pp. 37-63.

En su forma de escribir y pensar llama la atención el uso frecuente del lenguaje indirecto. Procede en apariencia con un cierto tono de arrogancia, aspecto que le pudo granjear no pocas enemistades, en un medio intelectual acostumbrado a personalizar las discusiones. Pero al mismo tiempo O’Gorman se distinguía por ser una persona agradecida con sus amigos y colegas, y las instituciones en que desarrolló sus actividades. Y parece que tampoco perdió un estilo de escritura afín a la jurisprudencia. Con frecuencia en sus alegatos o escritos, a veces verdaderas piezas oratorias, aparecen expresiones como “desahogar”, “atestar”, “incurrir”, “tramitar”, “ventilar casos”, “deudores” y “acreedores”, combinadas con el recurso a metáforas o imágenes cuya función era enfatizar la condición existencial del observador: “me quema la urgencia”, acepta el premio “no sin desvelo”, es contrario a toda “fautuidad”, su obra no se debe solo “al esfuerzo de su brazo”.⁷¹ Dentro de la historia de la hermenéutica parecería que su retórica es la de un jurista. Siempre reconoció su deuda intelectual, entre otros, con su maestro en la Escuela Libre de Derecho, Miguel Macedo, interesado en la historia del derecho, y con otros caminantes que le antecedieron por “los senderos del bosque” (Heidegger); todos ellos faros para no naufragar “en medio de no pocos desvaríos”.⁷² Y, sin embargo, uno de los enigmas en el marco de las convenciones historiográficas heredadas, es el de no haber procurado, salvo excepciones como su estudio sobre *Las divisiones territoriales de México* de 1937, la historia institucional. Prefirió perderse y osar equivocarse el camino, al sumergirse, como Heidegger, en los múltiples senderos del bosque de la historia.

El uso de dicha metáfora heideggeriana le permite a O’Gorman relacionar su vocación de historiador con la del “camino de Damasco” paulino, que lo llevó a enfrentar y disfrutar como un poseso “los enigmas del pasado” y el “asedio a su fortaleza”.⁷³ Solo los “leñadores y guardabosques conocen los caminos —escribió Heidegger—. Ellos

⁷¹ Edmundo O’Gorman, *Palabras pronunciadas al recibir el Premio Historia Rafael Heliodoro Valle* 1981.

⁷² O’Gorman, *Palabras pronunciadas al...*

⁷³ O’Gorman, *Palabras pronunciadas al...*

saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque”.⁷⁴

Entonces, cuando hablamos de un estilo de escritura y de pensamiento nos remitimos a esa práctica particular que marcó a O'Gorman como estudiante de derecho y que concluyó al abandonar su profesión “natural” diez años después (por ver que no era lo suyo); y, no obstante, quedar preso de la sombra o huella de dicha práctica.⁷⁵ Y que se reflejará en la forma de leer y discurrir sobre los textos antiguos, legales y no legales, para escudriñar con gran pasión los enigmas y resistencias escondidos en dichos materiales. Abandonar la profesión de penalista, de perseguidor de deudores remisos, implicó dejar en el sótano los códigos y la toga y sumergirse en el trabajo humilde del desciframiento de “esotéricos garabatos” en el “templo mayor de la historia patria”, a fin de acceder a “los secretos de los antiguos anales de nuestro pasado”.⁷⁶

Hasta aquí, parece quedar claro que el juicio sobre la historia como “enigma por descifrar” emitido por O'Gorman se ajusta a lo que Kant definió como “juicio reflexionante”. Reflexionar en Kant es poder comparar y combinar una serie de representaciones dadas, bien con otras o bien con la misma facultad de conocimiento o “concepto hecho posible por ellas”. Es lo que entiende Kant como “facultad de dictaminar” a partir no de meras ideas o lo imaginado, sino de conceptos.⁷⁷

Como ya se mencionó, el diagnóstico crítico sobre la situación de la historiografía al hacerse cargo de sus enigmas quedó plasmado en su libro sobre la *Crisis y porvenir de la ciencia de la historia*, que puede ser leído como una forma de despejar una ecuación no resuelta por la tradición, y que requiere de nuevas bases para su reformulación, no tanto para su “reconstrucción” o “renovación”. Fundamentalmente la crítica consiste en tomar distancia sobre lo que se nos ofrece a la vista como

⁷⁴ Martin Heidegger, *Caminos del bosque*, p. 9.

⁷⁵ Aquí más que a la forma o género del “ensayo” nos referimos a un estilo de argumentar o polemizar. En relación con Perla Chinchilla, “El estilo y la obra de O'Gorman: el ensayo”, pp. 13-44.

⁷⁶ O'Gorman, *Palabras pronunciadas al...*

⁷⁷ En Carlos Mendiola Mejía, *El poder de juzgar en Immanuel Kant*, p. 49.

algo evidente, que está ahí solo para ir, recogerlo, ordenarlo, clasificarlo, y darle continuidad. Que pide más bien, en términos koselleckianos, una “reescritura”. Un cambio de “método” acorde con la emergencia de un “cambio de experiencia temporal”.⁷⁸ Un retiro o distanciamiento hermenéutico que parte no de la identidad entre presente y pasado, sino de su extrañamiento o alienación, en donde aflora el tema de la temporalidad como una problemática central de la historiografía. Que surge en un momento en el que los juicios teleológicos acostumbrados en la historia han comenzado a palidecer o entrar en crisis.⁷⁹ O lo que se conoce como crisis del historicismo, o modo como la modernidad científicista desarrolló su sentido propio de “lo histórico” o historicidad, aludido en la filosofía de la historia de Simmel.⁸⁰

Por eso no deja de extrañar que se siga acudiendo a la bipolaridad de “positivistas” e “historicistas”, “relativistas” y “no relativistas”, para situar a los contendientes que supuestamente tomaron parte en el origen de la conversión de la historia en una disciplina académica.⁸¹ Parecería que en ese extrañamiento o gormiano sobre la pérdida de “evidencia de la historia”⁸², hay algo más, relacionado con lo que significa el comprender del comprender *en y de* la historia. Y no meramente comprender como el acto de emisión de un juicio determinante, definitivo.

Al respecto, a Koselleck le preceden, por ejemplo, pensadores como George Simmel en cuanto al señalamiento acerca de la despreocupación de la historiografía científicista por el problema del tiempo; y en consecuencia orientarse a fijar prioritariamente “lo histórico” como objeto de estudio entendido solo como “pasado realizado”. Y así centrar el problema cognitivo en el modo como el sujeto

⁷⁸ Koselleck, “Cambio de experiencia...”, pp. 68-82.

⁷⁹ Sobre la crisis del historicismo véase Otto Gerhard Oexle, *L'historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*.

⁸⁰ Georg Simmel, *Problemas de filosofía de la Historia. Seguido de los estudios El tiempo histórico, La configuración histórica*. Un punto de partida que se puede observar también en la disertación de Heidegger de 1927.

⁸¹ Sobre la polémica en torno a la historia, Abraham Moctezuma, “El camino de la historia hacia su institucionalización”, pp. 45-78.

⁸² Francois Hartog, “Coyuntura de fin de siglo: ¿la evidencia en tela de juicio?”, pp. 205-224.

historiador se posiciona frente a su objeto, el pasado. Como si se tratara puramente de una entidad percibida como ajena; como algo manipulable frente a lo cual el observador es incapaz de re-conocerse: un sujeto alienado. Ante este modo de relación con los tiempos pretéritos Simmel como O'Gorman reaccionaron.⁸³ Un contenido de realidad, premisa básica de todo conocer, no se torna en histórico por el hecho de haber existido en cualquier momento. Hace falta la aparición de un sujeto observador para que efectúe un corte dentro del maremágnum de lo inconmensurable, de la totalidad de lo realizado por el ser humano, su pasado; para que se torne propiamente en algo histórico. Mientras no exista dicho observador, un cirujano, que efectúe el corte en el transcurso del tiempo, reina el vacío; la eternidad, la no-historia.⁸⁴ Y a diferencia de O'Gorman, que cifra la aparición del sentido de “lo histórico” durante el Renacimiento (vinculada a la crítica de textos y las exploraciones de “nuevos mundos”), Francois Hartog nos recuerda que su emergencia nos remite a la figura de Herodoto. Quien hará germinar las condiciones para el desarrollo de un nuevo género discursivo, la *istor*, separado de la épica homérica.⁸⁵

Desde entonces el surgimiento de lo histórico responde al interés y a la curiosidad en conocer, en entender, lo que pasó. Y por eso se puede afirmar que la “comprensión” histórica precede a la emisión de un juicio. La pre-comprensión o pre-juicio (en el lenguaje gadameriano) se constituye en la condición de posibilidad de la emergencia de lo histórico. Mediante dicho acto lo que aparece a la vista como virtual o potencial, los hechos pasados, se convierten en históricos. Así cuando se designa como “América” al continente recién descubierto, este quedó inscrito en el plano del discurso o forma previa de verbalizar o de discurrir de la historia occidental. Y ahí aparece de lleno la dimensión de la historiografía como la condición de posibilidad de la comprensión propiamente histórica; sin historiografía, como forma del pre-juicio,

⁸³ Véase en O'Gorman en particular el apartado “Crisis de los fundamentos”, en *Crisis y porvenir...*, pp. 127-180.

⁸⁴ Simmel, “El problema del tiempo histórico”, en *Problemas de filosofía...*, pp. 193-208.

⁸⁵ Cfr. Hartog, “Ver en la antigüedad”, pp. 23-129. Esto no significa que dicho posicionamiento frente a la historia no haya sufrido alteraciones.

no hay historia sin más. Desde mi punto de vista este es el elemento central sobre el cual está organizada la argumentación en torno a la *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos* de 1951. Es en la atribución de sentido realizado por un observador externo que radica la posibilidad de mutar lo no histórico en histórico.⁸⁶ Al preguntarse por los presupuestos que están detrás de la cuestión en torno al ser de América y de la historia, los dos estudios mencionados de O’Gorman funcionan como una especie de prolegómenos teóricos e historiográficos para plantear su tesis definitiva en torno a *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido del devenir* de 1958.⁸⁷ Con este triple trabajo O’Gorman cierra 20 años de estudio y de reflexión dirigidos, por un lado, a clarificar críticamente el estatuto científico de la historia, y por el otro, a plantear el problema de la falta de fundamentación de la identidad de América, y abrirla así a ulteriores cuestionamientos.

No obstante, me gustaría añadir, tal vez matizar, que América es una “idea” solo en el sentido de las condiciones previas que marcan u orientan el proceso que lleva a su conceptualización, y que tiene lugar propiamente en el ámbito del lenguaje; en el espacio donde se llevan a cabo los juicios históricos.⁸⁸ En el caso del continente americano que

⁸⁶ Una reflexión similar se puede encontrar en la novela de Manuel Vilas, *Ordessa*, cuando el personaje del relato visita una exposición sobre Santa Teresa y lo que encuentra es un montón de cuadros de la santa en la que no se ve que aparezca “la misma mujer o el mismo rostro”. Un montón de mujeres sin llegar a saber cual es su rostro verdadero, sus facciones. Los pintores no eran más que una “banda de falsarios” que retrataban “de oídas” a la santa. Por tanto, en esa exposición, para su decepción, el protagonista encontró “nada”.

⁸⁷ La “historiografía” entendida no como una mera reseña bibliográfica o inventario de un tema de estudio determinado, sino la pregunta por los “discursos” prefabricados, pre-juiciados, que preceden y orientan las preguntas que el investigador realiza sobre el pasado. Aplicado al período nacional véase el artículo de O’Gorman, “La historiografía”, 1962, p. 193.

⁸⁸ Se tiene una idea *Vorstellung*. Luego se ven las cosas como son, buscando si hay o no correspondencia entre la palabra y la cosa. Y resulta entonces que las cosas no son como se las imaginaba uno. Ahí hay una crisis no de la “realidad en sí”, sino del modo como el observador se las “representa” o “imagina”. Para lo cual se requiere entonces del diseño de instrumentos, artefactos “teóricos”, que aproximen las “palabras” a las “cosas”. Sin esperar una resolución definitiva, porque como bien escribió Hans Bodecker: “Was wir wissen, ist ein Tropfen; was wir nicht wissen, ein Ozean” (What we know is a drop, what we didn’t know an ocean).

marca su devenir desde 1507 al atribuirse a Colón el ser su descubridor. América es una invención conceptual que explica en parte el que a pesar de la crítica de la ideología o “falsa conciencia” de una visión eurocéntrica realizada por O’Gorman, pese a todo, se siga comprendiendo y celebrando aquel hecho histórico como el “descubrimiento de América”. Un juicio que delata el peso que tiene una especie de *a priori histórico* antes de toda experiencia.⁸⁹ “Sólo lo que se idea es lo que se ve; pero lo que se idea es lo que se inventa”: con este epígrafe tomado de Heidegger (*Aus der Erfahrung des Denkens*, 1954), inició la tercera parte de su libro clásico *La invención de América* (1958).⁹⁰ Ahí aflora un problema a seguir reflexionando inscrito en la paradoja de lo que significa “lo histórico”. Kant advirtió el problema: “Si la filosofía es el sistema del conocimiento racional por conceptos, ya se diferencia por ellos suficientemente de una crítica de la razón pura” en la que solo se esboza la idea de la misma.⁹¹ Primero se pone en juego lo que se comprende como racional a partir de conceptos; pero en seguida, se ve la necesidad de historizar el sentido de lo histórico, o capacidad de juzgar en cada situación particular o arte de “subsumir lo particular en lo general”.⁹²

8

Para terminar, regresemos a la metáfora milenaria, origen de esta exploración. Ya que en las últimas décadas se observa el retorno del “testigo” y del “juez” a la historiografía, en el marco del nuevo peso dado a la “memoria” a costa de la historiografía.⁹³ En ese sentido es-

⁸⁹ Sobre las relaciones entre “Historia e historia”, base para de la determinación de “lo histórico” desde la perspectiva de Foucault, véase Fernando Betancourt, *Historia y lenguaje. El dispositivo analítico de Michel Foucault*, pp.124-135.

⁹⁰ Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, p. 79.

⁹¹ Mendiola Mejía, *El poder de juzgar en Immanuel Kant*, p. 21.

⁹² Mendiola, *El poder de...*, p. 31.

⁹³ Un retorno, un “giro”, que ha sido advertido por Francois Hartog, en sus estudios historiográficos. Para lo mencionado arriba me remito a “El testigo y el historiador” de su libro *Evidencia de la historia*, pp. 183-204. *La evidencia*, pp. 212-219. *Crear en la historia*.

taríamos pensando la historia desde una época postogormiana. Una configuración historiográfica en la que el porvenir de la historia ya no se cifra de cara al futuro, sino del pasado.

Sobre la antigüedad de la metáfora judicial Friedrich Nietzsche, el filólogo y helenista, se encargó de advertirla ya en el siglo XIX. Nos recuerda cómo el escritor en prosa o logógrafo era ante todo un jurista (siglo V y IV A. N. E.), cuya función consistía en escribir discursos para sus clientes, especialistas en el arte de la oratoria. En aquella época no existían los abogados tal como se les entiende actualmente, ya que cada uno debía defenderse por sí mismo. Solo se permitían los “asesores jurídicos, que no podían aceptar ningún dinero”. Estos redactaban discursos que luego eran leídos en exposiciones orales. Incluso su publicación tenía que seguir el formato propio de la comunicación oral. Y si tenía éxito, su publicación servía para que el autor consiguiera nuevos clientes y, a veces, era ocasión para convertir los discursos en “piezas” oratorias para el deleite de los juristas especialistas. De manera que dicha prosa se convirtió en un género literario dirigido ya no solo a los oradores sino también a otros lectores interesados. Los logógrafos podían revisar “sus producciones estilísticamente antes de su publicación, como lo harían después los oradores políticos”. A pesar de circular en el medio de la oralidad, ya se tenía conciencia de la diferencia que había entre la producción de un texto para ser leído y otro para ser escuchado.⁹⁴

No hace mucho Carlo Ginzburg se encargó de actualizar la figura del historiador como juez.⁹⁵ Basado en Arnaldo Momigliano, nos recuerda cómo el término “historia” apareció en Grecia hace unos dos milenios y medio, convertido en un género contrapuesto al de la epopeya homérica. También se observa cómo el vocablo estaba ligado al lenguaje y a la práctica de la medicina por aquello de ver con los propios ojos, de ser testigos de vista (autopsia), así como al poner por escrito o verbalizar lo visto ante quienes no habían estado presentes,

⁹⁴ F. Nietzsche, “Historia de la elocuencia griega”, p. 183.

⁹⁵ Salvo indicación las referencias siguientes están tomadas de la traducción del capítulo II publicada en *Historias* 26, abril-sept. 1991, pp. 4-24, INAH, “El juez y el historiador”. Existe una traducción del italiano al alemán, Carlo Ginzburg, *Der Richter und der Historiker. Überlegungen zum Fall Sofri*, Berlin.

los “historiadores” o informantes recurrían a las artes de la retórica, como una forma de mostrar las “pruebas” recogidas y persuadir así a los oyentes o lectores del testimonio. Así, como el “abogado”, esta clase de “historiador” debía hacer e-videntes lo visto a quienes no habían estado en el lugar de la ocurrencia o suceso.⁹⁶

La anticuaria y la erudición o capacidad de producir o valorar pruebas estuvieron separadas en la historiografía hasta el siglo XVIII. Ginzburg toma el ejemplo del jesuita francés, Henri Griffet *Traité des différentes sortes de preuves qui servent a établir la verite de l’histoire* (1769), quien compara al historiador con un juez que valora pruebas y testimonios. *The decline and fall of the Roman empire* (1776) de Eduard Gibbon fue la primera obra que unió con éxito historia erudita y anticuaria. Poco después, Schiller convirtió dicha práctica en un concepto filosófico bajo la forma de una metáfora: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* (El mundo histórico es el tribunal del juicio universal). Retomada por Hegel dicha figura aparece vinculada a la formación del Estado, el cual a partir de los principios supremos establecidos se juzgará a personajes y acontecimientos de la historia. Dicha tendencia se impondrá, como vimos, en el siglo XIX. Hypolyte Taine consagrará a la historia y su quehacer como una especie de “zoología moral”. Pero mientras en Griffet el acento recaía sobre la valoración imparcial de las pruebas y testimonios que preceden a la sentencia del juez, más adelante el énfasis mayor estará dado a la sentencia misma.

Así volvemos al tema central del ensayo. Porque tal vez sin dicho rodeo no se entienda del todo la originalidad y especificidad de la teoría de la historia postulada por O’Gorman, inspirada en buena medida en la analítica “existencial” de Heidegger, sin confundirla con un supuesto “existencialismo” sartreano. Lo existencial concebido como la condición preontológica del ser de las cosas.⁹⁷ Una manera

⁹⁶ Sobre el problema de la semántica histórica del término “evidencia” y su evolución es muy recomendable el libro de Hartog antes mencionado sobre *La evidencia de la historia*. Es importante por hacer evidente la conjunción de dicha práctica con lo que serán las “pruebas” o “testimonios” que hay que presentar en los espacios judiciales como en los historiográficos.

⁹⁷ Tal vez esa noción se pueda aclarar con lo escrito por Karl Lowith en su *Curriculum Vitae* (1959): “En tanto mundo humano e histórico, el mundo es relativo a los hombres, es

de replantear el problema de la historia en un momento de creación de la profesionalización de la historia como una disciplina desgajada de otros órdenes disciplinarios como el derecho, la filosofía, la teología o la medicina, el arte y la literatura. Su forma de plantear el problema me llevó a intentar conectarla con algunas de las contribuciones de la historia conceptual, con la conciencia creciente de que el accionar de nuestras disciplinas están montadas en metáforas no reflexionadas, poco historizadas. Figuras retóricas con implicaciones reales tomadas de las ciencias biológicas, médicas, jurídicas, ingenieriles, físicas, matemáticas, etcétera, y cuyo estudio abre nuevos desafíos a la misma historia conceptual. Sobre todo, si se toma en cuenta la fuerza que ha cobrado en nuestro presente una buena parte de las mitologías fabricadas por nuestra misma modernidad desde donde pensamos y hacemos la historia.

Pienso que la hipótesis de Gilardi es plausible. O’Gorman trabaja su teoría crítica de la historia a la sombra de Heidegger. Desde luego el “Heidegger” que llega a O’Gorman en esos años, pero sin dejar fuera otra clase de lecturas como las de David Hume, en particular para desandar la cuestión de la causalidad en la historia ligada con la memoria o el acto de recordar y olvidar, y las “ficciones” que se derivan de esa situación “existencial”.⁹⁸ La obra de O’Gorman puede leerse como el desciframiento de ese pasajero en tránsito que es el hombre moderno. La conciencia de su historicidad y de su finitud es aterradora a la vez que deslumbrante. La insoportable levedad de su tránsito, descubijado, marca su época. O’Gorman en ello también es nietzscheano y se acerca sin pretenderlo a las reflexiones de este nuevo cambio de siglo. Pues el tránsito consiste en ir de un lugar ima-

su mundo, pero no es nada “en sí” mismo. Sólo el mundo natural se mueve por sí mismo y subsiste por sí mismo. Por mucho que los hombres mediante su trabajo consigan apropiarse de la naturaleza y extender su dominio sobre ella, nunca se convertirá en algo nuestro. La naturaleza siempre permanece ella misma, al igual que en el hablar ontológico de Heidegger, el “ser” se muestra en el hecho de que es “él mismo” (...). “Nosotros no podemos existir ni un momento sin el mundo, pero el mundo puede existir sin nosotros”. Karl Lowith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, p. 178.

⁹⁸ David Brading, “Edmundo O’Gorman y David Hume”, pp. 695-704.

ginado a otro indeterminado. Qué diferencia podía haber, le escuché en una de sus últimas lecciones historiográficas, siempre brillantes, entre decir que estoy viviendo a decir que cada instante que pasa, muero un poco más. Por eso nunca dejó de sonreír frente a quienes de pronto “descubrían” la posibilidad vivir en un mundo en transición. En un mundo en permanente tránsito, añadiría O’Gorman, siguiendo las lecciones y apuntamientos de Heidegger.

La figura del historiador como juez se liga al ejercicio de la imparcialidad y objetividad para establecer la verdad sobre el pasado. De esa manera aparece la noción de una verdad vinculada al ejercicio de la impartición de justicia. Dicha figura ha vuelto a cobrar relevancia en este nuevo “fin de siglo”,⁹⁹ cuando este nuevo tránsito busca mirarse en el espejo del pasado para homologar dos espacios que funcionan en simultaneidad: uno relacionado con la impartición de justicia en el presente, y el otro con una situación análoga, pero vuelta hacia el pasado. El primero presupone la formación de espacios propicios para la impartición de la justicia en tiempo presente; el segundo, en cambio se constituye en un espacio virtual estructurado a partir de conceptos y nociones que dan forma a un tipo de historiografía fundamentalmente vindicativa. En este traslado se efectúa la duplicación de un ejercicio que funciona de manera especular: el presente mirándose y reciclándose en el espejo del pasado. Con lo cual se promociona la circularidad de dos esferas dispares, una real y otra metafórica. Se sincronizan dos prácticas que en esencia son no sincrónicas: una por tener que ver con el presente, y la otra por tener que ver con el pasado. Lo que ya fue, lo que ya pasó, y lo que es y está siendo, el presente. Si bien ambas funcionan en espacios alternos remiten a una misma situación temporal: el presente. Sin duda, Edmundo O’Gorman fue uno de los escasos historiadores del periodo profesional que reveló el carácter ambiguo de la historiografía. Sus trabajos siguen contribuyendo a revelar cierto tipo de borraduras encubiertas en la historiografía vigente. Supervivencias del pasado que se resisten a desaparecer en medio de la celeridad del tiempo. La historia, ese territorio ambi-

⁹⁹ Guillermo Zermeño Padilla (editor), *Historia / fin de siglo*.

guo marcado por la repetición y reiteración de lo ya visto¹⁰⁰ y sabido, reforzado en prácticas rituales cotidianas e historiográficas.¹⁰¹

¹⁰⁰ Sobre el fenómeno del “déjà vu y el fin de la Historia”, véase Paulo Virno, *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*, 2003.

¹⁰¹ Edmundo O’Gorman. *La supervivencia política novo-hispana. Monarquía o República*.

BIBLIOGRAFÍA

- BETANCOURT, Fernando, *Historia y lenguaje. El dispositivo analítico de Michel Foucault*, México: UNAM, 2006.
- BLUMENBERG, Hans, "Mundo de la vida y concepto de realidad", en *Teoría del mundo de la vida*, trad. Griselda Mársico, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 173-196, 2013.
- BRADING, David, "Edmundo O'Gorman y David Hume", en *Historia Mexicana*, vol. XLVI, n. 4 (184), pp. 695-704, abril-junio 1997.
- BULNES, FRANCISCO, *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el Imperio*, México: Librería de Charles Bouret, 1904.
- _____, "Crítica histórica", en *Páginas Escogidas*, prólogo y selección de Martín Quirarte, México: UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario, 1968.
- CALVINO, Italo, *Por qué leer los clásicos*, trad. Aurora Bernárdez, México: Tusquets, 1994.
- CASO, Antonio, *Ensayos críticos y polémicos. Con una carta de Emile Boutroux y un prólogo de Julio Jiménez Rueda*, México: Editorial México Moderno, 1922.
- CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica*, México: Fondo de Cultura Económica, décimo quinta impresión, 1993.
- CHINCHILLA, Perla, "El estilo y la obra de O'Gorman: el ensayo", en *Historia y Grafía*, UIA, núm. 25, pp. 13-44, 2005.
- CRISTIN, Renato, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl*, Madrid: Akal, 2000.
- DE CERTEAU, Michel, *La invención de lo cotidiano, I. Artes de hacer*, trad. Alejandro Pescador, México: Universidad Iberoamericana, pp. 145-165, 1996.
- DE OTO, Alejandro, *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*, México: El Colegio de México, 2001.
- DE UNAMUNO, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid: Espasa Calpe, 1937.
- Edmundo O'Gorman en el Archivo General de la Nación*, México: Archivo General de la Nación, 1999.

- ESQUIVEL OBREGÓN, Toribio, "Factors in the historical evolution of México", en *The Hispanic American Historical Review*, vol II, núm. 2, pp. 135-172, May 1919.
- GADAMER, Hans Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca: Sígueme, 1988.
- _____, *El problema de la conciencia histórica*, traducción e introducción de Agustín Domingo Moratalla, Madrid: Tecnos, 3ª edición, 2011.
- _____, *Hermenéutica, estética e historia. Antología*, Salamanca: Sígueme, 2013.
- GAOS, José, "O'Gorman y la idea del descubrimiento de América", en *Historia Mexicana*, [S.l.], v. 1, n. 3, p. 468-49, 1952.
- _____, (Seminario José Gaos), "Notas sobre el objeto y el método en la Historia de las Ideas", en *Historia Mexicana*, vol. xx, n. 1 (77), pp. 160-170, julio-septiembre 1970.
- GARCÍA BACCA, Juan, "La filosofía de Heidegger", en *Revista de la Universidad de México*, núm. 13, pp. 13-14, 1947.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, "Historiadores de México", en *Diccionario Universal de Historia y de Geografía*, t. iv, México: Tipografía de Rafael/Librería de Andrade, 1854.
- GILARDI, Pilar, *Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O'Gorman*, México: UNAM, 2015.
- GILBERT, Felix, *Geschichte, politik oder Kultur? Ruckblick auf einen klassischen Konflikt*, Frankfurt/Paris: Campus/Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, 1992.
- GINZBURG, Carlo, "El juez y el historiador", en *Historias 26*, México: INAH, pp. 4-24, abril-sept. 1991a.
- _____, *Der Richter und der Historiker. Überlegungen zum Fall Sofri*, Berlin: Wagenbuch, 1991b.
- HARTOG, Francois, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, trad. Norma Durán y Pablo Avilés, México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- _____, "Coyuntura de fin de siglo: ¿la evidencia en tela de juicio?", en *Evidencia de la historia. Lo que ven los historiado-*

- res, trad. Norma Durán, México: Universidad Iberoamericana, pp. 205-224, 2011a.
- _____, “Ver en la antigüedad”, en *Evidencia de la historia. Lo que ven los historiadores*, trad. Norma Durán, México: Universidad Iberoamericana, pp. 23-129, 2011b.
- _____, “El testigo y el historiador” en *Evidencia de la historia. Lo que ven los historiadores*, trad. Norma Durán, México: Universidad Iberoamericana, pp. 183-204, 2011c.
- _____, *De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes. Para una historia intelectual de Europa*, trad. Norma Durán, México: Universidad Iberoamericana, 2015.
- HEIDEGGER, Martin, ¿Qué significa pensar?, trad. Haraldo Kahne-
mann, Buenos Aires: Editorial Nova, 1978.
- _____, *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (Semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, edición bilingüe, introducción y traducción de Víctor Farías, Barcelona: Anthropos, 1991.
- _____, *Filosofía, ciencia y tecnología*, prólogos Francisco Soler y Jorge Acevedo, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- _____, *Caminos del bosque*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 3ª reimpresión, 2003.
- _____, *Lógica. La pregunta por la verdad (Curso de Marburgo, semestre de invierno, 1925-1926)*, versión de J. Alberto Ciria, Madrid: Alianza, 2004.
- _____, *Identidad y diferencia*, edición de Arturo Leyte y traducción de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona: Anthropos, 2ª edición, 2008.
- HUSSERL, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Hugo Steinberg, revisión técnica Oscar Terán, México: Folios Ediciones, 1984.
- _____, *Invitación a la fenomenología*, introducción de Reyes Mate, Barcelona: Paidós, 1992.
- _____, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, traducción y notas de Jesus Adrián Escudero, ed. digital Trivillus, ePub base r1.2, pp. 56-65; 93-125; 134-149; 155-162, 1950.

- KLEINBERG, Ethan, *Haunting History. For a Deconstructive Approach to the Past*, Stanford University Press, 2017.
- KOSSELLECK, Reinhart, “Para qué todavía la historia”, en Ingrid Simpson y Guillermo Zermeño eds., *La historiografía en tiempos globales*, Berlín: Walter Frey (en prensa), 1970.
- _____, “Histórica y hermenéutica”, en Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*, introducción de José Luis Villacañas y Faustino Oncina, Barcelona: Paidós, pp. 67-94, 1985.
- _____, “Historia social e historia de los conceptos”, en *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. Luis Fernández Torres, Madrid: Trotta, pp. 9-26, 1986.
- _____, “Espacio de Experiencia” y “Horizonte de Expectativas”. Dos categorías históricas”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, traducción de Norberto Smilg, Barcelona: Paidós, pp. 333-357, 1993a.
- _____, “Historia conceptual e historia social”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. Norberto Smilg, Barcelona: Paidós, pp. 105-126, 1993b (1972).
- _____, “Cambio de experiencia y cambio de método, Un apunte histórico-antropológico”, en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, introducción de Elías Palti, trad. Daniel Innerarty, Barcelona: Paidós, pp. 43-92, 2001a.
- _____, “Continuidad y cambio en toda historia del tiempo presente. Observaciones histórico-conceptuales”, en *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Introducción de Elías Palti, trad. Daniel Innerarty, Barcelona: Paidós, pp. 115-133, 2001b.
- LOWITH, Karl, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, trad. Ruth Zauner, Madrid: Visor, 1992.
- MALDONADO OLEA, Pedro, “La historia, maestra de la humanidad”, Conferencia impartida en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística el 27 de junio de 1912, *Boletín de la Sociedad...*, 5ª época, T.V, núm.5, México: Imprenta Arturo García Cubas, 1912.

- MARQUARD, Odo, *Las dificultades con la filosofía de la historia*, trad. Enrique Ocaña, Valencia: Pre-Textos, 2007.
- MENDIOLA, Alfonso, “¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia? El caso O'Gorman”, en *Historia y Grafía*, núm. 25, Universidad Iberoamericana, pp. 79-104, 2005.
- MENDIOLA MEJÍA, Carlos, *El poder de juzgar en Immanuel Kant*, México: Universidad Iberoamericana, 2008.
- MOCTEZUMA, Abraham, “El camino de la historia hacia su institucionalización”, en *Historia y Grafía*, núm. 25, UIA, pp. 45-78, 2005.
- NAVA MURCIA, Ricardo, “Deconstruyendo la historiografía: Edmundo O'Gorman y *La invención de América*”, en *Historia y Grafía*, núm. 25, Universidad Iberoamericana, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich, “Historia de la elocuencia griega”, en *Escritos sobre retórica, edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós*, Madrid: Trotta, 2000.
- OEXLE, Otto Gerhard, *L'historisme en débat. De Nietzsche 'a Kantowicz*, Paris: Aubier, 2001.
- O'GORMAN, Edmundo, “Cinco años de historia en México”, en *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, México: UNAM, pp. 15-28, 1945.
- _____, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México: UNAM, 1947.
- _____, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- _____, “La historiografía”, en *México: cincuenta años de revolución IV. La cultura*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 191-203, 1962.
- _____, *La idea del descubrimiento de América, Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México: UNAM, 1976 [1951].
- _____, “Palabras pronunciadas al recibir el Premio Historia Rafael Heliodoro Valle 1981”, México: Centro de Estudios de Historia Condumex, 1984.

- _____, *La supervivencia política novo-hispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicana*, México: Universidad Iberoamericana, 1986 [1967].
- _____, “La historia: razón e imaginación”, en *Dos Valles. Revista del Estado de México*, vol. 3, núm. 2, Toluca, Estado de México, pp.17-26, abril-junio 1988.
- _____, “Consideraciones sobre la verdad en la historia”, en *Ensayos de filosofía de la historia*, selección y presentación de Alvaro Matute, México: UNAM, pp. 13-19, 2007a.
- _____, “Teoría del deslinde y deslinde de la teoría”, en *Ensayos de filosofía de la historia*, selección y presentación de A. Matute, México: UNAM, pp. 21-32, 2007b [1945].
- _____, “Historia y vida”, en *Ensayos de filosofía de la historia*, selección y presentación de A. Matute, México: UNAM, pp. 37-63, 2007c [1956].
- POPPER, Karl, *La miseria del historicismo*, Madrid: Alianza Taurus, 1965.
- QUIRARTE, Martin, “Reflexiones de Edmundo O’Gorman sobre la significación del triunfo de la República”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 3, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 75-88, 1970.
- RABASA, José, *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*, traducción del inglés de Aldo Mazzucchelli, México: Universidad Iberoamericana, 2009 [1993].
- RAMOS, Samuel, “El perfil de la cultura mexicana”, en *El perfil del hombre y la cultura en México*, México: Espasa-Calpe, pp. 90-96, 1951 [1934].
- RAMOS PEDRUEZA, Antonio, “El jurado como institución nacional. (Estudio leído en el Primer Congreso Jurídico Nacional)”, en *Conferencias*, México: Eusebio Gómez de la Puente, pp. 97-122, 1922.
- RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa, “Una entrevista con Edmundo O’Gorman”, en *Historia Mexicana*, vol. XLVI, núm. 4, pp. 955-969, abril-junio, 1997.

- ROLDÁN VERA, Eugenia, “Les origines de l’histoire nationale au Mexique. Les premiers manuels scolaires (1852-1894)”, en *Ecrire l’histoire de l’Amérique latine, XIXe-XXe siècles*, Michel Bertrand y Richard Marin dirs., Paris: CNRS, pp. 107-130, 2001.
- ROSAS, José, *Nuevo compendio de la Historia de México, escrito en verso y dedicado a la infancia mexicana. Primera parte. (Los toltecas)*, México: imprenta del autor, 1877.
- RUIN, Hans, *Enigmatic origins. Tracing the Theme of Historicity through Heidegger’s Works*, Estocolmo: Almqvist and Wiksell International, 1994.
- s/A, “Problemas filosóficos del conocimiento sociohistórico”, en *Teoría. Anuario de Filosofía*, 1981-1987, año 2, núm. 2, México: UNAM, 1985.
- SIMMEL, Georg, *Problemas de filosofía de la Historia. Seguido de los estudios El tiempo histórico, La configuración histórica*, trad. Elsa Tabernig, Buenos Aires: Nova, 1950.
- SLOTEDIJK, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Akal, 2011.
- TEJA ZABRE, Alfonso, “Crisis de la doctrina histórica”, en *Dinámica de la historia y frontera interamericana*, México: Ediciones Botas, pp. 21-31, 1947.
- TORRES ROJO, Luis Arturo, “Tiempo histórico e historiografía en el pensamiento filosófico de José Gaos”, Tesis de doctorado en Historia, El Colegio de México, 2009.
- VALERO, Aurelia, *José Gaos en México. Una biografía intelectual 1938-1969*, México: El Colegio de México, 2015.
- VILAS, Manuel, *Ordesa*, Barcelona: Alfaguara, 2018.
- VIRNO, Paulo, *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*, trad. Eduardo Sadier, Buenos Aires: Paidós, 2003.
- ZAMORA BONILLA, Javier, *Ortega y Gasset*, Madrid: Plaza y Janés, 2002.
- ZERMEÑO PADILLA, Guillermo, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México: El Colegio de México, 2002.

_____, Guillermo (editor), *Historia/fin de siglo*, México: El Colegio de México, 2016.

_____, Guillermo, “De la historia como un *arte* a la historia como una *ciencia*”, en *Historias conceptuales*, México: El Colegio de México, pp. 67-124, 2017.

PRIMERAS APROXIMACIONES AL TIEMPO HISTÓRICO DESDE LOS TRABAJOS SEMÁNTICOS DE NIKLAS LUHMANN

Mónica Elivier Sánchez González
Universidad de Guanajuato-Campus León

INTRODUCCIÓN

¿Cómo dar cuenta del pasado a través de la escritura de la historia una vez que se distinguió como una ciencia de la sociedad moderna?, es uno de los problemas que la filosofía de la historia, la epistemología de la historia y la teoría de la historia han reflexionado.¹ Por ejemplo, para analizar las condiciones de posibilidad que afectan su institucionalización, la transición de una historia moralizante, ejemplar, animada por lugares comunes como recurso pedagógico, a una historia con aspiraciones científicas. La observación del camino hacia la científicidad de la historia articula distintos planos, la significación de acontecimientos que se formalizarán como hechos históricos; las pruebas de verdad; los fundamentos metodológicos; las formas para preguntarse, definir, problematizar, responder, qué es el pasado histórico; y los abordajes para la investigación histórica, que la define y diferencia de otras disciplinas.

Las reflexiones que aquí se presentan tiene como objetivo observar cómo las formulaciones del tiempo en los estudios de semántica de Niklas Luhmann pueden perfilar modos específicos que afecten la

¹ La diferencia en la enunciación de las categorías responde al momento de diferenciación de la historia científica en el contexto del primer proyecto moderno. Así, el peso que tiene la filosofía de la historia es predominante en el siglo XIX, producto de la primera especificación de la historia como ciencia, en tanto que, para el siglo XX la epistemología son el campo de desarrollo de las herramientas teóricas para problematizar las condiciones del oficio del historiador, sus categorías, problemas, formas de abordar y definir la investigación histórica. Finalmente, la teoría de la historia que se distingue de las anteriores porque las reflexiones están ancladas a los recursos que la propia disciplina ha producido una vez que se clausuró operativamente. La teoría de la historia desarrolla reflexiones a partir de las preguntas, paradigmas, problemas, metodologías que emergen una vez que la función de escribir sobre el pasado, esto al margen del posicionamiento, sobre su estatuto científico.

escritura de la historia. La transición de las sociedades premodernas a la sociedad moderna es el momento sobre el que trabajan, su objetivo es analizar los cambios estructurales de dicha transición a través de las huellas registradas en la semántica. La propuesta de análisis rehúye a la causalidad como primer recurso para proceder al análisis de los quiebres estructurales, su apuesta es asumir el principio de emergencia y de contingencia. Esto significa que no hay forma de predecir los acontecimientos y de establecer vínculos que puedan llegar a un punto de saturación para agotar las posibilidades de enlace entre un momento y otro.

La teoría semántica que Niklas Luhmann desarrolló en la década de los setenta del siglo xx y que se publicó en cuatro volúmenes en alemán, los primeros años de la década de los ochenta bajo el título: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*² bajo el sello editorial Suhrkamp Verlag Frankfurt am Mein, son los textos principales de análisis para esta investigación, en particular, *Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition, Interaktion in Oberschichten: Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert, Temporalisierung von Komplexität: Zur Semantik neuerzeitlicher Zeitbegriffe*.³ Además del capítulo III. Evolución en *La sociedad de la sociedad*.⁴ La lectura de los textos se enfoca en la propuesta de tiempo de la teoría luhmanniana, desde ahí se buscan formas para pensar ¿cómo es posible configurar el tiempo histórico en la escritura del pasado desde la historia científica? La pregunta por la articulación del tiempo histórico es una de las aristas para pensar en una propuesta teórico-metodológica para la escritura de la historia a partir de la teoría de Niklas Luhmann.

El lugar de la historia es el primer paso para especificar límites y alcances de la propuesta luhmanniana si se trata de definir una propuesta teórica-metodológica de orden sistémico. En este sentido, hay

² Luhmann, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 1, 2, 3 y 4.

³ Luhmann, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 1

⁴ Luhmann, Niklas, *La Sociedad de la sociedad*, México, UIA/Herder, 2007

que considerarla como una ciencia especializada del sistema de la ciencia de la sociedad. La función de la ciencia es la producción de conocimiento, su objetivo es romper la extrañeza que la sociedad tiene de sí misma, esto se debe a que la primera modernidad es extraña a sí misma. La renuncia al mundo ordenado y reproducido teológicamente implica un desconocimiento de la sociedad que emerge, de ahí la necesidad comunicativa de una función que se haga cargo de generar herramientas que hagan comprensible la 'nueva' realidad comunicativa de la condición moderna de la sociedad.

La ruptura de la extrañeza que implicó la modernidad para sí misma llevó a la especialización interna de distintos saberes, la historia es uno de ellos. La función es la escritura del pasado como conocimiento que resulta pertinente y relevante porque la sociedad moderna rompe con las formas desde las que se reproducía en un sentido radical, emerge sin historia porque no puede explicarse, entenderse desde las mismas formas que lo hacía la premodernidad. En este sentido la historia articula las primeras relaciones para explicarse, comprenderse, describirse, narrarse, a sí misma. La escritura del pasado enfrenta una paradoja que no puede resolver pero que desdobra paulatinamente. Por una parte, enfrenta un vacío conceptual para dar cuenta de su procedencia, pero es imperante que dé cuenta de un pasado que pueda explicarla. Por otra, cómo distinguir, reconocer, apropiarse de acontecimientos que pueda construir como hechos históricos que la expliquen más allá de su 'presente', si la sociedad es 'resultado' de un salto emergente y no de proceso teleológicamente previsto.

Una forma de anclar el problema del tiempo en la escritura del pasado a cargo de la historia científica está en la paradoja que se ha enunciado. La modernidad emerge, rompe con la dicotomía teológica entre la eternidad y el tiempo mundo, de ello resulta el predominio del presente que se orienta al futuro. Esto como una primera hipótesis de trabajo que, si bien es semejante a la apuesta de Reinhart Koselleck dista del anclaje entre el ámbito social y cómo este da cuenta de su tiempo, plantea el problema sobre la relación entre estructura y semántica social. Porque de facto la escritura estuvo presente, es más, se generalizó. Sin embargo, por las condiciones emergentes de la sociedad, no

tuvo la posibilidad de reflexionar cómo lo que enunciaba de sí misma abrevaba de los recursos del mundo veteroeuropeo. Teóricamente, la asimetría del tiempo empieza a delinear dos trazos, el primero, la diferencia entre la estructura social y los estratos de sentido depositados en los conceptos, en las semánticas. El segundo, la problemática del tiempo en la articulación de textos que doten de pasado a una sociedad que de facto no lo tiene: ¿cómo definir el pasado de una sociedad emergente, que se reproduce siempre en presente y se orienta por el futuro, por lo menos como referentes abstractos de orientación? Al tiempo que dar cuenta del pasado implica un reacomodo de conceptos, descripciones, narrativas, anales, crónicas, en clave moderna, es decir, deben sujetarse por lo menos, en un primer momento, a un reacomodo de tiempo interno para proveer de rendimientos de sentido que articulen de un 'pasado'. El pasado científico a cargo de la historia como disciplina propia de la ciencia de la sociedad moderna.

Las paradojas a las que se enfrenta la historia para afrontar las dimensiones de la problemática del tiempo son un catalizador para su diferenciación interna. Porque lo cierto es que, una vez que la función de la escritura del pasado científico se instaura, se escribe pasado. Para poder observar la problemática de la escritura de la historia y de las distintas temporalidades que se ponen en juego son necesarias dos condiciones, la primera, la clausura operativa de la historia como ciencia. En otras palabras, la clausura operativa es el momento instaurador de la ciencia, cuando se reconoce que tiene una función específica que enajena y responde a un problema comunicativo de la sociedad, en clave científica. El caso de la historia puede datarse, por lo menos de manera convencional, en sus procesos de institucionalización y profesionalización durante la segunda mitad del siglo XIX.

El segundo requisito es la clausura cognitiva caracterizada, por ejemplo, porque la ciencia es capaz de proveerse de sus propios recursos teórico-epistemológicos para volver sobre su pregunta 'fundacional'. En el caso de la historia la pregunta es: ¿cómo es posible la escritura del pasado científico de la sociedad moderna que es resultado de un salto emergente, es decir, que no tiene un pasado causal desde la que pueda acuñar su propio pasado? La clausura cognitiva

es solo posible porque la disciplina puede observar la paradoja sobre la que emerge sin que esto signifique que se paralice la escritura del pasado. Situación que solo es posible si su diferenciación interna se lo permite, para el caso de la historia se puede recurrir a dos argumentos. El primero es observar la diferencia entre teoría de la historia, historiografía e historia monográfica como campos que se presuponen, se intersectan y representan los planos para dar cuenta de la escritura del pasado desde la historia científica. El segundo apunta a los recursos teórico-epistemológicos que permiten reflexionar sobre la condición científica de la historia, es decir, los propios historiadores desde su oficio proveen recursos para validar las formas propias del pasado histórico científico, frente a otras maneras de referirlo, por ejemplo, de los cronistas e incluso de lo que otras disciplinas entienden y narran como su historia.

Además, el problema del tiempo en la historia científica también está en las diferencias entre centros y periferias que la ciencia reconoce. Aquí se entiende por centro de la ciencia aquellos espacios comunicativos que pueden satisfacer los principios rectores para el conocimiento y puede ser así reconocido. En tanto que las periferias pueden replicar en el plano de lo formal de dichos criterios, pero en el plano de la ejecución tener excepciones. Una forma para observar las asimetrías son las posturas de historiadores que afirman que la historia es una ciencia que no ha consolidado los principios que la adscriban en el contexto de la ciencia como sistema de la sociedad, debido a la gradación que hay para poder definir qué es su objeto de estudios, cómo dar cuenta y, en torno a esas dos preguntas, conseguir estructurar argumentos consistentes, es decir, que soporten las preguntas que en sus propios marcos de referencia emergen. La otra forma implica observar que la irritación que los distintos giros científicos que acontecieron durante las décadas de los sesenta y setenta del siglo xx estimularon la respuesta selectiva de la historia, es decir, que desde su oficio consiguieron afinar herramientas para enunciar con precisión qué es el pasado, cómo dar cuenta de él, cómo proceder metodológicamente, cómo definir la pertinencia historiográfica de una forma de planteamiento de problemas y sus abordajes correspondientes.

La magnitud del problema sobre cómo dar cuenta del tiempo en la escritura de la historia es extensa, por lo tanto, para profundizar en ella es necesario desdoblar los planos y las estrategias de análisis. Así, en las siguientes páginas está una primera aproximación al tiempo en la escritura de la historia. Sin perder de vista este marco general que hasta el momento se ha presentado, cuyo objetivo es plantear los distintos planos que pueden estar implicados en el problema del tiempo cuando se refiere a la escritura de la historia.

LA HISTORIA COMO CIENCIA MODERNA: ESPECIFICACIONES DESDE LA PROPUESTA DE CIENCIA DE NIKLAS LUHMANN

La perspectiva sistémica de Niklas Luhmann implica asumir a la historia como una ciencia de la sociedad, una abstracción comunicativa, especializada en un 'objeto de conocimiento específico': el pasado. La práctica sobre la escritura del pasado, que surgió en el contexto de la primera modernidad, hizo posible visualizar una distinción entre el pasado como devenir sustantivo, respecto del pasado escrito. A partir de la producción del pasado escrito donde el pasado sustantivo fue el referente del que paulatinamente se separó en aras de reconocer en la escritura del pasado una manera específica de conocimiento. Una primera aproximación, para asir los recursos de la teoría de sistemas luhmanniana en la historia, lleva a observar en la grafía del pasado una manera específica de conocimiento del sistema de la ciencia de la sociedad moderna. Por lo menos, a asumir esa posición como una primera hipótesis para definir un lugar específico para analizarla.

El pasado en tanto conocimiento es exclusivo de la historia, su función específica para adscribirse a ella debe satisfacer los criterios que determina para reconocerlo. El pasado como conocimiento histórico es una operación específica de la comunicación del sistema de la ciencia, la observación. Una primera aproximación para delimitar cómo es posible comprender el pasado escrito desde la postura sistémica de Niklas Luhmann, determina que son un conjunto de observaciones que construyen y dotan de sentido su tiempo en dos

direcciones. Una a partir de la tensión entre el presente del observador y lo que 'define' como pasado. La segunda, desde las condiciones en las que la sociedad donde sucedió lo ha significado como un hecho. Entre ellas está cómo se resuelve la selección que efectúa el historiador, es decir, la distancia conceptual que le permite reconocer aquello que puede enunciar como pasado, por un primer proceso de selección que puede asumir como semejante.

La escritura del pasado despliega para la modernidad un tiempo que tiene la función de resolver para sí cómo puede explicarse a sí misma a partir de la dimensión tempo-espacial. Dimensión para la que no tiene a dónde recurrir más que su presente operativo y una urdimbre de recursos conceptuales cargado de herramientas vigentes para el espacio premoderno. Una manera de enunciar esa función recurriendo a los planos más abstractos y supeditando a estos la producción de contenidos históricos posteriores, la escritura de la historia despliega las categorías del tiempo y del espacio. Incluso puede leerse como una manera de apropiarse y desplegar las categorías kantianas.

La historia como una ciencia de la sociedad moderna asume una triple distancia temporal con la sociedad y con la producción de la ciencia. Esta última tiene distancias con la sociedad, ya que el tiempo de conocimiento no replica el tiempo de la reproducción de la sociedad, siempre establece un presente propio, el de la autorreflexión. La primera, porque entre el tiempo de la sociedad y de la ciencia hay diferencia; la ciencia observa a la sociedad, en este marco sucede la complejidad entre sociedad y ciencia. La imposibilidad de la ciencia para distinguir lo que sucede en la sociedad al tiempo que se reproduce. El conocimiento necesita distancia como su primera condición de posibilidad. Así, el conocimiento instauro su propio tiempo, el que procede de la observación. Observar para la ciencia significa distinguir, separar, proveerse de recursos para su propia reflexión y producción de conocimiento. Esto no significa que la sociedad detenga su reproducción en presente continuo, la ciencia procesa sus distinciones de acuerdo con los criterios que tienen para generar conocimiento.

La segunda distancia que asume la historia como una ciencia es la condición de complejidad sociedad-ciencia como la primera asi-

metría. Después de manera particular, al dotar de forma y contenido las categorías de tiempo y espacio, procesa su propia asimetría tiempo-espacial. La asimetría es una doble distancia de pasados, el pasado operativo de la ciencia y el pasado como objeto de estudio que reconstruye la historia en el marco de la ciencia moderna. El ejercicio desde el principio resulta paradójico porque debe esgrimir la complejidad entre el pasado que presupone aconteció en las estructuras sociales, reproducción social, frente a las condiciones para definir el pasado científico que define la historia como conocimiento. La explicitación del pasado histórico tiene una franja de complejidad implícita que impide la observación directa del mismo, es decir, el circuito de la ciencia se interpone/posibilita en la observación del historiador sobre aquello que determina como pasado.

La tercera asimetría visibiliza la paradoja entre la necesidad de una sociedad emergente que, en tanto emergente, no puede tener un pasado y que, por eso mismo, se ve obligada a construir y dotar de contenido un pasado propio. Pasado que no tiene condición ontológica alguna, es el resultado de la escritura histórica de la sociedad moderna. De ahí que la relevancia de la profesionalización de la historia es la reconstrucción de los propios horizontes temporales. Cómo se disponga del pasado respecto del presente de la sociedad no es un camino directo entre historia y sociedad, siempre está mediado por la ciencia. Para la historia ha quedado como un pendiente explicitar, cuando se habla de horizontes temporales, cómo juega el tiempo de la autorreflexividad científica como límite y condición de posibilidad para definir al pasado como categoría de referencia y dotarle de contenidos y atributos. Por ejemplo, cómo y dónde determinar los límites del pasado, como dotarlo de acontecimientos visibles solo a partir de los hechos sociales; cómo observar y determinar los diferentes pasados respecto de aquel o aquellos que define el historiador. Esta determinación envuelve la diferencia entre acontecimiento social y acontecimiento histórico. Al tiempo que hace frente o tiene frente sí el reto para determinar cómo los tiempos se definen de manera gradual, es decir, cómo establece el límite entre el pasado del pasado, el pasado del presente escriturístico, el futuro de ese pasado. Al fijar

horizontes de tiempo, la escritura de la historia explicita sus propios criterios de validez que son el resultado de su definición como ciencia.

El reconocimiento de la historia como sistema de la ciencia de la sociedad moderna y la doble asimetría de tiempo sobre la que escribe el conocimiento histórico, entre la ciencia y la sociedad, entre la historia como ciencia y el pasado de la sociedad, son condición de posibilidad. La condición de posibilidad refiere a los recursos estructurales y semánticos que permiten la selección y significación de un acontecimiento como histórico. En este caso, para considerar a la historia una ciencia hay que desplegar los dispositivos que la definen como tal y los procedimientos para reconocer al pasado como conocimiento propio. La reconstrucción del tiempo como histórico está presente en los planos de mayor abstracción, aquellos que se ponen en juego cuando los historiadores deben explicitar los argumentos para reconocer a su investigación histórica. Preguntarse por el tiempo histórico es un cuestionamiento que se posiciona en las bases de la cientificidad de la historia, incluso si el recurso más inmediato de cuestionamiento se plantea en las formas que utilizan los historiadores para aprehenderlo en la escritura, es decir, en la relación indisociable que tiene con el pasado.⁵ Fijar el tiempo en la escritura para dar cuenta del pasado establece una diferencia con el presente de la sociedad moderna y lo del tiempo de la escritura del pasado y del tiempo que ‘circula’ como condición de posibilidad en el sistema de la ciencia. Aquí se tiene una primera forma para separar el tiempo historiográfico (historia científica), del tiempo de la evolución (sociedad).⁶

Los análisis sobre la relación tiempo y escritura en la historia son uno de los problemas que atraviesan a la disciplina, por lo tanto, las presentes reflexiones buscan presentar una primera aproximación a los retos que enfrentan los historiadores cuando definen el tiempo historiográfico, desde la perspectiva de los trabajos de la semántica de Niklas

⁵ Aquí se marca la diferencia entre el tiempo de la evolución de la sociedad, en particular de la reproducción operativa respecto del tiempo de la historiografía, de la historia científica.

⁶ Por evolución se asumen los presupuestos que definió Niklas Luhmann en el capítulo III: *Evolución de La Sociedad*, pp. 325-470.

Luhmann. ¿Cómo hacer observables las diferentes dimensiones del tiempo en la escritura del pasado histórico de acuerdo con los requisitos establecidos por la historia para reconocerlos como conocimiento?

El escenario de desmontaje de la pregunta busca observar las problemáticas para acuñar el tiempo histórico que está registrado en las semánticas que la historia reconoce como el campo de selección para su oficio. Aquí por semántica se entiende el registro de sentido condensado, sedimentado de 'ideas' en los distintos soportes materiales de la comunicación que, en el contexto de una historia científica, adquieren la función de conocimiento del pasado de la sociedad moderna. Si desde el principio se observa que la escritura de la historia y la definición del tiempo histórico es un proceso de desnaturalización de sus contextos de procedencia, entonces hay un intersticio temporal sobre el que trabaja el historiador, es decir, la diferencia entre los tiempos de las semánticas frente al tiempo de la función social en las que sus registros semánticos surgieron. Por lo tanto, la pregunta por las condiciones de posibilidad para definir el tiempo historiográfico lleva a explicitar la diferencia entre la función a la que respondía y su codificación como "fuentes históricas" que determina el historiador. La problematización del tiempo historiográfico conlleva la tematización de las diferencias entre las semánticas históricas, las semánticas sociales, las semánticas culturales, porque estas distinciones son el puente para la reflexión entre las funciones sociales a las que respondían y el carácter específico en el que las coloca el ojo del historiador una vez que las ordena como conocimiento pasado.

El utillaje conceptual procede de la teoría luhmanniana e inaugura el ámbito de la semántica moderna, a partir de: autoobservaciones, autodescripciones, semánticas sociales, semánticas cultivadas y semánticas históricas, son observaciones que la sociedad hace sobre sí misma, cortes, fragmentos, segmentos que dota de sentido y quedan fijados en la escritura. El contexto de la ciencia de la sociedad moderna, esas escrituras deben satisfacer los criterios que ella establece para producir conocimiento, no toda autoobservación, autodescripción o forma semántica es, por sí misma, conocimiento. El conocimiento construye un contexto específico para sacarlas de sus espacios de pro-

ducción y de los usos para los que se acuñaron y hacerlos funcionales, por ejemplo, como un recurso de conocimiento que rompa la extrañeza de la sociedad respecto de sí misma. Apuntalar a la escritura como medio de difusión de la comunicación significa expandir sus horizontes tempo-espaciales, romper con el momento de su fijación. La autonomía tempo-espacial que adquiere la comunicación respecto de su presente es una de las claves para reflexionar las implicaciones que tiene. Por ejemplo, para la historia científica considerar esos contextos cuando escribe sobre el pasado le obliga a recurrir a la teoría para visibilizar cómo validar la recomposición del lugar al que se refiere como pasado, como rearticular las estructuras de sentido, no solo de la escritura, sino de aquello que la dotaba de sentido.

Las reflexiones sobre el tiempo histórico en la escritura del pasado aquí se presentan como una condición de posibilidad por excelencia para la historia moderna. A partir de una desagregación de planos que busca problematizar cómo se fija el tiempo histórico en las semánticas históricas. Hasta el momento no se ha presentado una definición formal de semánticas, semánticas sociales, semánticas cultivadas y semánticas históricas, porque a lo largo del texto se construirán, en particular, la definición de semánticas históricas. En tanto que la definición de autoobservación y autodescripción, de manera provisoria también se recurre a la propuesta de Luhmann sobre cómo definir semántica y semántica cultivada. Sin embargo, adquirirán matices en la medida que los análisis están encaminados a la relación tiempo-escritura del pasado en el contexto de la historia como ciencia moderna, en el proyecto de la primera modernidad.

Luhmann plantea las definiciones ‘autoobservaciones’, ‘autodescripciones’, ‘semántica’ y ‘semántica cultivada’, en los siguientes términos:

Autoobservaciones y autodescripciones de la sociedad son siempre observaciones comunicativas, por tanto, existen únicamente en conexión con acontecimientos del sistema. Deben presuponer que el sistema ya existe, por eso nunca son operaciones constitutivas sino siempre posteriores —las cuales tienen que ver con una memoria

anteriormente formada de manera altamente selectiva. Lo mismo es válido para la elaboración y utilización de textos. El sistema no puede escapar a su propia historicidad, siempre debe partir del estado en el cual él mismo se ha colocado. Precisamente porque esto es así y porque la secuencia en el tiempo de las operaciones es irreversible, las estructuras en general y los textos en particular tienen la función de garantizar la repetibilidad y, en este sentido, la reversibilidad. Puede recurrirse a ellos, aunque eso sucede sólo cuando sucede. La reflexión es —y esto puede entenderse en el doble sentido de estructuras y procesos— “resultado del resultado.”⁷

La definición de semántica es la siguiente:

Queremos llamar a la totalidad de las formas de una sociedad que pueden usarse para esta función (en contraste con la totalidad de los eventos de experiencia y acción de actualización de eventos) la semántica de una sociedad, su aparato semántico, su stock de reglas de procesamiento listas para usar. Entendemos que la semántica significa un sentido generalizado de nivel superior que está disponible independientemente de la situación.⁸

La semántica cultivada cumplía la función de controlar los límites de la expresión lingüística y los riesgos que implica formularla. A partir de la semántica cultivada es posible el despliegue de una evolución especial de las ideas.⁹

[...] la semántica cultivada solo es real en la experiencia y la acción que las actualiza. por lo tanto, no tiene una existencia ideal separada (pero posiblemente una existencia de museo o biblioteca en el sentido de una posible actualización), por lo tanto, es necesaria la po-

⁷ Niklas, Luhmann, “Autodescripciones” en *La sociedad de la sociedad*, ...p. 700.

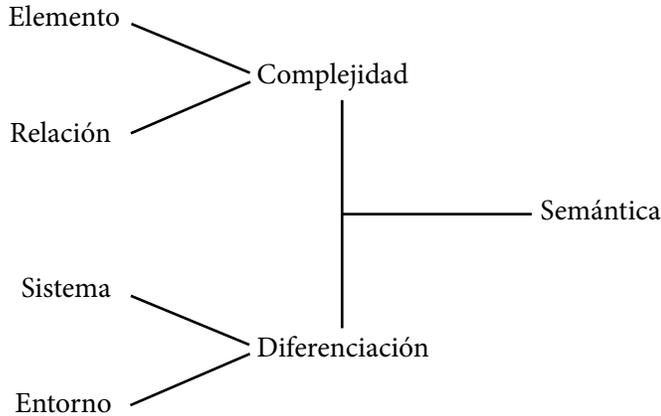
⁸ Luhmann, Niklas, “Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition” en *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*..., p. 19.

⁹ *Loc. Cit.*

sibilidad de que se produzcan acciones que se mantengan o cuiden adecuadamente, por lo que es bastante probable, precauciones especiales al diferenciar las situaciones, roles y subsistemas destinados a ello, ocasiones para actos rituales o para contar mitos son ejemplos tempranos de esto, y la escritura es la condición indispensable para todo lo que es más probable que se reproduzca.¹⁰

Las semánticas históricas surgen en el entrelazamiento de los distintos planos de sentido que se han enunciado de acuerdo con las definiciones de Niklas Luhmann. Sin embargo, la relación entre semánticas históricas y tiempo conlleva la intersección de los distintos planos prefigurados por la escritura y la designación de tiempo y sentido. ¿Cómo es posible explicitar la relación que sostienen el tiempo y la escritura de la historia desde el análisis de los distintos planos escriturísticos en torno a los que se organizan las semánticas históricas? El despliegue de la pregunta se presenta en tres apartados, el primero de ellos reflexiona sobre las diferencias entre las autoobservaciones, autodescripciones y las formas semánticas, esto desde la perspectiva de la escritura del pasado en el contexto de la historia científica. El segundo analiza la pertinencia de trabajar la grafía del pasado a partir de semánticas históricas, cuya formulación es a partir de las definiciones de Niklas Luhmann sobre semántica y semántica cultivada. El tercer apartado expresa la relación entre el tiempo y la semántica histórica, su función es expositiva y es el resultado de lecturas iniciales para definir la pertinencia del uso de las semánticas históricas para la escritura de la historia y la forma en que, de manera específica, figuran el tiempo histórico en el pasado. Se delinean puntos de llegada con el objetivo de trazar pautas de investigación para continuar con la exploración sobre la pertinencia de recurrir a las semánticas históricas como una herramienta útil para la escritura de la historia.

¹⁰ Luhmann, Niklas, “Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition” en *Gesellschaftsstruktur und Semantik...* p. 20.



Fuente: Luhmann, Niklas. “Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition”, ... p. 34.

El fundamento analítico sobre el que se trabaja es el esquema previo, porque, de manera sintética resalta la relación que sostiene la semántica con las bases de la sociedad que representa el proceso de diferenciación y, la presencia del tiempo, en el marco de la complejidad. Al delimitar las semánticas históricas como herramienta de trabajo para la escritura de la historia, asume una relación entre las condiciones sistémicas de la sociedad y cómo juegan un papel central en la delimitación de sentido y de tiempo cuando se estabiliza una selección. De acuerdo con lo postulado por Niklas Luhmann el esquema puede entenderse como un cambio en el problema teórico sobre la manera en que la estructura de la sociedad restringe la competencia de las ideas que utiliza, de tal manera que no hay una competencia arbitraria en su uso.¹¹

El argumento del que toman distancia estas reflexiones replica la postura de Niklas Luhmann:

[...] renunciamos a la tesis de que la cultura o el complejo semántico-simbólico es un sistema de acción separado y diferenciable, y por lo tanto también prescinde de los términos teóricamente exigentes de interpenetración e intercambio para la comprensión de

¹¹ *Ibidem*, p. 17.

la relación entre la estructura social y la tradición semántica para la formulación del problema, estamos satisfechos con términos débiles y pobres, como compatibilidad, límites de compatibilidad, correlación. lo que inicialmente se entiende es que, en relación con la sociedad que lo usa, las ideas no pueden competir arbitrariamente.¹²

El tiempo se reintroduce como una premisa central para la historia porque funciona como puente ya que es transversal a los criterios de selección de la estructura semántica y la estructura social. La selección y estabilización de sentido no privilegia solo las condiciones semánticas, guarda una estrecha relación con las condiciones sociales del presente del historiador. El enlace desde el que aquí se quiere aproximar para analizar ese vínculo es el tiempo.

EL CAMINO A LAS SEMÁNTICAS HISTÓRICAS COMO HERRAMIENTA PARA LA ESCRITURA DE LA HISTORIA DE LA SOCIEDAD MODERNA

Nuestro punto de partida es que ninguna sociedad es capaz de alcanzarse a sí misma mediante sus propias operaciones. La sociedad no tiene dirección postal. [...] Y en su lugar existen construcciones imaginarias de la unidad del sistema que posibilitan la comunicación en la sociedad —aunque con ella sino sobre ella. A tales construcciones denominaremos “autodescripciones” del sistema de la sociedad.¹³

¿Cómo presentar el camino hacia la formalización de las semánticas históricas como herramienta de trabajo para la escritura de la historia? La pregunta lleva a explicitar cómo se constituye el plano reflexivo de la sociedad, es decir, desagregar la reproducción de la comunicación en el medio de la escritura y la imprenta. Ambos son medios de difusión para la comunicación, son una de las transiciones en el resquebrajamiento

¹² *Loc. Cit.*

¹³ Luhmann, Niklas, “Autodescripciones” en *La sociedad de la sociedad...*, p. 687.

de la sociedad premoderna a la sociedad moderna, o bien de la sociedad oral a la escriturística, esto último desde la perspectiva de Walter Ong. La transición hacia la generalización de la escritura y la imprenta creó el espacio propicio para que la comunicación en la escritura generara sus propias condiciones de especificación y de diferenciación. De ahí que es posible distinguir entre autoobservaciones, autodescripciones, semánticas, semánticas cultivadas y dos tipos de semánticas que aquí se proponen, por una parte, la semántica social, por otra las semánticas históricas. Una hipótesis para pensar cómo es posible la diferencia entre las distintas maneras de condensar sentido remite al tiempo, porque las autodescripciones son construcciones de sentido para posibilitar la comunicación sobre la sociedad, a partir de la pregunta qué y cómo puede distinguir y señalar por medio de la observación. Distinción y señalamiento en dos direcciones hacia el interior de la sociedad y desde la sociedad hacia su entorno, válido para la sociedad moderna, sistema de sistemas. Una de las condiciones de posibilidad para esa autoobservación y heteroobservación recae en el sistema de la ciencia, si se concibe que esas observaciones son especializadas en la producción de conocimiento de la sociedad y de sus entornos.

Las autoobservaciones y autodescripciones son resultado del proceso reflexivo que la sociedad produce sobre sí misma, solo ocurren como comunicación, porque esta es la operación que le es propia. Las autoobservaciones y autodescripciones abren la puerta para el despliegue de la complejidad en torno a la autorreflexión de la sociedad. En esta dirección, volver sobre autoobservaciones y autodescripciones implica tiempo, porque las posibilidades disponibles para reflexionar son más de las que se pueden formalizar en una descripción. La formalización de una selección lleva tiempo, el tiempo entre la selección de lo disponible y lo que, finalmente, se actualiza, porque hay más de una opción para actualizarla. Las autodescripciones se multiplican tanto como la escritura y, posteriormente, la imprenta se generaliza como medio de difusión de la comunicación. Una necesidad que acompaña la urdimbre de sentido articulada en las autodescripciones impulsa la preparación de textos para fijar las situaciones y vincularlas a las situaciones a las que refieren. A partir de ellos se rigen, se repi-

ten y aplican para guiar o resolver acciones en diferentes escenarios, contextos. Las autodescripciones como textos orientan la interacción social, en particular, de los espacios premodernos.¹⁴

Una de las primeras marcas de la separación del tiempo de la sociedad respecto del tiempo de su reflexión se empezó a hacer observable conforme las autodescripciones son desplazadas como recurso central para orientar la operación social, es decir, con la transición de los espacios premodernos hacia la modernidad. La aceleración de la modernidad que se orientó al progreso como una forma de futuro, por lo menos en el plano de su reproducción, dejó de satisfacer los requisitos para hacer explicable la reconfiguración constante del mundo social, misma que duró alrededor de dos siglos. La inflexión para hacer visible la separación del tiempo de la frecuencia operativa, respecto de la reflexión no fue inmediata, presupuso la separación del quiebre del primer proyecto moderno. Si se piensa en un referente, puede recurrirse a la emergencia textual de la posmodernidad y a las críticas, por ejemplo, en el caso de la historia de los metarrelatos, las metanarrativas, las críticas por la relación directa entre la historia y los proyectos del Estado-Nación europeo.¹⁵

La autonomía entre el tiempo de la reproducción social y la de sus autodescripciones significa que el tiempo de los textos no es el mismo de la sociedad. Sin embargo, en él quedan huellas del tiempo de la sociedad, en tanto el observador está anclado a las condiciones de su presente. Así, las autodescripciones son resultado de observaciones, señalamientos que distinguen y separan sobre “el mundo conocido”, mundo que se observa en presente. Las autodescripciones generales de la propia sociedad, las que se centran en el plano societal¹⁶ general

¹⁴ Cfr. Luhmann, Niklas, “Autodescripciones” en *La sociedad de la sociedad*, México, UIA/Herder... p. 688.

¹⁵ Los autores vinculados con la crítica son Hayden White, Llyotard, Derrida, Keith Jenkins, Frank Ankersmith, así como la propuesta culturalista de la escuela norteamericana de historia.

¹⁶ Por plano societal se entienden las expectativas generales a partir de las que se reproducen las expectativas generales sobre la función de la sociedad y sus subsistemas. Hay que recordar que para Niklas Luhmann la sociedad está diferenciada en tres planos que se articulan de forma particular entre ellos, esos planos son el societal (funciones), el organizacional (decisiones) y el de las interacciones (acciones).

son aquellas sobre las que trabajará la sociología.¹⁷ La referencia es propia para la sociología, para la teoría sociológica, cuya especialización se define en torno a la generación de conocimiento de la sociedad. Probablemente, por ello, el tiempo de la sociología esté plegado o trate de plegarse al presente que observa, esto como una hipótesis probable de la conjugación de dos presentes que, teóricamente, son distantes o en términos de la teoría de sistemas ortogonales. Lo que significa que presuponen que la observación se realiza en presente, sobre el presente de la sociedad, pero, de facto hay una separación entre ellos, derivada de la adscripción de la sociología a la ciencia, por lo tanto, al tiempo de la ciencia de la sociedad que no es el mismo al de la sociedad que observa.

La distancia temporal para la escritura de la historia se duplica, afronta la diferencia entre la ciencia y la sociedad, además de acentuar en el ejercicio de la escritura del pasado la separación que sostiene con los acontecimientos de los que da cuenta. El plano de las autodescripciones enfatiza que, cuando se acuña el sentido y se enlaza el lenguaje en la escritura, siempre están impregnadas de la historicidad del sistema, cuando por historicidad del sistema se entiende aquello que permite/prohíbe, posibilita/impide, la actualización y generalización de las selecciones en el lenguaje. Sin perder de vista que el lenguaje es otro de los medios de difusión¹⁸ de la comunicación, el primer medio donde la comunicación puede fijarse y liberarse del presente en el que, como acontece, se desvanece.

La historicidad desde la lectura luhmanniana de los sistemas es pertinente a esta reflexión porque la historia es uno de los subsistemas de la ciencia de la sociedad. Por una parte, asume la asimetría temporal que sostiene con la sociedad, por otra, la distancia entre el

¹⁷ Luhmann, Niklas, "Autodescripciones"..., p. 700.

¹⁸ Los medios de difusión son los que expanden los horizontes tempo-espaciales de la comunicación, la liberan del presente. Lenguaje, escritura e imprenta, al liberar a la comunicación del suceso presente, registran las marcas de la historicidad de las estructuras (expectativas) sobre las que se reproduce la sociedad, en un estricto sentido, son elementos que, aleatoriamente, suman a la consolidación de la sociedad moderna. Luhmann, Niklas, "Medios de comunicación", en *La sociedad de la sociedad*, pp. 155-245.

presente de su escritura y la diferencia de tiempo porque su objeto es pasado. La reconstrucción de ese pasado asume la distancia temporal, no como tiempo transcurrido respecto del presente de la sociedad del observador. La distancia temporal obliga al planteamiento y resolución del problema sobre las estructuras sociales a partir de las que se distinguía, seleccionaba y generalizaba el sentido, la función, la codificación de aquellos 'objetos' sobre los que reconstruye sus contextos sociales. Desde la nomenclatura teórica el despliegue del tiempo en el contexto de la escritura del pasado obliga a la reconstrucción de dos fronteras, la primera es el límite que hace posible la selección de las coordenadas de sentido para determinar los límites a partir de los que se aproximará a ese pasado. Esto significa que la selección afronta la complejidad, —la cantidad de opciones disponibles—, para solo seleccionar aquellas que la historia como ciencia reconoce pertinentes. La segunda consiste en determinar los límites de selección de la sociedad sobre la que se reconstruyen los criterios de selección, para 'volver a su contexto' la investigación de recursos que en el presente del historiador tienen otra función que también dista de la reproducción que de ellos se hacía en ese contexto social al que se remite.

La historicidad muestra la necesidad que tiene el historiador de reflexionar sobre los límites de tiempo, por ejemplo, en el plano de las autodescripciones. A partir de esa distancia temporal es posible redimensionar el pasado y visibilizar la diferencia con el presente del historiador. La historicidad expone la diferencia entre los espacios de reproducción, tanto del pasado, como de lo que la historia científica reconoce como su objeto, una de las derivas claves en esta distancia es la irreversibilidad del tiempo. Por ejemplo, de ese reconocimiento adquiere relevancia para la sociedad moderna la necesidad de la escritura, la imprenta, la producción de textos, la producción de textos históricos, porque recuerdan al sistema los estados en el que él mismo se ha colocado.

Precisamente porque esto es así y porque la secuencia en el tiempo de las operaciones es irreversible, las estructuras en general y los textos en particular tienen la función de garantizar la repetibilidad

y, en este sentido, la reversibilidad. Puede recurrirse a ellos, aunque eso sucede sólo cuando sucede. La reflexión es —y esto puede entenderse en el doble sentido de estructuras y procesos— resultado del resultado.¹⁹

Las descripciones están sujetas a aquello que describe la comunicación de la sociedad sobre sí misma, solo que la observación (comunicación) distingue sobre su acontecer. Si las autodescripciones dan cuenta de la sociedad a partir de un proceso reflexivo, la observación, que queda registrada en la escritura, la imprenta, una de las preguntas que adquiere pertinencia es sobre la ‘verdad’ de la descripción que se formuló. El contexto de la escritura del pasado como una práctica que responde a los criterios científicos, lleva a pensar la noción de verdad, a partir de la correspondencia entre los horizontes de tiempo que delimitan las actualizaciones de sentido sobre las narrativas históricas, respecto de aquello que organizan como pasado.

Las autodescripciones son la elaboración de textos a partir de las autoobservaciones, la delimitación de los horizontes para definir el tiempo histórico sucede en los intervalos entre las autoobservaciones y la formalización de las autodescripciones. Los textos no científicos, en particular, en los espacios sociales premodernos, orientan la interacción porque ellos hacen reconocibles las circunstancias, por ejemplo, para la reproducción de la sociedad,²⁰ hacen conocido lo desconocido. A diferencia de la historia científica, donde los textos adquieren un nivel de especialización que tiene que responder a los criterios de la disciplina para su reconocimiento como conocimiento científico. La diferencia entre los códigos que en la sociedad moderna van definiendo a la ciencia y a su conocimiento representan uno de los argumentos que contribuye a distinguir los textos que se han preservado como semánticas respecto de los textos científicos. A los primeros Luhmann los denomina semántica porque ellos condensan sentido que la socie-

¹⁹ *Ibidem*, p. 700.

²⁰ Alfonso, Mendiola. *Retórica, comunicación y realidad: la construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, UIA/Departamento de Historia, 2003, 431 pp.

dad considera dignos de ser conservados, además de aglutinar y ordenar las referencias heterogéneas. Aquí se observa otra bifurcación entre el tiempo de esa semántica, para orientar la reproducción social en los espacios premodernos predominantemente, respecto del tiempo de la semántica histórica como herramienta especializada de la historia científica. Primero, por el desplazamiento de la función preponderante de la semántica para orientar la acción de la sociedad a semánticas del pasado de la sociedad, esto se explica por la aceleración de la sociedad moderna. La semántica, además de no poder alcanzarla, se agota conceptualmente por el desajuste entre el sentido de la semántica y las 'nuevas' formas emergentes propias del resquebrajamiento de la premodernidad y las expectativas que se configuran en la modernidad paulatinamente.

Una de las configuraciones en el contexto de la sociedad moderna fue la ciencia, un sistema especializado en el conocimiento. La historia emerge como una de las ciencias en ese proceso interno de diferenciación del sistema. En el tiempo del sistema de la ciencia, de manera puntual, se distingue el tiempo de la historia científica de la sociedad moderna. El siguiente apartado pone a prueba la separación entre la semántica cultivada y la semántica histórica, desde la asimetría del tiempo histórico, como una de sus condiciones de posibilidad para definir la condición científica de la historia. Desde la perspectiva metodológica uno de los ejes de trabajo relevantes es la evaluación a la que la semántica es sometida cuando, a partir de ella, se estructura el conocimiento. Si la semántica tuvo la función de dirigir la acción social y con ello a la sociedad en la premodernidad, una de las interrogantes es cómo establecer criterios de cientificidad sobre textos que no fueron diseñados para satisfacer las demandas modernas de la ciencia.

La transición que hace la historia al reflexionar, por ejemplo, sobre la producción textual en la premodernidad le lleva al historiador a explicitar, nuevamente, cómo reconstruye los horizontes temporales de selección y validación para cambiar la frecuencia de análisis de las fuentes sobre las que trabaja. ¿Por qué dicha explicitación afecta la construcción de los horizontes temporales?, porque la función de los objetos, textos, prácticas, construcciones, responde al tiempo que toma

su reconocimiento, actualización y generalización. Sin perder de vista que al historiador esa reconstrucción le obliga a establecer una tensión sobre sus propios horizontes de tiempo y selección de sentido para determinar cómo ‘volver’ a los marcos de referencia primarios, las fuentes, los objetos, textos, prácticas sobre las que trabaja.

Uno de los ejemplos para ilustrar cómo pueden observarse estas afirmaciones sobre la tensión de los horizontes temporales y la práctica historiográfica llevan a citar a Michel de Certeau:

Este libro se presenta en nombre de una incompetencia: está des-terrado de aquello que trata. La escritura que dedico a los discursos místicos de (o sobre) la presencia (de Dios) tiene por condición la de *no formar parte de éstos*. Se produce a partir de este duelo, pero un duelo inaceptado que se ha convertido en la enfermedad de estar separado, análoga tal vez al mal que constituía, ya en el siglo XVI, un motor secreto del pensamiento: la *Melancholia*. Un faltante nos obliga a escribir, que no cesa de escribirse en viajes hacia un país del que estoy alejado. Al precisar el lugar de su producción, ante todo quisiera evitar a este relato de viajes el “prestigio” (impúdico y obsceno, en su caso) de ser tenido como un discurso acreditado por una presencia, autorizado para hablar en su nombre, en fin, que supone que sabemos de qué trata.²¹

La distancia temporal entre el historiador y aquello de lo que da cuenta queda registrada en la cita, donde de Certeau asume que la propia escritura del pasado es una forma de exponer la distancia entre su presente y el pasado al que se aproxima, que quiere reconstruir.

²¹ Michel, de Certeau. “Introducción”, *La fábula mística siglo XVI-XVII*, México, UIA/Ite-so, p. 11.

LAS SEMÁNTICAS HISTÓRICAS, UNA LÓGICA PROPIA EN EL MARCO DE LAS SEMÁNTICAS PREMODERNAS

¿Cómo las semánticas que han orientado la reproducción social en la premodernidad son desnaturalizadas por el historiador y, en ese proceso, son reconfiguradas como semánticas históricas? Interrogante que es el principio para abordar al tiempo como uno de los ejes centrales implícitos en el cambio de función social que tienen las semánticas. La primera condición de posibilidad está en la propia transición de los estamentos a la sociedad moderna, porque la semántica deja de ordenar la reproducción social. El cambio se debió a la aceleración del tiempo, es decir, la sociedad moderna se reproduce por medio de la comunicación, su operación de sentido exclusiva. La sociedad moderna es un sistema de sentido abstracto que orienta expectativas, coordina la toma de decisiones y el cara a cara se alimenta de temas que adquieren sentido y pertinencia en su contexto presente.

La disposición interna de la sociedad moderna separa, de manera general, la continuidad permanente de la reflexión que ella efectúa sobre sí misma. La autorreflexión puede proceder de los diferentes sistemas parciales, así, el derecho, la política, la economía, el arte, la religión, la intimidad, la educación, la ciencia, pueden, desde cada una de sus funciones, reflexionar las condiciones sociales. Aquellas vetustas semánticas parecen depositarse en el trayecto de los distintos espacios sociales del mundo veteroeuropeo, salvo cuando los sistemas las incorporan para reconocer en ellas un pasado identitario desde el que construyen referentes para explicar su función más allá de la sociedad moderna. Aquí es relevante enfatizar que la construcción identitaria de cada sistema no corresponde directamente con la función y las descripciones que producen en su contexto moderno.

Nuevamente la historia como ciencia moderna, por una parte, da soporte a su identidad en semánticas antiguas que distan de su función como ciencia moderna. Así es posible explicar la vuelta a los orígenes grecolatinos como un recurso semántico para dotarse de identidad. Por otra parte, están las formas que la disciplina de la historia va estipulando como el sustento para reconocer los contenidos que se fijan

en la escritura como pasado científico. Si esto se observa desde los presupuestos teóricos de Luhmann, uno de los caminos a explorar es cómo la historia científica afronta la relación entre la estructura social y la tradición semántica en el contexto de la sociedad moderna. El elemento que problematiza esa relación es el tiempo porque determinar sus horizontes de trabajo, lo obliga a acotar la complejidad para dotar de sentido y validar las formas y los contenidos del pasado. ¿Cómo reconstruir los horizontes de las semánticas que orientaron la reproducción de los espacios sociales en la premodernidad, en particular, porque la dinámica del tiempo no corresponde con las condiciones operativas de la sociedad moderna?

Una de las condiciones centrales para apuntalar la diferencia entre espacios sociales orientados por la semántica y la condición de reproducción de la sociedad a partir de su operación exclusiva, la comunicación siempre presente, está en la generalización de expectativas como estructuras que la reconocen y afirman la sociedad. Aquí se autonomiza en el plano operativo el tiempo de la semántica del tiempo de la reproducción social, la historia científica al escribir sobre el pasado debió zanjar ese problema, por lo menos, en el plano reflexivo de la disciplina. De acuerdo con los postulados de Luhmann significa:

[...] qué significan la creciente complejidad y la presión para la selección en el marco de las dimensiones del sentido; ¿cómo, en otras palabras, la selectividad contingente puede articularse de acuerdo con la dimensión fáctica, temporal y social y aplicarse en la vida cotidiana de sociedades cada vez más complejas? Eso sí, no se trata de cómo se pueden facilitar las selecciones de comportamiento o se pueden justificar las decisiones a pesar de la alta contingencia, se trata de la pregunta preliminar: ¿cómo se puede experimentar y estructurar la selectividad en general para la sociedad? .²²

²² Luhmann, Niklas, "Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition" en *Gesellschaftsstruktur und Semantik...*, pp. 37-38.

Las dimensiones de la pregunta incluyen a la sociedad a las reflexiones generales que en el marco de la modernidad se presentaron, porque afectan las dimensiones del sentido, el medio para la reproducción de la comunicación. La generalización de la escritura y la imprenta aceleró la recombinación de los elementos, los conceptos, las autodescripciones en la semántica. A la par sucedió una explosión de conceptos, la movilidad de sus significados, los quiebres entre sus referentes fácticos y las formas de definirlos, de dar cuenta de ellos. El escenario fue “el nuevo arreglo del mundo”, la ciencia fue una de las que tuvo a su cargo la construcción de esa nueva realidad. La historia, subsistema de la ciencia, se encargará de una realidad específica, la del pasado, construir la realidad pasada de la sociedad moderna, que desde el plano operativo resulta una paradoja. Porque la sociedad moderna es un salto emergente, es decir, no hay causalidad suficiente que pueda satisfacer punto por punto el resquebrajamiento del mundo premoderno y dar paso a la modernidad. Sin embargo, al observar a las semánticas, específicamente si se pregunta por distancia e insatisfacción para dar cuenta de las configuraciones modernas, entonces se puede apuntar que una de las funciones de la historia científica es problematizar la diferencia entre las semánticas veteroeuropeas y la generalización de otras formas de autodescribirse de la sociedad moderna. Las cuales empezaron a establecer tensiones respecto de aquellas procedentes del mundo premoderno, tensión, distancia y diferencia que significaron la emergencia de la historicidad, es decir, de asumir paulatinamente los puntos irreconciliables entre premodernidad y modernidad.

La introducción de la historia, como ciencia que explicita la tensión entre las maneras de autodescribirse de la premodernidad respecto de la modernidad, abre la puerta para plantear a las semánticas históricas como un camino hacia la reflexión del oficio de la escritura de la historia. En particular porque al fijarse la forma y el contenido de sentido que determinan como pasado histórico, toman una posición respecto de la distancia entre la función de los horizontes de selección para reconocer y generalizar sentido pasado. Donde el pasado de la modernidad no es equivalente al pasado en la premodernidad.

Al observar al tiempo como uno de los elementos clave para consolidar la diferencia, habrá que recordar que la orientación de la sociedad moderna hacia el futuro, en forma de progreso, acelera las diferencias con el pasado. El pasado se expandió y se volvió inconmensurable, tan abierto como el futuro. De acuerdo con Niklas Luhmann:

El tratamiento que se centra más en las decisiones semánticas fundamentales podría utilizar el concepto de limitacionalidad. Esto significa que los límites (horizontes) que son concebibles en sí mismos deben establecerse para que las operaciones puedan ser productivas y no ir al vacío de un eterno y así sucesivamente. Las formas en que tales limitaciones pueden convencer están relacionadas con las formas de diferenciación del sistema social y ganan su plausibilidad a través de esta conexión. Así, la sociedad de la vieja Europa en la Edad Media limita la dimensión del tiempo mediante la teología contra la posibilidad del infinito temporal del mundo. limita la dimensión social a través del estatus social contra la igualdad natural igualmente articulada de las personas. Limita la dimensión fáctica al asumir géneros en los que la esencia de las cosas se completa, contra las posibles corrupciones, mezclas y concentraciones que ocurren en caso de falla. Todo esto ha perdido forma y plausibilidad desde la segunda mitad del siglo xvi y solo puede retenerse contra una pérdida de plausibilidad. en la medida en que las tres dimensiones del sentido caen bajo las demandas de complejidad esbozadas anteriormente, sin embargo, las posiciones tradicionales de limitacionalidad se vuelven insostenibles. Los límites de lo que es posible se expanden. Deben ser redeterminadas y recién fundadas, sobre la base de la autorreferencia dentro de los sistemas funcionales. esto escucha el grado de libertad de la comunicación general posible.²³

El incremento en la complejidad para la reproducción de la sociedad moderna en el plano operativo de su reproducción, contribuyó a visibilizar la diferencia entre las dimensiones del sentido, medio de la

²³ *Íbidem*, p. 40.

comunicación. La pregunta ¿cómo se articulan las dimensión fáctica, temporal y social?, es transversal, por ejemplo, a la escritura científica del pasado. A esto se refiere cuando se interroga sobre las condiciones que determinan la funcionalidad, la temporalidad y los códigos sociales bajo los que se reconocía el lugar de un objeto que se distingue en el pasado. Los parámetros para delimitar su vuelta al pasado por medio de la escritura enlazan la manera en que se remiten las tres dimensiones entre sí, esto es un proceso donde se pone a prueba la combinación y recombinación de las formas en que se remiten, la expansión o ensanchamiento de esas relaciones depende, por ejemplo, de la presencia y los procesos internos de diferenciación de la sociedad y sus sistemas funcionales en la transición hacia la modernidad, o bien, en la preponderancia que uno tiene sobre otro en el mundo premoderno. El ojo del historiador aquí visualiza, por una parte, el quiebre estructural que define a la sociedad moderna, por otra, el quiebre semántico tanto interno, en el sentido de la insuficiencia del rendimiento de los conceptos para dar cuenta u orientar la reproducción de la sociedad moderna. Así como del quiebre externo, donde la aceleración del presente, la apertura del pasado y del futuro empujan para nuevas configuraciones de sentido en los aparatos semánticos que Luhmann denomina evolución de las ideas.

Al recurrir a este nivel de abstracción de la teoría luhmanniana el historiador está frente a la limitación, configuración y reconfiguración de los horizontes fáctico, de tiempo y social tanto en el plano de la reproducción social, como en el de la semántica de la sociedad. De ahí la importancia de un dispositivo teórico para perfilar los marcos de validación del pasado como conocimiento histórico. No solo es una reconstrucción de los límites en el plano semántico, como si a través de él se tuviera acceso directo a la operación social, por el contrario, es necesario distinguir y puntualizar los límites en el plano operativo, el de la expectativa que, una vez que reconoce la comunicación como la única operación de la sociedad, marca los derroteros de la sociedad moderna que no puede detenerse a reflexionar sobre sí misma en cada presente, porque se paralizaría. Un trabajo de semejante magnitud

implica, por lo menos en el plano operativo, el de la diferenciación social lo siguiente:

El seguimiento de dicha evolución en los sistemas en evolución impone grandes exigencias al análisis y al lenguaje. Debe vigilar varias referencias del sistema, es decir, también varias diferenciaciones del sistema/entorno al mismo tiempo. Hay que diferenciar los mecanismos evolutivos de variación, selección y estabilización a nivel del sistema social general del nivel del sistema social general de la diferenciación de estos mecanismos en el área de la evolución intra-social. Uno también tiene que lidiar no sólo con las distinciones, sino sobre todo con la cuestión de si y cómo la evolución social general permite, condicionalmente, inducir la evolución interna. Si pre-arregla mecanismos individuales de evolución interna, por ejemplo, prescribe condiciones de estabilización, o si solo crea una presión interna de complejidad que, si se forman sistemas internos, permite su evolución libre del medio ambiente. Finalmente, hay que tener en cuenta el hecho de que las respuestas a tales preguntas no se pueden dar independientemente de la evolución y que dependen en particular de qué forma de diferenciación ha conducido la evolución en la sociedad en su conjunto.²⁴

La clave para hacer frente a ese trabajo está en cómo definir las exploraciones que se quieren elaborar, su nivel de profundidad y especialidad, trabajar a manera de escorzo, es decir, apuntalar desde un programa de investigación como desagregar y relacionar los planos implicados en el trabajo de investigación. La delimitación del problema es el principio para definir los criterios que despliegan los planos de análisis, los elementos y las relaciones que se plantean. El inicio para segmentar los momentos de la investigación depende de la reflexión teórico-epistemológica para visibilizar y poner a prueba los marcos desde los que adquiere validez la investigación.²⁵ La teori-

²⁴ *Íbidem*, pp. 42-43.

²⁵ Un procedimiento similar Luhmann lo desarrolla en artículo, publicado como libro en español, titulado *¿Cómo es posible el orden social?* Donde explicita cómo aproximarse a un

zación en el caso de la escritura del pasado, en la validación de los procesos de selección para definir la forma y el contenido del sentido en cada semántica, es el recurso para construir puentes analíticos entre el espacio de las estructuras de reproducción de la sociedad y sus semánticas o semánticas cultivadas.

Las reducciones que Luhmann pone a consideración para un trabajo que consiste en delimitar para operativizar una investigación sobre semánticas que pueda referirse al trabajo de la historia científica introduce las siguientes tesis:

1. En la evolución social general, la función estabilizadora se cumple al diferenciar el sistema social, lo que permite preservar y reproducir los logros evolutivos dentro del marco de sistemas separados y entornos especiales.
2. Sin embargo, esta función rara vez puede suceder y la evolución vuelve a aparecer, por casualidad, al cambiar la forma de diferenciación del sistema primario, esto aumenta la complejidad del entorno externo e interno del sistema social y, por lo tanto, crea los requisitos previos para la educación y el mantenimiento menos probable logros evolutivos.
3. Uno de estos logros evolutivos es que pueden ocurrir cambios evolutivos adicionales dentro de la sociedad que dependen no solo del entorno externo sino también interno del sistema social. Tales evoluciones internas también están socialmente condicionadas, pero no están socialmente planificadas o controladas como cambios estructurales en la forma de la evolución. Se diferencian de la evolución de la sociedad en su conjunto por su menor alcance, pero también por el hecho de que las funciones de variación, selección y estabilización están ocupadas por otros mecanismos y su separación plantea otros problemas.

estudio sobre la sociedad previo a la emergencia de la sociedad moderna, sin obligar a que los espacios premodernos respondan a la necesidad de un observador, cuya posición de observación es la sociedad moderna. Cfr. *¿Cómo es posible el orden social?*, México, UIA/Herder, pp. 17-22.

4. Las evoluciones internas pueden ser la evolución de la semántica (evolución de las ideas) o la evolución de los subsistemas. en el primer caso, las ideas que cumplen la función de un sistema social cambian; en el segundo caso, la estructura social y, si depende de ella, las ideas de un subsistema del sistema social cambian.
5. Existen relaciones entre las formas de diferenciación social primaria y las posibilidades de evolución interna. Para esto se pueden formular las siguientes hipótesis (con todos aquellos que resultan de una base de conocimiento completamente abierta):
 - a) En las sociedades estratificadas, comienza una evolución independiente de las ideas, vinculada a la clase alta o, más precisamente, a las capas que utilizan el guion. Su alcance y ritmo dependen mucho del sistema de escritura y su rango (semántico y en capas).
 - b) En sociedades funcionalmente diferenciadas, existe principalmente una evolución interna de los sistemas funcionales individuales. Comienza en sociedades estratificadas cuando existe una fuerte diferenciación de ciertos sistemas funcionales (por ejemplo, sistema legal). Probablemente no sea adecuado para todos los sistemas funcionales (pero eso también puede tener causas históricas en nuestra sociedad). Una evolución independiente de las ideas, independientemente de las estructuras semánticas que se desarrollan en los sistemas de funciones, es casi imposible. La semántica sin una base estructural del subsistema suficiente y sin especificación funcional se basa en el mero consumo de moldes.²⁶

Los dos incisos de la última tesis tienen pertinencia para el inicio del trabajo del historiador, para la definición de semánticas históricas, en particular, el tiempo, su diferencia entre la complejidad para apuntalar las bases estructurales de reproducción de la sociedad y la complejidad en la

²⁶ Luhmann, Niklas, “Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition” ..., pp. 44-45.

reproducción de las semánticas. Si bien es cierto que no hay una relación directa entre la complejidad del sistema y la de sus semánticas, la semántica no camina con independencia del primero, incluso en la definición del trabajo científico del historiador. Por una parte, anclado al presente que le presenta una gama de posibilidades para desplazarse y definir los puentes de acceso al pasado, a las semánticas pasadas (cultivadas o históricas). Por otra parte, los límites de la complejidad de las estructuras latentes²⁷ en las que se define y reproduce la semántica histórica o cultivada.

En este apartado se han mencionado un par de nociones referidas a las semánticas históricas con el objetivo de exponer las diferencias que tienen con ella: una es semántica, la otra es semántica cultivada. En la introducción se presentó una definición que Luhmann apuntó para diferenciarlas, dados los objetivos de este capítulo, es el tiempo el elemento sobre el que se enfatiza su distinción. La semántica a la que aquí se ha referido es a la que funcionó como orientación para la continuidad de la premodernidad, la que orientó la reproducción social que, en un contexto de oralidad predominante, se mantuvo en textos o en la repetición oral y textualizada de los lugares comunes.²⁸ Por lo tanto, la semántica funcionó como un concentrador del tiempo social, a partir de ese vector temporal también se marcaron las disgregaciones.

La semántica cultivada está presente tanto en los espacios premodernos como en la modernidad, una de las diferencias fundamentales está en cómo definir qué la integra y qué queda excluido. Una primera forma en la premodernidad son los textos normativos, los textos sagrados, las grandes epopeyas, los textos cuya función era didáctica.

²⁷ Una de las diferencias estructurantes para observar las posibilidades que pueden ser actualizadas entre el plano operativo de la sociedad y el plano semántico implica una nomenclatura y función propia de la estructura. En el caso de la reproducción en presente de la sociedad la estructura refiere a la orientación de expectativas que reconocen y afianzan la comunicación del sistema. Para el plano semántico la estructura orienta selecciones a partir de las latencias, de expectativas cargadas de sentido disponible en el marco de las semánticas para su actualización que siempre sostiene relación con las expectativas de la reproducción social Cfr. Luhmann, Niklas, "Evolución de las ideas", "Evolución de los sistemas parciales" en *La sociedad de la sociedad...*, pp. 424-440; 440-450.

²⁸ Cfr. Chinchilla, Perla, *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, UIA/Depto de historia, 2003.

La semántica cultivada en la modernidad puede preservar esos textos, agregar o reconocer otras formas de sentido, cuya función principal sea, por ejemplo, la comparación entre los nuevos estamentos que configuran el espacio social en el contexto moderno. Este tipo de semántica cultivada orienta la reproducción de la interacción en presente que tiene el ánimo de separarse de aquellos que no pueden acceder a prácticas para definir el buen gusto, el consumo de las élites burguesas. Desde esta perspectiva la semántica cultivada remite al concepto de cultura que emerge a partir del siglo XVIII.²⁹ Si recuperamos al tiempo para el contexto de la semántica cultivada es posible apuntar que en ella predomina el tiempo a partir del cual se define la distinción y comparación entre la interacción social.

SEMÁNTICA Y TIEMPO HISTÓRICO

Este apartado final es una primera puesta a prueba de la relación entre tiempo y semántica histórica. Para ello es importante recordar que el tiempo acontece y se despliega cuando las opciones son más de las que se pueden seleccionar y definir. Por lo tanto, el tiempo es complejidad y esta definición es pertinente para la sociedad moderna que siempre tiene disponibles más opciones de las que puede afirmar. Una conceptualización del tiempo con estas características enfatiza que el problema está en la selección para relacionar elementos, porque los enlaces dan paso a los procesos y los procesos recorren la estructura. La actualización del sentido para definir semánticas históricas por dicho motivo requiere reflexionar sobre el tiempo. Porque las condiciones de selección de elementos para fijar sentido también definen la pertinencia de los procesos y las estructuras a partir de las que las propias selecciones adquieren validez histórica. La pertinencia de proceso y estructuras en el plano de las semánticas no es independiente de los soportes estructurales y de proceso de la reproducción de la sociedad.

²⁹ Luhmann, Niklas, “La cultura como concepto histórico” *Sistemas sociales* (Artículo I), Chile, UIA/Universidad de los Lagos, pp. 189-213.

La reflexión teórica sobre el tiempo en la definición de contenidos de pasado científico debe considerar las dos frecuencias, en la tensión y explicitación de ambos planos se establece la historicidad. La aparente apertura del pasado se reduce si se considera cómo la selección y actualización de sentido ilustra las estructuras y presupone los procesos que posibilitan la dirección de cada selección. El límite de la reconstrucción del pasado histórico está en la pertinencia de los procesos siempre y cuando las estructuras sobre las que corran los reconozcan. Esto sucede tanto en la selección del plano semántico como en el plano operativo. El resultado es la historicidad, los acontecimientos no se depositan en el tiempo del sistema o de la semántica, por el contrario, a partir de la reconstrucción de las estructuras y los procesos las selecciones adquieren pertinencia. La forma de historicidad que aquí se expresa determina que los acontecimientos del sistema modalizan temporalmente su acontecer, es decir, los fijan al proporcionarles un índice de futuro o de pasado. La modalización temporal “[...] arregla las estructuras de eventos, y es solo el horizonte temporal de la presencia actual lo que establece el contexto para la selección en movimiento.”³⁰

¿Cómo es posible desagregar la modalización temporal de la selección de sentido reconocido como pasado por la historia científica? Primero, la modalización temporal es múltiple o reflexiva, es el manejo del tiempo por medio del que los sistemas funcionales de la sociedad acuñan sus propias semánticas históricas, incluso si la orientación no es la codificación de la verdad del sistema de la ciencia. El orden del tiempo como modalización lo neutraliza, delimita de la función de cada sistema, su posición heterárquica respecto de los otros sistemas. Uno de los ecos se observa en la producción de semánticas históricas que, entre las funciones sistémicas, no tienen una condición superior entre ellas. En el caso particular del tiempo y las condiciones sistémicas de la histórica científica la carga parcial para generalizar semánticas históricas está depositada en la memoria operativa del sistema.

³⁰ Luhmann, Niklas, “Temporalisierung vor Komplexität zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe” ..., p. 243.

La modalización múltiple desagrega la forma en que en el sistema y en la semántica, en este caso histórica, las dimensiones de sentido condicionan las selecciones que la sociedad reconoce propias en cada uno de los presentes sobre los que se vuelve. La modalización múltiple abarca la modalización del tiempo (dimensión temporal), la selección de los códigos de selección sociales (dimensión social), de la selección de los temas (dimensión objetual) a partir de las preguntas de investigación. Los límites que conlleva la generalización de semánticas históricas son posibles, porque se hace visible esta triple analítica desde el oficio del historiador. La condición estructural para la historia como ciencia moderna es la consolidación de su clausura cognitiva, es decir, las observaciones y selecciones de sentido que reconocen como semánticas históricas apelan a sus recursos de sentido, a sus herramientas de trabajo: teóricas, metodológicas, para relacionar elementos, planos de análisis, enunciaciones causales que ordenan sentido y son reconocidas como conocimiento histórico.

¿Cómo hacer observable la historicidad, modalización de las dimensiones del sentido, en la escritura del pasado como conocimiento científico? La escritura de la historia lleva implícito un ejercicio de triple historicidad, el primero es la historicidad de las herramientas teórico-epistemológicas que son el plano de validación y consistencia para el conocimiento histórico. El segundo, corresponde a la metodología, es decir, a la forma en que el historiador selecciona, significa, ordena, construye relaciones de causalidad, para determinar los referentes historiográficos sobre los que desplazará su análisis. El tercero, está en los parámetros que define para sus análisis historiográficos y mantiene congruencia con las dimensiones anteriores. La historicidad en el oficio de la escritura de la historia, desde la perspectiva de Niklas Luhmann, hace visible que la selección a partir de la que los historiadores construyen relaciones entre elementos y les asignan sentido, no está preestablecida más allá de su observación o de los marcos de referencia en los que trabajan. El pasado de la sociedad no está esperando para ser reconstruido.

A partir de las semánticas históricas se producen correlatos semánticos respecto a la complejidad del sistema social.³¹ Porque el cambio que acontece en la sociedad, en la estructura social, por ejemplo entre el paso de la sociedad estamentaria a la moderna, no es predecible, pero dicha transformación sí deja marcas en los significados que se articulan en las semánticas, en este caso, en las semánticas históricas:

La mera suposición de que los cambios en la forma de diferenciación y los aumentos en la complejidad social cambian el mundo de significado en el que vive el hombre solo puede lograrse descomponiendo el concepto de significado. Como ya se mencionó anteriormente, el significado debe entenderse como un exceso de referencias implícitas a otros, lo que obliga a uno a actuar y actuar selectivamente en todos los eventos posteriores. El sentido sugiere que todo el mundo es accesible, pero requiere una selección continua del siguiente paso en un contexto más o menos específicamente aceptado de otras posibilidades. A pesar de todas las tipificaciones más concretas, se pueden distinguir tres dimensiones diferentes de la referencia a los demás en cada sentido que se asigna: la referencia a otro significado fáctico en el significado del concepto más antiguo de realidad, la referencia a lo distante, pasado o futuro, y la referencia a ella como otras. Las personas que experimentan o actúan se relacionan con el mismo significado. En consecuencia, podemos diferenciar entre dimensiones fácticas, temporales y sociales como formas generales para la modificación de la articulación del mundo; o también: como formas generales del orden de selección.³²

Una de las condiciones que distingue a la teoría de sistemas de otras formas de trabajo es su concepción sobre el sentido que caracteriza a partir de tres dimensiones: fáctica, temporal y social. La primera reconoce la materialidad de los 'objetos', la segunda la relación entre

³¹ *Íbidem*, p. 34

³² *Íbidem*, p. 35.

la selección para reconocer los objetos en la urdimbre de posibilidades, es decir, el tiempo se despliega una vez que el observador, en este caso el historiador, determina una forma de entre todas las posibles, aquello que reconoce como pasado. En tanto que la dimensión social es el consenso comunicativo que en el plano del sistema de la historia como ciencia lo asume propio y, en ese contexto, se generaliza. Uno de los caminos es delimitar metodológicamente el procedimiento para definir semánticas históricas cuando el sentido se define a partir del despliegue de sus dimensiones, en la modalización de las dimensiones. A partir de las modalizaciones de las dimensiones las marcas de la transición pueden ser identificadas cuando se organiza una reconstrucción histórica, siempre y cuando se considere la frecuencia operativa de la sociedad.

PRIMERAS CONCLUSIONES PROVISIONALES

Las condiciones para pensar en la plausibilidad de una forma para reflexionar la relación entre el tiempo y la escritura de la historia están en la formalización de semánticas históricas como una herramienta que para definirse incluye y satisface los siguientes requisitos. El pasado es una comunicación, una abstracción que se transforma en conocimiento científico en el contexto de la diferenciación de la ciencia de la sociedad moderna. Las condiciones para observar esa transición responden a los siguientes requisitos: 1. la separación entre las semánticas véteroeuropeas que orientaban a la sociedades premodernas; 2. la emergencia de una semántica cultivada que, en el caso de la historia va estableciendo un nicho de trabajo propio, esto significa desagregar y especificar cómo se distingue la historia como ciencia moderna; 3. que sucede en el marco de varios procesos simultáneos como la especialización de una forma de observarse y distinguirse propia de la sociedad moderna: la cultura; 4. la separación entre el presente continuo de la sociedad y la colocación de una observación primaria que guía la acción en el cara a cara: las semánticas sociales; 5. el trazado de un camino hacia la especialización de la historia científica: las semánticas históricas.

La problematización del tiempo para la definición del pasado histórico, el desarrollo metodológico de la disciplina y la generalización de las semánticas históricas requieren del contexto que marca Luhmann como indisociable para la historia científica de la ciencia moderna:

La mera suposición de que los cambios en la forma de diferenciación y los aumentos en la complejidad social cambian el mundo de significado en el que vive el hombre solo puede lograrse descomponiendo el concepto de significado. Como ya se mencionó anteriormente, el significado debe entenderse como un exceso de referencias implícitas a otros, lo que obliga a uno a actuar y actuar selectivamente en todos los eventos posteriores. El sentido sugiere que todo el mundo es accesible, pero requiere una selección continua del siguiente paso en un contexto más o menos específicamente aceptado de otras posibilidades. A pesar de todas las tipificaciones más concretas, se pueden distinguir tres dimensiones diferentes de la referencia a los demás en cada sentido que se asigna: la referencia a otro significado fáctico en el significado del concepto más antiguo de realidad, la referencia a lo distante, pasado o futuro, y la referencia a ella como otras. Las personas que experimentan o actúan se relacionan con el mismo significado. En consecuencia, podemos diferenciar entre dimensiones fácticas, temporales y sociales como formas generales para la modificación de la articulación del mundo; o también: como formas generales del orden de selección.³³

Por lo tanto, el empleo de la teoría para la definición del conocimiento del pasado como científico desdobra las dimensiones del sentido que condicionan la reproducción de la comunicación y su observación, tanto como en sus autodescripciones y diversas semánticas. La probabilidad de seleccionar y generalizar formas y contenido histórico solo es posible como una relación de tiempo. En palabras de Luhmann:

³³ *Ibidem*, p. 35.

[...] se desarrollan estructuras semánticas que hacen que ciertas líneas de selección sean más probables que otras, refinan la sensibilidad en ciertas direcciones y opacan otras. En otras palabras, es la experiencia aguda de complejidad, contingencia y selectividad en los enlaces de acción lo que genera tales complejos de símbolos generales; son forzados por la presión selectiva a formarse. En este nivel de semántica que organiza la activación del significado, el sistema se vuelve sensible a la evolución si la complejidad y la presión de selección cambian en las estructuras del significado. y de acuerdo con nuestra tesis, este es el caso a gran escala, en forma de umbral y casi irreversiblemente, cuando cambia la forma de diferenciación del sistema primario.³⁴

Las semánticas históricas como formas de conocimiento de la historia científica también contribuyen a marcar la irreversibilidad del tiempo del acontecimiento, porque la fijación del pasado reconstruye los horizontes de tiempo, sociales y fácticos propios de la sociedad y de la forma en que las semánticas lo registran. Pero, una vez que lo formalizan, abonan elementos para la reversibilidad del tiempo, porque a partir de ellas puede desmontarse y volverse a reconstruir en el plano semántico.

Las semánticas históricas que se acuñan en la historia científica establecen una diferencia con la semántica cultivada, la semántica y las autodescripciones. Como se estableció con anterioridad, ellas son una forma propia que emerge en la sociedad moderna, en el sistema de la ciencia, de la historia como ciencia, a diferencia de la semántica cultivada que obedece a necesidades de distinción y comparación social, o bien a la semántica que se relaciona con la premodernidad, en tanto, orienta la reproducción social que sucedía preponderantemente en presente. Las semánticas históricas son una forma de observar las condiciones de la evolución de las ideas desde la perspectiva científica.

La concepción de tiempo sobre el que se reflexiona en el trabajo de la escritura de la historia y la definición de semánticas históricas se

³⁴ *Íbidem*, p. 23-24.

define como el lapso que le toma al observador afirmar una selección de entre todas las opciones disponibles para ser actualizadas. Porque el sentido excede los límites de las estructuras, por lo tanto, es necesario establecer un horizonte de selección que corresponda con las estructuras y los procesos de enlace de dicha selección. A partir de ello se establece el primer horizonte que determina la historicidad de las selecciones de sentido. El horizonte de tiempo articula los criterios sociales y fácticos que reconocen e incorporan las autodescripciones a las semánticas históricas. Su definición hace visible la diferencia entre el presente del historiador y el pasado que en ellas se determina. Las semánticas históricas acentúan la diferencia entre la estructura, como expectativa, de la sociedad y de la semántica respecto de la estructura, como latencia, del plano de la reflexividad.

Finalmente, las semánticas históricas se presentan como una herramienta propia para el oficio del historiador porque atraviesan las distintas dimensiones para la formalización del conocimiento histórico. Desde la perspectiva del tiempo se analiza la delimitación de la validez del conocimiento histórico porque obligan a trabajar en forma de escorzo, es decir, relacionando el contexto social y el autorreflexivo que define el pasado. En tanto que tematizan la diferenciación y especialización del conocimiento histórico al mostrar la relevancia de la teoría, la metodología y la historiografía para demostrar la pertinencia de la historia como ciencia en el contexto de la sociedad moderna.

BIBLIOGRAFÍA

- AUSTIN, John, *How to do things with words?*, Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- BECKER, Frank y Elke Reinhardt-Becker, *Teoría de sistemas. Una introducción para las ciencias Históricas y las humanidades*, México: UIA/Departamento de Historia, (El giro historiográfico colección), 2016.
- PERLA, Chinchilla, *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México: UIA/Departamento de Historia, 2003.
- CERTEAU, Michel de, *La escritura de la historia*, México: UIA/Departamento de Historia, 1993.
- _____, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México: UIA/Departamento de Historia, 2004.
- GADAMER, Hans Georg, *Antología*, Salamanca: Sígueme, 2001.
- GIANCARLO, Corsi, et. al., *GLU: Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, Mexico: UIA/Iteso 2006,
- KOSELLECK, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós.
- LUHMANN, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 1, 1984.
- _____, *La sociedad de la sociedad*, México: Herder/UIA, 2007.
- _____, *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975.
- _____, *Soziologische Aufklärung 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981.
- _____, *Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987.
- _____, *Soziologische Aufklärung: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Köln/Opladen: Westdeutscher Verlag, 1970.
- _____, *La ciencia de la sociedad*, México: UIA/Iteso/Anthropos, 1996.

- _____, *Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990; *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995.
- _____, *¿Cómo es posible el orden social?*, México: Herder/UIA, 2009.
- _____, *El amor como pasión. La codificación de la intimidad*, Barcelona: Península, 2008 (1985).
- _____, “El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna”. In Ramón Ramos Torre. *Tiempo y sociedad*, Madrid: CIS, 1992.
- _____, “Zeit und Gedächtnis. Soziale Systeme”. K, Lucius & Lucius, Universität Luzern, Stuttgart, 2, pp. 1-26, 1996.
- _____, “Tiempo universal e historia de los sistemas. Sobre las relaciones entre los horizontes temporales y las estructuras sociales de los sistemas sociales”, In Silvia Pappe (coord.). *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México: UAM-A/UIA, pp. 359-425, 2002.
- MENDIOLA MEJÍA, Alfonso, *Retórica, comunicación y realidad: la construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México: UIA/Departamento de Historia, 2003.

TEMPORALIDAD OCCIDENTAL EN LAS CRÓNICAS DEL NUEVO MUNDO. SUCESIÓN DE PUEBLOS EN LA IMAGINACIÓN HISTÓRICA DE LOS PRIMEROS EVANGELIZADORES FRANCISCANOS

Miguel Ángel Segundo Guzmán
Universidad de Guanajuato

TIEMPO ENCARNADO

Salvo para quien la vive, no hay historia sin el historiador que la hace. Por lo tanto, no hay sentido inherente a la historia, un sentido de la historia, sino un sentido dado por el historiador a la historia que cuenta y cuya forma esculpe bajo la presión de su verbo. El verbo hace la carne de la historia.

Michel Onfray, *Decadencia*.

Los europeos que arribaron al Nuevo Mundo vivían la experiencia de un tiempo diferente, un tiempo pre-moderno.¹ Con la finalidad de ensanchar la Fe los religiosos se enfrentaron con un universo desconocido que vivía una realidad sociocultural diferente. Desembarcaron con la armadura del sentido y desde su horizonte móvil, afrontaron el problema de la otredad: *descifrar* entes insertos en otra cultura, viviendo en otra temporalidad. El dilema implicó tratar de abrirse paso en un cosmos extraño. En el cotidiano ese mundo colonizado se reorganizaba: por la conquista emergió con una cara distinta, que fue labra-

¹ Para pensar la utilidad de las periodizaciones y sus cargas de sentido véase el libro de J. Le Goff ¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas? De modo que “La periodización, obra del hombre, es tanto artificial como provisoria. Evoluciona con la historia misma. Desde esta perspectiva tiene una doble utilidad: permite controlar mejor el tiempo pasado, pero revela al mismo tiempo la fragilidad de esta herramienta del saber humano que es la historia”, p. 25.

da por los nuevos amos de la tierra en un dominio colonial, una historia de sangre, cruz y hierro. En el orden del saber la transformación fue de naturaleza homóloga. En el mundo de las mediaciones que se construían germinó el dilema de explicar al vencido: la representación del otro fue el eje que articuló el problema de la alteridad. ¿Cuál era la naturaleza del indio, su tiempo, de su historia? Las respuestas emergentes, al surgir de las dinámicas de superioridad, arraigaron la domesticación en el imaginario. Una reelaboración simbólica que le dio un nuevo ritmo al relato colectivo de la sociedad colonizada.

La inserción del indio dentro de la cosmovisión cristiana-señorial de Occidente lo depositó en espacios subordinados por su *diferencia*: fue la forma para pensar el *paganismo*.² Un simulacro: un relato que, al circular por el cuerpo social, diera sentido a lo desconocido y al pasado. Un nuevo discurso articulador. Armado para coincidir con la cosmovisión que lo postuló, el saber sobre el *gentil* se fue estabilizando hasta coincidir con el saber del mundo, hasta volverse *Historia: una mediación para pensar el tiempo*. Surgió así una memoria artificial diseñada desde disímiles esferas: escrita por el conquistador, por el misionero o por el indígena *des-civilizado*,³ quedó marcada por el sello indeleble de la Conquista como su horizonte de legibilidad. Los hechos del pasado y los recuerdos culturales se subordinaron a esa lógica narrativa: *la carne se subordinó al verbo*. El pasado y la memoria de los indios se corrigieron y modelaron para ser la simiente adecuada de la nueva sociedad. En el nivel del imaginario esa nueva memoria se convirtió en un *punte cultural*: permitió realizar la transición de los saberes. El viejo truco de construir historias de la conversión de pueblos.

² Véase el libro de Martialba Pastor, *Los pecados de la carne en el Nuevo Mundo*.

³ Dentro de las múltiples estrategias para destruir una cultura hay que pensar qué papel juega la evangelización. Entre los polos del exterminio y la “civilización” del otro, existen formas intermedias como el *etnocidio*, que pretende modificar-destruir elementos de una cultura que lo sufre y la *des-civilización* como el proceso paulatino de muerte sobre los grupos que la padecen. Sin embargo, en el fondo un viejo prejuicio quiere seguir pensando la evangelización como algo positivo, como el precio de la occidentalización. Pensar el sentido de la evangelización implicará cuestionar la transparencia de los productos emanados de ese proceso. Véase el artículo de mi autoría, “Conquista y des-civilización americana, memorias de la conquista para la nueva sociedad indígena cristianizada”, en: *Historia y grafía*, no 47.

Las *crónicas americanas* aparecieron para ser la mediación intelectual que le dio cuerpo al verbo de la colonización. Un verbo transfigurado, enmendado. Narrativas que explicaban la victoria cristiana sobre los pueblos vencidos y ordenaban su historia a partir de parámetros que tenían sentido dentro de la verosimilitud de la sociedad que consumía los relatos: se escribió sobre la temporalidad pagana desde nuevas directrices para la vida. Por el *beneficio del cristianismo indio* naciente, el cual necesitaba un soporte de historicidad. Un ejercicio interpretativo comparable a la magnitud de la empresa americana, según López de Gómara:

La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias; y así, las llaman Mundo Nuevo. Y no tanto le dicen nuevo por ser nuevamente hallado, cuanto por ser grandísimo, y casi tan grande como el viejo, que contiene a Europa, África y Asia.⁴

Crónicas de los Otros, viejos relatos para pensarlos. Al funcionar en los horizontes del significado cristiano, esos textos fundacionales se articularon con los restos de memorias culturales y una nueva lógica que los puso en representación. Una lectura trascendente aplicada para saber la naturaleza de la sociedad recién emergida, una sociedad que respiraba en una atmósfera *diferente*:

¡Oh infelicísima y desventurada nación, que de tantos y de tan grandes engaños fue por gran número de años engañada y entenebrecida, y de tan innumerables errores deslumbrada y desvanecida! ¡Oh cruelísimo odio de aquel capital enemigo del género humano, Satanás, el cual con grandísimo estudio procura de abatir y envilecer con innumerables mentiras, crueldades y traiciones a los hijos de Adán! ¡Oh juicios divinos, profundísimos y rectísimos de nuestro señor Dios! ¡Qué es esto señor Dios, que habéis permitido, tanto tiempo, que aquel

⁴ Francisco López de Gómara, *Historia General de las Indias*, vol I, p. 25.

enemigo del género humano tan a su gusto se enseñorease, donde con tanta libertad derramó toda su ponzoña y todas sus tinieblas!⁵

Mundos en el error. Una puesta en representación demoniaca ocurre en las Indias, toda una sección del orbe enseñoreada por el gran engaño. La mirada cristiana debía descifrarlos. Para resignificar esa mascarada se trazaron artificiales analogías, en un cruce de imágenes entre pasados homologados por la enunciación cristiana. Esas historias se postularon desde un horizonte premoderno. Desde ahí trataron de instituirse en un solo verbo y así organizar los pasados posibles en esa misma lógica: *historia de la infidelidad de los indios*... espacio necesario en la edificante historia de la expansión del cristianismo en el Nuevo Mundo.

El tema de la temporalidad fue capital para armar esas historias. ¿en qué espacios imaginarios estaba el Nuevo Mundo? ¿Cómo explicarlos dentro de las tradiciones?, ¿en qué temporalidad ocurrió el necesario desplazamiento de pueblos para su llegada? Temas relevantes para una mirada externa, que permitían desplegar añejas fórmulas y estrategias para pensar el tiempo. Un capital simbólico para escudriñar con ellas las historias de los *gentiles*. Una historia que en su momento se presentó como respuesta ante el gran misterio que representaban las Indias. Las escrituras franciscanas indagaron, muy tempranamente, las tradiciones de la sociedad conquistada. El trabajo hermenéutico para pensar la profundidad temporal de los *mexicanos* tiene como bastidor un esqueleto imaginario que permitió sostener los relatos del tiempo, la encarnación de la verosimilitud de sus tradiciones y la inteligibilidad de su pasado.

Las siguientes páginas presentarán fragmentos de esos escenarios intelectuales (el tiempo, el mito y el logos divino), que posibilitaron *aprender-trabajar* la temporalidad al interior de los diferentes momentos en el proceso civilizatorio occidental, y así comprender los marcos que significaron la extrañeza americana. Fragmentos para ver como el *verbo* se hace *carne*.

⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 64.

VERBALIZAR LAS EXPERIENCIAS DE LA HISTORICIDAD

Relatando historias, los hombres articulan su experiencia del tiempo, se orientan en el caos de las modalidades potenciales del desarrollo; jalonan de intrigas y de desenlaces el curso demasiado complicado de las acciones reales del hombre.

Paul Ricœur, *El tiempo y las filosofías*.

La representación del tiempo se estructura dentro de los imaginarios de la época, coincide con ellos: es una interpretación sociológica para pensar la temporalidad. Configura un imaginario para superar la diferencia que engendra la brecha presente-pasado-futuro. Implica un trabajo para pensarlo, ha articulado una tradición intelectual para concebirlo, para organizar el tiempo y hacerlo inteligible, darle una dimensión y generar sentido. En la tradición intelectual de Occidente esa reflexión se ha estructurado desde distintas vetas, en el marco de una simbólica que permite pensar su continuidad y trazar una historia. En ese sentido, diversos regímenes de historicidad han permitido “volver inteligible las experiencias del tiempo”,⁶ pensarlas y representarlas. Antes de la experiencia de aceleración del tiempo propia de la Modernidad, existieron dos modelos diferentes para estructurar el tiempo: el modelo antiguo arropado por la noción de ciclo y el cristiano que surgió como una flecha lineal de las cenizas del anterior.

El eterno retorno de lo mismo. Pensar el tiempo atrapado en ciclos implica una visión en donde la vida regresa sobre sus pasos, por caminos conocidos.; ese reconocimiento da las pautas para su reflexión: Ritmos circadianos, metabólicos;⁷ ciclos de la agricultura, de la *naturaleza*. Pareciera ser una primigenia forma de experimentar el tiempo. Es una forma de la temporalidad que tiene una larga historia:

⁶ François Hartog, *Regímenes de historicidad*, pp. 13-19.

⁷ Véase David Jou, *El laberinto del tiempo. Tiempo y memoria en la vida y el universo*, capítulo 1.

Para los antiguos griegos y romanos el tiempo se concebía como algo cíclico, es decir, presentaba un diseño que se repetía en momentos sucesivos de la historia. Existía la idea, por ejemplo, en Platón y en otros filósofos, de la existencia de un gran «ciclo cósmico» que se reanudaba después de miles de años. Si bien un ciclo no se repetía exactamente igual al anterior, sí podía distinguirse su plan general; podían variar circunstancias concretas, pero las respuestas que se ofrecían eran limitadas en su número.⁸

El tiempo regresa con diferente rostro, vuelve. Las recurrencias de esa temporalidad dialogan con las formas de representar el mundo. Ese retorno de lo mismo se encuentra atrapado en su modo de ser originario: el mito como forma simbólica de capturar el entorno. Lo mítico es una forma intelectual para hacer comprensible la temporalidad en su marco de realidad. En ese sentido los mitos son *Arjé*, historias primigenias que establecen un *Nomos*, un orden moral justo: “El mito posee una fuerte sensibilidad por la plenitud viva del mundo, que el pensamiento no puede agotar”.⁹ Lo mítico propone una afirmación existencial sobre el medio, se presenta como una victoria humana: sobre la muda y aterradora realidad, sobre la nada y el silencio, se sobrepone el significado y el discurso. El terror originario de un mundo vacío de significación es la sopa primigenia para construir mitologías.¹⁰ Esa vacuidad tiene que ser superada, en ese sentido, el mito cumple una función *apotropeica*, con su relato exorciza el miedo originario. Una añeja nominalización domestica la naturaleza agreste, la vuelve un relato humano, así, el mito funciona como un “sistema de supresión de la arbitrariedad”.¹¹ Con sus sentidos permite hacer legible la realidad, en ese proceso también captura la temporalidad, construye símbolos sobre ella, la arropa de significado.

⁸ Catalina Balmaceda, “La antigüedad tardía: la historiografía cristiana y bizantina”, p. 66.

⁹ Kurt Hübner, *La realidad del mito*, p. 275.

¹⁰ Véase el libro de Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, para entender el sentido de superación de una añeja y oscura realidad que sostiene a los discursos mitológicos.

¹¹ Blumenberg, *Trabajo sobre...*, p. 51.

La temporalidad se apalabra en ese horizonte, se trabaja para que tenga sentido al interior de los marcos sociales de la vida. La primera vez que se representa es en la épica, una memoria divina, capaz de impactar profundamente en la cosmovisión de las sociedades al plasmar una versión de los mundos mitológicos.¹² Un ejemplo de trabajo sobre el tiempo que presenta un profundo diálogo con lo mítico lo expone Hesíodo en *Trabajos y días*. El gran relato que estructura la temporalidad humana es el mito de las edades. Un ciclo que regresa sobre sus pasos. En él se narran los diferentes momentos de lo humano. En la lógica del relato. Los inmortales crearon una “dorada estirpe de hombres mortales”. Vivieron en los tiempos de Crónos, como dioses sin padecer males, sin conocer la vejez. El campo producía para ellos, alternaban las faenas con deleites. Al parecer se convirtieron en *démones* benignos, terrenales. La segunda estirpe era de plata, una generación donde los niños se criaban con su madre por cien años, después vivían en la juventud por poco tiempo y luego perecían: no ofrecían culto a los inmortales, se volvieron genios subterráneos. La tercera estirpe es de bronce, era terrible y vigorosa, vivían bajo el signo de la guerra y la soberbia. Eran de bronces sus armas y marcharon a la mansión del Hades. La cuarta estirpe era de héroes, justa y virtuosa, fueron los que,

A unos la guerra funesta y el terrible combate los aniquiló bien al pie de Tebas la de siete puertas, en el país cadmeo, peleando por los rebaños de Edipo, o bien después de conducirles a Troya en sus naves, sobre sobre el inmenso abismo del mar a causa de Helena de hermosos cabellos.¹³

Estos héroes felices viven en las Islas de los afortunados. La quinta generación es la estirpe de hierro, viven en el presente de Hesíodo: “Nunca durante el día se verán libres de fatiga y miserias ni dejaran de consumirse durante la noche, y los dioses les procurarán ásperas inquietudes; pero no obstante también se mezclarán alegrías con sus males”.¹⁴

¹² Véase el clásico libro de Moses Finley, *El mundo de Odiseo*.

¹³ Hesíodo, *Trabajos y días*, p. 72.

¹⁴ *Trabajos y...*, p. 73.

Según Vernant, en Hesíodo existen estructuras dicotómicas que oscilan entre *diké* (justicia) y la *hybris* (desmesura), que son los atractores que organizan las edades, al interior de un tiempo cíclico. De esa forma: “Oro y plata: son edades de vitalidad completamente joven; bronce y héroe: una vida adulta, que ignora a la vez lo joven y lo viejo; hierro una existencia que se degrada a lo largo de un tiempo envejecido y usado”.¹⁵ El mito es una forma primigenia de pensar la experiencia de la temporalidad. A través de sus símbolos, se captura en parámetros humanos, las intermitencias del tiempo. Se traduce antropológicamente como una la sucesión de generaciones, como la victoria de unos sobre otros. Una atemporalidad que se vuelve carne.

*

Tiempo lineal y voluntad divina. En el Antiguo Testamento se encuentran diversos géneros literarios para pensar la experiencia de la temporalidad: “el mito creacional, la épica nacional, literatura sapiencial, genealogías, listas de reyes y profecías”.¹⁶ El tiempo de la Creación se enuncia en el Génesis, la temporalidad originaria: El relato de Adán y Eva y su descendencia; la unión entre la humanidad y los hijos de Dios, cuyos hijos “fueron los héroes de la antigüedad, hombres famosos”;¹⁷ el mito del Diluvio, particularmente importante por su naturaleza universal, que implica un reinicio de la humanidad, en donde la parentela de Noé juega un papel central. Un episodio clave en el relato explica la distribución de esa descendencia para repoblar el mundo: Cam, el padre de Canaán, expone a su padre ebrio y desnudo, mientras Sem y Jafet cubren a su padre, Noé decide maldecirlo: siervo serás de tus hermanos. los hijos poblaron de nuevo la tierra y se dispersaron los pueblos sobre la tierra a partir de sus linajes. Esa épica migratoria marca un sentido que encuentra su significado dentro de una verdad Bíblica: “Todo mundo era de un mismo lenguaje e idénti-

¹⁵ Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, p. 44.

¹⁶ Catalina Balmaceda, “La antigüedad tardía...”, p. 59.

¹⁷ Gn 6: 3.

cas palabras. Al desplazarse la humanidad desde oriente”.¹⁸ La unidad originaria fue rota por el mito de Babel y la dispersión de los pueblos. Los linajes explican los poblamientos, la historicidad se explica a través de las genealogías, una forma eficaz para resguardar el tiempo. En una forma de encarnar el tiempo.

La historia de la Alianza del pueblo elegido con Dios atraviesa los relatos bíblicos. Y, sin embargo, un poderoso modelo para pensar la temporalidad ha sido el esquema expuesto en el Libro de *Daniel*. Según Le Goff se puede entender como un modelo de periodización del mundo desde la creación hasta su final, basado en las cuatro estaciones.¹⁹ El cautiverio por Nabucodonosor es el escenario. El rey ha tenido un sueño y quiere que sea descifrado por los sabios de Babilonia. Al ser incapaces de enunciar el sueño, los manda exterminar. En ese contexto Daniel, al estar en la cohorte deportado, le pide al jefe de la guardia real un plazo para descifrarle la interpretación. Daniel imploró a Dios y el misterio le fue revelado en una visión nocturna. Frente al rey, Daniel enuncia que: “No hay sabios, adivinos, magos o astrólogos capaces de descifrar el misterio que el rey quiere saber. Pero hay un Dios en el Cielo, que revela los misterios y que ha dado a conocer al rey Nabucodonosor lo que sucederá al Fin de los tiempos”. Es un Dios que conoce los misterios de la temporalidad. Daniel le muestra su sueño:

(...) una estatua, una enorme estatua de extraordinario brillo y aspecto terrible se levantaba ante ti. La estatua tenía la cabeza de oro puro, el pecho y los brazos de plata, el vientre y los lomos de bronce, las piernas de hierro, y los pies mitad de hierro y mitad de barro. Mientras estabas mirando, una piedra se desprendió sin intervención de mano alguna, golpeó los pies de hierro y barro de la estatua y los hizo pedazos. Entonces todo a la vez se hizo polvo.²⁰

¹⁸ Gn 11: 1.

¹⁹ Le Goff, *¿Realmente es necesario...*, p. 16.

²⁰ Dn 2: 31-35.

Y le mostró al monarca su significado:

(...) tú eres la cabeza de oro. Después de ti surgirá otro reino, inferior a ti, y luego un tercer reino de bronce que dominará toda la tierra. Luego vendrá un cuarto reino duro como el hierro (...) Y los pies y los dedos que viste, mitad de barro de alfarero y mitad de hierro, corresponden a un reino que estará dividido (...) En tiempo de estos reyes, el Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido, ni cederá su soberanía a otro pueblo Pulverizará y aniquilará a todos estos reinos, y el subsistirá por siempre.²¹

Un modelo de temporalidad que instituye una lógica de sucesión imperios, grupos que emergen y caen por voluntad divina: “Él hace alternar años y estaciones, destrona y entroniza a los reyes, da sabiduría a los sabios y ciencia a los expertos”. El *libro de Daniel* es un modelo para pensar-interpretar la acción de Dios en el mundo, mostrando la fragilidad del poder temporal, que vive a expensas de lo sobrenatural.

En esa tradición, en esos símbolos, la figura de Flavio Josefo es fundamental para pensar el computo que articula la temporalidad. Un caudillo de la rebelión judía contra los romanos que fue llevado como prisionero a Roma, y ahí se convierte en favorito de la familia imperial. Desde ese lugar pensará y mostrará para un público romano la historicidad judía:

He compuesto en griego una historia que abarca *cinco mil años* ceñida a los datos de nuestros libros sagrados. Pero veo ahora que muchos atienden a calumnias nacidas del resentimiento de algunos sin dar crédito a lo que he escrito sobre nuestra antigüedad, y consideran prueba de que nuestro pueblo es más reciente la idea de que los historiadores griegos más famosos no lo mencionan.²²

El *logos* de los anales históricos del judaísmo resultan ser la mejor técnica de resguardo del tiempo. Superior incluso que los grecolatinos,

²¹ Dn 2: 38-44.

²² Flavio Josefo, *Sobre la antigüedad de los judíos*, p. 22. Las cursivas son mías.

que son escritores recientes y viven atrapados en mostrar su *talento* literario. Los libros sagrados atesoran la historicidad y Josefo va analizando por contraste entre diversas fuentes la profundidad histórica del pueblo judío. La supremacía de la temporalidad bíblica se vuelve autoridad con los libros de Josefo y permitirá establecer ramajes de historicidad para la temporalidad cristiana.

* *

El cristianismo inventa el sentido de la historia e inhabilita la vieja lectura griega, si no oriental, de los ciclos y de su eterno retorno, después de la muerte y la transfiguración. Esta visión del mundo desaparece en beneficio de un nuevo modelo lineal del tiempo, representado como una flecha que parte del pasado, pasa por el presente y va hacia un futuro que realiza la parusía.

Michel Onfray, *Decadencia*

La prosa temporal del mundo. En el mundo cristiano, al igual que en el judío, el concepto de tiempo está unido a la voluntad de Dios. Es como una flecha temporal que avanza por tres momentos: el tiempo que precede a la Creación; el tiempo que se desarrolla entre la Creación y la Parusía, y el tiempo que se consume y conduce a su realización la nueva creación y última.²³ La Historia se desarrolla en ese tiempo por la intervención activa de Dios, en sus misterios. La edad adánica fue un momento capital puesto que en ese escenario paradisiaco ocurrió la caída del género humano. El gran acontecimiento que permitirá la Redención fue la Encarnación. En ese imaginario de temporalidad, el hecho reorganiza la historia puesto que abre el tiempo escatológico, espacio que vendrá para sellar el regreso y cumplir la promesa. A diferencia de las otras versiones de temporalidad, al cristianismo le interesaba mostrar que su *logos* es histórico, que ocurrió y que se podría fechar. Que podía articular el pasado de la civilización.

²³ Véase Germano Páttaro, "La concepción cristiana del tiempo".

En el ocaso de la antigüedad los tiempos cristianos se habían impuesto. No funciona como el paganismo, donde una multiplicidad de lógicas opera para contar el acontecimiento:

Ahora bien, semejante empresa no puede ser achacada a la capacidad humana, sino a la necesidad impuesta por las Moiras, a la revolución de los ciclos astrales o a una voluntad divina que secunda nuestros empeños cuando van acompañados de justicia. Instancias estas que, al imponer una especie de encadenamiento causal sobre los sucesos futuros para que forzosamente acaezcan de una determinada manera, informan a cuantos juzgan rectamente los hechos de que el Gobierno de las cosas humanas está encomendada a una Providencia divina, de suerte que florecen cuando ocurren almas feraces, mientras que si prevalece la desgana se ven arrastradas a la situación que puede verse hoy día.²⁴

La historia guiada por la voluntad divina surge como una nueva manera de decir el Tiempo. Poco a poco se avanzaban para significar de nuevo el *mythos*. Orosio en su *Historia contra los paganos*, había pensado la historicidad como una sucesión de imperios: “El devenir histórico fue tratado por Orosio siguiendo los cuatro imperios universales (Babilonia, Macedonia, Cartago, Roma), pero agregó un quinto imperio triunfante que integraba la herencia de todos los anteriores: la Roma cristiana”.²⁵

Una lógica nueva opera para organizar los textos. Un modelo para pensar el tiempo. Basilio Magno ilustra ese modo de proceder. En un mundo donde está colapsando el antiguo saber, entre un mar de autores de poesía y filosofía, la gran cuestión ocurre a la hora de escoger el canon de un cristiano para armar su pensamiento. Implica elegir entre autores, pero principalmente es una relación con lo escrito: “no debéis seguir sin más a estos hombres allí donde os guíen, como confiándoles el timón de la nave de vuestro discernimiento, sino que aceptando

²⁴ Zósimo, *Nueva historia*, pp. 89-90.

²⁵ Balmaceda, “La antigüedad tardía...”, p. 71.

cuanto de ello es útil, sepáis también que es preciso descartar”.²⁶ Elegir desde los marcos de la fe, reinterpretar en consonancia con el logos cristiano en formación.

Los intereses mundanos no son dignos ejes para la expurgación de autores, la mira es más amplia, ya que “todo lo hacemos en preparación de la otra vida”. Escudriñar a los autores contribuye a ese fin. Es una reorganización de la sabiduría. Si bien, la autoridad son las Santas Escrituras, la cúspide de la formación, el “ojo del alma” se va *ejercitando, entrenado* con otros escritos. En un mundo en donde aún el cristianismo intransigente no ha triunfado, esas lecturas configuran un camino en la formación: “si se pretende que la doctrina del bien se los quede imborrable, nos iniciaremos ya en lo profano para, luego, percibir los misterios de las sagradas enseñanzas”.

Una analogía permite ver la relación entre verdad religiosa y sabiduría antigua: “tal como la virtud propia de la planta es cubrirse con los brotes de su fruto en sazón y produce también, como un adorno, las hojas que se agitan entre sus ramas”.²⁷ La sabiduría antigua reviste a la verdad. Sostienen vasos comunicantes en la Escritura: Moisés se ejercitó en el saber egipcio hasta la contemplación del Ser, Daniel se entrenó en las sabidurías caldeas para la enseñanza divina. El saber antiguo sirve: pero hay que trabajarlo, reinterpretarlo.

Los escritores antiguos articularon sus discursos en función de la virtud, por ello son rescatables para el cristianismo, pero con moderación: solo se debe aceptar lo útil de esa sabiduría, como abejas, rescatar la miel de la flor... La filosofía libera el alma de la cárcel de las pasiones del cuerpo. Es por ello por lo que se puede delinear un bosquejo de virtud a partir de las enseñanzas profanas. Esa lógica de rescate para reinterpretar permite que el saber tome cuerpo. En términos temporales, se puede rescatar lo que resuena en el mito cristiano.

²⁶ Basilio Magno, *A los jóvenes: cómo sacar provecho de la literatura griega*, disponible en: <https://historicamenteincorrecto.files.wordpress.com/2016/08/san-basilio-de-cesarea-a-los-jc3b3venes-por-que3a9-estudiar-humanidades-clc3a1-sicas-con-negritas-propias.pdf>

²⁷ Basilio Magno, *A los jóvenes...* apartado III.

La temporalidad que trabaja Agustín de Hipona en *La ciudad de Dios* está avalada por el tradicional computo que se enmarca en el universo mental de los *seis milenios* del mundo: “Y no habiéndose cumplido seis mil años desde la creación del primer hombre, que se llamó Adán”.²⁸ En san Agustín el tiempo se enmarca en seis etapas, según Le Goff, inspirados en los seis días de la creación y las seis edades de la vida.²⁹ Un enfrentamiento metafísico le permite pensar la historia: la lucha entre la ciudad terrena *versus* la celestial, en un modelo de sucesión de generaciones. La originaria generación ocurre entre Adán y Noé. Las genealogías bíblicas se instituyen como la autoridad para conferir existencia historia al interior de sus derivaciones. Los pueblos se remiten a su cosmovisión. En esa lógica, Agustín encuentra una ciudad como el principio del linaje humano, aquella que fundó Caín. El régimen de historicidad cristiano vive dentro de la autoridad Bíblica. Las otras tradiciones se *deben* insertan dentro de la épica de las genealogías y su temporalidad. La variabilidad humana y los mitos de autoctonía no tienen sentido ahí. Después del Diluvio los hijos de Noé dieron nacimiento a las naciones que poblaron, hasta la Confusión de las lenguas en Babel.

Las otras edades que enunció Agustín configuran una armazón para insertar a los pueblos en la lógica de la ciudad terrena. De Abraham a David y de los Reyes al Cautiverio transcurre el ascenso y caída de los imperios: asirios, griegos y romanos. Los legisladores y las civilizaciones emergen en ese momento. Es una época gobernada por un sentimiento:

En la sociedad humana (...) por desear cada cual sus comodidades y apetitos, y no ser bastante lo que se apetece para todos, porque no es una misma cosa la deseada, las más veces hay divisiones, y la parte que prevalece oprime a la otra. Porque la vencida se rinde y sujeta a la victoriosa, pues prefiere y estima más cualquier vida sosegada que el dominio, y aun que la libertad; de suerte que causan grande admi-

²⁸ San Agustín, *La ciudad de Dios*, p. 539.

²⁹ Le Goff, *¿Realmente es necesario...*, pp. 16-17.

ración los que han querido mejor perecer que servir. Porque casi en todas las naciones en cierto modo está admitido el natural dictamen de querer más rendirse a los vencedores los que fueron vencidos, que quedar totalmente aniquilados con los rigores de la guerra.³⁰

Emergencia y colapso de imperios, así se constituye la épica de la ciudad terrenal. Las historias de los paganos, los reinos históricos, se van a desarrollar en esa temporalidad: las mitologías étnicas se vuelven acontecimientos, hechos humanos que fueron divinizados, memoria humana. Una epopeya de ciudades cuyo dominio se sucede en el tiempo.

En el siglo VI Dionisio el Exiguo realiza el corte temporal fundacional de la periodización cristiana, sitúa la Encarnación como principio de historicidad, derrumbando las antiguas cuentas. En el siglo VII Isidoro de Sevilla retoma la noción de *edad* para contar la sucesión temporal, actualizándola para los siglos posteriores:

La palabra «edad» se emplea unas veces como equivalente de «un año» —como sucede en los anales—; o de siete —como es propio del hombre—; o de cien; o de cualquier otra duración. De ahí también que se utilice «edad» para indicar un tiempo que esta integrado por muchos siglos. Y se dice edad como si se dijera *aevitas*, esto es, semejante al *aevum*.⁴ Pues *aevum* es la edad sin límite, de la que no se conoce ni el principio ni el fin, y que los griegos llaman *aión*, palabra que entre ellos unas veces se emplea en lugar de un siglo y otras como equivalente a «eternidad».³¹

Avanza sobre el canal interpretativo de Agustín para caracterizar esos marcadores en la temporalidad que están circunscritos por la acción de grandes hombres en la historia:

En su sentido propio, «edad» se puede emplear en un doble valor: o bien aplicado al hombre —como la infancia, juventud, ancianidad—;

³⁰ *La ciudad de...*, pp. 504-505.

³¹ Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, p. 541.

o bien al mundo –cuya primera edad abarca de Adán hasta Noé; la segunda, de Noé hasta Abrahán; la tercera, de Abrahán hasta David; la cuarta, desde David hasta la emigración de Judá Babilonia; la quinta desde [la emigración de Babilonia] hasta la venida del Salvador en carne; la sexta, que ahora está teniendo lugar y que se extenderá hasta el fin del mundo.³²

Un tiempo en rebanadas, un presente extendido en la espera... característica del tiempo premoderno. En el marco de esa historicidad se desarrollan las generaciones de pueblos, una sucesión de héroes fundadores y las poblaciones hicieron emerger en el mundo:

Gens es una muchedumbre de personas que tiene un mismo origen o que proceden de una raza distinta de acuerdo con su particular identificación, con Grecia o Asia. De ahí su nombre de «gentilidad». Y se llama *gens* por las «generaciones» de las familias, en cuanto el vocablo deriva generar, lo mismo que «nación» deriva de «nacer». 2. De las gentes que pueblan la tierra, quince proceden de Jafet, treinta y una de Cam, y veintisiete de Sem, lo que da un total de setenta y tres, o mejor, según declara la razón, sesenta y dos; e igual es el número de lenguas que comenzaron en la tierra y que, en su expansión, acabaron por invadir provincias e islas.³³

Una lógica para subsumir las diferencias. En esa tradición se afianza un modelo emergente para contar el tiempo universal. Posteriormente Beda el Venerable usa la cronología cristiana para darle legibilidad al pasado anglo, entrelazando con los episodios de la historia romana y así articular la profundidad histórica en su texto: “Ahora bien la dicha Britania hasta Gayo Julio César no fue pisada ni conocida por los romanos. Este, en el año 693 de la fundación de Roma y 60 antes de la Encarnación del Señor cuando...”³⁴ Una estrategia que ya no cambiará, se

³² *Ibid.*, pp. 541-543.

³³ *Ibid.*, p. 773.

³⁴ Beda, *Historia eclesiástica del pueblo de los anglos*, p. 52.

vuelve eficaz para darle luz al pasado de los recién convertidos. Jordanes en su *Origen y gestas de los godos* transitará por esa tradición. Historias institucionales que incorporan el tiempo pagano en el tiempo cristiano.

La encarnación de la temporalidad en generaciones implica un mecanismo mediador que permite mostrar la idea de continuidad. Particularmente desarrollado por los escritores medievales a través de la noción de *genealogías*, en donde:

El ritmo cronológico de esos escritos históricos está estructurado por las generaciones de condes y reyes que se van sucediendo en el tiempo. La unidad de tiempo son las generaciones, no —como lo eran para los anales— los años. Las genealogías responden a un contexto en el que las familias aristocráticas de Francia y Flandes empezaron a organizarse en estructuras verticales a linajes patrilineales, transmitiendo de padres a hijos el apellido, el título y el patrimonio.³⁵

Esas memorias de reinos feudales permiten centralizar el poder de los grupos políticos, “buscando (o inventando) los orígenes míticos de los «héroes fundadores de los linajes», fuente y origen de las sucesivas generaciones hasta el presente en el que se escriben esas crónicas genealógicas”.³⁶ Esa forma de contar la sucesión temporal se arroja en la autoridad de las genealogías bíblicas, ofrecen inteligibilidad para la sucesión de pueblos, respaldo simbólico a las casas gobernantes, imaginario que posibilita la continuidad del poder en el presente. El relato cristiano sobre el tiempo una vez instituido permite dar legibilidad al pasado. Otros pensadores trabajaron sobre los grandes temas, sobre las instituidas tradiciones para construir sus mediciones sobre el tiempo.³⁷

Las mediciones cristianas para pensar el tiempo ofrecen un amplio capital simbólico para interpretar. Una edad del mundo cercana a los seis mil años; pensar el tiempo por sucesión de pueblos y

³⁵ Jaume Aurell, “La historiografía medieval: siglo IX al XV”, pp.106-107.

³⁶ Aurell, “La historiografía...”, p. 107.

³⁷ Tal vez la gran novedad es el trabajo de Joaquín de Fiore y su reflexión escatológica sobre la temporalidad en tres edades, una dimensión que escapa por el momento de los intereses del presente trabajo.

generaciones, la historia genealógica desarrollada como sucesión de imperios gobernados por la voluntad divina. Modelos para pensar la temporalidad en el occidente preindustrial. Armas del sentido para diseccionar pasados y civilizaciones.

ESPACIALIDADES ORIENTALES, TEMPORALIDADES ORIGINARIAS

Luego, plantó Yahvé Dios un jardín en
Edén, al oriente, donde colocó al hombre
que había formado.
Génesis 2, 8.

Las Indias y el Oriente: vidas paralelas, lugares del exotismo. En el marco de la empresa colombina existe una amplia red imaginaria que se apropia de la realidad geográfica, la permite expresarse solo dentro de sus texturas. Las descripciones viven en el símbolo de Oriente, bajo el signo de la proximidad de la diferencia conocida. El parangón medieval de lo exótico y meta originaria del viaje. Colón asigna representaciones asiáticas dentro de la arquitectura mental que sustenta su recorrido. En el primer viaje, comenta que fue enviado a las partes de las Indias, navegar por Occidente para llegar a Levante. La isla de Cipango está permanentemente presente en la identificación de las Islas; así como también Quinsay, Cavila y Zayto; por aquellos lares observa naos del gran Can; los lugares de experiencias asiáticas se registran en el diario. El horizonte caribeño americano, poblado de islas, encajaba muy bien con el imaginario oriental, repleto de riqueza en esos archipiélagos colmados de oro:

Maravillóse en gran manera de ver tantas islas y tan altas y certifica a los Reyes que las montañas que desde antier ha visto por estas costas y las de estas islas, pero que le parece que no las hay más altas en el mundo ni tan hermosas ni claras, sin niebla ni nieve, y al pie de ellas grandísimo fondo; y dicen que cree que *estas islas son aquellas innumerables que en los mapamundos de fin de Oriente se ponen.* Y dijo que

creía que había grandísimas riquezas y piedras preciosas y especiería en ellas, y que duran muy mucho al Sur y se ensanchan a toda parte.³⁸

En medio de esas latitudes el Almirante estaba convencido de que se encontraba cerca de un importantísimo sitio:

Concluyendo, dice el almirante que bien dijeron los sacros teólogos y los sabios filósofos que el Paraíso Terrenal está en el fin de Oriente, porque es lugar temperadísimo. Así que aquellas tierras que agora él había descubierto, es —dice él— el fin de Oriente.³⁹

Colón se basa en añejas autoridades para sostener que se encuentra en el Paraíso: san Isidoro, en Beda, en Estrabón y el maestro de la *Historia Scolástica*, en San Ambrosio y Scoto y en todos los santos teólogos...

(...) y creo que si yo pasara por debajo de la línea equinoccial, en llegando allí, en esto más alto que hallara muy mayor temperancia y diversidad en las estrellas y en las aguas; no porque crea que allí, donde es la altura del extremo, sea navegable, ni sea agua, ni que se pueda subir allá, porque creo que allí es el Paraíso Terrenal, a donde no puede llegar nadie, salvo por voluntad divina.⁴⁰

La primera identidad americana se baña en aguas orientales, su geografía estaba atravesada por esos lugares del saber asiático. Debían compartir la misma historia esas latitudes de alteridad. En las *Instrucciones* de 1518 que da Diego Velázquez a Hernán Cortés, le pide al futuro conquistador que informe sobre la antropología característica del Oriente medieval,

(...) de otras islas e tierras y de la manera y nulidad de la gente de ella; e porque hay gentes de orejas grandes y anchas, y otras que tienen la cara

³⁸ Cristóbal Colón, *Diario de a Bordo*, p. 140. Las cursivas son mías.

³⁹ Colón, *Diario...*, p. 233.

⁴⁰ *Diario...*, p. 290.

como de perros, y así mismo dónde y a qué parte están las amazonas, que dicen estos indios que con vos lleváis, que están cerca de allí.⁴¹

En la comunidad interpretativa de los doce primeros franciscanos se encuentra anclada esa idea oriental de América: “Nosotros ciertamente estamos puestos en las últimas partes del mundo, en las Indias, en la Asia mayor, a donde primeramente se ha comenzado a predicar por vuestros hijos y súbditos el evangelio de Cristo”.⁴² Según Weckmann era una opinión muy extendida:

También en la opinión de fray Julián Garcés, primer obispo de la Nueva España —cuya sede osciló, a resultas de las vagas nociones geográficas de su tiempo, entre Cozumel, la “isla” de Yucatán y Tlaxcala—, así como en la de muchos de sus contemporáneos, las tierras americanas formaban parte de Asia. Balboa creyó lo mismo en 1513. El mejor cronista de la expedición de Coronado, Pedro Castañera de Nájera, al vadear el río grande del Norte se creía en las fronteras de la India Mayor, y esa idea, como demuestra el famoso mapa Gestaldi de 1562, prevaleció hasta mediados del siglo XVI.⁴³

El viaje de Marcos de Niza se debe leer en esos imaginarios. Se realiza a petición del virrey Mendoza para entrar, explorar y tomar posesión de tierra adentro: Más allá de la provincia de Culhuacán gobernada por Francisco Vázquez de Coronado, a finales de 1538. El franciscano fue elegido por “ser docto, no solamente en la teología, pero aún en la cosmología, en el arte de la mar”. En marzo de 1539 sale de la provincia de Culhuacan en busca de las riquezas que se encontraban en el septentrión, una década antes recorrido y pregonado por Albar Núñez Cabeza de Vaca. En el relato de ese viaje, escrito para la mirada del virrey, el franciscano manda como adelantado al negro Esteban (Estebanico, sobrevi-

⁴¹ “Instrucciones de Diego Velázquez a Hernán Cortés”, en: José Luis Martínez (ed.), *Documentos Cortesianos*, vol. I, p. 56.

⁴² La opinión se encuentra en una carta de Martín de Valencia, véase fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica indiana*, vol. II, p. 301-302

⁴³ Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, p. 36.

viente de la expedición de Cabeza de Vaca) con dirección al Norte, a dar razón de la mayor cosa del mundo. Un indio de su comitiva le dijo que:

(...) en esta primer provincia hay siete ciudades muy grandes; todas debajo de un señor, de casas de piedra y de cal, grandes, y en las portadas de las casas principales muchas labores de piedras turquesas, de las cuales, dijo, que hay en gran abundancia. Y que las gentes destas ciudades anda muy bien vestidas.⁴⁴

La ciudad de Cíbola y las siete ciudades articulan el significado que transmite el relato. Cíbola, el reino de Marata, Acus y Totontec participan de ese imaginario urbano en medio del despoblado, en el septentrión. Los indios que se encuentra en su recorrido le decían noticias de la fama y riqueza de esas las siete ciudades; todos los pueblos le comentaban sobre las riquezas de Cíbola.

En su narración, un indio de los que iban con Esteban, le contó que no lo dejaron entrar a la ciudad, posteriormente otro le dijo que fue flechado Esteban ante ella. Fray Marcos decidió apreciar por sí mismo la ciudad desde la distancia:

(...) seguí mi camino hasta la vista de Cíbola, la cual está asentada en un llano, a la falda de un cerro redondo. Tiene muy hermoso parecer el pueblo, el mejor que en estas partes yo he visto; son las casas por la manera que los indios me dijeron, todas de piedra con sus sobrados y azoteas, a lo que me pareció desde un cerro donde me puse a vella. La población es mayor que la cibdad de México... Es la mayor y mejor de todas las descubiertas.

El franciscano debía dejar un rastro de apropiación de esas esplendidas ciudades:

⁴⁴ *Descubrimiento de las siete ciudades, por el padre fray Marcos de Niza*, en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/descubrimiento-de-las-siete-ciudades-por-el-p-fr-marcos-de-niza--0/html/4b095958-ec1e-4033-9eeb-8563450eb3cf_2.html#I_0. El documento electrónico no viene foliado.

Vista la disposición de la ciudad, paresciome llamar aquella tierra el nuevo reino de San Francisco, y allí hice, con ayuda de los indios, un gran montón de piedra, y encima dél puse una cruz delgada y pequeña, porque no tenía aparejo para hacella mayor, y dije que aquella cruz y mojón ponía en nombre de don Antonio de Mendoza, visorrey gobernador de la Nueva España por el Emperador, nuestro señor, en señal de posesión, conforme a la instrucción; la cual posesión dije que tomaba allí de todas las siete ciudades y de los reinos de Totontec y de Acus y de Marata, y que no pasaba a ellos, por volver a dar razón de lo hecho y visto.

El fraile arma su relato a través de los dichos de Esteban y de otros, pero también a través de su mirada. Observó el sitio y su riqueza, los cuales generaron un rico imaginario de ciudades ocultas, que resonará en las crónicas posteriores. En suma:

Solamente vi, desde la boca de la abra, siete poblaciones razonables, algo lejos, un valle abajo muy fresco y de muy buena tierra, de donde salían muchos humos; tuve razón que hay en ella mucho oro y que lo tratan los naturales della en vasijas y joyas, para las orejas y paletillas con que se raen y quitan el sudor, y que es gente que no consiente que los de estotra parte de la abra contraten con ellos: no me supieron decir la causa por qué. Aquí puse dos cruces y tomé posesión de toda esta abra y valle, por la manera y orden de las posesiones de arriba, conforme a la instrucción.

Como hipótesis a *historizar* habría que pensar que los lugares trazados imaginariamente dentro de las primeras décadas de la exploración americana configuraron la idea de un norte rico en significados, con grandes ciudades que abrían el paso hacia los confines de las entrañas, a la tartárea, al Asia, en fin, a la ruta de Oriente.⁴⁵ Esas geografías imaginarias tal vez sirvieron como soporte de los espacios míticos y de sig-

⁴⁵ Véase el trabajo de Salvador Álvarez en: “La conquista ¿un hoyo negro en la historia de México”, en *Historia y grafía*.

nificado que, en las crónicas de la siguiente generación, se convirtieron en los lugares base, autóctonos, originarios, centro de las peregrinaciones que explicaban el origen de los pueblos indios. La pregunta que se desprende de esos imaginarios es: ¿las primeras crónicas franciscanas cómo están constituyendo la profundidad temporal de los indios?

*

La enunciación franciscana se convirtió en la llave de acceso al pasado de los indios. Las circunstancias para hacer surgir las imágenes de la temporalidad son fundamentales. La *Relación de Michoacán* ilustra esas situaciones ambiguas para recuperar *información* en procesos de evaporación. El saber del *gentil* emerge en escenarios de conocimiento construido:

Vínome pues un deseo natural como a los otros, de querer investigar entre estos nuevos cristianos, qué era la vida que tenían en su infidelidad, qué era su creencia, mi sombrero de Copa cuáles eran sus costumbres y su Gobernación de dónde vinieron y y muchas veces lo pensé entre mí de preguntallo y inquirirlo, y no me hablaba idóneo para ello ni había medios para venir al fin y intentó que yo deseaba; lo uno por la dificultad grande que era, en que esta gente no tenía libros; lo otro de carecer de personas antiguas y que de esto tenía noticia; lo otro por el trabajo grande que era y desasosiego que traen estas cosas consigo, *porque los religiosos tenemos otro intento, qué es plantar la fe de Cristo y pulir y adorar esta gente con nuevas costumbres y tornarlos a fundir si fuese posible para hacer los hombres de razón después de Dios.*⁴⁶

Son historias que buscan construir cristiandad. Desde la lógica de los conventos avanzan sobre el mundo de la *gentilidad* para hacerlo visible en su enunciación cristiana. Pensar al Otro solo es significativo desde la dinámica de la *transformación*, para *dejar de ser*.

⁴⁶ *Relación de Michoacán*, pp. 29-30. Las cursivas son mías.

En un documento atribuido a fray Andrés de Olmos, la piedra fundacional del trabajo franciscano, se destaca el método para hacer ver esa temporalidad:

1. Por los caracteres y escrituras de que usan, y por relación de los viejos, y de los que en tiempo de su infidelidad eran sacerdotes y papas, y por dicho de los señores y principales, a quienes se enseñaba la ley y criaba en los templos para que la deprendiesen,
2. juntados ante mí y traídos sus libros y figuras, que según lo que demostraban, eran antiguas y muchas de ellas teñías, la mayor parte untadas de sangre humana, *parece*:⁴⁷

Se trabajarán con indios convertidos, con la generación que sufrió la violencia de la Evangelización. En esos escenarios para conocer-destruir emergió la noción de *informante*: Un sujeto que pertenecía a la elite de la sociedad conquistada; quien está sufriendo un proceso de evangelización: es decir, la negación, censura y destrucción de su antigua cultura por parte de los frailes. Al mismo tiempo vive un proceso emergente de institución de una nueva versión del mundo estructurada desde los temas cristianos en un contexto de subordinación en una nueva estructura social. Un sujeto que vive un cambio social en donde su modo de vida es proscrito y debe ser denunciado para seguir manteniendo algunos privilegios. Un sujeto que a partir de la conversión lee su pasado con culpa y esa lectura debe ser presentada ante los *nuevos amos de la tierra* para saciar su sed de saber. Un saber que busca la destrucción de aquello por lo que se pregunta. Un saber que busca instituir una nueva mediación para vivir en sociedad. *Un sujeto diferente, que responde a la expansión de Occidente. Un informante indio*. Desde ese lugar, que cristianiza-destruye, nacerá la enunciación del tiempo indígena.

⁴⁷ *Teogonía e historia de los mexicanos*, p. 23.

La *Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España...*,⁴⁸ es un primer intento de pensar la temporalidad de los naturales al construir una fundacional profundidad histórica sobre el mundo indígena. Posibilita todo un canal interpretativo. El documento fue producido trece años después de la Conquista, bajo la mirada de los religiosos franciscanos a petición de Juan Cano, esposo de Isabel Moctezuma. La explicación trata de situar, en una sucesión de pueblos, las tres maneras de gentes, “no sé si las digamos naciones, así como españoles, franceses, castellanos” que viven en las Indias. Establece una lógica de oleadas civilizatorias “según la manera en que comenzaron a habitar”. El problema del añejo tiempo de los naturales aparece por primera vez:

Lo que se acuerdan y muestran por caracteres es que ha setecientos y sesenta y cinco años que hay gentes en esta tierra, y al cabo de once años fuéronse cierta gente y la más della a otras partes do dicen Culhuacan, y por tierra lejos y cosa antigua llamanle agora Teoculhuacán; pero ya no todos le llaman así, porque se lo reprendemos, que teute quiere decir Dios y nombre divino: en este nombre está compuesto Teuculhuacan, de manera que los que ya creen no dicen sino Culhuacan, la cual tierra de Culhuacan no saben dar razón cierta donde sea.⁴⁹

Ese Culhuacan originario dialoga con los imaginarios de la época sobre el septentrión, se debe pensar en esos simbolismos. En otra parte del documento de la misma tradición se trabaja esa tierra primigenia:

Dónde sea esta tierra, ninguna razón saben dar. Aunque los españoles dicen que es e la hay, hasta agora no se ha descubierto otra mejor que ésta do estamos, para que digamos que es ella como dicen, que dizque hay allá seis ciudades e alguna como aquí.⁵⁰

⁴⁸ Según Baudot entre 1530 y 1532 se escriben estas primeras pesquisas sobre el pasado indiano: una colaboración de los franciscanos con Cano en el marco de una petición de restitución de bienes. Fue llevada por Zumárraga a España. Véase *Utopía e historia en México*, pp. 72-75.

⁴⁹ *Relación de la genealogía y linaje...*, p 106.

⁵⁰ *Origen de los mexicanos*, p 133.

Un imaginario muy temprano en la historia de la colonización. El tiempo originario construido en el relato para la temporalidad del hombre americano se remonta alrededor del 759 de la era cristiana. Una narración para significar el mundo pagano que se estaba convirtiendo.

En la lógica del relato de la *Relación de la genealogía...*, una vez poblada esta tierra —curiosamente aún no se habla del Diluvio y de la necesaria derivación de los indios en la lógica de la creación única del género humano— un grupo decide ir a Culhuacán⁵¹ —se puede especular que se encuentra en el septentrión, esas tierras imaginarias que alimentaran la ensoñación de riqueza de las primeras décadas de la conquista—, un lugar donde adquieren rasgos de distinción: “(...) las gentes que decimos que se fueron a Culhuacán, de donde tomaron nombre, conviene a saber, los de Colhúa, levantaron un señor y vivían más políticamente que estos otros, y tenían edificios y había oficiales de todas maneras, que gente más avisada”.⁵² En el exilio encontraron la civilización y una dinastía de la cual Topilcin resalta porque encabezó el regreso a

(...) estas partes y trajo mucha gente consigo, de la cual se murió gran parte della en el camino. En fin llegaron acá alguna copia de gente, entre las cuales gentes había oficiales de todos los oficios: plateros, herreros⁵³, carpinteros y oficiales de pluma y pintores. En este camino tardaron diez años”.⁵⁴

El tercer grupo son los mexicanos, un grupo también recién llegado, el cual

(...) viene de Mexitl que dizque así se llamaba el pueblo de donde vinieron. Dicen algunos que es cerca; otros dicen que son los de

⁵¹ No hay que confundir con la segunda Culhuacán en el altiplano central, fundada posteriormente.

⁵² *Relación...*, p. 107.

⁵³ Hay que recordar que en Mesoamérica no se conocía el hierro, pero no importa: tiene sentido para la verosimilitud fraile ya que implica llegada de la civilización.

⁵⁴ *Relación de...*, p. 108.

Culhúa, aunque vinieron a la postre. En esto más es de creer a los de Culhúa e los chichimecas, que a ellos *quinian nemo judex in causa propria*, pues los chichimecas y de Culhúa afirman que no son dellos; quidquid erit ellos no son tenidos por gente de linaje sino baja, y como tales entraron en la tierra, ni había entre ellos señor, salvo unos principales a manera de capitanes.⁵⁵

Vagaron en pobres moradas por Chapultepec y Tizapá hasta llegar a fundar Tenochtitlan. En donde adquirieron su linaje de los culhuás, específicamente de Acamapichtili “(...) y a este tienen en mucha veneración los mexicanos y hacen mucha memoria de él como su primero padre, de do descienden los primeros linajes, como quien dice los de sangre real o los godos”.⁵⁶ Chichimecas, culhuás y mexicas han forjado la sucesión de pueblos en las Indias. Ese orden de sucesión temporal establece una narración verosímil para pensar el tiempo y articular los imaginarios del origen de los naturales. Una memoria que se replicará en las siguientes pesquisas de la orden franciscana.

La enunciación del pasado en los restos sueltos de la obra Andrés de Olmos ocurre en un proceso de sedimentación del saber cristiano sobre el mundo indio. En el marco de las temporalidades aceptadas se encuadra la *gentilidad*:

Dicen que cumplidos diez treces después del diluvio, que son 130 años, estando poblados los mexicanos en un pueblo que se dice Aztlan, y es al occidente de esta Nueva España, volviendo hacia el norte, y teniendo este pueblo mucha gente y en medio de él un cerro; del cual sale una fuente, que hace un río, según y como es la de Chapultepec en esta ciudad de México, y de la otra parte del río está otro pueblo muy grande, que se dice Culhuacan.⁵⁷

⁵⁵ *Relación...*, p. 115.

⁵⁶ *Relación...*, p. 117.

⁵⁷ *Teogonía e historia...*, p. 39.

Por primera vez se inserta bajo el mundo postdiluviano la historia de los indios, se *entrelaza* con el saber de los vencidos. Ese imaginario del septentrión-oriente de las nuevas tierras es la clave para el ingreso de los indios en una temporalidad que se *espacializa* en la explicación. La obra de Olmos es la puerta de entrada al primer proceso de construcción de memoria indígena. El problema es que hasta hoy está enterrada en los pliegues ocultos del archivo.

A mediados del siglo xvi, fray Toribio de Benavente Motolinía dedica sus *Memoriales*⁵⁸ a don Antonio Pimentel, conde de Benavente. Un texto voluminoso en donde el problema del origen de los indios adquiere un vuelco interesante:

(...) e copilado esta rrelaçión y seruiçio que a Vuestra Señoría presento en la cual, según mi cortedad, pienso me e alargado saluo en una cosa que es en dar cuentas a Vuestra Señoría del origen y prinçipio de los primeros abitadores y pobladores de esta Nueva España, lo cual dexé por no ofender ni diuirtirme en la ystoria e obra de Dios, si en ella contara la ystoria de los hombres.⁵⁹

Para contar los primeros tiempos de la temporalidad es necesario contar desde la autoridad divina el problema de los indios. En el texto de Motolinía coexisten al menos tres explicaciones:

1) *Las tres generaciones que han poblado esta tierra*. Sigue con la tradición del texto de la *Relación de la genealogía...*, Motolinía menciona que la información está tomada de los libros de los años de los indios, los *Xibutonatl amatl*: “Ay en esta Nueva España tres generaciones: a los unos dizen chichimecas, que fueron los primeros en esta tierra; los segundos los de Colhua; y los terceros los mexicanos”.⁶⁰ En esa sucesión de pueblos, los chichimecas “gente muy bárbara y como salvajes” tiene

⁵⁸ Los *Memoriales* se pueden fechar hacia la década de los cuarenta del siglo xvi, en la siguiente década fueron compilados en *El libro de Oro*.

⁵⁹ Motolinía, *Memoriales*, p. 121.

⁶⁰ *Memoriales...*, p. 122.

“ochocientos años que son moradores de esta tierra”. En su narración va siguiendo los temas propuestos por la *Relación de la genealogía...* y en su momento incorpora elementos de autoridad:

E avn hoy día ay gentes que biben de esta manera, según que más largamente podrá dar cuenta a Vuestra Ylustrisima Señoría el portador de ésta, porque él con otros tres o quatro compañeros atravesaron ochoçientas leguas, trayéndolos Dios marauilosamente, y descubrieron mucha tierra en la parte a do agora an ydo españoles. Y en esa razón han llegado cartas como an hallado prinçipios de grandes pueblos y de mucha gente. La primera ciudad se dize Cíbola, en la qual quedauan los españoles; créese ser gran puerta para adelante.⁶¹

Los segundos fueron los Culhua, de “(...) los cuales de cierto no se sabe de dónde vinieron; dícese no ser naturales sino que fueron de los primeros después que ya los chichimecas hauitauan la tierra treinta años antes, de manera que hay memoria destos de Culhua .dcclxx años”.⁶² Fue gente de razón y policía, pero para Motolinía no son los civilizadores de estas tierras, como se muestra en la *Relación de la genealogía*. Posteriormente vendrían los mexicanos...

2) *Un lugar del cual se dispersan los pueblos*. El relato de las tempranas épocas lo construye por medio de la autoridad de un *informante*:

(...) avía también entre ellos personas de buena memoria que rretenían y sabían avn sin libro contar y relatar como buenos vivlistas o coronistas del suceso de los triumphos e linaje de los señores. Y de estos topé con uno a mi ver ábil y de buena memoria, el qual sin contradicción de lo dicho, con brevedad me dio noticia y rrelación del principio y origen destros naturales, según su opinión y libros.⁶³

⁶¹ *Memoriales...*, p. 122. La referencia a Cíbola muestra esa puerta de entrada al septentrion imaginario del siglo xvi.

⁶² *Memoriales...*, p. 123.

⁶³ *Memoriales...*, p. 126.

En el proceso de evangelización-destrucción de la cultura se establece un diálogo entre el pasado, los informantes y la verosimilitud que el franciscano establece como el filtro para pensar el pasado:

Quanto al lugar, *dize* que estos yndios de la Nueva España traen principio de un pueblo llamado *Chicomuzotlh* que en nuestra lengua castellana quiere dezir “siete cuevas”. Comiença a contar de un anciano viejo de que ellos toman principio llamado por nombre *Yztacmixcoatlh*. Este de su mujer llamada *Ylancue* ouo seis hijos: al primero llamaron *Gelhua*, al segundo, *Tenuch*, al tercero *Vlmeocatl*, al quarto *Xiclanocatl*, al quisto *Mixtecatl*,⁶⁴ al sexto *Otomitl*. De estos proceden grandes generaciones, *casi como se lee de los hijos de Noé*.⁶⁵

Cada hijo de esa pareja originaria es el fundador de un linaje. Los mexicas vienen de Tenoch; sin embargo, un séptimo hijo lo tendrá con otra pareja, Chimalmatlh, el cual será llamado *Quiçalcuatlh*. En ese relato este personaje tiene otro rol social:

Este salió hombre honesto y templado; comenzó a hacer penitencia de ayuno e diçiplinas y a predicar, según se dice la ley natural, y enseñó por enxemplo y por palabra, ayunó y desde este tiempo comenzaron algunos en esta tierra a ayunar; no fue casado ni tomó mujer antes dicen que vivió honesta y castamente”. Este *Queçalcuatlh* dizen que comenzó el sacrificio y a sacar sangre de las orejas y de la lengua no por servir al demonio, según se cree, más por penitencia contra el vicio de la lengua y del oyr. Después el demonio aplicólo a su culto y seruiçio.⁶⁶

En el texto del fraile, *Quetzalcóatl* se transformó de gran caudillo reformista a una *cuasi profecía* de las usanzas de los mendicantes. El renovador de los Culhúa en el pasado ya se había entregado al *sospe-*

⁶⁴ Hay que recordar, por ejemplo, que los mixtecos tienen otro mito de origen, otro *verbo* para contar la historia. El *Códice Nuttall* de origen prehispánico arroja luces de diferencia: muestra la historia del Señor 8 Venado, un nacido de la tierra, del árbol originario.

⁶⁵ *Memoriales...*, p. 126. Las cursivas al final son mías.

⁶⁶ *Memoriales...*, pp. 129-130.

choso trabajo sobre el cuerpo, marca indeleble del cristianismo en la reformulación de la historia.

3) ¿Un septentrión nahua originario? Los descendientes de habla nahua, los tlascaltecas, mexicas y tezcocanos tienen un lugar de origen: “Dizen que sus antecesores vinieron de la parte del nurueste ques entre el oçidente y setençión, de aquella parte dizen vinieron sus antecesores y que para entrar en esta tierra navegauan ocho o diez días”.⁶⁷ En este tipo de narración histórica, la verosimilitud es fundamental, permite articular el sentido de lo relatado. Al compartir la lengua de los mexicas, “los ancianos de los de tlascaltecas tienen de que aquella parte del norueste y señalan y dicen que vinieron *nauales*, que es la principal lengua y gente de la Nueva España, y lo mismo que los tlascaltecas sienten otros muchos, y dizen que de aquella parte vinieron los que se enseñorearon en esta gran tierra”.⁶⁸ De un misterioso lugar del septentrión novohispano navegaron los indios originarios para señorear esta tierra. Un imaginario que emergió en el comienzo de la construcción del Nuevo mundo. Hernando de Colón para debatir a Gonzalo Fernández de Oviedo, cita en extenso el argumento de Aristóteles, expuesto por fray Teófilo de Ferraris:

Dícese que en el mar Atlántico, más allá de las Columnas de Hércules, fue antiguamente hallada cierta isla, por algunos mercaderes cartagineses, la que jamás había sido habitada sino por bestias salvajes. Era toda una selva, llena de árboles, con muchos ríos navegables y abundantísima de todas las cosas que suele producir la naturaleza; si bien distaba de tierra firme bastantes días de navegación. Aconteció que arribados allí algunos mercaderes cartagineses, viendo que la tierra era buena, tanto por su fertilidad como por la templanza del aire, se establecieron en ella. Pero indignado, después por esto, el senado cartaginés mandó pronto, por decreto público, que de allí en adelante, bajo pena de muerte, nadie fuese a dicha isla; y que los que

⁶⁷ *Memoriales...*, p. 130.

⁶⁸ *Memoriales...*, p. 131.

primeramente habían ido, fuesen condenados a muerte, para que la fama de aquélla no pasase a otras naciones, y no tomase allí posesión algún imperio más fuerte, de modo que la isla llegase a ser contraria y enemiga de la libertad de Cartago.⁶⁹

Motolinía por ello descarta, en su famosa digresión sobre la obra de Aristóteles, que sean de origen cartaginés los indios. No provienen de esta gentilidad. Piensa en la certeza de la *autoridad*: “Hijos de Jafet: Gomer, Magog, los medos Yaván, Túbal, Mésec y Tirás. Hijos de Gómer: Asquenaz, Rifat, Togarmá. Hijos de Yaván: Elisá, Tarsis, los queteros y los rodenses. *A partir de estos se poblaron las islas de las gentes*”.⁷⁰ ¿Sus nietos poblarían también estas tierras? Una forma muy clara de encuadrar las temporalidades implica acercarlas a las certezas del Génesis. Ya ha señalado la cercanía de este episodio con el relato de articulador del mítico Chicomoztoc. Y, sin embargo, de lo que está convencido es que son puros gentiles:

Algunos españoles, considerados ciertos ritos y costumbres destos naturales, juzgándolos y dizen que son de generación de moros; otros por algunas causas y rrazones y condiçiones que en ellos ven, dizen que estos indios son y deçienden de generación de judíos. La mayor parte y prinçipal afirma que estos naturales son puros gentiles, y esta es la más común opinión y parece ser más verdadera.⁷¹

Una tierra de gentiles. La temporalidad indiana poco a poco se fue remontando a la oleada que permitió al mundo poblarse. No solo con la posible la descendencia de Moisés como en Motolinía, sino como el motor de cualquier relato. Afinidades que permiten *ver* y *pensar* la temporalidad indiana y que se trabajarán fuertemente en la segunda parte del siglo xvi, en la obra de Sahagún y muchos más...

⁶⁹ Véase *Vida del almirante don Cristóbal*, Tomado de: http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/fondo2000/vol2/10/htm/sec_13.html.

⁷⁰ Gn 10: 2. Las cursivas son mías.

⁷¹ *Memoriales...*, p. 131.

En esos primeros textos, en la lógica inicial fragmentaria que presentan, se establecieron los parámetros para construir una mediación temporal teológica. Construyeron una inaugural expurgación-interpretación sobre el pasado. Pero articularon una narrativa muy clara sobre su historia: una sucesión de gentes, moviéndose desde un norte rico en imágenes de oro, unas Indias Occidentales cercanas a los deleites del Paraíso que, por extensión analógica, derramaba su exuberancia sobre la América imaginaria. Crearon las certezas para pensar el *arribo* al Nuevo Mundo.

¿Hubo otras formas para contar la temporalidad? La representación que hace del tiempo una sociedad, que construye de forma autónoma en su cultura histórica, trata de *bordar* diferente el acontecimiento. Desde ese *lugar* construye narrativas para *encarnar* su poder, para asentar su verbo sobre el *medio*: se vuelve la interpretación de su historia para *presentarse* al mundo. El *Códice Nuttall* de origen prehispánico es interesante en ese sentido: es un *vestigio* de esas temporalidades destruidas por la evangelización que cuenta la historia del *Señor 8 Venado*. Un nacido de la tierra, del árbol originario, pese a que en los *hechos* todo el posclásico sean “recién llegados”. La lámina 37 del *Códice Vindobonenses* es otro ejemplo. Reinterpretaciones de la *cultura histórica prehispánica*, vestigios que sobrevivieron a la evangelización de los frailes que instituyó sobre sus rastros la temporalidad occidental por las Indias. ¿El relato histórico se alteró para tener legibilidad dentro del sentido de Occidente? ¿solamente era comprensible en esos términos? Las primeras crónicas establecieron una serie de reflexiones sobre la temporalidad que lograron generar una tradición interpretativa. Formas para pensar la *gentilidad* de los indios.

CONSIDERACIONES FINALES

No conocemos ninguna situación histórica en la cual la humanidad entera haya articulado de manera idéntica su experiencia temporal.
Paul Ricœur, *El tiempo y las filosofías*.

La diversidad de las culturas se sostiene por la pluralidad de pasados, por las diferentes bifurcaciones para pensar la temporalidad. El tiempo se humaniza al contarse, se hace inteligible en un relato; circular o lineal, se vuelve tiempo narrado: el guardián del tiempo —dirá Ricœur— es la narración. Tiempo asimilado, tiempo trabajado. El gran relato de la temporalidad cristiana presenta características propias, constituye un gran paradigma para pensar la gentilidad: un modelo de dispersión de los pueblos para poblar el Mundo; un florecimiento épico de los pueblos e imperios; la Encarnación y cristianización del mundo; para terminar en una espera apocalíptica. Un guion imaginario que le da sentido al tiempo gobernado por la mano de Dios, una temporalidad con pretensión universal.

En el proceso de la conquista del Nuevo Mundo se enfrentaron formas distintas para entender el tiempo y la historia. Pero nunca en igualdad de circunstancias: bajo la condición existencial de vencido, se escribirá sobre los conquistados. El mundo indígena tenía que ser descifrado bajo el peso de la temporalidad cristiana. El sentido se recreó en un ejercicio de poder: para entender un mundo en ruinas se realizaron pesquisas en el marco de la extirpación de la idolatría. Saber para destruir, investigaciones para pensar la profundidad histórica del indígena con imaginarios *resignificados*: con los fragmentos de cosmovisión, en tradiciones proscritas por el cristianismo; con indígenas reinterpretados bajo el *a priori* de la conversión. Desde ese lugar se articularon relatos para la verosimilitud de los frailes, estableciendo una nueva mediación imaginaria con el tiempo. Un pilar de la novel sociedad que se estaba instituyendo: *la monarquía indiana cristiana*. Las crónicas de la conquista serían una nueva memoria para darle sentido a ese cataclismo civilizatorio.

En el marco de una temporalidad *deconstruida cristianamente*, apareció un novel sentido de *cronos*. Una transición para pensar el tiempo de la gentilidad americana. En la épica para contar su historia, las *reelaboraciones* le daban el soporte de verosímil para tener sentido al interior de la historia salvífica. Los primeros textos franciscanos poco a poco fueron modelando los contenidos, incrustando marcos del significado cristiano. Gradualmente se fueron domesticando. Un trabajo sobre las tradiciones sometidas permitió modular el trazado de los hechos: una llegada desde un Oriente imaginario, bíblico; un septentrión pensando como canal idóneo para la migración. Bajo un modelo de *sucesión de generaciones* se organizó la forma de vida del indio antes de la conquista. Con una temporalidad trabajada, lista para un mundo revestido bajo el signo de la Cruz. Temporalidades domesticadas que permiten pensar al otro...

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN, San, *La ciudad de Dios*, México: Porrúa, 2004.
- AURELL, Jaume, “La historiografía medieval: siglo IX al XV”, en: Aurell, Jaume, *et. al.*, *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Madrid: Akal, 2013.
- Biblia de Jerusalén*, 4 vols., Barcelona: Folio, 2006.
- BALMACEDA, Catalina, “La antigüedad tardía: la historiografía cristiana y bizantina”, en: Aurell, Jaume, *et. al.*, *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Madrid: Akal, 2013.
- BAUDOT, George, *Utopía e historia en México*, Madrid: Espasa Calpe, 1983.
- BEARD, Mary, *La civilización en la mirada*, México: Crítica, 2019.
- BEDA, el Venerable, *Historia eclesiástica del pueblo de los anglos*, Madrid: Akal, 2013.
- BLUMENBERG, Hans, *Trabajo sobre el mito*, Barcelona: Paidós, 2003.
- COLÓN, Cristóbal, *Diarios de abordo*, Madrid: PROMO LIBROS, 2003.
- EUSEBIO, de Cesárea, *Historia eclesiástica*, 2 vols. Barcelona: CLIE, 1988.
- FINLEY, Moses, *El mundo de Odiseo*, México: FCE, 2014.
- GARIBAY, Angel María (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos*, México: Porrúa, 1996.
- HARTOG, François, *Regímenes de historicidad*, México: UIA, 2007.
- HESÍODO, *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen*, Madrid: Alianza, 2001.
- KURT, Hübner, *La realidad del mito*, México: Siglo XXI, 1996.
- JOSEFO, Flavio, *Sobre la antigüedad de los judíos*, Madrid: Alianza, 2006.
- JOU, David, *El laberinto del tiempo. Tiempo y memoria en la vida y el universo*, Barcelona: Pasado & Presente, 2014.
- LE GOFF, Jacques, ¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?, México: FCE, 2016.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. *Historia General de las Indias*, 2 vols., Barcelona: ORBIS, 1985.
- MARTÍNEZ, José Luis (ed.), *Documentos Cortesianos I*, México: FCE-UNAM, 1993.

- MENDIETA, Gerónimo de, *Historia Eclesiástica indiana*, 2 vols., México: CNCA, 2002.
- MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente, *Memoriales*, México: COLMEX, 1996.
- NIZA, Marcos de, *Descubrimiento de las siete ciudades, por el padre fray Marcos de Niza*, consultado en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/descubrimiento-de-las-siete-ciudades-por-el-p-fr-marcos-de-niza--0/html/4b095958-ec1e-4033-9eeb-8563450eb3cf_2.html#I_0_
- ONFRAY, Michel, *Decadencia. Vida y muerte de Occidente*, México: Paidós, 2019.
- PASTOR, Marialba, *Los pecados de la carne en el Nuevo Mundo*, México: Crítica, 2021.
- PÁTTARO, Germano, “La concepción cristiana del tiempo”, en: Ricoeur, Paul, *et. al., Las culturas y el tiempo*, Salamanca: Sígueme-UNESCO, 1979.
- “Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España...”, en: *Relaciones de la Nueva España*, Madrid: España, Historia, 1991.
- RICŒUR, Paul, *et. al., El tiempo y las filosofías*, Salamanca: Sígueme-UNESCO, 1979.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México: Porrúa, 1999.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona: Ariel, 1992.
- WECKMANN, Luis, *La herencia medieval de México*, México: FCE-COLMEX, 1996.
- ZÓSIMO, *Nueva historia*, Madrid: Cátedra, 1992.

TEMPORALIDAD Y NARRATIVIDAD: REFLEXIONES SOBRE LA METÁFORA ORGANICISTA EN LA HISTORIA Y SOCIOLOGÍA EN MÉXICO. UNA LECTURA DESDE HAYDEN WHITE

Laura Angélica Moya López

Margarita Olvera Serrano

Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

INTRODUCCIÓN

Con motivo del deceso de Hayden White en el 2018, se han generado esfuerzos notables por reflexionar, analizar, interpretar su obra, así como algunos de los procesos de recepción en América Latina y en una coordinada conmemorativa, también a casi cincuenta años de la publicación de *Metahistoria: la imaginación histórica en Europa del siglo XIX*. En este artículo pretendemos mostrar algunas de las posibilidades que abren los aportes de Hayden White para recolocar y hacer contemporánea una obra colectiva del alcance y profundidad de *México, su evolución social (MES)* (1900-1902) publicada hace ya casi 120 años y legataria directa de *México a través de los siglos (MAS)* (1884-1889). En particular deseamos retomar algunos aspectos narrativos y metafóricos del horizonte de la temporalidad moderna para reflexionar sobre esta obra-monumento.

Como sabemos, *MES* fue, en su momento, portadora de un sentido programático que tuvo gran influencia en las etapas iniciales de formación de las ciencias sociales en México, hacia las primeras décadas del siglo XX, en particular, en la recepción y uso de la metáfora del organismo en la articulación de sus primeros discursos. En este sentido, nos preguntamos si las dimensiones retóricas enunciadas por Hayden White permiten formular una propuesta de lectura de esta obra fundacional, así como el efecto de realidad que comunicó a las ciencias sociales en México, en sus etapas de precursores individuales y de su institucionalización inicial. Entendemos este tipo de ejercicio, en pa-

ralelo, como una reflexión sobre lo que significa, historiográficamente, la actualización de elementos acotados de la obra de White, a la luz de objetos de observación específicos; es decir, buscamos mostrar el valor heurístico que tienen para analizar tramos seleccionados del pasado de la historia de estas disciplinas en México, su estatus de historia escrita y comunicada y con pertinencia contemporánea.

Hay razones teóricas y metodológicas importantes para establecer esta conexión entre el legado de White y una obra colectiva representativa de la narratividad moderna del siglo XIX. La investigación sobre la historia y la historiografía de las ciencias sociales y en particular de la sociología en México ha tenido entre sus rutas de desarrollo la comprensión de un campo de variables que muestran su complejidad. Abarca desde la relación entre conciencia histórica y la temporalidad; la estratificación del mundo social en antecesores-contemporáneos y sucesores, la formación de acervos de conocimiento disciplinarios y sus modalidades de transmisión y recepción, hasta procesos complejos como la transición de la cultura oral propia de la cátedra, a la cultura escrita y publicada en las ciencias sociales en México. Asimismo, es posible analizar las dimensiones narrativas de los discursos y sus efectos de sentido; la memoria, las conmemoraciones y los olvidos.

La complejidad de los universos textuales formados a través de itinerarios intelectuales que abarcan 120 años, y la insuficiencia de las herramientas conceptuales de la sociología para elaborarlos como objetos e investigarlos, nos llevó a abrirnos a los acervos de conocimiento de la teoría de la historia y la historiografía. Esto nos permitió problematizar un conjunto de dimensiones que atravesaba la historia de las ciencias sociales en México, como liderazgos, generaciones y formación de expectativas de futuro y proyectos, la experiencia del tiempo que los orientó en cada etapa, sus consecuencias y efectos no buscados, las discontinuidades, rupturas, desconocimientos, olvidos y ausencias de transmisión como indicadores de tensión entre proyectos y resultados, entre las más relevantes.

En este contexto destacó la reflexión de Hayden White sobre las similitudes entre la historia y la literatura, en la narrativa moderna del siglo XIX: en las historias se entretejían acontecimientos para ar-

ticularlos en una estructura narrativa que los constituía en hechos del pasado de la sociología en México. La explicación de aquellos articulaba —requería entonces considerar el entramado— la modalidad de la argumentación y la implicación ideológica de las narraciones sobre esta ciencia en ciernes a finales del siglo XIX. El entretejido narrativo que lleva de los acontecimientos a los hechos históricos y la suma de las dimensiones mencionadas, constituyen lo que para White se denomina estructura metahistórica, en un horizonte de expectativas de futuro propias de la modernidad. Es en este sentido que el punto de partida de la narración eran los documentos, ya que, con base en ellos, el historiador preparaba la explicación y representación que se integraría en un relato. White muestra que la forma del relato, sus dimensiones estéticas, argumentativas, de entramado, ideológicas y poéticas, permeaban los alcances de esta frontera interpretativa. White no niega la evidencia de que los acontecimientos pasados han existido, solo considera que el relato de esos acontecimientos tiene una existencia lingüística (textual) y que no hay una realidad, en el sentido positivista, fuera de ellos. Estas coordenadas de investigación abren la posibilidad de profundizar en una lectura de segundo orden de *México su evolución social*, como la que proponemos a lo largo del artículo.

Hemos organizado esta exposición en tres apartados. En primer término, examinaremos los vínculos genealógicos entre *MAS* y *MES* y se analizan las operaciones tropológicas que median el paso de un relato sobre la nación mexicana articulado en función de la evolución de una esencia a través del tiempo, a otro, en el que la narración representa la imagen de un organismo integrado, resultante no solo de un proceso hacia la modernidad, sino sobre todo, de la ocupación de un espacio que deviene en lugar: el territorio nacional y su población (con sus temperamentos y razas). En términos del entramado narrativo propuesto por White, nos preguntamos por acontecimientos, actores y circunstancias que, retroactivamente, pueden ser identificados como detonadores de cambios en la evolución de la nación. Aquí señalamos la razón que nos llevará a poner el acento en el texto de Agustín Aragón con que abre *MES*, la forma en que entendió los elementos étnicos y temperamentales del pueblo mexicano y el ambiente en el que el organismo social se adaptaba.

El trabajo continúa con el análisis sobre la prefiguración del campo histórico realizado por Sierra (1900) en el diseño de *MES*. Asimismo, se analizan las principales líneas discursivas, su concepción de la temporalidad histórica, deudora de la idea moderna de progreso, y la manera como fueron reconducidas a un conjunto de escrituras que dan cuenta del origen, desenvolvimiento y maduración de múltiples aspectos de la nación mexicana entendida como organismo social. Se argumenta que, con independencia de los registros de análisis y cronologías de los 14 autores que colaboraron en *MES*, el conjunto de la obra comunica metafóricamente la imagen de un cuerpo social que, como se dijo antes, había atravesado, no solo el tiempo, sino que funcionalmente se había integrado y adaptado a un espacio, convirtiéndolo en un lugar, en un entorno.

El segundo apartado centra su atención en la metáfora de la nación como organismo en el espacio. En el marco del examen de las operaciones tropológicas de las que deriva la estructura organizativa de *MES*, se examina por qué inicia con la colaboración de Agustín Aragón sobre la población y el territorio; se trata de dos capítulos que demarcan justamente, el espacio que ocupa la nación mexicana. Se argumenta que Aragón logra una descripción racional sobre el espacio como territorio, así como un entendimiento de los desafíos adaptativos del ambiente y recursos sobre la población mexicana. En conjunto, esta representación narrativa produjo un efecto realista sobre la nación, resultado de la perspectiva cuantitativa sobre el territorio habitado. Este autor elabora un efecto mimesis en la medida en que la disección del territorio y recursos de la nación, así como de la población y sus temperamentos, prefiguran al resto de los componentes de la nación orgánicamente integrada.

El artículo cierra con un apartado en el que se ubica la influencia que tuvo la metáfora de la sociedad como organismo vivo en la sociología y las ciencias sociales en México, en particular, en las etapas de precursores individuales y de institucionalización inicial. El impacto de esta imagen y del horizonte temporal de una modernidad abierta al futuro, se plantea a través del peso que tuvo en dos de los líderes más importantes que han tenido estas disciplinas en México: Lucio Men-

dieta y Núñez y Daniel Cosío Villegas, en muchos sentidos, legatarios de Justo Sierra. Se ubican las líneas genealógicas que existen entre MES y Lucio Mendieta, desde los años como discípulo y colaborador de Manuel Gamio, hasta su llegada al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional, en 1939. Asimismo, se analiza el peso de la influencia de Agustín Aragón en los cursos de Sociología Mexicana impartidos por Daniel Cosío Villegas en la Escuela Nacional de Jurisprudencia en la segunda década del siglo pasado. Finalizamos el escrito con una breve conclusión en la que nos preguntamos por el valor heurístico de las aportaciones de Hayden White, en particular, para disciplinas que, como la sociología y las ciencias sociales, elaboran discursos en los que no solamente se utilizan lenguajes conceptuales, sino también, y generalmente de forma pre-reflexiva, lenguajes metafóricos.

MÉXICO SU EVOLUCIÓN SOCIAL: UN MAPA DE RUTA DESDE LAS COORDENADAS DE HAYDEN WHITE

Uno de los ejes de reflexión más influyentes en la producción intelectual de Hayden White se refiere a la narrativa histórica como uno de los procesos mediante los cuales resulta posible no solo explicar y comprender, representar y tramar, sino proponer algunas imágenes de los acontecimientos puestos en relación para generar un efecto de sentido. En *El texto como artefacto (artificio) literario*, White afirma que las historias son estructuras simbólicas o metáforas extendidas que nos familiarizan con esos acontecimientos, gracias a las figuras literarias y entorno cultural en el que estamos inmersos. En este sentido, la metáfora no forma una imagen de la cosa que quiere caracterizar, sino que da pautas para encontrar las imágenes que, en nuestra experiencia, están culturalmente codificadas y asociadas con la cosa, en este caso los acontecimientos sujetos a la representación narrativa. Se trata entonces de familiarizarnos con aquello que nos resulta desconocido y que es comunicado a través del relato histórico. En él se nos da a conocer una forma posible de poner en relación los acontecimientos históricos y pensarlos en cierta dirección.

Como parte de la dimensión poética-metafórica de la prefiguración del campo histórico, White se refiere no solo a los entramados en sí como un recurso cultural, sino que privilegia la manera en que un historiador o filósofo de la historia ponen en relación una serie de elementos heterogéneos en el marco de una narración histórica. Es una apropiación retrospectiva, donde acontecimientos pasados se relacionan con acontecimientos presentes (en el sentido de un presente histórico), bajo la idea de cumplimiento y consumación. White llama la atención sobre la forma en que el historiador vincula los acontecimientos, construye su contexto y selecciona las causalidades eficientes, detonadoras de giros en el desenvolvimiento de la historia (story), puestas en relación a través de las figuras retóricas.

Como señalamos en la introducción, este trabajo tiene como punto de partida preguntarnos si esta dimensión retórica del relato histórico enunciada por White permite formular una propuesta de lectura y comprensión de un clásico de la historiografía mexicana decimonónica como lo es *MES* (1900-1902). Más allá de la investigación sobre las teorías evolucionistas que la distinguen, la clara influencia del legado positivista, del organicismo spenceriano y los trazos liberales que la caracterizan, nos interesa plantear dos problemas muy vinculados entre sí. Uno es pensar en la prefiguración del campo histórico que Sierra planeó para diseñar la estructura temática de *MES*, que se distingue por los acentos metafóricos e integrativos o de sinécdoque. Esa prefiguración derivó en la representación de la nación mexicana como organismo social, una metáfora que tuvo profundo calado en el desarrollo de la sociología en el México postrevolucionario. El otro problema, y que en realidad es la otra cara de la moneda, nos lleva a preguntarnos por el efecto de realidad que la obra en su conjunto comunica. Encontramos que este efecto de realidad está mediado por una representación realista y positivista (en su contexto) sobre el pasado presente finisecular, lo cual llevó a la inauguración de *MES* con los capítulos de Agustín Aragón sobre la población y el territorio.

Ha llamado nuestra atención preguntarnos cómo en un lapso de solo 11 años, se modificó la representación metafórica y el relato de la nación mexicana durante el Porfiriato en dos obras monumentales:

pasó de *MAS* del trazo de una esencia en evolución a lo largo del tiempo, que despliega sus atributos y deriva en el triunfo de la República Restaurada, hacia la narración de la nación como un organismo social integrado, resultado de su evolución en el tiempo pero, y aquí su novedad, habitando un espacio, y convirtiéndolo en lugar. Nos referimos al territorio nacional y a sus habitantes con sus temperamentos y razas. Pasamos entonces de una narración diacrónica documentada, integradora de pasados, teleológicamente dirigida hacia el triunfo de la república liberal, y en consecuencia de la nación en progreso civilizatorio acumulado en el tiempo, hacia *MES*, que comunicó una representación de la nación convertida en territorio, lo cual habla del control estatal sobre el mismo, y de un organismo social en evolución. Por esta razón su estructura temática se refiere a los más diversos aspectos de la evolución política, económica, cultural y social. Ahí Justo Sierra y su equipo nos comunican un efecto de sentido sobre el proceso adaptativo del organismo social mexicano a su ambiente. ¿Qué operación poética tropológica tuvo lugar aquí y cómo varió la representación metafórica de nación mestiza?

Una primera hipótesis de trabajo consiste en considerar que no solo el contenido, sino la estructura de *MES* nos revela las formas de lenguaje que hicieron posible estas representaciones y giros. El orden en que son jerarquizados los sistemas de la nación: la vida política, cultural y económica del país, generaron un efecto de realidad, en el marco de la mimesis positivista que fueron su sello distintivo. En los términos del planteamiento de White sobre la dimensión tropológica que tiene la prefiguración del campo histórico, y en el marco del análisis de la estructura de *MES* nos preguntamos por los acontecimientos, actores, circunstancias, que aparecen como causas eficientes, detonadoras de cambios en el desenvolvimiento de la nación. Por esta razón, pondremos especial atención en el texto de Agustín Aragón con el que se abre *MES*. En él, este afamado positivista documentó y explicó los componentes étnicos y temperamentales del pueblo mexicano y el escenario en el que el organismo se adaptaba. Destacaremos la forma particular en que su autor arma el entramado de estas variables, estableciendo algunas relaciones de causalidad que apuntan a la explica-

ción histórica comunicada en el conjunto de la obra. Dicho en otras palabras, la nación mestiza figura no solo como organismo cultural y étnico ya muy integrado, sino que su comprensión se produce ya en los contornos del Estado.

LA NACIÓN COMO ENTIDAD EN EL TIEMPO: MÉXICO A TRAVÉS DE LOS SIGLOS.

Es sintomático que durante el Porfiriato se hayan escrito dos obras monumentales que marcaron un hito en la historiografía finisecular. Cuando Justo Sierra reseñó *México a través de los siglos*, afirmaba que habrían de transcurrir por lo menos veinticinco años para intentar otra obra de síntesis general sobre el pasado mexicano; pero solo transcurrieron once años para que el propio Sierra encabezara el proyecto de México: su evolución social. La obra coordinada por Riva Palacio se convirtió en uno de los acervos informativos de corte histórico más importantes del proyecto de Sierra y su equipo. Más aún, en aquella obra pueden identificarse algunos trazos importantes sobre la influencia de las teorías evolucionistas y algunos trazos positivistas que se desarrollarían temáticamente en *MES*.

Hoy sabemos que Riva Palacio transformó el proyecto original de escritura de una obra sobre la historia de las intervenciones y el Imperio, en una historia general abarcadora de todas las intervenciones y los intentos de establecer monarquías, lo cual en conjunto remontaría los orígenes hasta el México prehispánico. El esfuerzo integrador implicó ampliar el horizonte temporal y temático y se asumía que el movimiento intelectual de México en el último tercio del siglo XIX, en ciencias y literatura ameritaba la publicación de una historia amplia completa, en un esfuerzo integrador de documentos, bibliografía, mapas, ilustraciones. Se trataba además de escribir una historia integradora que diera a conocer “la marcha progresiva” de un pueblo cuyos orígenes, desarrollo y aportaciones eran desconocidas en Europa y aún en América.

Riva Palacio confirmaba además que el periodo científico en que se encontraba la humanidad había dado un nuevo giro a la investigación histórica. Ya no era suficiente la simple narración de acontecimientos, ni el juicio más o menos acertado de los movimientos políticos y de la conducta de los hombres que habían dirigido pueblos. Existían altas consideraciones filosóficas sobre las evoluciones sociales y sobre la marcha y progreso del espíritu humano. Asimismo, se estudiaba con minuciosidad el influjo de la ley de la herencia en el pasado, el porvenir de una nación y el peso de la geografía política del mundo. Riva Palacio atisbó lo que sería realidad en *MES* con los capítulos de Agustín Aragón en los que investigó acerca de la relación que guardaban entre sí el territorio habitado y el medio vital sobre los caracteres nacionales.¹ En otras palabras, era necesario estudiar las causas sociológicas que llevaban a un pueblo a cierta situación. Los historiadores se veían obligados a entrelazar la historia personal de los gobernantes y hombres públicos, con la historia de sus razas y pueblos. A pesar de que esta tendencia no cristalizaría en *MAS*, el director de este esfuerzo colectivo de escritura enfatizaba que para comprender la marcha de los pueblos no eran los detalles los que debían presentarse sino el movimiento, las tendencias, los choques de las grandes agrupaciones.

A partir de la metáfora que compara el organismo humano y la necesaria comprensión orgánica de la historia, era necesario conocer cada órgano, cada miembro, cada nervio que guardaba el recuerdo de pasadas existencias. Así cada organismo podía denunciar con su atrofia o desarrollo, con su predisposición o su sensibilidad, lo que de él habían hecho las generaciones. No era posible conocer la fisonomía de un rostro, mirando por separado las facciones. Riva Palacio declaraba la decadencia de la historia del anticuario que seguía los detalles, por ejemplo, de medallas y monedas, por cierto, profusamente ilustradas en su conclusión sobre el Virreinato, y abría paso a una narración que se dirigía a explicar la formación de una entidad en evolución: el

¹ Vicente Riva Palacio, "El virreinato. Historia de la dominación española en México desde 1521 a 1808", p. 20.

pueblo mexicano.² Esta mirada no se plasmaría en la integración de pasados en *MAS*, sino unos años después en el proyecto colectivo encabezado por Justo Sierra.

Ya en 1900, cuando se publicó el Tomo I, Volumen I de *MES*, en las primeras palabras dirigidas al lector se afirmaba que, si bien el título de la obra podía parecer presuntuoso, en realidad no se trataba de un tratado de sociología mexicana. Esa era una ciencia en ciernes en su método y ley constitutiva y tampoco existían elementos suficientes en el entorno mexicano para determinar con exactitud los factores de la evolución. Sin embargo, sí resultaba posible apuntar las señales más claras del crecimiento, “parte principal de la de toda evolución orgánica”. Deseaban mostrar cómo después de una lenta y penosa gestación, la sociedad mexicana se desprendió del organismo colonial y cómo tras una existencia irregular y tumultuosa, había llegado a normalizar la asimilación de elementos sustanciales de la civilización general, sin perder las líneas más distintivas de su personalidad. Y es justo en esta presentación que podemos identificar un deslinde implícito frente a *MAS*. Los autores de *MES* señalaban que si bien la distribución de la obra no era la más lógica, sí era la más apropiada para explicar la acción combinada de la sociedad y el Estado. Se trataba de sumar las diversas manifestaciones de la transformación que operaba en el país, y cómo ese proceso implicaba un paso de un estado inferior a otro superior. A este proceso de evolución se le denominaba como social, porque abarcaba las principales manifestaciones de la actividad del grupo mexicano, lo que explica que la obra estuviera organizada temáticamente con variaciones importantes en las cronologías.

Es posible señalar que estos atisbos sociológicos para narrar la evolución del pueblo mexicano estuvieron presentes en particular en la escritura de Riva Palacio sobre el Virreinato. Sin embargo, existen importantes diferencias en las formas de exposición de este autor y Sierra, quien se decantó por un evolucionismo de corte organicista. No es nuestra intención rastrear conceptualmente estas ideas (liberales, organicistas, evolucionistas y positivistas) sino plantear una

² Riva Palacio, “El virreinato...”, pp. 901-902.

reflexión inicial sobre las dimensiones retóricas que comunican un contenido más ligado a figuras y metáforas que a ideas y legados teóricos integrados en estas obras seminales. Además de haber sido tratados con mucho acierto por historiadores de las ideas y sociólogos, optamos por explicar el evolucionismo y el efecto de realidad que generan los énfasis de Riva Palacio en la acumulación de capas civilizadoras y de creación institucional a lo largo del tiempo. Narra una experiencia en la evolución del pueblo mexicano como una entidad que acumula linealmente las condiciones para su maduración, desarrollo e independencia. Y donde como podrá uno deducir, hay direccionalidad orientación y prognosis. No todos los evolucionismos sociales se definen así, pues como veremos con Sierra esta figura también puede decantarse por una integración organicista.

Riva Palacio escribió sobre el Virreinato entre muchas razones para encontrar en este pasado particular el origen del pueblo mexicano. Pero ese pueblo mexicano no es el de Sierra quien tiene en mente con claridad, un organismo social. La narración de Riva Palacio apunta hacia un pueblo mexicano mestizo que se integra a partir de lo político, es decir, de la definición de sus fines comunes y metas colectivas. Esa esencia que se despliega como mestiza, arranca con una larga investigación sobre la conquista cuyo énfasis está puesto en la confrontación de razas y civilizaciones que dieron lugar a un elemento nuevo que fue a la vez una entidad de cohesión y diferenciación. Los mexicanos eran los mestizos que no defendieron a los indígenas, sino que se convirtieron en pararrayos que atrajo la atención de los españoles, resultado de su creciente número. Los indígenas tampoco los identificaban como parte de los suyos.

La conformación del pueblo mexicano (mestizo) implicaba no solo amalgamar estos componentes raciales y culturales, sino que hay una serie de componentes que dieron coordenadas a su desarrollo y maduración. Ese contexto se fue formando, para Riva Palacio, a partir de la Colonia en una acumulación temporal continua, de larga duración, que requirió integrar muchas capas y estratos de experiencia a lo largo de tres siglos. Con ello Riva Palacio se refería a la integración territorial a partir de la Conquista y la confrontación durante décadas

entre naciones, señoríos y tribus dispersas en religiones, idiomas, costumbres y caracteres. El entorno posibilitador del desarrollo mestizo se logró con la unidad territorial colonial y el asentamiento de un control administrativo, en la larga duración colonial. La nacionalidad mexicana fue tomando forma además con otras capas de experiencia como la religión y la expansión del idioma dominante como “engrudo integrador”. Sin este conjunto de factores gestados durante el Virreinato, no habrían existido las estructuras de la nación independiente.

En este relato sobre las condiciones de origen de la nación mestiza, se fija un origen a la nacionalidad (el mundo virreinal) al que se le van sumando sustratos de tiempo lineal cuya orientación es del presente al futuro. En esa prognosis de Riva Palacio se produce también un proceso adaptativo de la raza mestiza, la cual y a la manera de las individualidades orgánicas, también fueron receptoras y desarrollaron habilidades adaptativas y conocimientos. Así, la raza mestiza también almacenó energías, predisposiciones, saberes que poco a poco y con el paso de las generaciones, fueron aumentando y se transmitieron a las generaciones venideras.³

En este tránsito lineal y acumulado a través del tiempo, México es un pueblo en embrión que con el transcurso de los años arribó a su destino: la República Liberal de 1867. Esta entidad se desarrolló durante la Colonia con un conjunto de factores que amalgamaron las diferencias en una raza nueva claramente desarraigada pero consumadora, por esa misma condición de la Segunda Independencia de nuestro país. Riva Palacio privilegia en este relato del transcurrir en el tiempo de la nación mestiza, algunos momentos de aceleración que estuvieron dados, por ejemplo, en el momento de la Conquista que echó abajo a las monarquías indígenas. Ese proceso aparece como un factor de progreso hacia la meta liberal. La nación mestiza era una esencia idéntica a sí misma que atravesó los siglos con sus contingencias, como la fue el siglo *XIX* en el que se recibe la “semilla moderna de la civilización”, y en el que el viejo continente se arroja sobre el nuevo. Es en la Colonia en que se gesta el embrión de un pueblo que, con el

³ Riva Palacio, “El virreinato...”, p. 909.

trascuro de los años, debía ser una República Independiente y, finalmente, una de corte liberal.⁴

Se sabe que, en la historiografía liberal mexicana, hay un destino proclamado que fija en sus orígenes coloniales la potencialidad de lo que llegaría desplegar en la fecha fijada como cierre de *MAS*: el triunfo de la República Liberal, y que para realizarlo necesitaría de un proceso histórico evolutivo para realizar su verdadero ser: una república libre, independiente y soberana. Con todo y la herencia del patriotismo criollo reivindicador de las culturas del Anáhuac como patrimonio de identidad, en la historiografía liberal, estas no resurgen después de la última invasión extranjera del siglo *XIX*, sino que es en la Colonia donde debía estudiarse la embriogénesis y la morfología del ser político que se emancipó en el siglo *XIX*.

Si México atravesaba los siglos y su punto de partida fue la Colonia, se comprende por qué la obra en su conjunto estaba destinada a la integración de pasados: el de los grupos indígenas, el colonial, el México Independiente, la Reforma hasta la consolidación de República en 1867. Y lo que se trasmite en ese discurrir, es una experiencia de temporalidad histórica en presente futuro que comparten Riva Palacio y su equipo durante el gobierno de Manuel González y hasta 1889 en la que se concluye la publicación. El énfasis estaba puesto en el despliegue de esa esencia mestiza, con afanes integradores a lo largo del tiempo. Hablan de una esencia en evolución cuyas características inmanentes y su patrón de crecimiento se despliegan direccionalmente, de manera continua, y cuyo efecto acumulado se decanta con el triunfo de la república.

En esta linealidad evolutiva el acento está puesto en el transcurrir del tiempo, los siglos, las capas de experiencia acumulada, los aprendizajes que proveyeron de identidad al elemento mexicano.

Si bien estas ideas son claramente identificables en *MAS*, deseamos llamar la atención sobre el hecho de que si bien esta obra privilegió el tránsito de esta entidad (racial y política) a lo largo de los siglos, *MES* veía en evolución a un organismo social funcional y maduro que si bien compartía la teleología evolucionista, la direccionalidad mo-

⁴ Riva Palacio, "El virreinato...", p. VIII.

derna del progreso, y los momentos de aceleración, transmite metafóricamente una figura que está en el tiempo pero que habita un espacio: un organismo vivo e integrado que había madurado estructuralmente y había desarrollado, para decirlo en el lenguaje spenceriano: las habilidades adaptativas para estar en su entorno.

LA PREFIGURACIÓN DEL CAMPO HISTÓRICO DE MES: JUSTO SIERRA Y LA METÁFORA ORGANICISTA

Entre *MAS* y *MES*, media una representación figural de Justo Sierra que se caracteriza por una forma particular de relacionar los acontecimientos del pasado con acontecimientos del presente, con potencial para alcanzar y desarrollar un horizonte futuro. No se refiere a una dimensión prospectiva sobre el futuro sino a considerar aquellos acontecimientos y sus efectos como una promesa cumplida en el presente. Es, en otras palabras, una reconstrucción retrospectiva sobre una consumación. Sabemos que para White la secuencia en la que los acontecimientos son narrativamente comunicados, no obedece a una acumulación lineal de los mismos, sino de construir secuencias relevantes y significaciones en la escritura de los hechos históricos. Bajo esta perspectiva podemos afirmar que para Sierra el sentido de una nueva escritura sobre la evolución de México en la historia también durante el Porfiriato cobra significación ante la consideración de que la generación precedente (la de Riva Palacio) había sido consumadora de la libertad y de una segunda independencia, mientras que la de Sierra era la que había logrado la paz y la integración de la población, el territorio en un Estado Integrado. *MES* es el efecto de *MAS*, pues en ella, la nación, se decanta en una representación sinecdótica de todas las partes de la sociedad mexicana conformadoras de un organismo social integrado.

Entre ambas obras, Sierra escribió en 1889 un ensayo titulado *México social y político: apuntes para un libro (MSYP)* en el que incorporó una serie de reflexiones sobre demografía, historia política, instituciones, las características del territorio, la economía, educación, ciencia que comunicaba en una representación la nación moderna, estable y terri-

torial y demográficamente integradas, atisbo sobre el perfil temático a consumir en *MES*, once años después. Una de las líneas planteadas en *MAS* y *MSYP* y en *MES*, consistió en enfatizar los efectos de la educación en el proceso de secularización e integración de una población tan variada racial y temperamentalmente como la mexicana. Los efectos de ese proceso eran palpables en el tránsito entre siglos cuando en “La Era actual”, Sierra insistió en que la acumulación de aquellos procesos posibilitaría lo que con urgencia se le reclamaba a la dictadura social de Porfirio Díaz: continuar con la evolución política del país.

Con esta agenda por delante, *MES* fue la segunda obra monumental publicada en dos tomos y tres volúmenes entre 1900-1902; se caracteriza por construir varias líneas discursivas permeadas por una concepción de la temporalidad histórica moderna orientada por la idea de progreso. Coincide ampliamente con *MAS* en el sentido acumulativo y evolutivo de las capas de civilización que requirió el pueblo o nación mexicana para madurar. Si bien *MES* es una obra que incluyó a importantes autores bien arraigados en la tradición evolucionista, las formas de integrarla a las narraciones variaron en los acentos organicistas, positivistas o francamente liberales que han sido ampliamente explicados en otro contexto. Lo que nos interesa destacar aquí es que, mientras *MAS* se distingue por el énfasis puesto en la integración lineal de cultura y experiencia que condujeron a los mestizos hacia procesos de maduración y doble independencia de la nación mexicana en 1867. *MES* se escribe no tanto para comunicar su tránsito a través del tiempo, sino el proceso de integración, desarrollo, maduración de cada uno de los componentes estructurales de la nación mexicana (mestiza y madura), en el México finisecular.

Este énfasis no es menor, pues derivó en escrituras de catorce autores que marcaron origen, desenvolvimiento y maduración de los más diversos aspectos de la vida del organismo social mexicano: desde la evolución agrícola, minera, industrial, mercantil, hacienda pública, literatura educación o ciencia, hasta el Ejército, las instituciones políticas, el municipio o la evolución jurídica, entre otros. Si bien la diferenciación entre las cronologías y entramados de cada autor indican importantes tensiones, el efecto de conjunto que se comunica

metafóricamente en la obra es la de un cuerpo social que no solo había transitado a través de los siglos, sino que funcionalmente se había integrado y adaptado a su entorno. Como organismo social, la nación mexicana ocupaba un espacio en el marco de la modernidad mundial finisecular, tenía un lugar resultado de su maduración funcional.

Pero vale la pena detenerse a explicar un poco más el significado más profundo de esta metáfora organicista tan popular, pero no tan original, del siglo XIX y que cobró forma en una obra colectiva como *MES*. Este efecto de sentido transmitido fue el resultado de un entrecruzamiento interesante de registros discursivos: por una parte tenemos a los autores que narran la historia de cada una de las estructuras sociales, culturales, políticas y económicas de la nación mexicana, como un proceso diacrónico y de largo plazo, (el registro en el tiempo de estructuras de repetición). La intersección se produce con una imagen de un organismo integrado al que le subyacen en una argumentación sociológica y un efecto retórico, una teoría del desarrollo del cuerpo social, dominante en el siglo XIX. A partir de ella, el acento se pone no en los acontecimientos, en este caso relativos a la historia evolutiva de cada estructura, sino al patrón de desenvolvimiento de cada parte del organismo social, a la comprensión causal de su naturaleza y al estudio de los factores externos que podían impulsar, estancar o detener aquél. Sin embargo, en *MES* si bien el clima, la raza y la circunstancia histórica, tuvieron una influencia importante en el proceso adaptativo, no fueron factores determinantes para los autores positivistas. Claros ejemplos de lo anterior son los respectivos estudios de Agustín Aragón y Justo Sierra.

MES muestra como efecto de conjunto los procesos de cambio en el patrón de crecimiento del organismo mexicano, los cuales se desplegaron a lo largo de la historia, fueron direccionales continuos y con efectos acumulados en el tiempo. Lo anterior se expresaba en una entidad integrada adaptada y madura en los albores del siglo XX: el desarrollo de sus estructuras y su integración a una entidad mayor, a un cuerpo social, fue el objetivo de esa obra. Los alcances de la metáfora organicista comunican algo que difícilmente se puede delimitar solo con conceptos en el marco de una argumentación: es una imagen que muestra cómo en el cuerpo social mestizo existía un patrón

de crecimiento natural (a la par de los organismos individuales) que, desplegado en el tiempo, y a pesar de los eventos, interferencias y accidentes que en su momento aceleraron o frenaron su evolución, ese organismo había madurado y ocupaba finalmente un lugar (un espacio después del tiempo acumulado), en el concierto de las naciones.

Este efecto de sentido comunicado desde el título y estructura de la obra y a partir de la metáfora organicista, tuvo como correlato que las argumentaciones históricas y el marcaje de los orígenes en cada capítulo de la obra, permitieron definir el patrón de desarrollo de cada estructura. No se afirma que las argumentaciones en todos los capítulos son de corte también organicista, pero sí es posible sostener que la mayor parte de sus autores partieron de la existencia de una serie de leyes generales de la evolución social. Con eso se logró construir la imagen del organismo en evolución. Los autores le otorgaron un peso relativo diferenciado a factores como el clima, la raza, el temperamento, la circunstancia histórica, el desarrollo del conocimiento o la ciencia. Es decir, cada aspecto del funcionamiento del organismo social mexicano que podía ser la educación, el municipio o el desarrollo minero, apuntaba hacia la distinción entre los patrones de regularidad que dieron fisonomía acumulada a cada estructura social y cuya racionalidad era comprensible a partir de esas leyes generales, frente al conjunto de factores que afectaban la intensidad con la que se presentaban los fenómenos. A este último aspecto varios autores de *MES* lo denominaron modificabilidad y cambios acumulados dentro de la estructura social. Por ejemplo, Porfirio Parra, Agustín Aragón, Gilberto Crespo o Pablo Macedo, coincidían en el peso e influencia de las leyes generales de la evolución social y en la idea de que su conocimiento riguroso permitía en alguna medida, influir y acelerarla. Otros autores como Carlos Díaz Dufoo, Ezequiel Chávez, Genaro Raigosa, Agustín Aragón o Justo Sierra, aún aceptando la existencia de estos principios, aceptaban cómo factores culturales y ambientales o raciales, modificaban su flujo natural.

LA NACIÓN COMO EL ORGANISMO EN EL ESPACIO: LA POBLACIÓN Y EL TERRITORIO BAJO EL REALISMO Y LA MIMESIS POSITIVISTA

Hemos indicado que *MES* es una obra de corte temático, donde cada uno tiene fijado un orden narrativo y cronologías diferenciadas que no necesariamente coinciden, pero cuyos presentes pasados culminan en la consolidación del organismo social mexicano en el México porfiriano y finisecular. Hay un sentido de integración de cada uno de los componentes sociales, físicos, políticos, culturales y económicos, que, en la estructura organizativa de la obra, guardan una cierta jerarquía. El Tomo I en su primer volumen (1900) abre la exposición con una clara delimitación sobre la población y el territorio, y sigue con tres capítulos que privilegiaron la exposición sobre la organización, historia e instituciones de las estructuras políticas del país, es decir, se comunicó un efecto de sentido sobre un estado paulatinamente integrado y consolidado.

Este conjunto de instituciones y estructuras pueden ser interpretadas como “acontecimientos”, que en el marco de una narrativa histórica cobran significado si son vistos como la condición de posibilidad para el desarrollo de otros componentes de la vida social y económica del país. En esta apropiación retrospectiva, los componentes fundamentales del estado nación fueron las coordenadas para exponer en el segundo volumen del Tomo I (1902) otro conjunto de estructuras, algunas todavía de corte político y el resto predominantemente culturales del organismo social. Y finalmente el Tomo II publicado en 1901, tiene como rasgo característico referirse a estructuras de carácter económico y una conclusión de Justo Sierra que redondea su *Historia política* y subtitula como “La era actual”. Esta columna vertebral de *MES* establece una clara jerarquía y un peso relativo diferenciado entre los elementos constitutivos del organismo social: los elementos culturales y económicos aparecen como un efecto de un estado nacional orgánico, que a su vez tiene otros componentes imprescindibles como lo son la población y el territorio. Sin embargo, estos últimos no parecen condicionar del todo al organismo, ni su capacidad adaptativa. El efecto de conjunto de este acomodo es comunicar en el presente porfiriano que se ha arribado a

un punto de maduración, estabilidad y desarrollo creciente, pues como sabemos estamos hablando de una obra cuyo público estaba dirigido a la diplomacia y al entorno internacional.

Uno de los rasgos distintivos en la estructura organizativa de *MES*, radica en la apertura de la obra con dos capítulos que delimitan el espacio que habitaba el organismo social mexicano. Consiste en un importante esfuerzo que coloca coordenadas a la nación mexicana a partir de la descripción racional y científica de ese espacio como territorio, y explica los retos adaptativos pero no deterministas del ambiente natural y recursos sobre la población mexicana. Esta representación narrativa en el conjunto de la obra genera un efecto realista y veritativo de la nación, cuyo sustrato era la racionalidad, mensurabilidad, neutralidad, resultado de la perspectiva cuantitativa sobre el espacio habitado.

A partir de una representación científica del espacio, la obra abre generando un efecto de mimesis, gracias a la forma en que Agustín Aragón precisa latitudes, longitudes, grados, minutos y segundos resultados del auge cartográfico finisecular. El tomo I y vol. I inicia con una representación científica del territorio y constitutivo de un Estado Nacional integrado que mide, cuenta sus recursos, describe sus características, disecciona a la población y sus temperamentos. Así la nación deja de ser solo una entidad que transcurre y se desarrolla en el tiempo, para ser una entidad que habita un territorio y toma corporalidad con el Estado. De esta manera, *MES* comunica un registro sistemático e inventario en donde aparece también como novedad frente a *MAS*, una institucionalización y jurisdicción de esa entidad estatal soberana y una geografía claramente delimitada. La narración de Aragón sobre un organismo social que habita el territorio conforma lo que se denomina como carta nacional: “la figura neutral del cuerpo de la patria, comienza a funcionar desde entonces como herramienta de naturalización del sujeto político Estado Nación, produciéndose la naturalización del mismo y de la cartografía como herramienta que la representa una realidad”⁵. El efecto fue un vínculo natural y un efecto mimesis entre realidad y representación característica del rea-

⁵ Aragón, Agustín, “El territorio de México...”, pp. 7-34.

lismo positivista. La cartografía finisecular aparece como reflejo de la naturaleza, y como señala Harvey⁶, permeada por la creencia en el progreso y la ciencia que por fin podían producir representaciones de la realidad cada vez más precisas.

Podemos señalar que, en el marco del realismo figural, Agustín Aragón estableció para el conjunto de la obra un punto de partida de una narración sobre el estado como lo era el territorio y sus pobladores. Asumió que, si su progreso dependía tanto de circunstancias fijas como variables, era indispensable recurrir a las dos ramas de la sociología para su estudio. Así la comprensión del territorio y sus habitantes formaban parte de la estática social que permitía analizar los elementos antecedentes o causales de la evolución, como el clima, orografía, hidrografía, recursos naturales conformadores del ambiente, así como la tonalidad de la población, un trazo general de sus atributos y temperamentos. A partir del conocimiento de estas estructuras físicas y sociales, el teatro y los personajes, resultaba posible estudiar el componente dinámico de la nación, es decir la sucesión de acontecimientos que habían tenido lugar en el país y que serían expuestos en el resto de la obra. En consecuencia, advierte, otros autores se encargarían de analizar la acción, el progreso y en consecuencia los márgenes de modificabilidad que las leyes de la evolución habían presentado.⁷

Es importante enfatizar que lejos de proponer un determinismo climático o ligado a los recursos naturales disponibles en el país, Aragón se refería a la existencia de leyes cosmológicas y biológicas de entorno, que no podían interpretarse como un destino o fatalidad. Comprender los patrones de causalidad de estos fenómenos permitirían conocer el orden y la regularidad en el funcionamiento de la naturaleza y quizá algún grado de previsión. Sin embargo, la contraparte necesaria de estos patrones de causalidad de la naturaleza también se veía claramente influidos por la modificabilidad entendida como la capacidad humana para influir en la intensidad con que estos fenómenos se presentaban. Decía Aragón, “Si el clima es inclemente, duro,

⁶ Harvey, D., *La condición de la pormodernidad...*, 2004.

⁷ Aragón, pp. 8-9.

la tierra estéril y por tanto, la vida difícil, el cuerpo enclenque y la inteligencia mediana, podemos en cambio suavizar los rigores climatológicos, mejorar la vida, robustecer el cuerpo y educar la inteligencia”.⁸ En otras palabras, si bien no era posible evitar estas manifestaciones de la naturaleza, sí resultaba posible atemperar sus efectos. Su descripción del territorio no era optimista y México no era el cuerno de la abundancia: el suelo era agreste, desigual, quebrado por numerosas montañas elevadas, a gran altura sobre el nivel del mar, sin ríos navegables, con escasez de agua en el norte, desniveles considerables en los valles y la altiplanicie dominada por la falta de precipitaciones. A pesar de este panorama, Aragón consideraba que el valor del territorio no estaba dado por sus atributos naturales sino por el trabajo y la poderosa influencia que tenían la educación y integración racial como componentes cruciales para la evolución y el cambio social.

Así como Aragón se refirió a la inexistencia del determinismo geográfico, también se negó a aceptar determinismos derivados de las razas. Reconoció que el mestizaje en nuestro país era todavía un proceso inconcluso, pero observó en el elemento mestizo un factor de integración, en quien además había recaído la dirección de la sociedad mexicana en el orden intelectual, moral, material. Si bien no se admitían los condicionamientos raciales, hay que señalar que criollos, españoles, indígenas y mestizos se caracterizaban por poseer temperamentos bien definidos. El perfil mestizo se distinguía por ser ardientes e impresionables, dados a imaginar más que a observar, a idear más que a pensar, arrebatados e imprudentes y con una educación literaria, teológica o metafísica, un tanto alejados de la naturaleza de las cosas a causa de su ignorancia del mundo real. Sin idealizarlos, veían en ellos una capacidad de asimilación e integración difícilmente identificable en indígenas, españoles o criollos, cuyos temperamentos también fueron acuciosamente descritos por Aragón y otros autores de *MES*. Sin embargo, eran los mestizos el corazón del organismo social mexicano.

⁸ Aragón, p. 17.

LOS EFECTOS DE LA METÁFORA DEL ORGANISMO EN LAS PRIMERAS NARRATIVAS SOCIOLÓGICAS DEL SIGLO XX

La gran influencia de *MES* en la formación de los primeros esbozos de lo que podían y debían ser las ciencias sociales en México, como disciplinas que debían ocuparse de la realidad nacional, fue resultado de procesos de transmisión intergeneracional de conocimiento que, a través de la cátedra, tuvieron como sede central la Universidad Nacional, en particular, la influyente Escuela Nacional de Jurisprudencia (ENJ), en la que se formaron dos de los más importantes líderes institucionales de estas ciencias en México: Daniel Cosío Villegas y Lucio Mendieta y Núñez. Hacia principios del siglo xx, esta escuela tuvo dos reformas a sus planes de estudio, la de 1903 y la de 1906. La última tuvo lugar siendo Justo Sierra secretario del Despacho de Instrucción Pública y Bellas Artes, y dio lugar a la introducción de materias como Estudios Superiores de Sociología, Historia de las Instituciones Económicas, Historia de las Instituciones Civiles, Historia de las Instituciones Penales y Criminología. El fin de estas reformas fue que los estudiantes tuvieran acceso a un conocimiento sobre las distintas “partes” que conformaban la nación, entendida metafóricamente como una entidad viva, resultante de un proceso de integración de partes diferenciadas.

En este sentido, por ejemplo, el objetivo del curso de Estudios Superiores de Sociología fue estudiar los caracteres distintos de la sociedad y de los elementos que la constituían, identificando, sobre todo, su papel cooperativo e integrador, bajo la idea de que habría que reducir constantemente el número de los elementos contrarios a la cooperación, a fin de influir en el logro de su integración interna. A pesar de las limitaciones de este conjunto de reformas, posibilitaron que algunos estudiantes de derecho, entre ellos varios de los más importantes líderes institucionales que habrían de tener las ciencias sociales en nuestro país, se abrieran a la recepción de acervos de conocimiento distintos a la jurisprudencia y se formaran una idea sobre la sociedad como conjunto, así como sobre su evolución bajo el registro de la metáfora organicista.

La influencia de *MES* atravesó los años críticos de la Revolución de 1910, hasta llegar al primer tramo del periodo de institucionalización que permitiría que la economía y la sociología primero, y más tarde la ciencia política, la diplomacia y la administración pública, se convirtieran en disciplinas y profesiones independientes de la matriz de la jurisprudencia, con su propia estructura institucional. La noción de sociedad que permeó este periodo inicial se integró, no tanto como concepto en el sentido estricto del término, sino pre-reflexivamente, como la imagen de un ente vivo, extendiéndose gradualmente en un territorio.

Lucio Mendieta y Núñez recibió esta noción en la ENJ, pero la profundizó gracias a su relación con el célebre antropólogo Manuel Gamio, de quien fue discípulo y colaborador en la Dirección de Antropología de la Secretaría de Agricultura y Fomento. Esta dependencia gubernamental se creó como parte de las recomendaciones del II Congreso Científico Panamericano, celebrado en Washington en 1915 y 1916. En él, se propuso la creación de una institución en cada una de las naciones indolatinas, que se encargara de estudiar a las poblaciones indígenas y sus ambientes geográficos, sociales y culturales, con el fin de promover su desarrollo e integrarlos a la civilización contemporánea. Para Gamio, México estaba dividido en dos razas, en dos tradiciones y sus correspondientes mundos socioculturales: el indígena y el hispano; defendió la integración de estas dos raíces puesto que, a su juicio, el mestizo sería el crisol del que surgiría la nación.

Bajo esta expectativa Manuel Gamio planteó para la Dirección de Antropología un conjunto de objetivos en los que pueden observarse, tanto la influencia de *MES*, como la línea genealógica que los vinculó con los que su discípulo Lucio Mendieta formuló para el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional, al llegar a su dirección en 1939. No es posible aquí profundizar en estas experiencias institucionalizadoras, ni hacer justicia al complejo legado que dejó este personaje, pero al menos puede señalarse que lo que estaba de por medio en los objetivos señalados, era nada menos que el primer proyecto de ciencia sociológica de corte empírico con el que contó México y que este otorgó un lugar central al estudio de los grupos de población “aborígenes”, de sus características físicas, sus medios

geográficos, su medio ambiente social, no solo como problemas científicos, sino sobre todo, de índole política y social. La finalidad era producir un saber empírico objetivo capaz de orientar la formación de una nacionalidad coherente y definitiva, es decir, una verdadera patria, dicho en los términos en los que Manuel Gamio enunció esta tarea desde 1916.

Hay que agregar aquí, así sea de forma sucinta, que la influencia de la estructura narrativa de *MES* llegó también a Daniel Cosío Villegas, específicamente, a sus célebres cursos de Sociología Mexicana que impartió en la ENJ entre 1923 y 1924, y que concibió como un aporte intelectual a la tarea de producir un saber científico sobre una realidad social lastrada por las consecuencias de más de una década de lucha armada. En estos cursos, el formador de instituciones que fue Cosío Villegas buscó comprender los problemas más acuciantes de México a través de la disección de las estructuras que la nación. De los 15 folletos planeados como resultado de estos cursos, solo se publicaron 3: El Territorio, La Población y La Educación. La orientación que permeó sus contenidos integró la tradición crítica ateneísta, comprometida con el sentido ético de la acción, pero también los supuestos cognitivos de la tradición positivista. El impacto de *MES* en estos cursos es notorio. Siguiendo a Agustín Aragón, Cosío Villegas comenzó examinando el territorio concebido como el espacio de adaptación de la nación, identificando los problemas de integración que enfrentaba. Vemos aquí un análisis detallado que identifica el territorio como factor crucial para el asiento de una civilización, acentuando las desventajas que tenía para una población de por sí dispersa y heterogénea, social, biológica y culturalmente. El medio geográfico era para Cosío Villegas, sin duda, un elemento de origen para la formación de la sociedad, por lo que no es casualidad que su examen abra estos cursos. Este autor recoloca el orden discursivo de Agustín Aragón en *MES* y describe/narra el peso de los sistemas orográfico, hidrográfico y de vientos y lluvias en México como condición y limitante del desenvolvimiento de la sociedad mexicana. Concluyó el primer curso, presentando un panorama pesimista, al llamar la atención sobre el perfil agreste y árido del territorio. En conjunto, el paisaje nacional

complicaba la comunicación entre regiones y partes y, en consecuencia, los procesos de integración mismos del organismo social.

La metáfora de la sociedad como organismo rebasó estos años iniciales de la institucionalización de las ciencias sociales en México, para llegar prácticamente hasta mediados del siglo xx, cuando la sociología, la ciencia política, la diplomacia y la administración pública estaban por lograr el estatus de profesiones universitarias que la economía había conquistado desde 1929. Los primeros planes y programas de estudio de la Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, fundada en 1951, incluyeron en sus temas, orientaciones y énfasis, elementos en los que aún tenía un peso significativo la idea de la sociedad como organismo viviente creciendo en un espacio y, desde luego, la convicción de que aquello que los científicos sociales estaban llamados a describir, analizar e investigar, era directamente la realidad.

REFLEXIONES FINALES

Hoy, en plena etapa de hiperespecialización y especialización en nuestras disciplinas, cabe preguntarse no tanto si la imagen de la sociedad como organismo vivo quedó atrás en los discursos y saberes de las ciencias sociales, sino por el uso pre-reflexivo del pensamiento metafórico que los atraviesa, de una u otra manera, como lo muestran las formas de enunciación de fenómenos, procesos y realidades que se resisten al pensamiento conceptual. No hay líneas genealógicas directas entre, por ejemplo, la metáfora de la que nos hemos ocupado aquí, y las que usamos con cierta frecuencia en las ciencias sociales en la actualidad (globalización, modernidad sólida/líquida/gaseosa, centros/periferias, son solo algunos ejemplos de ello), pero sin duda, su presencia discursiva comunica una imagen sobre elementos “nuevos” en la experiencia histórico-social, que podría pensarse que por carecer aún de densidad temporal, difícilmente pueden ser enunciados a través de lenguajes conceptuales. En realidad, consideramos que esta presencia no es un elemento pre-conceptual “inmaduro” que en algún momento dará lugar a categorías estabilizadas, sino indicador de la

indudable integración de elementos narrativos en las formas de enunciar un saber sobre lo social que, además, está pendiente de reflexión y análisis en las ciencias sociales en México.

Así, los discursos actuales de estas disciplinas, a pesar de autoposicionarse como distintos y superiores a los correspondientes a las etapas iniciales de su desarrollo, comparten con ellos la presencia de metáforas; muchas de ellas, referidas también al espacio, como es el caso de la que nos ha ocupado en este trabajo. Esta sola razón bastaría para mostrar la pertinencia intelectual del legado de Hayden White para el reconocimiento de los entramados que subyacen a los discursos de nuestras ciencias y lo que pueden comunicar, así como para comprender la necesidad de la apertura de las ciencias sociales, como se dijo al principio, a los acervos de conocimiento procedentes de la teoría de la historia, la teoría literaria y la historiografía, a fin de lograr una mayor autocomprensión de sus discursos, lenguajes y entramados narrativos.

Finalmente, es importante señalar que a los cambios y usos de las metáforas y conceptos como recursos en el registro de la experiencia en la historia y las ciencias sociales, les subyacen variaciones sustantivas en la experiencia de la temporalidad histórica. En el registro de esta, con la metáfora organicista hay un predominio de un horizonte presente-futuro, una racionalidad evolutiva, teleológica, integradora sobre un destino común. De igual manera, con los cambios sociales y el registro conceptual y metafórico de la experiencia actual y su registro con nuevos conceptos y metáforas, también le subyace una transformación en la experiencia de la temporalidad histórica más orientada por un horizonte de presente- presente. Los dos registros temporalidad y narratividad son el telón de fondo al registro de los cambios en nuestras experiencias sociales compartidas bajo nuevas categorías y metáforas, muchas de ellas convertidas en puntos de fuga propios de una modernidad líquida.

BIBLIOGRAFÍA

- ARAGÓN, Agustín, “El territorio de México y sus habitantes”, en *México, su evolución social : síntesis de la historia política, de la organización administrativa y militar y del estado económico de la federación mexicana; de sus adelantamientos en el orden intelectual; de su estructura territorial y del desarrollo de su población, y de los medios de comunicación nacionales y internacionales; de sus conquistas en el campo industrial, agrícola, minero, mercantil, etc.* (Justo Sierra, coord.), México: Ballescá y compañía, t. 1, vol 1, pp. 7-34, 1900.
- BRIZUELA, Florencia, “Repensando la cartografía. De la representación objetiva del territorio al acto rizomático de mapear” en *Quid 16*, núm. 6, noviembre 2016-octubre 2017.
- COSÍO VILLEGAS, Daniel, “El territorio”, en *Sociología Mexicana*, tomo I, México, Talleres Linotipográfico, “Mayab”, 1924.
- GAMIO, Manuel, *Forjando Patria*, México: Ed. Porrúa, 1916.
- HARVEY, David, *Urbanismo y desigualdad social*, Madrid: Siglo XXI, 1977.
- HARVEY, D., *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- LAVAGNINO, Nicolás, “Tropología, agencia y lenguajes históricos en Hayden White” en *Ideas y Valores*, núm. 145, 2011.
- MATUTE, Álvaro, “Notas sobre la historiografía mexicana” en *Secuencia*, núm. 21, septiembre-diciembre, 1991.
- MENDEIETA Y NÚÑEZ, Lucio, “Importancia científica y práctica de los estudios etnológicos y etnográficos”, en *Ethnos*, tomo I, núms. 3 y 4, 1925a.
- _____, “Influencia del medio físico en los pueblos primitivos”, en *Ethnos*, tomo I, núm. 5, 1925b.
- _____, “Origen y desarrollo de la sociología académica en México” en *Temas sociológicos de actualidad*, México: UNAM, 1978.
- MOYA LÓPEZ, Laura Angélica, *La nación como organismo. México, su evolución social 1900-1902*, México: UAM-A/Miguel Angel Porrúa, 2003.

- _____, y Olvera Serrano Margarita, (coords.). *Teoría e Historia de la Sociología en México. Nuevos enfoques y prácticas* México: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 2015.
- _____, y Olvera Serrano Margarita, “Cien números de Estudios Sociológicos. Itinerarios intelectuales y acervos de conocimiento. 1983-2014”. En *Estudios Sociológicos xxxiv*, número conmemorativo, 2016.
- ORTIZ MONASTERIO, José, *La obra historiográfica de Vicente Riva Palacio*, Tesis de doctorado, Departamento de Historia, México: Universidad Iberoamericana, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.
- RIVA PALACIO, Vicente, (MAS), “El virreinato. Historia de la dominación española en México desde 1521 a 1808”, en *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual. Tomo segundo*. (Vicente Riva Palacio, et. al.), México-Barcelona: Ballescá y compañía-Espasa, 1884-1889.
- SIERRA, JUSTO, (MSYP), “México social y político. Apuntes para un libro. Ensayo y textos elementales de historia”, en *Obras Completas*, t. IX, México: UNAM, 1991.
- _____, et. al., (MES) *México su evolución social. Síntesis de la historia política, de la organización administrativa, militar y del estado económico de la Federación Mexicana, de sus adelantos en el orden intelectual, de su estructura territorial y del desarrollo de su población y de los medios de comunicación nacionales e internacionales, de sus conquistas en el campo industrial, agrícola, minero, mercantil, etc*, México: Ballescá y compañía, t. I, vol. 1, 1900; t. I, vol.2, 1902, t. II, 1901, 1900-1902.
- WHITE, Hayden, *El texto histórico como artefacto literario*, intr. y trad. Verónica Tozzi, Barcelona: Paidós, 2003.

DUELO Y MELANCOLÍA. APUNTES SOBRE MICHEL DE CERTEAU Y LAS EXPERIENCIAS TEMPORALES DE LA SECULARIZACIÓN¹

Pedro Espinoza Meléndez

Desde su traducción al castellano, *La escritura de la historia*, especialmente el ensayo “la operación historiográfica”, de Michel de Certeau, se han convertido en lecturas casi obligadas para la teoría de la historia, epistemología e historiografía en México. No obstante, antes que un teórico de la historia, este jesuita fue un historiador de lo religioso. La historia de las experiencias místicas fue la constante que atravesó su biografía intelectual, desde su ejercicio como teólogo e historiador eclesiástico en los años 50 hasta su obra de madurez, *La fábula mística*. Su escritura estuvo atravesada por sus múltiples pertenencias institucionales, entre otras, como jesuita, como historiador y como miembro fundador de la escuela freudiana de París. Si bien sus aportaciones epistemológicas han sido bien recibidas en la academia, valdría la pena revisar lo que algunos de sus escritos pueden decirnos sobre la historia religiosa, específicamente, su abordaje sobre los procesos de secularización.

Este ensayo tiene por objetivo revisar el uso que este autor hizo de dos categorías provenientes del psicoanálisis: duelo y melancolía. Mi hipótesis es que estas pueden contribuir a la escritura una historia cultural de los procesos de la secularización, la cual no estaría centrada en la construcción de un modelo sociológico que explique

¹ Este ensayo recoge un conjunto de notas que surgieron a partir de un diálogo que tuve en 2018 luego de una conferencia de Frank Ankersmit con Pahola Sánchez Vega y con Ilbel Ramírez. Esas notas fueron presentadas en *el IV Coloquio Teoría y Crítica en el quehacer historiográfico*, que tuvo lugar en La Paz, BCS, en octubre de 2018, y en el *Coloquio Experiencias y expresiones de la temporalidad en Historia y Literatura*, que se llevó a cabo en Guanajuato, en octubre de 2019. Agradezco la retroalimentación que recibí durante las rondas de preguntas y en discusiones posteriores de Guillermo Zermeño, Luis Arturo Torres, Ricardo Nava, Miguel Hernández, Fernando Betancourt y Karina Rubio.

el desplazamiento de lo religioso por los procesos de modernización, sino más bien, en las experiencias vividas por los creyentes que han experimentado dichos procesos. La experiencia de la secularización tendría así un importante componente temporal, pues implicaría un distanciamiento del pasado religioso. Las respuestas pueden clasificarse en dos posibilidades: vivir un duelo con respecto a ese pasado, o aferrarse melancólicamente a él. Si bien esta disyuntiva no es exclusiva del mundo católico, el escenario posterior al Concilio Vaticano II ofrece algunos casos ejemplares, los cuales dejan ver que los distintos posicionamientos políticos al interior de la iglesia remiten también a distintas experiencias temporales.

NOSTALGIA, DUELO Y MELANCOLÍA. DEL PSICOANÁLISIS A LA HISTORIA

En marzo de 2018 asistí a una conferencia dictada por el profesor neerlandés Frank Ankersmit en la Universidad Iberoamericana. Iba acompañado de un buen amigo, teórico de la historia, y de mi pareja, colega y estudiosa del catolicismo del siglo xx. Por la tarde, luego de la charla, les planteé una pregunta con la que intenté poner en diálogo la propuesta de Ankersmit, sobre la experiencia histórica como una forma de nostalgia, con ciertas reflexiones certaulianas sobre el duelo y la melancolía: ¿qué diferencia habría entre entender a la historia como nostalgia, y hacerlo como una forma de melancolía o como una práctica del duelo, si ambos conceptos remiten al dolor producido por la pérdida del pasado? Más que en términos teóricos, me hice esa pregunta pensando en los testimonios con los que, como historiador de lo religioso, suelo encontrarme en mis investigaciones: ¿acaso el sentimiento de pérdida del pasado no habita en prácticamente todos los creyentes cristianos, quienes han visto cómo su religión ha sido desplazada del centro que, en siglos pasados, articulaba el funcionamiento de nuestras sociedades? Una posible respuesta que, además, habilitaría a dichos conceptos como categorías analíticas para el estudio de los procesos de secularización, la encontré en el texto *Episte-*

mología de una ausencia (2017), de Alfonso Mendiola y Norma Durán, que tuve la oportunidad de comentar en seminario de historiografía de El Colegio de México en mayo de este año.

Ankersmit puede funcionar como punto de partida. En *Historia y tropología* propuso que “la nostalgia y el recuerdo nostálgico nos dan la experiencia más intensa y auténtica del pasado y que, en consecuencia, la nostalgia es nuestra matriz más adecuada para plasmar las similitudes y diferencias entre las experiencias historicista y posmoderna del pasado”.² En un sentido amplio, la nostalgia sería la experiencia de encontrarse separado del lugar y/o del tiempo en el que un sujeto desea estar: “[...] la nostalgia se relaciona de manera íntima con una conciencia de desplazamiento o de ser desplazado. El sujeto de la experiencia nostálgica tiene una dolorosa experiencia de estar cuando y donde no se desea estar”.³ En términos de la experiencia histórica, ésta se encuentra marcada por una forma peculiar de relación con el pasado, en la cual, este es experimentado como un objeto distante. La historia, como discurso y como disciplina, sería una respuesta a este sentimiento, intentando restituir el objeto perdido por medio de una representación escrita.

En este primer ensayo, Ankersmit propuso una distinción entre la experiencia historicista del pasado y la posmoderna. La primera de ellas mantiene aún la ilusión de que el pasado puede ser efectivamente recuperado, de acuerdo con la máxima rankeana, “tal y como sucedió”. Por el contrario, la segunda reconoce que este se ha perdido para siempre.⁴ En *La experiencia histórica sublime*, el teórico neerlandés introdujo un matiz importante. Recuperando la propuesta de la crítica literaria Svetlana Boym, asumió la diferencia entre dos formas de nostalgia. Una de ellas, la nostalgia restaurativa, estaría avocada a una suerte de reconstrucción transhistórica de ese pasado perdido, y con ello, asociado a posicionamientos políticos conservadores. La otra, la nostalgia reflexiva, reconoce la distancia existente entre el pasado perdido y el presente, pues es precisamente esa separación, y no el pasado

² Franklin R. Ankersmit, *Historia y tropología. Auge y caída de la metáfora*, p. 381.

³ Ankersmit, *Historia y tropología...*, p. 384.

⁴ Ankersmit, *Historia y tropología...*, pp. 386-391.

como tal, su verdadero objeto: “consiste en la conciencia dolorosa de la distancia que existe entre el pasado y el presente”.⁵

La categoría de nostalgia remite así a la experiencia, casi siempre dolorosa, de encontrarse separado del tiempo pasado, así como a un deseo por acceder a este. Esta es una característica de la experiencia moderna del tiempo que ha sido reconocida por teóricos de distintas tradiciones.⁶ Siguiendo a Michel de Certeau, podemos afirmar que este distanciamiento se encuentra en el corazón de las experiencias cristianas del tiempo moderno. El “estallido del cristianismo” tuvo lugar durante el siglo xvi. La aparición del continente americano en el imaginario europeo, la instrumentalización de la religión como razón de estado, y los múltiples intentos por “reformular la iglesia”, que dieron por resultado una serie de cismas y guerras de religión, estuvieron marcadas por una búsqueda obsesiva por “volver a las fuentes”, por regresar a los orígenes del cristianismo. Este deseo estaría presente tanto en las iglesias protestantes, que buscaron lograrlo por medio de la *sola scriptura*; como por el catolicismo tridentino, refugiado en la *tradición* y en nuevas órdenes religiosas; en los movimientos anabaptistas más radicales que intentaron apartarse del mundo; y en los místicos, que durante los siglos xvii y xviii buscaron “volver al origen” por medio de una “ciencia experimental”. Sin embargo, el deseo de volver al origen solo puede ser vivido cuando existe la sensación de haber sido separados del mismo, cuando el pasado comenzó a percibirse como distante.⁷ Un deseo similar marcó los intentos de renovación que tuvieron lugar en el catolicismo durante el siglo xx.

Es ante las distintas maneras de enfrentar la pérdida donde cobran relevancia dos categorías provenientes del psicoanálisis: duelo y melancolía. Ambas son recurrentes a lo largo de la obra de Michel de Certeau, y fueron recuperadas por Mendiola y Durán en el ensayo

⁵ Franklin R. Ankersmit, *La experiencia histórica sublime*, pp. 399-403.

⁶ Este es el caso de *Futuro pasado* de Reinhart Koselleck (1993), *Regímenes de historicidad* de Francois Hartog (2007), *Lento presente* de Hans Ulrich Gumbrecht (2010), *Cultural Memory and Western Civilization* de Aleida Assmann (2011), o *History in Times of Unprecedented Change* de Zoltán Boldizsár Simon (2019), por citar algunos ejemplos.

⁷ Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (2006), pp. 142-143.

previamente citado. Con ellas podemos establecer cierta analogía con las dos formas de nostalgia identificadas por Ankersmit. No obstante, la aproximación a dichas categorías puede resultar problemática por dos razones. La primera, apuntada por el propio Sigmund Freud, es que los síntomas del duelo y la melancolía suelen confundirse, ya que se trata de padecimientos por demás similares. La segunda dificultad es la diferencia entre la melancolía, como un concepto histórico que acompaña a la mayor parte de la historia cultural de Occidente⁸, y como una categoría analítica, surgida a comienzos del siglo xx con el psicoanálisis. Esta tensión, a veces leída con cierta ambivalencia, se encuentra en la obra de Certeau.

En 1974 presentó una ponencia en el seminario de psicoanálisis dirigido por Julia Kristeva, titulado “Mística y melancolía”. El texto, que parece haber tenido una buena recepción entre sus interlocutores psicoanalistas, traza una serie de paralelismos entre los místicos del siglo xvii y los síntomas de la melancolía, y deja ver, entre otras cosas, que esos religiosos dislocados y escindidos fueron vistos por sus contemporáneos como sujetos melancólicos. Esto sería especialmente visible en el jesuita Jean Joseph Surin, místico y exorcista del convento de Loudun, en Francia. Tras los eventos narrados en *La posesión de Loudun* se vio invadido por una melancolía que casi le llevó al suicidio y a la locura, una experiencia a la cual logró sobrevivir únicamente gracias a la escritura, y a su encuentro con figuras de la alteridad, siendo su diálogo con el “sabio iletrado” uno de los episodios que capturaron la atención de Certeau. Es por estos paralelismos entre dos jesuitas escindidos, arrojados hacia la escritura y la alteridad, que Francois Dosse planteó en *El caminante herido* que la melancolía es un elemento que atravesó no únicamente la obra del historiador jesuita, sino su propia vida religiosa e intelectual.

¿Era pues, la melancolía, un elemento común entre Michel de Certeau y los místicos del siglo xvii, a cuyas vidas consagró la suya? No necesariamente, pero es una confusión entendible debido a los

⁸ Véase *Cultura y Melancolía* de Roger Bartra (2001), *Melancolía* de Marek Bienczyk (2014) y *La tinta de la melancolía* de Jean Starobinski (2016).

dos problemas antes enunciados. El principal indicio de ello es que en *La Fábula Mística*, publicado en 1982, el propio Certeau se refiere a esta forma de experiencia cristiana no como una forma de melancolía sino como un trabajo de duelo. Siguiendo a Freud, y a la lectura hecha de “Duelo y Melancolía” por Mendiola y Durán, nos encontramos con que ambas categorías no solo remiten a experiencias similares, sino que son definidas como una oposición: la melancolía sería la imposibilidad de vivir un duelo, es decir, de una incapacidad para aceptar la pérdida del objeto deseado. En ese sentido, la melancolía se encuentra próxima al narcisismo, pues remite a una obsesión con la propia identidad, al resistirse a aceptar que ha sido separado de dicho objeto, pues no reconoce la diferencia existente entre este y el yo. Los paralelismos con la mística se encuentran, por ejemplo, en la frase “no permitas que me separe de ti”, contenida en una de las oraciones finales del rito romano de la misa y motivo de varias reflexiones en la obra de De Certeau. Esto también remite a la experiencia temporal y religiosa de los siglos XVI y XVII, donde el pasado cristiano comenzaba a percibirse como distante, despertando un deseo de “volver a las fuentes”. Tampoco es complicado encontrar paralelismos entre esta experiencia temporal y la nostalgia restaurativa indicada por Boym y Ankersmit.

En otro plano, la melancolía, desde el lenguaje psicoanalítico, implica “nunca salir de uno mismo”. Esta es una de sus similitudes con el narcisismo, puesto que, al negarse a reconocer la distancia existente entre la propia identidad y el objeto perdido, funciona como un mecanismo que suprime la diferencia. El duelo, por su parte, aunque también remite al dolor producido por una pérdida, implica el reconocimiento de la misma, y con ello, de los propios límites y de la propia finitud. Así, el sujeto que vive un duelo es capaz de reconocer la diferencia existente entre el yo y el objeto perdido y deseado, no suprime la diferencia, sino que es capaz de tener cierta apertura hacia la alteridad, por lo que esta manera de vivir la pérdida posibilita salir del narcisismo y de la melancolía.⁹ Con ello, se asemeja a una nostalgia

⁹ Alfonso Mendiola y Norma Durán, “Michel de Certeau: epistemología de una ausencia”.

reflexiva, pues, aunque reconoce que su objeto de deseo se encuentra en el pasado, no aspira a restaurar sus vínculos con este.¹⁰

Es en este sentido que resulta comprensible a insistencia de Michel de Certeau en que tanto la mística como la historia son prácticas del duelo. La primera, aunque dolorosa, y vista por sus contemporáneos como melancólica, fue también pensada como una ciencia experimental, que por un lado reconocía a Dios como ese “gran Otro” que se había ausentado del mundo, y por otro, encontraba su presencia en figuras asociadas con la alteridad. Al mismo tiempo, evitaba identificar al sujeto deseante ya fuera con el objeto deseado, Dios, o con las instituciones, prácticas y representaciones que hablaban en su nombre: aunque las iglesias, la tradición y las escrituras hablaban de Dios, no eran Dios en sí mismas; Dios estaba en otro lugar. Por eso, desde sus inicios medievales, la mística estuvo más cerca de la teología negativa que de otros saberes teológicos.

De acuerdo con Michel de Certeau, la mística puede verse no solo como el lamento por la pérdida de un universo que antes era experimentado como el propio lenguaje de Dios, sino también como una manera de volver pensable al cristianismo en un mundo que dejaba de serlo. Siguiendo esta lógica, los místicos habrían sido capaces de experimentar los inicios de la secularización como un duelo, mientras que las instituciones religiosas habrían optado por una respuesta melancólica, incapaces de reconocer su propia pérdida de centralidad, suprimiendo las diferencias representadas por figuras como el hereje y la bruja,

¹⁰ El principal cuestionamiento que podríamos plantear ante estas categorías proviene del propio Freud, específicamente de la lectura que Ankersmit hace del mismo, a partir del concepto de *Sehnsucht*, que suele traducirse como “anhelo”: “ésta tiende a transformarse a sí misma en objeto de *Sehnsucht*, el deseo por sentir el deseo resulta más fuerte que el objeto del deseo. Ello hace que la *Sehnsucht* sea algo infinito, algo que cabe considerar casi como una nueva característica permanente. La *Sehnsucht* recuerda lo que Freud denominaba melancolía, y que diferenciaba del duelo: el duelo llega a su fin, la melancolía, jamás” (Ankersmit, 2010, p. 401). Del mismo modo, Jean Allouch ha cuestionado el carácter de “trabajo” que suele atribuírsele al duelo, quien propone que más que un trabajo, habría que comprender el duelo como el proceso de subjetivación de una pérdida (2011, pp. 9-60).

intentando asimilar al campesino y al salvaje, y anhelando restaurar el sitio privilegiado que lo religioso había ocupado anteriormente como eje articulador de lo social. Una hipótesis que podemos derivar de esto es que, si esta temprana modernidad sentó las condiciones de posibilidad de la cristianización que sobrevino al tiempo de las revoluciones, la temprana melancolía habría sido la matriz previa a la intransigencia con la que el catolicismo respondió a la modernidad revolucionaria. Esto dio pie a un período de más de un siglo donde la actividad política de los católicos se centró en el deseo de “restaurarlo todo en Cristo”, la cual, sin duda, tiene efectos persistentes hasta nuestros días.

DE LA TEOLOGÍA A LA HISTORIA. VIVIR UN DUELO

La práctica y la reflexión teórica e historiográfica de Michel de Certeau pueden leerse no solo como el diálogo de un creyente con un saber moderno¹¹ o como una constante “búsqueda de Dios”¹², sino también como una manera de, en tanto cristiano, vivir un duelo, algo que resultaría imposible desde la mirada melancólica y narcisista de las instituciones religiosas. Las afinidades entre la historia y el duelo resultan entendibles desde la función antropológica que este jesuita le asigna a la historia en tanto rito funerario. Para él, la escritura moderna de la historia tendría su origen en una manera particular en la que la modernidad Occidental organiza su relación con el tiempo, trazando una línea que divide al presente del pasado, y al hacerlo, convierte a este último en una figura de la alteridad. De ahí las afinidades existentes entre la historia y los otros saberes “heterológicos”, la antropología y el psicoanálisis. Escribir historia significaría reconocer la diferencia existente entre el pasado y el presente. Aunque en el deseo de conocer el pasado y dar cuenta del mismo hay un gesto nostálgico, el reconocimiento de esa diferencia no necesariamente implica una búsqueda de restauración. Es por eso por lo que Ankersmit la ubica como una

¹¹ Alfonso Mendiola, *Michel de Certeau: Epistemología, erótica y duelo*.

¹² Luce Giard, “La búsqueda de Dios”.

forma de nostalgia reflexiva. La historia sería pues una práctica que “hace lugar al Otro” sin suprimir la diferencia.

Como cristiano y como religioso, la historia le permitió dos cosas a De Certeau. La primera fue establecer una relación distinta con su propia tradición, tomando distancia de los anhelos nostálgicos por “volver a las fuentes”, pues sus autores “no son sino hombres”. Esto lo mantuvo distante de los deseos melancólicos que llevaron a muchos de sus contemporáneos a intentar “restaurarlo todo en Cristo”, así como de muchos teólogos del Concilio Vaticano II, que entendían la renovación de la iglesia como una manera de restaurar la antigua unidad perdida. Por otro lado, dar cuenta de la vida de los jesuitas del pasado lo habilitaba para “honrar a los muertos” sin necesidad de hablar en su nombre, y sin el afán de instrumentalizar los textos de los fundadores de la espiritualidad ignaciana en función de los intereses del presente. De manera análoga a los místicos del siglo XVII, De Certeau concebía a la historia como una “ciencia experimental” articulada como una experiencia de alteridad, donde este jesuita habría encontrado una respuesta a una interrogante que atravesó su vida: ¿Cómo es pensable el cristianismo en su tiempo?

Existen varios textos biográficos sobre Michel de Certeau. Los más conocidos en castellano son *El caminante herido* (2003) de Francois Dosse, las notas introductorias de Luce Giard a *La debilidad de creer* (2006) y *El lugar del Otro* (2007), así como *Epistemología, erótica y duelo* (2015) de Alfonso Mendiola. A pesar de las divergencias entre dichas interpretaciones, todas coinciden en que resulta fundamental atender su pertenencia a la Compañía de Jesús para comprender su obra. Como vimos, el estudio de los místicos de los siglos XVI al XVIII es una constante, desde sus textos teológicos de los años 60, cuando escribió los estudios introductorios de memoriales de jesuitas como Pierre Favre y Jean Joseph Surin, hasta la publicación de *La Fábula Mística* en 1982, que podríamos considerarla como su obra de madurez. Es también conocido que solo este, junto con *La posesión de Loudun*, de 1970, fueron sus únicos libros de historia pensados como tales. El resto son más bien compilaciones de ensayos sueltos, publicados previamente en distintas revistas de teología o de ciencias sociales.

Aun así, los temas religiosos son una constante y aparecen a menudo entre estos trabajos. Por lo tanto, no es algo novedoso plantear que, si bien sus obras más conocidas pueden ser *La escritura de la historia* y *La invención de lo cotidiano*, la preocupación central de Certeau fue la historia de los místicos en los comienzos de la modernidad.

El acercamiento de Michel de Certeau a la ciencia histórica ha sido motivo de varias interpretaciones. Luce Giard refiere a la “búsqueda de Dios”, propia de la tradición ignaciana, que le habría llevado a transitar entre distintas disciplinas y saberes, siempre en busca de ciertas figuras de la alteridad.¹³ Alfonso Mendiola plantea que habría sido el temor que la Iglesia católica tenía de los métodos propios de la historia científica lo que lo movió a trazar una radiografía de dicha disciplina, la cual, paradójicamente, terminó por asustar más a los historiadores que a los propios teólogos.¹⁴ Francois Dosse narra puntualmente un tránsito gradual hacia la ciencia histórica, teniendo como punto de partida una tarea que le fue encargada por la propia Compañía de Jesús desde mediados de siglo, la de “volver a las fuentes” de la así llamada “espiritualidad ignaciana”. Lo que el jesuita encontró ahí no fue la unidad primigenia tan anhelada por sus hermanos del presente, sino una multiplicidad de experiencias, discursos y prácticas, más en tensión que en armonía con las instituciones de su propio tiempo.¹⁵

Hay por lo menos tres momentos en su biografía que marcan este tránsito de los saberes teológicos a las ciencias sociales. El primero sería la dirección de la revista *Christus* junto con Francois Roustang, que tuvo lugar entre 1963 y 1967, cuando ambos jesuitas intentaron abrirse a un diálogo desde la espiritualidad ignaciana hacia las ciencias sociales y las humanidades, en el marco del clima de renovación propiciado por el Concilio Vaticano II (1962–1965). Esta experiencia implicaría una importante ruptura para Roustang, quien inmerso en el psicoanálisis, publicó un polémico artículo titulado *El tercer hombre*. Allí planteó una tesis más o menos radical sobre la secularización

¹³ Giard, “La búsqueda de...”.

¹⁴ Mendiola, *Michel de Certeau*.

¹⁵ Francois Dosse, *El caminante herido*.

cristiana, lo cual fue motivo de censura, y años después le llevaría a dejar la Compañía de Jesús. El segundo momento es el rechazo de su tesis doctoral en teología en 1974. El grado le fue negado porque el comité la consideraba demasiado heterodoxa e “histórica” para reconocerlo como doctor en teología. Finalmente se encuentra su ruptura con su mentor, el teólogo e historiador jesuita Henri de Lubac. A estos habría que añadir una serie de polémicas en las que se vio inmerso no solo por algunos artículos de opinión, sino por su respaldo a compañeros suyos quienes fueron objeto de censura por sus posicionamientos progresistas desde comienzos del pontificado de Juan Pablo II. En ambos casos, el mecanismo de censura fue operado por el padre general de la Compañía de Jesús más recordado por su espíritu de renovación conciliar, Pedro Arrupe.¹⁶

Más que revisar lo ya enunciado por sus biógrafos, me interesa plantear que la inmersión de Michel de Certeau en la disciplina histórica puede leerse como un tránsito de la teología a la historia. A su vez, este tránsito puede ser visto no solo como una búsqueda por historizar los saberes teológicos, sino también por vivir un duelo, análogo al vivido por los místicos de los siglos XVI y XVII: el de un cristiano en un mundo en vías de secularización. Esto le llevó a reconocer la contingencia y particularidad de sus saberes y sus creencias dentro de un mundo plural, algo que puso de manifiesto particularmente en el último de sus seminarios, donde se propuso estudiar la “antropología histórica de la creencia”. Esta última fue entendida no solo como la fe religiosa, sino como los vínculos de confianza, muchas veces invisibles, que constituyen el subsuelo que posibilita la comunicación y el reconocimiento de los sujetos y los grupos dentro de una sociedad.¹⁷ Su objeto de estudio predilecto remite así a la experiencia de los místicos dentro de un mundo en el que el cristianismo había dejado de ser el subsuelo que mantenía unidas a las sociedades. Por ello, la mística se convirtió en una forma particular de hablar y de situarse en el

¹⁶ Estos puntos son narrados con cierto detalle por Dosse en los apartados “El estallido del cristianismo” (pp. 199–218) y “Al margen de las instituciones religiosas” (pp. 353–372).

¹⁷ Dosse, *El caminante...*; Mendiola, *Michel de Certeau*.

mundo, cuyas pretensiones de universalidad se verían cada vez más minadas por el proceso de secularización.

Un indicio de este tránsito de los saberes teológicos hacia las ciencias sociales es la similitud existente entre su forma de comprender la historia y sus reflexiones sobre el cristianismo. Esto se vuelve evidente si comparamos sus reflexiones de *La operación historiográfica* (1999) con tres de sus ensayos más próximos a la teología: *El mito de los orígenes* (2007), *How Christianity is thinkable today?* (1971), y *La miseria de la teología* (2006). En el primero de ellos, De Certeau toma distancia abiertamente de la manera en que la Compañía de Jesús había construido una narrativa sobre sus orígenes y su historia. Aquí conviene recordar que su llegada al oficio de la historia se dio no por iniciativa personal, sino por una misión encomendada por su orden: volver a las fuentes de la espiritualidad ignaciana. Sería pues, en los textos fundacionales, donde los jesuitas encontrarían su identidad, en una suerte de núcleo duro, unificado y resistente al paso del tiempo. Sin embargo, De Certeau no pudo encontrar en ellos una entidad homogénea, ni siquiera fue capaz de reconocer su identidad como jesuita del siglo xx en ellos. Por el contrario, lo que ahí encontró fue una multiplicidad de prácticas, discursos y representaciones. Fue una experiencia de alteridad.

¿Puede la historia garantizar una comunicación con el pasado? ¿Logrará descubrir a los cristianos y jesuitas de ayer tal y como fueron, sin convertirlos en baratijas y argumentos, sin transformarlos en esos “queridos desaparecidos”, maquillados según las exigencias de una teología o de una apologética, y destinados a satisfacer nuestras avidencias, nuestros miedos, nuestras polémicas? No hay historia verdadera que no aspire a este encuentro, que no aceche la resistencia de los otros, y que no experimente o fomente esa herejía del pasado respecto del presente.¹⁸

¹⁸ Michel de Certeau, *La debilidad de creer*, p. 77.

Esta imposibilidad de acceder a ese pasado anhelado, útil y dócil a los intereses del presente se encuentra presente también en su concepción del cristianismo. Para él, junto con otros teólogos de mediados del siglo xx, influidos por una interpretación hegeliana, el cristianismo se encontraría fundado en la experiencia de una tumba vacía. Por eso, esta religión es múltiple desde sus orígenes, y estos se encontrarían en los primeros intentos de restituir esa ausencia. Esto dio pie a una multiplicidad de representaciones textuales (los evangelios) que, si bien no son capaces de dar cuenta de ese pasado anhelado “tal y como fue”, tampoco habrían podido existir de no ser por ese acontecimiento fundacional de la vida, muerte y resurrección de Jesús. La referencia a este evento fundacional como una tumba vacía aparece en sus ensayos *Culturas y espiritualidades* (1966) y *La ruptura instauradora* (1974). Más aún, la analogía entre la ausencia que funda tanto al cristianismo como a la disciplina histórica fue abordada explícitamente en una entrevista realizada por Georges Vigarello en 1982, publicada con el título *Historias de cuerpos*:

El problema puede abordarse desde otro punto de vista, a partir de momentos históricos que han organizado la experiencia occidental del cuerpo. De esta forma, el cristianismo ha desempeñado un papel decisivo. Éste se ha instalado en la ausencia de un cuerpo, en la tumba vacía. Esta ausencia tiene una forma de acaecimiento con la pérdida del cuerpo de Jesús, que debía hacer las veces de todos los demás. Sin embargo, esta ausencia posee una forma más global con el alejamiento que separó al cristianismo de su origen étnico y de la realidad biológica, familiar y hereditaria del cuerpo judío. El discurso evangélico, o Logos, se instauró a partir de esta pérdida y, a diferencia del habla semítica antigua, debe hacerse cargo de la producción de cuerpos eclesiales, doctrinales o sacramentales, que sirvan como sustitutos de este “cuerpo faltante”. Infatigablemente se le usa para crear Iglesias con cuerpos simbólicos. A este respecto, la historia científica sería una variante tardía de este trabajo, que busca fabricar en lo sucesivo, con el discurso, cuerpos sociales: naciones, partidos, grupos. Ahí se halla, en la pedagogía, la polí-

tica, los medios de comunicación o la historia, una especificidad occidental.¹⁹

La historia le permitió encontrarse con la diferencia, ahí en donde los discursos teológicos encontraban homogeneidad, y con la alteridad, en donde las instituciones religiosas proyectan su identidad presente. La historia eclesiástica, tal y como fue practicada, por ejemplo, por su maestro Henri de Lubac, implica un acto violento hacia el pasado por medio del cual, con tal de tranquilizar las conciencias del presente, la diferencia y la alteridad son suprimidas. Así, la historia sería una forma de “hacer lugar al Otro”, a otro ausente, tal y como lo enunció en *La escritura de la historia*:

En realidad, la función específica de la escritura no es contraria sino diferente y complementaria a la práctica. Esta función puede precisarse bajo dos aspectos. Por una parte, en el sentido etnológico y cuasi religioso del término, la escritura desempeña el papel de un *rito de entierro*; ella exorciza a la muerte al introducirla en el discurso. Por otra parte, la escritura tiene una función *simbolizadora*; permite a una sociedad situarse en un lugar al darse en el lenguaje un pasado, abriendo así al presente un espacio: “marcar” un pasado es darle su lugar al muerto, pero también redistribuir el espacio de los posibles, determinar negativamente lo que queda por hacer, y por consiguiente, utilizar la narratividad que entierra a los muertos como medio de fijar un lugar a los vivos.

[...] Pero, de un modo diferente a como ocurre con otras “tumbas” artísticas o sociales, la reconducción “del muerto” o del pasado a un lugar simbólico se articula aquí con el trabajo que tiene por fin crear en el presente un lugar (pasado o futuro) que debe llenarse, un deber que hay que cumplir. [...] Así, puede decirse que hace muertos para que en otra parte haya vivos. Más exactamente, recibe a los muertos producidos por un cambio social, con el fin de que quede

¹⁹ Michel de Certeau y Georges Vigarello, “Historias de cuerpos: entrevista a Michel de Certeau”.

marcado el espacio abierto por ese pasado y para que todavía sea posible articular lo que aparece con lo que desaparece. Nombrar a los ausentes de la casa e introducirlos en el lenguaje de la galería escriturística, es dejar libre todo el departamento para los vivos, gracias a un acto de comunicación que combina la ausencia de los vivos en el lenguaje con la ausencia de los muertos en la casa: una sociedad se da así un presente gracias a una escritura histórica.²⁰

No obstante, el acto de “hacer un lugar a Otro”, como el propio jesuita anotó en *How Christianity is thinkable today?*, sería un principio ético constitutivo en su manera de concebir no solo la historia, sino también el cristianismo.

Reconocer nuestros límites articula el lenguaje cristiano —social, litúrgico, teórico, etcétera. Postula el significado del cristianismo como una relación necesaria con una diferencia necesaria. Es referido al acto que hizo posibles a los evangelios y de lo que ellos dan cuenta, la muerte de Jesús. Para Jesús, morir significaba “hacer un lugar” para el Padre, y el mismo tiempo, “hacer un lugar” para la comunidad políglota y creativa de Pentecostés, para la pluralidad de las Escrituras, para la multiplicidad de las futuras generaciones cristianas.

El gesto de “hacer lugar” para la multiplicidad de lenguajes cristianos en relación con la invisibilidad del Espíritu inaugura una estructura de comunicación donde la pluralidad de los miembros (o de autoridades) es la única revelación de un significado espiritual.

Con este gesto comienza una historia en la cual, cada vez, “permitir” (o bien, hacer posible) significa “desaparecer”, y al final, morir. Ya sea en un itinerario personal, en la transmisión pedagógica, en la labor educativa o en la organización social, la marca de una verdad espiritual, en lo sucesivo, la relación efectiva entre el desvanecimiento de una singularidad, y lo que esta hace posible.²¹

²⁰ De Certeau, *La escritura de la historia* (1999), pp. 116-117.

²¹ Michel de Certeau, *How Christianity is Thinkable Today?*, p. 151.

A comienzos de los años 70, este jesuita llegó a postular que ese acto de “hacer un lugar al Otro” era el único futuro posible y deseable para la teología, un saber que, hasta el siglo xvii, se había constituido como el discurso que daba sentido a las sociedades occidentales. *La miseria de la teología* es posiblemente el texto que, situándolo dentro de su trayectoria como jesuita, permite ubicar mejor su tránsito de la teología a la historia, en tanto búsqueda de hospitalidad. Según De Certeau, la única teología que valía la pena sería una que, en la búsqueda de “hacerle un lugar a Otro”, estuviera dispuesta a disolverse a sí misma. La historia sería pues, una forma secularizada de practicar la hospitalidad, en este caso, hacia el Otro ausente.

[...] mientras que el otro siempre es para nosotros amenaza de muerte, el creyente, en un movimiento irracional, también espera de él la vida. Dar lugar al prójimo será ceder el sitio —en mayor o menor grado, morir— y *vivir*. Eso no es pasividad sino combate para *dar lugar a otros*, en el discurso, en la colaboración colectiva, etc. Ese trabajo de hospitalidad respecto del extranjero es la forma misma del lenguaje cristiano. [...] No sé qué ocurrirá mañana con la religión, pero creo firmemente en la urgencia de esta teología púdica y radical.²²

DOS EXPERIENCIAS JESUITAS DE LA SECULARIZACIÓN

Si la práctica historiográfica de Michel de Certeau le permitió, en tanto cristiano, vivir el duelo por el pasado perdido, ¿cuál sería una respuesta melancólica? En el primer apartado propuse que la melancolía es una categoría que nos permite aproximarnos a la respuesta que las instituciones religiosas habrían privilegiado con respecto a los procesos de secularización. Pienso que es posible ilustrar la diferencia entre ambas experiencias a partir de un episodio central en la biografía intelectual de Certeau: la ruptura con su maestro, Henri de Lubac SJ.

²² Michel de Certeau, “La miseria de la teología”, p. 263.

Si el primero encarna la experiencia del duelo, el segundo haría lo suyo con la melancolía. Este episodio permite introducir un matiz importante dentro de un lugar común en la historiografía sobre el catolicismo del siglo xx, que suele retratar al Concilio Vaticano II como un gesto casi radical de renovación y diálogo con el mundo moderno. Para ello tomo como base *El caminante herido* de Dosse (2003), así como una entrevista realizada por Guillermo Múnera y Guillermo Zermeño al jesuita Joseph Moingt, publicada recientemente en la revista *Desacatos* (2018).

Henri de Lubac es una figura central no sólo en la biografía de Certeau, sino en la historia del pensamiento católico del siglo xx. Jesuita, teólogo e historiador, fue caracterizado como miembro de la *nueva teología* del período de entreguerras, que por varias razones hacía eco de los teólogos modernistas, condenados por la Santa Sede a comienzos de siglo. Libros como *Catolicismo* (1938) y *Corpus Mysticum* (1944) enfatizaban el estrecho vínculo entre las creencias, doctrinas, y los contextos históricos y sociales en los que se ha desarrollado el cristianismo. Dichas tesis, a su vez, remiten al compromiso que el autor adquirió durante la ocupación nazi en Francia, siendo un audaz crítico del antisemitismo que parecía hacer eco del régimen fascista. Una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, Lubac fue objeto de censura por el Vaticano, pues se le acusó de “poner en duda la gratuidad del don de Dios”. Tras ser excluido del magisterio teológico, Lubac se convirtió en profesor de historia de las religiones, especializado en el cristianismo medieval. Este teólogo, quien se convirtió en mentor de Certeau desde el ingreso de este último a la Compañía, formó parte de una corriente que buscó en San Agustín una alternativa al neotomismo, ariete de la batalla antimoderna desde mediados del siglo xix.

Tanto las tesis de Lubac sobre la experiencia mística medieval como su cercanía a la patrística marcaron profundamente la formación de Certeau como historiador del cristianismo. Su relación de “paternidad espiritual” dejó evidencia en la correspondencia que sostuvieron ambos personajes. No obstante, maestro y alumno tomaron rumbos distintos hacia la década de los 60. Lubac, otrora censurado por Pío XII, fue uno de los teólogos rehabilitados por Juan XXIII, y fue

convocado para participar en el Concilio Vaticano II. Por entonces, de Certeau alternaba la edición de la revista de espiritualidad *Christus* con su participación en la escuela freudiana de París. Mientras el primero se adentraba cada vez más en el seno de la iglesia, el segundo se acercaba a las ciencias sociales y humanas y se alejaba de la teología. La ruptura es narrada por Dosse en los siguientes términos:

De Lubac considera entonces que su discípulo se dispersa, se pierde, y nace un profundo rencor. Él es el más exasperado por los escritos de su “Querido Michel”, quien se aleja de las riberas de la patrística. Entre ellos surgen malos entendidos y desacuerdos crecientes...

[...] Su discrepancia se vuelve pública. En un libro publicado en 1971, *Las iglesias particulares en la Iglesia universal*, de Lubac hace que lo desasocien totalmente de su discípulo y reniega de él con particular violencia. Se hace entonces el defensor incondicional de la autoridad contra los supuestos relajamientos del vínculo jerárquico y las tentaciones de poner en tela de juicio el marco instituido por la Iglesia. Denuncia abiertamente a todos aquellos que designa como opositores, responsables de poner en peligro la renovación espiritual, y culpa directamente a Michel de Certeau...

[...] Cada vez más decidido a perseguir cualquier forma de desviación y de herejía tanto pasadas como presentes, de Lubac dedica dos volúmenes a la posteridad espiritual de Joaquín de Fiore. En el segundo volumen, que cubre el período de San Simón hasta nuestros días, toma por blanco, entre otros a Michel de Certeau, al que estigmatiza como la quintaescencia de la herejía neo-joaquinista. [...] A su parecer, Certeau se aleja del acontecimiento fundador que fue la vida de Jesucristo, pretendiendo que éste sólo permitió otros acontecimientos, haciendo trivial así el mensaje cristiano antes de atacar la institución eclesíástica. De Lubac concluye severamente: “Cada una de esas abstracciones que crucifican a la Iglesia amenazan con irrumpir poco a poco en cada cristiano para arruinar el sentido y la realidad viviente de la fidelidad”.²³

²³ Dosse, *El caminante...*, pp. 60-63.

La divergencia no podía ser mayor. Hacia los 70, De Certeau dejó de vivir en comunidades jesuitas. Cuando se trasladó a California en calidad de profesor visitante, casi nadie sospechaba de su pertenencia religiosa. Por el contrario, Henri de Lubac fue nombrado cardenal en 1983.

Si entendemos a la melancolía como la imposibilidad de vivir un duelo, así como la negativa a reconocer la diferencia existente entre yo y el objeto deseado y perdido, la divergencia con el duelo practicado por De Certeau se vuelve evidente. En el caso de Lubac, como en otros católicos, nos encontramos ante la imposibilidad de reconocer la diferencia entre el creyente y la iglesia como cuerpo, así como la diferencia entre esta última y su propio pasado. La discusión entre estos dos historiadores jesuitas remite a la disposición o a la negativa del cristianismo para aceptar su propia historicidad. Henri de Lubac, aunque partidario de la renovación conciliar, no hacía sino adherirse a la antigua tesis que entiende a esta religión como depositaria de una verdad revelada que funciona como un núcleo duro, resistente a los embates y accidentes de la historia. Dicha concepción parece fundamental para sostener la fe en dicha tradición, y se encuentra presente hasta nuestros días, no solo en los sectores tradicionalistas y conservadores, sino también en teólogos progresistas. La manera en que Michel de Certeau concebía el cristianismo iba mucho más allá de los aires de renovación que soplaron en el Concilio Vaticano II. Para él no era la adhesión a un cuerpo de doctrinas, sino la disposición a “hacerle un lugar a Otro”, lo que garantizaba fidelidad a la tradición cristiana, aún y cuando esa apertura a la alteridad estuviera dispuesta a ir en contra de la propia identidad, pues “dar lugar al prójimo será ceder el sitio —en mayor o menor grado, morir— y *vivir*.”, era dejar de ser para que el otro pueda ser. En este sentido, la alteridad no se encontraba únicamente afuera, sino que habitaría al interior del cristianismo, tanto en la diversidad de creencias y prácticas que pueden ser identificadas sincrónicamente, como en su propio pasado. Hacer lugar al otro implicaba no solo replantear la relación con la ortodoxia de su presente, evitando suprimir las diferencias bajo la categoría de “herejía”, sino también reconocer la distancia existente entre los cristianos del siglo XX y los cristianos que les precedieron. El costo de

aceptar esa diferencia sería reconocer la historicidad de las creencias, de las prácticas y de los dogmas.

Un testimonio que ayuda a percibir la raíz de esta ruptura es el de Joseph Moingt SJ, teólogo contemporáneo de Michel de Certeau y de Henri de Lubac. Si bien este autor reconoce la influencia de ambos pensadores en su carrera, y vivió una ruptura similar con este último, a diferencia de Certeau, ha permanecido hasta nuestros días dentro del campo de la teología. En el fondo, el dilema era qué hacer con la tradición en un contexto donde las fuerzas del campo católico disputaban hasta dónde llevar los límites de la renovación conciliar.

Uno de los libros más famosos de Lubac, *Catolicismo* (1938), mostraba en un primero momento una apertura al mundo moderno. Sin embargo, seguía pensando en el humanismo como ateo. Era un hombre que tenía miedo de la palabra “apertura”. Para él, mencionar esta palabra significaba una relación directa con el marxismo, con el ateísmo, y consideraba que era precipitar a la Iglesia.

[...] Para De Certeau, la historia se encuentra en constante movimiento e interpretación, al contrario de las reflexiones del padre De Lubac. Este último tenía la tendencia de hacer otra escolástica y de tomar la tradición como una continuación del pensamiento, en efecto, con algunas variantes, pero mínimas. Su lectura de la historia de los padres de la Iglesia estaba construida por la continuidad, sin variaciones.

En el pensamiento de Michel encontramos un espíritu contrario. La historia cambia de acuerdo con la civilización, la cultura, el estado social, el estado político en el cual uno vive y todo ello introduce variaciones considerables en la lectura de la tradición. Es allí donde se encuentra la ruptura entre los dos. Henri de Lubac tuvo la impresión de haber perdido su tiempo y energía con Michel y ya no reconocía en el historiador a uno de sus discípulos al verse superado.²⁴

²⁴ Guillermo A. Munera Dueñas y Guillermo Zermeño Padilla, “¿Qué significa la transmisión de la tradición desde la historia? Entrevista con Joseph Moingt S.J. sobre Michel de Certeau”, pp. 190-191.

Sin duda, las experiencias cristianas de la secularización no se agotan en estos personajes. Por un lado, pese a su reticencia a ceder ante la mirada de la historia hacia el cristianismo, De Lubac no representaba al catolicismo integrista-intransigente y anti-moderno del siglo XIX, ni a la reacción tradicionalista que desconoció el valor del Concilio Vaticano II por considerarlo herético. Por otro lado, el que perteneciera a la misma orden religiosa que De Certeau y otras figuras aún más radicales del progresismo católico del siglo XX, como podrían ser Francois Roustang o Jon Sobrino, obliga a problematizar el *espíritu de cuerpo* con el que la propia Compañía de Jesús suele representarse a sí misma. Aún entre los jesuitas que se atrevieron a vivir el duelo hay importantes matices. Tomemos el caso de Roustang, De Certeau y Moingt. El primero rompió con la Compañía y renunció al sacerdocio, convirtiéndose en una figura relevante en la tradición psicoanalítica francesa. El segundo, aunque nunca abandonó su lugar como religioso, renunció a su posición de teólogo para volverse historiador. El último de ellos, aunque cercano a las posiciones certaulianas con respecto a la relación entre el pasado y el presente al interior de la tradición cristiana, nunca renunció a la teología como un saber y un discurso desde el cual sería posible interpelar la realidad pasada y presente.

PASADO CRISTIANO, FUTURO SECULAR

Duelo y melancolía remiten no solo a dos maneras de afrontar la ausencia del pasado en el presente, sino también a dos maneras de hacer frente a la experiencia moderna del tiempo. Las formas en que se ha experimentado el distanciamiento entre pasado y presente han tenido una historia peculiar en el cristianismo occidental, que periódicamente ha intentado “volver a los orígenes”. El surgimiento del *Sattlezeit* (Koselleck) o del régimen moderno de historicidad (Hartog), a finales del siglo XVIII, colocó a la Iglesia católica ante dos dilemas. Por un lado, al desplazar la brújula moral del pasado hacia el futuro, muchos católicos se vieron colocados en un lugar de tensión entre un espacio de experiencia fundamentalmente religioso, y un horizonte de expec-

tativas que, aunque solía vislumbrar un futuro secular, traía consigo un conjunto de promesas que no siempre resultaban ilegítimas para los creyentes. De ahí que incluso muchos católicos del siglo XIX e inicios del XX apostaran por la modernización de múltiples aspectos de la vida social. El futuro no tenía por qué ser idéntico al pasado, podía ser mejor en muchas cosas, siempre y cuando no se abandonaran las verdades esenciales de su tradición religiosa. De este modo, la adopción de nuevos medios de comunicación o de formas modernas de organización política podían coexistir con una mirada nostálgica y melancólica ante la creciente secularización. El segundo dilema ha sido más difícil de resolver, pues tiene que ver más con los elementos anotados en el apartado anterior: ¿Qué hacer con el propio pasado en un presente secular?

Una hipótesis que valdría la pena corroborar a partir de materiales documentales es que, al proscribir las corrientes liberales y socialistas del catolicismo, la jerarquía impidió que los creyentes pudieran vivir el duelo por la secularización desde el interior de la iglesia, y que esa puerta fue abierta, al menos de manera momentánea, con el Concilio Vaticano II. En el caso mexicano, los testimonios que he encontrado de creyentes dispuestos a dejar atrás su tradición en el siglo XIX remiten a figuras de las disidencias religiosas de esos años: masonería, liberalismo y protestantismo. Por el contrario, en el siglo XX es común encontrar figuras del catolicismo progresista que habrían abrazado la experiencia moderna del tiempo aún en su manera de concebir el pasado y el futuro de la iglesia, dispuestas a vivir un duelo con respecto a la propia tradición.

Uno de los casos más sintomáticos de ese intento (pos)conciliar por vivir un duelo es el de Iván Illich, un sacerdote, teólogo e intelectual de origen austríaco que terminó su carrera sacerdotal en 1969 en México. El texto que mejor ilustra esta postura se titula *El clero, una especie que desaparece*. Fue publicado en la revista *Siempre* y en los cuadernos del CIDOC, ambas publicaciones mexicanas, en 1967, por lo que podríamos establecer algunos paralelismos con *El mito de los orígenes* de Certeau, publicado en 1966. No obstante, el texto de Illich es mucho más incisivo. De hecho, le valió un interrogatorio ante el Vati-

cano, ante el cual prefirió colgar la sotana a convertirse en una suerte de delator de muchos de los sacerdotes de la diócesis de Cuernavaca, que, en los años 60, se convertía en una suerte de “laboratorio conciliar”. De acuerdo con Fernando González, el propio Sergio Méndez Arceo, “el obispo rojo”, tomó cierta distancia del artículo, más por su imprudencia que por sus contenidos.

Los hombres sospechan que la Iglesia Institucional ha perdido su significación ante el Evangelio y ante el mundo. La vacilación, la duda y la confusión reinan entre sus directores, funcionarios y empleados. El gigante comienza a tambalearse antes del colapso.

Parte del personal eclesiástico reacciona ante el derrumbe con angustia y miedo. Otros, hacen heroicos esfuerzos y trágicos sacrificios para prevenirlo. Otros más, con pena o con alegría, interpretan el fenómeno como un signo de la desaparición de la Iglesia Romana misma. Yo quisiera sugerir que recibamos con un espíritu de profunda alegría la desaparición de la burocracia institucional.²⁵

Las propuestas de Illich para renovar la iglesia eran tres:

- I.— La reducción radical del número de personas que para su subsistencia dependen de la Iglesia.
- II. — La ordenación al ministerio sacramental de hombres que trabajan y se ganan su vida en cualquier actividad productiva.
- III. — La renuncia especial y sin igual implicada en el celibato perpetuo.

Uno de los elementos más interesantes de este texto es que, pese a ser escrito por uno de los principales críticos de la “modernidad” y del “progreso”, se encuentra inscrito dentro de la más pura experiencia moderna del tiempo. No solo presenta a la secularización como algo positivo, sino que su proyecto eclesiástico está montado en la “iglesia del futuro”. Más aún, la “iglesia sin curas” que imaginó el filósofo, tendría como base que los sacerdotes, al no vivir de su ministerio, sino de

²⁵ Iván Illich, “El clero, una especie que desaparece”.

una profesión o su oficio secular, podrían convertirse en “mayores de edad”, rompiendo así con la infantilización y el estatuto de “empleados sindicalizados” que les daba el estatus de clérigos. Para Illich, el Concilio Vaticano II no era visto como un punto de llegada sino más bien como un punto de partida. Su lugar en la historia de la iglesia no era tanto el de dictar normas definitivas, sino de abrir posibilidades aún impensadas hacia el futuro:

El Concilio, resumiendo el desarrollo histórico de los últimos 100 años, trató de definir al sacerdote-clérigo y al laico no ordenado en dos documentos diferentes. Pero el futuro logrará hacer de esta aparente antítesis una nueva síntesis que trascienda las categorías actuales. Ni la imaginación ni la terminología eclesiásticas actuales están en condiciones de poder definir esta nueva función sacerdote-laico, sacerdote dominical, el sacerdote a medio turno o secularizado, el no-clérigo ordenado. Él será principalmente el ministro del sacramento y de la palabra y no el factótum religioso que responde de manera superficial a una variedad de papeles sociales y psicológicos que desde la Conquista se acumularon en sus sacristías.

La última frase de la cita se refiere a un pasado específico del que esperaba que la iglesia pudiera distanciarse: el colonial. No es de extrañar que otro texto del mismo autor, *El reverso de la caridad*, criticara duramente los vestigios colonialistas de los proyectos misioneros de mediados del siglo, donde confluían la geopolítica vaticana y la del bloque occidental durante la Guerra Fría. Sin embargo, la mayor paradoja no es que un “crítico de la modernidad” estuviera inscrito en la experiencia moderna del tiempo, sino en que, aún en los sectores más progresistas y reformistas del cristianismo parece subsistir una vena nostálgica y melancólica, pues el mayor mérito de la iglesia del futuro imaginada por Illich es que podría parecerse más a la de los primeros cristianos. Como vimos, este “volver a los orígenes” es un lugar común que ha estado en el corazón de todos los proyectos reformistas del cristianismo, desde tiempos medievales, y contiene siempre este elemento de ruptura con el pasado, pues, siguiendo a De Certeau,

solo es posible anhelar un pasado cuando nos sentimos distantes de él. En este sentido, el duelo y la melancolía del cristianismo son relativos al pasado reciente, pues ¿habrá creyentes dispuestos a dejar atrás no el pasado inmediato, sino incluso sus propios orígenes? Tal vez, en el fondo, esto ha sido lo que ha causado un mayor temor hacia la teología feminista, que hoy suele ser vista con una sospecha similar a la que, en su momento, la jerarquía externó sobre los clérigos modernistas, pues afirman que hay elementos no solo de la tradición, sino de las propias escrituras sagradas, aquellos que sacralizan las relaciones patriarcales, que habría que dejar atrás.

Si bien la melancolía con respecto a los orígenes parece ser un elemento común al catolicismo conservador y progresista, la diferencia se encuentra en su relación con el pasado inmediato. Los católicos progresistas como Illich, aunque anhelaban volver a los orígenes cristianos, deseaban al mismo tiempo dejar atrás la cristiandad, pues esperaban que una iglesia, más fiel al evangelio, podría prosperar en un mundo secular. Por el contrario, el catolicismo conservador no solo anhela volver a los orígenes sino también a un pasado inmediato, en el que su religión articulaba la vida social y cultural del mundo occidental. En uno de sus ensayos sobre la melancolía, Slavoj Žižek propone que uno de los rasgos del sujeto melancólico es que lamenta la pérdida de algo que, en realidad, nunca poseyó.²⁶ Algo similar podríamos decir de esos católicos que, ante el ascenso de un mundo secular, construyeron la imagen de un pasado cristiano idealizado, y que culparon a La Revolución, la masonería, el protestantismo y el judaísmo internacional por la destrucción de ese orden idílico. Este catolicismo articuló un lenguaje propio a lo largo de ese siglo²⁷ condensando esa visión de la historia en el programa político y social de Pío X, quien llamó a los creyentes a “restaurarlo todo en Cristo”. Una revisión de la historiografía y la sociología religiosa del último medio siglo nos deja ver que las sociedades católicas nunca fueron “tan religiosas” como podríamos pensar. Sin embargo, la pérdida de los valores sigue siendo

²⁶ Slavoj Žižek, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*.

²⁷ Elisa Cárdenas, *Roma: el descubrimiento de América*.

un tropo común en los católicos que buscan criticar la decadencia de su presente. Por ejemplo, en 1929, al terminar la Guerra Cristera, el delegado apostólico, Leopoldo Ruíz y Flores declaró ante un periódico mexicano: “[...] creemos que la gente necesita la instrucción de los sacerdotes católicos en asuntos morales. En México no se conocía el divorcio antes de la revolución, existiendo mayor respeto a las costumbres antiguas. Ahora las jóvenes aparecen solas en público cuando deberían ser acompañadas por miembros de sus familias. Sin la instrucción religiosa la moral pública decae”.²⁸

¿Qué tan lejos estamos de esa postura? En abril de este 2019, el teólogo y papa emérito Joseph Ratzinger redactó un ensayo donde, intentando identificar los orígenes de la crisis que vive la iglesia por los escándalos de pederastia, ubicó la raíz del problema en la “revolución sexual” iniciada en mayo del 68, la cual habría abolido los límites de lo permitido en torno a la sexualidad, así como en una apuesta errada del Concilio Vaticano II, que intentó construir una nueva normativa, apegada a las escrituras pero distante de la “ley natural”. Finalmente, Benedicto XVI dice entender la crisis eclesial como un síntoma de vivir en un mundo que se ha alejado de Dios.

Un mundo sin Dios solo puede ser un mundo sin significado. De otro modo, ¿de dónde vendría todo? En cualquier caso, no tiene propósito espiritual. De algún modo está simplemente allí y no tiene objetivo ni sentido. Entonces no hay estándares del bien ni del mal, y solo lo que es más fuerte que otra cosa puede afirmarse a sí misma y el poder se convierte en el único principio. La verdad no cuenta, en realidad no existe. Solo si las cosas tienen una razón espiritual tienen una intención y son concebidas. Solo si hay un Dios Creador que es bueno y que quiere el bien, la vida del hombre puede entonces tener sentido

[...] Una sociedad sin Dios —una sociedad que no lo conoce y que lo trata como no existente— es una sociedad que pierde su medida. En nuestros días fue que se acuñó la frase de la muerte de Dios. Cuando Dios muere en una sociedad, se nos dijo, esta se hace

²⁸ El Universal, *Las relaciones Iglesia-Estado en México, 1916-1992*, p. 4.

libre. En realidad, la muerte de Dios en una sociedad también significa el fin de la libertad porque lo que muere es el propósito que proporciona orientación, dado que desaparece la brújula que nos dirige en la dirección correcta que nos enseña a distinguir el bien del mal. La sociedad occidental es una sociedad en la que Dios está ausente en la esfera pública y no tiene nada que ofrecerle. Y esa es la razón por la que es una sociedad en la que la medida de la humanidad se pierde cada vez más. En puntos individuales, de pronto parece que lo que es malo y destruye al hombre se ha convertido en una cuestión de rutina.

Ese es el caso con la pedofilia. Se teorizó solo hace un tiempo como algo legítimo, pero se ha difundido más y más. Y ahora nos damos cuenta con sorpresa de que las cosas que les están pasando a nuestros niños y jóvenes amenazan con destruirlos. El hecho de que esto también pueda extenderse en la Iglesia y entre los sacerdotes es algo que nos debe molestar de modo particular.

¿Por qué la pedofilia llegó a tales proporciones? Al final de cuentas, la razón es la ausencia de Dios. Nosotros, cristianos y sacerdotes, también preferimos no hablar de Dios porque este discurso no parece ser práctico. Luego de la convulsión de la Segunda Guerra Mundial, nosotros en Alemania todavía teníamos expresamente en nuestra Constitución que estábamos bajo responsabilidad de Dios como un principio guía. Medio siglo después ya no fue posible incluir la responsabilidad para con Dios como un principio guía en la Constitución europea. Dios es visto como la preocupación partidaria de un pequeño grupo y ya no puede ser un principio guía para la comunidad como un todo. Esta decisión se refleja en la situación de Occidente, donde Dios se ha convertido en un asunto privado de una minoría.

Una tarea primordial, que tiene que resultar de las convulsiones morales de nuestro tiempo, es que nuevamente comencemos a vivir por Dios y bajo Él.²⁹

²⁹ Joseph Ratzinger, *La Iglesia y el escándalo del abuso sexual*.

La reflexión del teólogo-papa va más allá del lugar común de pensar que “todo tiempo pasado fue mejor”. Por un lado, puede hacer eco con los místicos del siglo xvii que comenzaron a experimentar la “ausencia de Dios”. Al igual que para ellos, habían sido los pecados de la humanidad los que le habían expulsado del mundo, cuya corrupción habría comenzado a habitar al interior de la propia iglesia. Y al igual que para los católicos intransigentes, la “revolución” era el causante de los males del mundo. Solo que, en este caso, no es la Revolución francesa, que instauró regímenes laicos que el mismo teólogo llegó a reconocer como legítimos en textos pontificios de hace algunos años, sino la “revolución sexual” de los años 60. Así, el pasado anhelado es uno muy específico, el del mundo de la preguerra, preconiliar. Y el presente, solo podría ser redimido si ese tiempo perdido se restaura. No es coincidencia que el texto del papa jubilado aparezca cuando el papa en turno intenta recuperar el “espíritu del concilio”. Paradójicamente, el progresismo católico de estos días apela también a un episodio pasado más que al futuro, y lo innovador radica en recuperar el Concilio Vaticano II, de hace 6 décadas.

ALGO EN QUÉ CREER

Quisiera terminar el ensayo proponiendo que este marco analítico, desde las categorías duelo y melancolía, resulta de utilidad para dar cuenta de experiencias de la secularización fuera de las coordenadas geográficas y temporales que he estudiado en los últimos años, México en los siglos xix y xx. Por ello habré de referirme a una serie danesa producida para Netflix en 2018 y 2019: *Herrens Vejé, que podría traducirse del danés como “los caminos del Señor”, pero fue titulada en castellano Algo en qué creer. Esta serie me acompañó a lo largo del segundo semestre de 2019, durante la etapa más ardua de la escritura de mi tesis, por lo que debo agradecer la recomendación a mi director. Ambientada en los tiempos actuales, en la ciudad de Copenhague, Algo en qué creer narra la historia de una familia de pastores luteranos, cuyo linaje se remonta a más de dos siglos y que, de pronto, ve amenazada su persistencia. Los prota-*

gonistas son los cuatro miembros de la familia, Johannes Krogh, pastor y patriarca, su esposa Elisabeth y sus dos hijos: August y Christian. Si bien aborda un conjunto de situaciones que dan cuenta del lado oculto y suprimido de la institución familiar, el eje que articula la trama es la melancolía de Johannes, es decir, su imposibilidad de vivir un duelo que, en este caso, es doble: la pérdida de importancia de su iglesia en el seno de la sociedad danesa, con todos los cambios que esto implica, y la posibilidad, primero latente y luego consumada, de que el linaje clerical que representa llegará a su fin con su propia muerte, pues no habrá nadie para sucederle. Esta renuencia a vivir un duelo le lleva, paradójicamente, a destruir a la única posibilidad de persistencia de su legado familiar y clerical: la vida de su hijo August.

Dos eventos desencadenan la trama. Johannes pierde en las elecciones de la iglesia para ser nombrado obispo ante una mujer. August, su hijo, a quien esta última le ofrece la iglesia más numerosa de Copenhague, rechaza una oferta que lo convertiría en una suerte de “pastor rockstar”. En su lugar, prefiere enlistarse como capellán militar de las tropas que ocupan el medio oriente. La razón por la que Johannes perdió la elección, pese a ser el mejor predicador y el candidato favorito, es que recientemente había hecho unas declaraciones polémicas ante los medios. En ellas retomó uno de los textos fundacionales de la iglesia danesa, en los que los musulmanes eran considerados “infieles”. Cuando fue cuestionado por ello en la audiencia, dijo en su defensa que tales palabras no necesariamente implicaban hostilidad, pues simplemente se estaba apegando a su tradición. Perder la elección le lleva a sumirse en una espiral depresiva que habrá de traer problemas tanto a su parroquia como a su matrimonio. En cuanto a August, en un intento por empatizar con los soldados que acompañaba en el Medio Oriente, decide ir con ellos en una operación militar que le provocará regresar a Dinamarca padeciendo síndrome de estrés postraumático. Únicamente se atreve a dar cuenta de lo sucedido a su padre, quien, al ver en riesgo la transmisión de su linaje, le obliga a vivir con esa herida sin recurrir a la ayuda de la clínica moderna. “Eso es lo que aprendí, lo que mi padre me enseñó. En esta familia nos sacrificamos”. La salida “espiritual” propuesta por el reverendo y padre, habrá de empujar a August más allá de sus límites.

El nudo de la trama nos aproxima a las reflexiones ya mencionadas, e inclusive puede llevarlas más allá. Por un lado, la melancolía remite no únicamente a un pasado ausente, sino también a las ausencias por venir. Nos confronta con nuestra eventual muerte, y con la muerte de aquello de lo que formamos parte. Por otro lado, el duelo, más que sustituir aquello que perdimos por otra cosa, nos lleva a aceptar la muerte como parte de nuestra existencia y de la de los otros, a reconocer el carácter efímero de nuestra existencia. En algunas tradiciones monásticas, los religiosos colocaban en la mesa donde comían un cráneo, el cual les recordaba que, eventualmente, todos morirían. Era una suerte de duelo anticipado por la propia muerte y por la de los otros. Finalmente, el desenlace trágico de la primera temporada de *Algo en qué creer* permite comprender la insistencia de católicos como De Certeau e Illich en que su iglesia aprendiera a vivir un duelo. A veces, negarse a reconocer la propia finitud nos impide ser capaces de darnos un futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- ANKERSMIT, Franklin R, *Historia y tropología. Auge y caída de la metáfora*, México: FCE, 2004.
- _____, *La experiencia histórica sublime*, México: Universidad Iberoamericana, 2010.
- CÁRDENAS, Elisa. *Roma: el descubrimiento de América*, México: El Colegio de México, 2018.
- CERTEAU, Michel de, “How Christianity is Thinkable Today?” en *Theology Digest*, pp. 142-155, 1971.
- _____, *La fábula mística*, México: Universidad Iberoamericana, 1993.
- _____, *La escritura de la historia*, México: UIA; ITESO, 1999.
- _____, *La debilidad de creer*, Buenos Aires: Katz, 2006a.
- _____, *La escritura de la historia*, México: Universidad Iberoamericana, 2006b.
- _____, “La miseria de la teología”, en M. de Certeau, *La debilidad de creer*, Buenos Aires: Katz, pp. 255-265, 2006c.
- _____, *El lugar del otro: historia religiosa y mística*, Buenos Aires: Katz, 2007a.
- _____, “El mito de los orígenes”, en M. de Certeau, *La debilidad de creer*, Buenos Aires: Katz, pp. 71-92, 2007b.
- _____, & Vigarello, Georges, “Historias de cuerpos: entrevista a Michel de Certeau”, en *Historia y Grafía*, pp. 11-18, 1997.
- DOSSE, Francois, *El caminante herido*, México: Universidad Iberoamericana, 2003.
- El Universal, *Las relaciones Iglesia-Estado en México, 1916-1992*, tomo II, México: El Universal, 1992.
- GIARD, Luce, “La búsqueda de Dios”, en M. de Certeau, *La debilidad de creer*, Buenos Aires: Katz, pp. 7-25, 2006.
- ILLICH, Iván, “El clero, una especie que desaparece”, en *Cuadernos Cidoc*, 1967.
- MENDIOLA, Alfonso, *Michel de Certeau: Epistemología, erótica y duelo*, México: Navarra, 2015.

- _____, & Durán, Norma, “Michel de Certeau: epistemología de una ausencia”, en *Epistemología histórica e historiografía*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 85-107, 2017.
- MUNERA DUEÑAS, Guillermo. A., & Zermeño Padilla, Guillermo, “¿Qué significa la transmisión de la tradición desde la historia? Entrevista con Joseph Moingt S.J. sobre Michel de Certeau”, en *Desacatos*, pp. 184-197, 2018.
- RATZINGER, Joseph, *La Iglesia y el escándalo del abuso sexual*, 2019.
- ZIZEK, Slavoj, *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Valencia: Pre-textos, 2002.

AVATARES ESPACIO-TEMPORALES DE LA CONCIENCIA
HISTÓRICA MODERNA EN *EL CORAZÓN DE LAS TINIEBLAS*,
DE JOSEPH CONRAD

Miguel Ángel Guzmán López¹
Universidad de Guanajuato

*Sí; uno camina y el tiempo también camina,
hasta que uno advierte ante sí una línea de
sombra, señal de que también habrá que dejar
atrás la región de la temprana juventud.
La línea de la sombra (1917)
Joseph Conrad*

En toda concepción de mundo la disposición del espacio y del tiempo juegan un papel sumamente relevante, al grado de que no sería exagerado decir que tienen una función axial que configura toda nuestra experiencia con nuestro entorno y le dan un sentido. La conciencia histórica, en su íntima dependencia con esta disposición espacio-temporal da pauta a la generación de un sentido en la percepción del momento histórico en el que se vive y convierte nuestra vivencia en una experiencia epocal.²

En el presente trabajo se hace un ejercicio de análisis hermenéutico de la novela de Joseph Conrad *El corazón de las tinieblas*, con el propósito de conocer los elementos en que, en esta obra, se ponen de manifiesto la configuración espacio-temporal de la conciencia histórica moderna, propia de una Europa decimonónica en expansión imperial.

En particular, se pretende analizar cómo se conjugan los elementos espaciales y temporales para generar un efecto de profundidad de

¹ Licenciado en Historia, y Maestro y Doctor en Filosofía. Universidad de Guanajuato.

² Para profundizar sobre la concepción del término conciencia histórica al cual nos referimos, revisar a Miguel Ángel Guzmán, *La estructura de la conciencia histórica en clave hermenéutico ontológica*.

acuerdo con el cual lo lejano no es solo una marca geográfica, sino que determina también un tiempo humanamente antiguo e históricamente reciente. En otras palabras, lo que se busca es evidenciar cómo en la conformación de la manera en la que percibimos el transcurso del tiempo, y de que nos decimos inmersos en una época en particular, tanto el tiempo como el espacio resultan elementos fundamentales.

La mencionada novela sirve a nuestros propósitos de análisis dado que, siendo la conciencia histórica un asunto perteneciente al mundo de las ideas, específicamente a aquellas que se articulan de manera compleja para constituir una visión de mundo (*Weltanschauung*). No es inusual encontrar estas configuraciones como actos de discurso; como relatos que, mediante la expresión de la forma que tiene un sujeto de concebir la realidad social de la que forma parte y depositar en ellos valores identitarios.

Así, en las obras literarias, como en todo acto de discurso, es posible encontrar estos relatos identitarios,³ ya que, en la construcción de sus figuraciones, el autor siempre parte de la realidad en la que vive, y del orden de ideas a partir del cual le da sentido socialmente a dicha realidad. El autor de un texto literario proyecta en su obra su percepción del mundo, independientemente del grado de invención o de ficción que utilice en la misma. Este es un precepto importante desde el cual arranca la presente propuesta.

JOSEPH CONRAD Y SU OBRA

No es nuestro propósito hacer una revisión detenida e integral de la vida de Joseph Conrad;⁴ bástenos con hacer un sucinto esbozo biográfico para decir que fue originario de Polonia (nació en diciembre de 1857), siendo su nombre original Józef Teodor Konrad Nalecz Korzeniowski. Quedó huérfano a los 12 años. A los 16 dejó su país

³ Definición de relatos identitarios de mi libro.

⁴ Para el efecto recomendamos el artículo de Santiago Prieto “Buen trabajo, Túan Conrad (Vida y obra de Joseph Conrad, 1857-1924)”.

natal para dirigirse a Marsella. Fue marino primero para barcos franceses y luego para barcos ingleses, realizando travesías que lo llevarían por diversas partes del mundo como Sudamérica, India, Borneo, África, Australia e Inglaterra. Muchas de sus experiencias en estos viajes se reflejarán en sus escritos. Obtuvo la nacionalidad británica en 1886, más tarde cambiaría su nombre para que sonara más inglés. En 1895 Conrad escribió la primera de trece novelas (*La locura de Almayer*) que, junto con dos libros de memorias y veintiocho relatos cortos, conformarían la obra literaria por la que es conocido, tales como *Un vagabundo de las islas* (1896), *Lord Jim* (1900), *Tifón* (1903), *Nostromo* (1904), *Bajo la mirada de Occidente* (1911), *La línea de sombra* (1917), entre otras. Joseph Conrad murió en agosto de 1924.

La novela que ocupa nuestra atención, *El corazón de las tinieblas*, fue originalmente publicada entre febrero y abril de 1899, mediante la modalidad de entregas en *The Blackwood's Magazine*,⁵ y posteriormente publicada de manera íntegra en 1902, como parte del libro del mismo Conrad *Youth: a Narrative, and Two Other Stories*, aunque posteriormente comenzó a editarse por separado.

La trama se centra en un marinero llamado Charles Marlow, el cual narra la travesía que realizó años atrás por un río tropical en busca de un tal Kurtz, el jefe de una explotación de marfil, y que a lo largo de la novela adquiere un carácter simbólico y ambiguo. A todas luces, Conrad encontró la inspiración para esta historia del viaje que realizó al Congo, en 1890, momento en el que era víctima de las políticas imperialistas de Leopoldo II de Bélgica, quien mediante la *Société Anonyme Belge pour le Commerce su Haut-Congo* se enriqueció explotando vorazmente los recursos naturales del lugar, y dejando como saldo la esclavización y el exterminio de alrededor de diez millones de nativos.⁶

En ese viaje Conrad asistirá a la muerte de un alemán "...médico, científico, y políglota, trastornado después de pasar años como jefe de explotación en aquellas tierras sólo recordadas por los accionistas de la

⁵ Prieto, *Buen trabajo...*, p. 44.

⁶ Prieto, *Buen trabajo...*, p. 40.

Société.⁷ Indudablemente, de esa experiencia nace Kurtz, uno de los más enigmáticos personajes de la literatura moderna. Su experiencia africana, en términos generales, fue muy mala (padeció ahí su primera crisis de gota y enfermó de paludismo), lo que influyó notablemente en el tono de la novela.

Si bien *El corazón de las tinieblas* es una novela que ha sido muy elogiada, no ha estado exenta de polémica. Notable ha sido, por ejemplo, la discusión respecto a si Joseph Conrad muestra una postura racista y a favor del imperialismo, dadas algunas de las impresiones que el narrador, Charles Marlow, expresa con respecto a los nativos congolese. Una de las principales invectivas que se generaron en este sentido fue sostenida por el crítico poscolonialista Chinua Achebe, quien sostuvo en su artículo *An image of Africa: Racism in Conrad's "Heart of Darkness"* (1975), que la novela se encargaba de mostrar al continente africano como la antítesis de Europa y, por tanto, de la civilización. También analizaba los textos —más allá de la novela en comento— en los que el autor polaco se refería a los negros de manera poco favorecedora. Achebe concluía que no debería considerarse una obra de arte una novela que reducía a los africanos a una condición infrahumana, negándoles toda capacidad de expresión lingüística y de desarrollo cultural.⁸

Por el contrario, el escritor británico Caryl Phillips defendía que la novela debería entenderse como producto de su tiempo, y que, en todo caso, lo que proponía era abordar el efecto que produce en los europeos el contacto con un mundo completamente distinto del suyo. Phillips señalaba que *El corazón de las tinieblas* no debería leerse como si fuera un panfleto político, y reconocía que, en todo caso si Conrad tenía un programa se trataba de plantear la duda acerca de la supre-

⁷ Prieto, *Buen trabajo...*, p. 41. El nombre de este personaje es Georges Antoine Klein. Klein significa “pequeño” en alemán, y en la novela Conrad hace el comentario de que Kurtz significa “corto”. En el texto en inglés de la edición de Modern Library (1999, pos. 1783) aparece “Kurtz –that means short in German- dont it?”, mientras que en la edición de Grupo Editorial Tomo (2010, p. 98), se traduce como: “Kurtz, eso significa pequeño en alemán, ¿no es cierto?”

⁸ Chinua Achebe, “Una imagen de África: racismo en *El corazón de las tinieblas* de Conrad”.

macía de la humanidad europea y de su habilidad de mantener su estatus imaginario más allá de las calles europeas.⁹

Así, el análisis y la crítica a la novela han girado en torno a diferentes temáticas, tales como el viaje hacia el yo interior,¹⁰ el sentido moral de su autor,¹¹ el uso que hace del sentido de la ironía,¹² el simbolismo empleado en su obra,¹³ sin faltar, por supuesto, aquellos acercamientos en los que se compara la novela con *Apocalypse Now*, película dirigida por Francis Ford Coppola que adapta la obra en el contexto de la guerra de Vietnam.¹⁴ Poco se han detenido los estudiosos, no obstante, en abordar la concepción histórico-temporal que se encuentra claramente plasmada en *El corazón de las tinieblas*, que se corresponde plenamente con el régimen de historicidad moderno,¹⁵ caracterizado por generar una idea lineal de la historia cuya principal motivación y motor es el progreso, y por el énfasis que se le otorga al futuro como el lugar en el que idealmente se sitúan todos los logros de la humanidad, contrastando con un pasado que se va quedando cada vez más anquilosado.¹⁶

Lo interesante en *El corazón de las tinieblas* es que da oportunidad al autor de hacer generar una visión metafórica de esta concepción histórica, en la cual un elemento geográfico, el río Congo, sirve para ilustrar el recorrido, en este caso inverso, que lleva a un hombre del culmen de la civilización moderna al principio de todos los tiempos;

⁹ Caryl Phillips y Chinua Achebe, "Was Joseph Conrad really a Racist?", C Pos. 99.

¹⁰ María Antonia Álvarez Calleja, "Joseph Conrad's Heart of Darkness as a Journey in Quest of the Self".

¹¹ George A. Panichas, "The Moral Sense of Joseph Conrad's Lord Jim".

¹² Gerald O'Connor, *Three Types of Irony in the Novels of Joseph Conrad*.

¹³ Jocelyne Corneille, *Joseph Conrad's Congo. Criticism and Symbolism*.

¹⁴ Michel Maslowski, "The Evil of Modernity: Joseph Conrad's Heart of Darkness and Francis Ford Coppola's Apocalypse Now".

¹⁵ Recordemos que el término régimen de historicidad ha sido definido por François Hartog siguiendo una doble acepción: "Régimen de historicidad", según lo escribimos entonces, podía entenderse de dos maneras. De acuerdo con una acepción limitada: ¿cómo trata una sociedad a su pasado?, ¿cómo se refiere a él? Según una acepción más amplia: "régimen de historicidad" habría de servir para designar la modalidad de conciencia de sí misma por parte de una comunidad humana. François Hartog, *Régimenes de historicidad*, pp. 30-31.

¹⁶ Sobre las características del pensamiento moderno respecto a la historia y su relación con el progreso se recomienda revisar el texto de José M. Sevilla "El concepto de la filosofía de la historia en la modernidad", en *Mate, Filosofía de la Historia*, pp. 65-84.

a la barbarie. A continuación, ofrecemos un acercamiento a varios pasajes de la novela en los que se puede percibir lo dicho.

ANÁLISIS DE LA OBRA¹⁷

Es importante señalar que la novela comienza con un narrador desconocido ocupando la primera persona, y es quien introduce a Charles Marlow. Este asumirá el rol de narrador en primera persona apenas un par de páginas de iniciada la novela, y así continuará hasta el final, de manera que la historia contenida en ella es el relato que escucha un primer personaje anónimo que solo retoma el protagonismo para concluir la obra.

LA LUZ VERSUS LAS TINIEBLAS

Al inicio de la novela, Marlow hace una reflexión acerca de las tierras inglesas, en la que se remonta a tiempos inmemoriales:

Estaba pensando en épocas remotas, cuando llegaron por primera vez los romanos estos lugares, hace diecinueve siglos... el otro día... La luz iluminó este río a partir de entonces. ¿Qué decía caballeros? Sí, como una llama que corre por una llanura, como un fogonazo del relámpago en las nubes. Vivimos bajo esa llama temblorosa. ¡Y ojalá pueda durar mientras la vieja tierra continúe dando vueltas!¹⁸.

Bajo la metáfora de la luz, Marlow hace referencia a la civilización. Reconoce que quienes llevaron la misma a tierras inglesas fueron los romanos, y que desde entonces esa 'llama' se encuentra ahí, y es dese-

¹⁷ El presente análisis se realizó tomando como base la edición en español de Grupo Editorial Tomo (2010), confrontada con las versiones en inglés de Penguin (2007) y la de Modern Library (1999). Ver bibliografía.

¹⁸ Conrad, *El corazón de las...*, 2010, p. 11.

ble que perdure por siempre. Si la civilización es representada por la luz en la novela de Conrad, entonces la tiniebla representa lo contrario, la incivilidad, el atraso y el salvajismo.

La civilización no es, para Conrad a través de Marlow, solamente un asunto tecnológico sino también mental. La luz de la civilización está constituida también por, y sobre todo, el refinamiento del alma humana. Por esta misma razón es que la oscuridad, como némesis de la luz, puede alojarse también en el corazón del hombre:

Un país cubierto de pantanos, marchas a través de los bosques, en algún lugar del interior la sensación de que el salvajismo, el salvajismo extremo, lo rodea... toda esa vida misteriosa y primitiva que se agita en el bosque, en las selvas, en el corazón del hombre salvaje.¹⁹

De esta manera se plantea un principio fundamental para el entendimiento de lo que habrá de venir después en la historia: el hecho de que tanto la luz como metáfora de civilización y la oscuridad como su antítesis, son ambos estados que actúan de manera tanto objetiva como subjetiva en el mundo humano. El orden civilizatorio y su decadencia no solo son apreciables en los logros materiales, sino también en íntima correspondencia con el alma.

UNA VISIÓN PROGRESISTA

Esta dualidad entre luz y sombra, entre civilización y barbarie, no se encuentra de manera estática, sino que puede tener una progresión y, como veremos más adelante, también un retroceso. La progresión, por lo pronto, se manifiesta por primera vez en la novela cuando después de haber reconocido que el orden civilizatorio fue llevado a Inglaterra por los romanos, hace muchos siglos, dicho orden ha mejorado con el paso del tiempo, y ha dotado al pueblo inglés de una experiencia con la que los latinos no contaban:

¹⁹ Conrad, *El corazón de las...*, 2010, p. 11.

Lo que a nosotros nos salva es la eficiencia... el culto por la eficiencia. Pero aquellos jóvenes en realidad no tenían demasiado en qué apoyarse. No eran colonizadores; su administración equivalía a una pura opresión y nada más, imagino. Eran conquistadores, y eso lo único que requiere es fuerza bruta, nada de lo que pueda uno vanagloriarse cuando se posee, ya que la fuerza no es sino una casualidad nacida de la debilidad de los otros. Se apoderaban de todo lo que podían. Aquello era verdadero robo con violencia, asesinato con agravantes en gran escala, y los hombres hacían aquello ciegamente, como es natural entre quienes se debaten en la oscuridad.²⁰

Lo que los romanos tenían a su favor era la fuerza bruta ‘nada de lo que pueda uno vanagloriarse’, mientras que los ingleses, sugiere Marlow, tienen una cultura de la eficiencia desarrollada gracias a la experiencia que ofrece el paso del tiempo. Esta es una idea sobre la que luego Conrad insistirá en otros pasajes de su novela: la idea de que, el paso del tiempo y su devenir histórico generan experiencia a los pueblos, les permiten aprender cosas que redundan en una sofisticación cultural cada vez mayor. De esta forma, Marlow establece una línea que distingue a los ingleses de aquellos romanos que se caracterizaban por emplear la violencia “como es natural entre quienes se debaten en la oscuridad”.

Esta afirmación puede incluso extenderse de manera que no solo establezca la distinción entre dos pueblos separados en el tiempo, sino que inclusive se podría leer como la separación entre dos órdenes históricos diferentes: el antiguo y el moderno: los romanos pueden ser admirables, a los ojos de Marlow, pero nunca se compararán con la civilización moderna, a la que asiste la experiencia de toda la historia universal.

Aquí también es necesario hacer notar que es Marlow quien está hablando, asumiéndose como inglés, pues se podría argumentar que, siendo Conrad de origen polaco, difícilmente podría dar cuenta de la forma de pensar de los ingleses como lo harían ellos directamente. Frente a este argumento si no bastara recordar el cambio de nacio-

²⁰ Conrad, *El corazón de las...*, 2010, pp. 12-13

nalidad del escritor, habría que señalar que Marlow es un personaje literario en el que Conrad hace recaer dicho origen e identidad, y por tal motivo en este análisis asumiríamos que la modernidad que encontramos en la obra está matizada por la racionalidad inglesa, tal y como el autor la percibía.

EL RÍO CONGO COMO REGRESO AL PASADO

Entonces aparece el río Congo como un eje mediante el que se representa el transcurso del tiempo, pero como se trata además de un *lugar*, de un elemento geográfico que espacialmente *puede ser recorrido*, la metáfora cobra dimensiones más profundas, comenzando con el hecho de que en esta historia al río *se le remonta a contracorriente*, no siguiendo el sentido de su cauce natural sino en sentido contrario, para llegar al lugar de su nacimiento, de su origen, mismo que se encuentra situado en el sitio más recóndito de la travesía; cada vez más alejado de aquello que al hombre civilizado resulta familiar:

Remontar aquel río era como volver a los inicios de la creación cuando la vegetación estalló sobre la faz de la tierra y los árboles se convirtieron en reyes. Una corriente vacía, un gran silencio, una selva impenetrable. El aire era caliente, denso, pesado, embriagador. No había ninguna alegría en el resplandor del sol. Aquel camino de agua corría desierto, en la penumbra de las grandes extensiones. [...]. Había momentos en que el pasado volvía a aparecer, como sucede cuando uno no tiene ni un momento libre, pero aparecía en forma de un sueño intranquilo y estruendoso, recordado con asombro en medio de la realidad abrumadora de aquel mundo extraño de plantas, y agua, y silencio. Y aquella inmovilidad de vida no se parecía de ninguna manera a la tranquilidad. Era la inmovilidad de una fuerza implacable que envolvía con una intención inescrutable. Y lo miraba a uno con aire vengativo. Después llegué a acostumbrarme.²¹

²¹ Conrad, *El corazón de las...*, 2010, pp. 56-57.

El símil es revelador: el río se impone como una enorme línea del tiempo en la que, entre más se aproxime a su nacimiento, el viajero retorna en el tiempo de forma sensible. Inclusive, señala Marlow, se tiene la sensación de que el pasado ‘volvía a aparecer’, pero generando intranquilidad, desasosiego, como la que generaría una mirada vengativa. En la novela se da cuenta de una realidad que es hostil por formar parte de un pasado primitivo, tal vez en un intento de emular la sensación de los primeros seres humanos al enfrentarse a la naturaleza por primera ocasión.

EL HOMBRE PRIMITIVO: DOLOROSAMENTE HUMANO

En ese viaje hacia el origen, eventualmente los navegantes escuchaban el alboroto generado por ocultas hordas de habitantes de la selva, cosa que era de cimbrar al mejor plantado de los exploradores. Marlow reflexiona:

¿Nos maldecía, nos imprecaba, nos daba la bienvenida el hombre prehistórico? ¿Quién podría decirlo? Estábamos incapacitados para comprender todo lo que nos rodeaba; nos deslizábamos como fantasmas asombrados y con un pavor secreto, como pueden hacerlo los hombres cuerdos ante un estallido de entusiasmo en una casa de orates. No podíamos entender porque nos hallábamos muy lejos, y no podíamos recordar porque viajábamos en la noche de los primeros tiempos, de esas épocas ya desaparecidas, que dejan con dificultades alguna huella... pero ningún recuerdo.²²

Entonces se enriquece la idea del viaje hacia el pasado de dos maneras: por un lado, resaltando la sensación anacrónica del hombre civilizado situado en un lugar de salvajes —la desazón del hombre cuerdo situado en una casa de orates—; y en segundo lugar, estableciendo un parámetro histórico-temporal-espacial que parece tener efectos muy

²² Conrad, *El corazón de las...*, 2010, p. 60.

reales sobre esos viajeros, de manera que la posibilidad del viajero por entender lo que sucede a su alrededor se pierde “porque nos hallábamos muy lejos” (¿de la orilla del río, o bien, del núcleo geográfico de la civilización y, por ende, del entendimiento mismo?), y también se pierde la posibilidad de recordar, pues el encontrarse en las latitudes de los primeros tiempos hace que no haya cosas que recordar.

Lo peor, en ese *lugar* marcado por el inicio de todos los tiempos, paradójicamente, era reconocer la humanidad de ese *otro* salvaje:

[...] y los hombres eran... No, no se podía decir inhumanos. Era algo peor, sabéis, esa sospecha de que no fueran inhumanos. La idea surgía lentamente en uno. Aullaban, saltaban, se colgaban de las lianas, hacían muecas horribles, pero lo que en verdad producía estremecimiento era la idea de su humanidad, igual que la de uno, la idea del remoto parentesco con aquellos seres salvajes y tumultuosos. Feo ¿no? Sí, era algo bastante feo. Pero si uno era lo suficientemente hombre debía admitir precisamente en su interior una débil traza de respuesta a la terrible franqueza de aquel estruendo, una tibia sospecha de que aquello tenía un sentido en el que uno (uno, tan distante de la noche de los primeros tiempos) podía participar.²³

Marlow reconoce que, si bien entre el salvaje y el hombre moderno hay una distancia temporal que los vuelve extraños mutuamente, no deja de existir entre ellos el lazo que constituye su humanidad. Pero el reconocimiento de este acto, si bien en primera instancia resulta una acción empática, es finalmente algo doloroso de asumir, pues era peor descubrir este vínculo que establecer una diferencia tajante; es decir, era peor descubrir que esos salvajes también eran humanos, a quedarse con la idea de que no lo eran. Lo peor era que, pese a la distancia temporal señalada, el estruendo salvaje podría cobrar sentido para el civilizado; uno podría participar, uno podría ‘caer’ desde su estatus histórico moderno para regresar al estado primordial original ¿no era eso acaso lo que le había ocurrido a Kurtz?

²³ Conrad, *El corazón de las...*, 2010, pp. 60-61.

Al ser, este ‘hombre salvaje’, originario de esas regiones del principio de los tiempos, eran vistos por Marlow como personajes sin la experiencia que una larga historia genera. Así, refiriéndose a algunos elementos de la tripulación, el marinero señalaba que:

... no creo que ninguno de ellos tuviera una noción clara del tiempo como la tenemos nosotros después de innumerables siglos; pertenecían aún a los comienzos del tiempo, no tenían ninguna experiencia heredada que les indicara lo que eso era...²⁴

Aquí queda en perfecta evidencia la noción del tiempo que Conrad maneja en la novela: un tiempo lineal en el que su recorrido implica la idea de progreso y de civilización. La historia se presenta como una acumulación de acontecimientos que generan experiencia y perfeccionamiento cultural. Se trata de la idea moderna del tiempo, por la cual, a pesar de sus grandes logros culturales, los antiguos romanos no pueden igualar a los modernos ingleses, como se señalaba párrafos arriba, y por la cual aquellos humanos que se encontraran en el principio de todos los tiempos —especialmente representado por el cauce del río Congo—, no tendrían la más mínima experiencia histórica de la cual valerse.

UN ‘ESPÉCIMEN PERFECCIONADO’:

Durante el trayecto por el río Congo, hay un personaje que llama particularmente la atención a Marlow. Se trata del fogonero que atiende la máquina de su nave, quién resulta a ojos del marinero un extraño pastiche entre lo salvaje y lo civilizado:

A ratos tenía, además, que vigilar al salvaje que llevaba yo como fogonero. Era un espécimen perfeccionado; podía encender una caldera vertical. Allí estaba, debajo de mí y, palabra de honor, mirarlo resultaba tan edificante como ver a un perro en parodia con pantalones y

²⁴ Conrad, *El corazón de las...*, 2010, pp. 68.

sombrero de plumas, paseando sobre sus patas traseras. Unos meses de entrenamiento habían hecho de él un muchacho realmente eficaz. Observaba el regulador de vapor y él y el carburador de agua con un evidente esfuerzo por comprender, tenía los dientes afilados también, pobre diablo, y el cabello lanudo afeitado con arreglo a un modelo muy extraño, y tres cicatrices ornamentales en cada mejilla. Hubiera debido palmotear y golpear el suelo con la planta de los pies, y en vez de ello se esforzaba por realizar un trabajo, iniciarse en una extraña brujería, en la que iba adquiriendo nuevos conocimientos. Era útil porque había recibido alguna instrucción; lo que sabía era que, si el agua desaparecía de aquella cosa transparente, el mal espíritu encerrado en la caldera mostraría su cólera por la enormidad de su sed y tomaría una venganza terrible. Y así sudaba, calentaba y observaba el cristal con temor (con un talismán improvisado, hecho de trapos, atado a un brazo, y un pedazo de hueso del tamaño de un reloj, colocado entre la encía y el labio inferior).²⁵

Este es, sin duda, uno de los pasajes más fuertes de la novela, pues en él se aprecia sin ambages toda la animadversión que a Marlow generaba la sola vista de un nativo al que califica de ‘especimen perfeccionado’ por el hecho de haber obtenido algunos conocimientos de parte de los europeos y desarrollar un trabajo que Marlow asume que hace de manera mecánica, sin tener la más mínima noción de los principios físicos que hacen trabajar a un motor de vapor. Es un personaje que, si bien es útil por su instrucción, no deja de ver el mundo mediante anquilosadas supersticiones, al cual verlo trabajar es tan edificante como ver andar en sus patas traseras a un perro vestido. No por nada se ha debatido sobre el posible racismo de Conrad.

Llama la atención que, mientras que al hombre europeo que se atreve a remontar el afluente y viajar al principio de los tiempos le provoque la sensación de que está sufriendo un retroceso hacia el salvajismo, la metáfora no se aplique en sentido inverso, y los nativos que recorren en sentido opuesto el río no logren superar su

²⁵ Conrad, *El corazón de las...*, 2010, pp. 61-62.

supuesto estado salvaje y se vuelvan civilizados. Cuando mucho se convierten en el extraño pastiche que Marlow vio en el fogonero. ¿Es que ser civilizado cuesta mucho trabajo, aprendizaje y experiencia, pero también implica ser tan frágil que al primer llamado de las tinieblas se puede caer en la barbarie? ¿Es ese el máximo temor del ser ilustrado?

EL LIBRO: UN SÍMBOLO DE LA CIVILIZACIÓN

Un libro encontrado en la selva funciona para Marlow como un anclaje a la civilización. No importa la temática, ni siquiera es un libro apasionante; se trata de una obra técnica modesta, pero en la cual se manifiesta el espíritu racionalizador del mundo civilizado. El encuentro le produce a Marlow la sensación de haber encontrado algo “inconfundiblemente real”, que contrasta con el mundo entonces onírico o ilusorio de la selva. Se genera la identificación inmediata entre Marlow y el objeto que representa su mundo y su familiaridad:

En su interior [del libro], Towson o Towsen investigaba seriamente la resistencia de tensión de los cables y cadenas empleados en los aparejos de los barcos, y otras cosas semejantes. No era un libro apasionante, pero a primera vista se podía ver una unidad de intención, una honrada participación por realizar seriamente el trabajo, que hacía que aquellas páginas, concebidas tantos años atrás, resplandecieran con una luminosidad no provocada sólo por el interés profesional. El sencillo y viejo marino, con su disquisición sobre cadenas y tuercas, me hizo olvidar la selva y los peregrinos, en una deliciosa sensación de haber encontrado algo inconfundiblemente real. [...] Me metí el libro al bolsillo. Puedo aseguraros que arrancarse de su lectura era como separarse del abrigo de una vieja y sólida amistad.²⁶

²⁶ Conrad, *El corazón de las...*, 2010, pp. 63-64.

El libro, en su existencia objetiva, funciona para Marlow como una muestra de la realidad que, paradójicamente, le permite eludirse mentalmente del entorno inmediato que tiene frente a él, es decir, de la realidad de la selva. Lo que Marlow siente, a través de la lectura de un libro de contenido técnico, es nostalgia: un sentimiento de añoranza respecto a lo que se encuentra ausente, y que siente más real en cuanto a que lo identifica con lo propio.²⁷

UN ASOMO DE CONCIENCIA

En un momento en que se da un enfrentamiento, el timonel del barco en el que Marlow había realizado su travesía es herido de muerte. El africano dirige una última mirada al navegante inglés mientras desciende al mundo de las sombras, acto que le cimbra profundamente:

Tal vez juzguéis bastante extraño ese pesar por un salvaje que no contaba más que un grano de arena en un Sahara negro. Bueno, había hecho algo, había guiado el barco. Durante meses yo lo había tenido a mis espaldas, como una ayuda, un instrumento. Era una especie de socio. Conducía el barco y yo tenía que preocuparme de sus deficiencias, y de esa manera un vínculo sutil se había creado, del cual fui consciente sólo cuando se rompió. Y la íntima profundidad de la mirada que me dirigió cuando recibió aquel golpe aún vive en mi memoria, como una súplica de un parentesco lejano, afirmado en el momento supremo.²⁸

Nuevamente se expresa la idea de que la consideración que el hombre civilizado puede tener respecto al hombre salvaje radica en el grado de asimilación que este tenga de la cultura europea. Hay, sin embargo, un momento de empatía cuando el timonel, en el momento de su

²⁷ Como señala Svetlana Boym: “The nostalgic is never a native but a displaced person who mediates between the local and the universal”. *The Future of Nostalgia*, pos. 439.

²⁸ Conrad, *El corazón de las...*, 2010, pp. 84-85.

muerte, dirige una mirada a Marlow en la que nuevamente se da el reconocimiento de que el otro, por más alejado que se encuentre culturalmente, es también humano.

Tanto en este pasaje, como en el que se incluyó páginas arriba respecto al barullo del hombre salvaje, surge en Marlow la conciencia de que, independientemente de la distancia cultural y geográfica que existe entre los nativos y él, les es común la humanidad, si bien en esta ocasión la epifanía es menos terrible y más empática.

LA SELVA Y LA DEGRADACIÓN

Hacia el final del relato, después de haber encontrado a Kurtz y convivido con él, Marlow intenta liberarlo del hechizo de la selva, mismo que, a sus ojos, le tiene en un estado de degradación y vileza, pero su intento es infructuoso:

Intenté romper el hechizo, el denso mudo hechizo de la selva, que parecía atraerle hacia su seno despiadado despertando en él olvidados y brutales instintos, recuerdos de pasiones monstruosas y satisfechas. Estaba convencido de que sólo eso lo había llevado a dirigirse al borde de la selva, a la maleza, hacia el resplandor de las fogatas, el sonido de los tambores, el zumbido de conjuros sobrenaturales. Sólo eso había seducido a su alma forajida hasta más allá de los límites de las aspiraciones lícitas. [...] debía, igual que los negros, invocarlo a él, a él mismo, a su propia exaltada e increíble degradación.²⁹

La selva, como una naturaleza salvaje y hechizadora, despierta instintos olvidados y brutales en el alma de Kurtz, como en el de cualquier sujeto. Dejarse llevar por el llamado seductor de la selva es ir más allá de los 'límites de las aspiraciones lícitas'. Marlow se encuentra en el centro mismo de la selva y, por ende, en el sitio en el que corre con el mayor peligro de degradarse como ha ocurrido con Kurtz. Este ya no tiene salvación.

²⁹ Conrad, *El corazón de las...*, 2010, pp. 108-109.

EL SEÑOR KURTZ

Hace falta hacer un análisis profundo y detenido de uno de los personajes más enigmáticos de la literatura moderna, como es el caso del señor Kurtz. No es el propósito de este texto realizar dicho esfuerzo, y en esta parte nos bastará con proponer una serie de hipótesis respecto al simbolismo que entraña su figura.

Como ya se había dicho, es muy probable que Conrad haya encontrado la inspiración para crearlo a partir del ilustrado —y enloquecido— alemán que conoció en su viaje al Congo. No obstante, existen varias hipótesis que señalan a varios personajes que pudieron influir en la creación de personaje, tales como el administrador Léon Auguste Théophile Rom,³⁰ el oficial Edmund Musgrave Barttelott,³¹ el comerciante de esclavos Tippu Tip,³² todos ellos relacionados con la compañía explotadora de marfil del rey Leopoldo, en los que se manifestaban la locura y el trato brutal hacia los nativos congolese. Inclusive existe la hipótesis de que Conrad tomó elementos de Robert Louis Stevenson para complementar la personalidad de Kurtz.³³ Lo más seguro, como suele ocurrir en muchas ocasiones, es que en la creación de este personaje literario debieron haber confluido diversos elementos, algunos más reconocibles que otros dentro de la propia biografía de Conrad.

Lo importante es que la figura del señor Kurtz se vuelve central desde las primeras referencias que de él proporciona el principal contable de la compañía explotadora de marfil en la que se enroló, y al cual describe como “una persona notable”, que administraba una estación comercial en el corazón mismo del Congo, y que enviaba él sólo tanto marfil como todos los demás agentes juntos: “Oh, él llegará muy lejos, muy lejos. Pronto será alguien en la administración. Allá arriba, en el Consejo de Europa, sabe usted... quieren que lo sea.”³⁴

³⁰ Adam Hirsch, *King Leopold's Ghost*, p. 98.

³¹ Hirsch, *King Leopold's...*, p. 145.

³² Harold Bloom, *Joseph Conrad's Heart of Darkness*, p. 16.

³³ Matthew Pearl, “Where Did Kurtz Come From? A new theory on the origins of the legendary character from Joseph Conrad's *Heart of Darkness*”.

³⁴ Conrad, *El corazón de las...*, 2010, pp. 32-33.

A partir de entonces las buenas referencias del señor Kurtz seguirán dándose en los diferentes puntos en los cuales Marlow se detenía en su camino al nacimiento del río Congo, pero poco a poco, conforme el navegante se internaba en esas tierras alejadas de toda certeza civilizatoria, la figura del administrador se iba volviendo ambigua:

El hombre parecía ante mi como una voz. Aquello no quería decir que lo disociara por completo de la acción. ¿No había oído decir en todos los tonos de los celos y la admiración que había reunido, cambiado, estafado y robado más marfil que todos los demás agentes juntos? Aquello no era lo importante. Lo importante era que se trataba de una criatura de grandes dotes, y que entre ellas, la que destacaba, la que daba la sensación de una presencia real, era su capacidad para hablar, sus palabras, sus dotes oratorias, su poder de hechizar, de iluminar, de exaltar, su palpitante corriente de luz, o aquel falso fluir que surgía del corazón de unas tinieblas impenetrables.³⁵

Como su madre era medio inglesa y su padre medio francés, toda Europa había participado en la educación de Kurtz. La *Sociedad para la Eliminación de las Costumbres Salvajes* le había confiado la misión de escribir un informe que pudiera funcionar como guía. Marlow señala que en el informe se podían apreciar una serie de ideas y argumentos en favor de conducir a los pueblos ‘salvajes’ a un mejor estado, sirviéndose de la autoridad que confería al hombre occidental su superioridad tecnológica, que a los ojos de los nativos parecía de naturaleza divina. La frase que se encontraba escrita al final, sin embargo, ofrecía un contraste con el mensaje anterior, pues decía “¡Exterminen a estos bárbaros!”³⁶

Quedaba claro que al habitar en el sitio más oscuro de esas extrañas tierras habían provocado que Kurtz enloqueciera, y con la combinación de su educada grandeza europea, seducida por las tinieblas del selvático Congo, le habían convertido en un cacique, semi dios a los ojos de los nativos, y completamente carente de moral, tal como describe Marlow:

³⁵ Conrad, *El corazón de las...*, 2010, pp. 78-79.

³⁶ Conrad, *El corazón de las...*, 2010, pp. 82-83.

[Unas cabezas colocadas en picas por su orden] sólo mostraban que el señor Kurtz carecía de frenos para satisfacer sus apetitos, que había algo que faltaba en él, un pequeño elemento que, cuando surgía una necesidad apremiante, no podía encontrarse en su magnífica elocuencia. Si él era consciente de esa deficiencia, es algo que no puedo decir. Creo que al final llegó a advertirla, pero fue sólo al final. La selva había logrado poseerlo pronto y se había vengado en él de la fantástica invasión de que había sido objeto. Me imagino que le había susurrado cosas sobre él mismo que él no conocía, cosas de las que no tenía idea hasta que se sintió aconsejado por esa gran soledad... y aquel susurro había resultado irresistiblemente fascinante. Resonó violentamente en su interior porque tenía el corazón vacío...³⁷

Este párrafo es crucial porque en él Marlow se explica a sí mismo que lo que pudo haber ocurrido con Kurtz fue que se combinaron su ambición, la vacuidad de su corazón, con ‘el mensaje de la selva’, que lo arrastró finalmente a su perdición, con todo y de que se trataba de un personaje educado en la civilización y con grandes dotes innatas. Lo que lo perdió frente a la selva fue su falta de escrúpulos; aunque no por eso las tinieblas del Congo son absueltas: siguen siendo capaces de llevar a la perdición y a la barbarie a cualquiera que se adentre en sus senderos, como no fue de otra manera en toda la descripción dantesca que Marlow hizo de su viaje por las avanzadas de la explotación marfilera del siglo XIX.

Si bien Kurtz es ‘rescatado’ del sitio geográfico que lo perdió, no sucede así respecto a su destino final, y muere, dejando en Marlow una marca indeleble de por vida, pues tiempo después a terminada su aventura, este señala:

Pensaba que su recuerdo era como el de los otros recuerdos de los muertos que se acumulan en la vida de cada hombre... una vaga huella en el cerebro de las sombras que han caído en él en su rápido tránsito final. Pero ante la alta y pesada puerta, entre las eleva-

³⁷ Conrad, *El corazón de las...*, 2010, pp. 95-96.

das casas de una calle tan tranquila y decorosa como una avenida bien cuidada en un cementerio, tuve una visión de él en la camilla, abriendo la boca vorazmente como tratando de devorar toda la tierra y a toda su población con ella. Vivió entonces ante mí, vivió tanto como había vivido alguna vez... Una sombra insaciable de apariencia espléndida, de realidad terrible, una sombra más oscura que las sombras de la noche, envuelta notablemente en los pliegues de su brillante elocuencia.³⁸

¿Qué papel juega el señor Kurtz en esta metáfora del tiempo? Siguiendo el propósito que persigue este texto, que trata de identificar la experiencia epocal moderna de la historia con el transcurso espacial del río Congo en *El corazón de las tinieblas*, podríamos aventurar la idea de que la figura del administrador representa el hecho de que ni el mejor producto que la civilización europea puede engendrar se encuentra a salvo de retornar a la barbarie; de que todas las conquistas culturales que durante siglos se han acuñado en el mundo occidental son frágiles y pueden fácilmente derrumbarse sobre sí mismas y precipitarse al vacío.

Al mismo tiempo, sin embargo, quien ha sido víctima de la oscuridad en este caso se trata de una persona excepcional, por lo que podría suponerse que en Kurtz encontramos la idea de que, para estos hombres excepcionales, la manera de ‘perderse’ genera versiones dominantes y seductoras de sí mismos. Se vuelven una versión oscura de su propia genialidad. ¿No sería él una metáfora de la Europa civilizada y racional, que puede generar su propia versión oscura? ¿No encontramos en él representado, en cierto modo, el mito de la caída de quien fuera un luminoso ángel para transformarse en el más astuto de los demonios?

³⁸ Conrad, *El corazón de las...*, 2010, pp. 120.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

El análisis de una obra literaria como *El corazón de las tinieblas* puede arrojar luz respecto a la manera en la que el autor concibe su mundo en términos históricos y del lugar en el que él mismo se posicione en ese orden de ideas. Joseph Conrad no señala explícitamente cuál es su postura frente al colonialismo europeo en África, ni si comparte las afirmaciones de su personaje, Marlow, en su marcado desdén del que hace objeto al mundo y a los pobladores africanos, y eso ha generado debates muy interesantes y variados.

Sin embargo, la novela es muy fiel al plasmar la forma de concebir históricamente el mundo de la manera en la que predominaba en la Europa colonialista de finales de siglo XIX y principios del XX, caracterizada por ser lineal y progresista, sin considerar otras alternativas de desarrollo social e histórico a las de su propia sociedad, y que supone, además, que las sociedades humanas siempre se encuentran en constante mejora, todas dentro de una misma trayectoria.

Este modelo se ve claramente representado en *El corazón de las tinieblas* en el manejo que hace de la tensión espacial *cercanía-lejanía*, que se transforma en la tensión cultural *civilización-barbarie* y en la tensión histórica *experiencia-inexperiencia* (el cúmulo de aprendizajes obtenidos, directamente proporcional al ‘tiempo/distancia’ histórica recorrida).

Es sobre esta tercera tensión sobre la que ha querido llamar la atención el presente estudio: resaltar que en toda concepción histórica —o régimen de historicidad, si lo ponemos en términos de François Hartog— no está implicado solamente una determinada configuración temporal, sino también una correspondiente configuración espacial, que de ahora en adelante podría motivar a preguntarse por el *lugar* de la historia, no ya como escenario de los acontecimientos ni como su contexto geográfico determinante, sino como una condición de posibilidad de toda cosmovisión histórica.

BIBLIOGRAFÍA

- ACHEBE, Chinua, “Una imagen de África en El corazón de las tinieblas de Conrad”, en *Tábula Rasa.*, pp. 13-25, 2014.
- ALVAREZ CALLEJA, María Antonia, “Joseph Conrad’s Heart of Darkness as a Journey in Quest of the Self”, en *Odisea*, pp. 7-16, 2003.
- BLOOM, Harold. *Joseph Conrad’s Heart of Darkness*, New York: Infobase Publishing, 2009.
- BOYM, Svetlana, *The Future of Nostalgia*, New York: Basic Books, versión electrónica, 2001.
- CONRAD, Joseph, *Heart of Darkness*, New York: Modern Library, versión electrónica, 1999.
- _____, *Heart of Darkness*, London: Penguin, versión electrónica, 2007.
- _____, *El corazón de las tinieblas*, Tifón. México: Grupo Editorial Tomo S. A. de C. V, 2010.
- _____, *Joseph Conrad y su mundo*, México: Sexto Piso, 2011.
- CORNEILLE, Jocelyne, *Joseph Conrad’s Congo. Criticism and Symbolism*, Tesis de maestría, Universiteit Gent.
- GUZMÁN LÓPEZ, Miguel Ángel, *La estructura de la conciencia histórica en clave hermenéutico ontológica*, Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2016.
- HARTOG, François, *Regímenes de historicidad*, México: UIA, 2007.
- HOSCHILD, Adam, *Kings Leopold’s Ghost*, New York: Houghton Mifflin Company, 1998.
- MASLOWSKI, Michel, “The Evil of Modernity: Joseph Conrad’s Heart of Darkness and Francis Ford Coppola’s Apocalypse Now”, en *Yearbook of Conrad Studies*, pp. 195-211, 2007.
- O’CONNOR, Gerald, *Three Types of Irony in the Novels of Joseph Conrad*, Canterbury: University of Canterbury, 1986.
- PANICHAS, George. A., “The Moral Sense in Joseph Conrad’s Lord Jim”, en *Humanitas*, pp. 10-30, 2000.
- PEARL, Matthew, “Where Did Kurtz Come From? A new theory on the origins of the legendary character from Joseph Conrad’s *Heart of Darkness*” en *Slate*, consultado el 17 de mayo de 2020.

- <https://slate.com/culture/2015/04/kurtz-and-heart-of-darkness-did-joseph-conrad-base-mr-kurtz-on-robert-louis-stevenson.html>.
- PHILLIPS, Caryl, *Introduction to Heart of Darkness*, New York: Modern Library, versión electrónica, 1999.
- _____ & Achebe, Chinua, “Was Joseph Conrad really a Racist?”, en *Philosophia Africana*, pp. 59-66, 2007.
- PRIETO, Santiago, “Buen trabajo, Túan Conrad (Vida y obra de Joseph Conrad, 1857-1924)”, en *Ars Medica. Revista de Humanidades*, vol. 6, núm. 1, España: Grupo Ars XXI de Comunicación, S. L., pp. 36-53, 2007.
- SEVILLA, José Manuel, “El concepto de filosofía de la historia en la modernidad”, en R. Mate, *Filosofía de la historia*, Madrid: Trotta, pp. 65-84, 1993.

MEMORIAS EXTRAVIADAS. UN BREVE ENSAYO

Silvia Pappé

Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

*Incluso para una persona razonablemente sana,
el orden en la cabeza es sólo una ficción de la mente.*

Arno Geiger

El cerebro es así.

Teje la realidad, construye el mundo.

Rosa Montero

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas del siglo xx y las primeras del xxi se entrecruzan escrituras literarias que exploran, en distintos registros, la lenta, inevitable pérdida de la capacidad de reconocer y recordar y, como consecuencia casi inmediata, de orientarse en función de lo recordado y sabido. Manifiestan, preocupadas por el recuerdo de sucesos del pasado, reflexiones en torno a la inalcanzable posibilidad de constituir y fijar una memoria. Vuelven, constantemente, sobre la duda misma de poder, siquiera, recordar. Esa última problemática no es ajena a la historiografía posterior a la Segunda Guerra Mundial en la que se plantea, adicionalmente, la pregunta acerca de quiénes tienen derecho a la memoria de los muertos. La reflexión en torno a la memoria también está presente en narrativas literarias que exploran negación, desconsuelo, incompreensión tras el fallecimiento inesperado de personas cercanas.

Alzheimer, demencia, trauma, quebranto, desorientación son vertientes complejas que se abren espacio en una escritura personal, reflexiva, en la que la memoria se demanda, se reclama, se reivindica, y en la que de pronto se claudica ante la posibilidad misma de recordar. Una memoria desestructurada, en vías de desaparición, la ausencia de recuerdos, la imposibilidad de acceder a ellos, causan desorientación,

pérdida de identidad, y frustran la comunicación. La escritura literaria presenta estas vertientes en forma de procesos individuales; a la par, son los trazos particulares los que introducen problemáticas sociales, históricos incluso, al dejar entrever la presencia y la intervención de terceros quienes se ocupan de fijar, en el mejor de los casos comprender lo que queda y lo que se recupera de recuerdos de pasados en expresiones y representaciones no siempre racionales.

El que se entrecruzan las distintas narrativas literarias en torno a la inestabilidad de los recuerdos y la dificultad de fijar y representar recuerdos, o de aceptar que la memoria común, aparentemente consensada, pierda toda posibilidad de permanecer, de conservarse, de resistir ante las experiencias vitales, impide que pueda haber un orden predeterminado en mi exposición. Podría empezar por el libro en el que se unen, simbólicamente y a partir de una, digamos, extraña tradición, muerte y vida en forma del ataúd y del libro blanco que recibe cada uno de los miembros de una comunidad: el ataúd que se le fabrica a cada recién nacido, el libro de hojas blancas que se le entrega el día que cumple 12 años para que, de allí en adelante, cada día de su vida, escriba en él —el libro que será el de su vida, y que su hijo o hija mayor, el día de su muerte, leerá.¹ Podría iniciar por el desesperado intento de reacomodar los propios recuerdos conforme se vive la pérdida de la memoria y la orientación de un familiar, y los desajustes que ello provoca en la estructura de las experiencias comunes y las memorias correspondientes.² Podría colocar en primer lugar el shock a causa de la muerte inesperada de quien estuvo presente hasta los momentos inmediatamente previos, y el intento de continuar la vida a través de recuerdos inciertos que se intensifican o se vuelven borrosos, y cuya proyección indirecta sobre otra vida y pérdida desemboca en la escritura de una biografía de un tono sumamente íntimo.³

El punto de partida podrían ser los padres, los esposos y esposas

¹ Urs Widmer, *Das Buch des Vaters*.

² Arno Geiger, *Der alte König in seinem Exil*; Rafael Pérez Gay, *El cerebro de mi hermano*; Lisa Genova, *Still Alice*.

³ Montero, *La ridícula idea de no volver a verte*.

que se van extraviando en vida, conforme una enfermedad consume sus recuerdos, su sentido de pertenencia, su capacidad de reconocer, de comunicarse, de orientarse, de seguir siendo quienes eran en los ojos de los demás, en la experiencia propia. Podría hablar, en primer lugar, de lo profundo que puede golpear la lectura de un texto literario que pareciera estar escrito solo para nosotros, cuando la experiencia propia para la que no encontramos palabras, está hecha explícita por alguien que parece vivir algo tan cercano al sentir propio.

Podría empezar, por qué no, con las estrategias de búsqueda y combinación de fragmentos, y de la presencia de un escucha a quien relatar las dudas, los detalles encontrados. Un escucha ante quien exponer la falta de certeza, el titubeo y el temor si las huellas observadas son o no reales, o por lo menos que pudieran integrarse a una memoria con mayores posibilidades de representar una realidad desconocida. Cómo saber, sin decírselo a alguien, si huellas, lugares, construcciones, restos, ruinas, apuntes y notas, las fotografías, significan algo, si son incluso fundamentales para orientarse en un pasado desconocido, y para continuar viviendo.⁴

Es posible iniciar con el final de una historia compartida que se corta repentinamente para pasar a ser, sin previo aviso, una historia en la soledad que requiere de reacomodos, reinenciones radicales: deshacerse de todo lo que pudiera invocar un recuerdo, o acumular todo con la esperanza de que las cosas contienen los recuerdos, evitando así que se pierdan.

No se trata de distintas opciones, sino de una estructura presente en varios de los textos literarios. La escritura revela los intentos de los narradores y personajes —sean reales o ficticios, no hace ninguna diferencia. Inicios y reinicios, abandonados, pospuestos, retomados de escritura. Cuadernos diarios, agendas, notas en hojas sueltas. Una y otra vez el intento de poner en palabras la ausencia, unas cuantas entradas, y se va perdiendo el intento. Lo mismo con proyectos que se quedan sin siquiera empezar, puntos de partida que no llevan a nada. Renovaciones, archivos. Intentos de poner las cosas en un orden, a

⁴ Sebald, *Austerlitz*.

sabiendas que este orden ya no puede ser. Lo que se asemeje a una incierta continuidad. Los recuerdos, como posibilidad, pero sin materialidad que los sostenga. Lo que hay es, siempre, el día siguiente, recorriendo no sé si el espacio o un tiempo presente, con pasos inciertos. Procesos dialógicos, de integración, de compartir, construyendo así el día siguiente, con el peso, no necesariamente negativo, de todo lo que es, ahora, distinto a un pasado del que uno se va alejando, quiera o no, y que se va estabilizando pese a la desintegración que siempre se percibe como peligro inmediato.

La cantidad de los estudios en torno a la problemática de la memoria se ha vuelto inabarcable. Los análisis científico-sociales, psicológicos y psiquiátricos, aquellos otros provenientes de la biología, la química, las neurociencias, las indagaciones históricas e historiográficas, frecuentemente polémicas, así como las reflexiones teóricas en torno a la memoria, constituyen un campo multidisciplinario altamente especializado y a la vez abierto. De su complejidad dan cuenta, entre otros, ensayos y reflexiones que provienen de las disciplinas más diversas, a los que trataré de recurrir en la medida en que puedan aclarar las reflexiones en torno a la escritura literaria objeto de este ensayo. Reflexiones como las de Hayden White (*El pasado práctico*), Aleida Assmann (*Formas del Olvido*), Rüdiger Safranski (¡Clásicos! Conversación en torno a la literatura y la vida), Jean Baudrillard (*Por qué no ha desaparecido ya todo*), y Beatriz Sarlo (*Tiempo pasado*) son ejemplo de la complejidad de los enfoques.⁵ En el campo de la historiografía, la memoria no juega un papel menor, como muestra, por solo mencionar un ejemplo, Hayden White en su último libro, *The Practical Past*, en el que entreteje su propia formación, recordando, con un agudo análisis de textos literarios cuyos personajes solo adquieren vida e identidad en tanto logran construirse una memoria

⁵ Hayden White, *The Practical Past (El pasado práctico)*; Aleida Assmann, *Formen des Vergessens (Formas del Olvido)*; Rüdiger Safranski, *Klassiker! Ein Gespräch über die Literatur und das Leben mit Michael Krüger und Martin Meyer (¡Clásicos! Conversación en torno a la literatura y la vida)*; Jean Baudrillard, *Warum ist nicht alles schon verschwunden (Por qué no ha desaparecido ya todo)*; y Beatriz Sarlo, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*.

propia. Es una característica, si bien no exclusiva de la escritura literaria, que logra diferenciar entre memorias falsas, impuestas (evito a propósito el término de memoria ficticia), ocultas, presentes todas ellas en los procesos de lo que haga falta develar y revelar, mostrando muchas veces lo imposible de esta empresa y, llama la atención, proporcionando, aun así, una idea clara de los significados de lo perdido.

Quisiera evitar, en lo posible, que los referentes a esos ensayos y estudios se lean como “modelos analíticos” de los textos literarios seleccionados. Serán, a lo más, alusiones a diversos aspectos que ayuden a intensificar mis propias lecturas cuya pretensión está lejos de las disciplinas teórico-críticas de la literatura.

Por qué, entonces, escoger la escritura literaria, más allá de que es allí donde me llamó la atención la presencia de las más diversas preocupaciones en torno a la búsqueda, desaparición, y sobre todo las posibilidades de representar recuerdos sumamente frágiles. Por qué, entonces, la escritura literaria: este cuestionamiento tiene que ver desde luego con el carácter y la estructura transdisciplinarios de toda narrativa, y el acierto con el que la escritura literaria incursiona no solo en temas de la historia, sino aun en los dominios de las ciencias históricas, o las sociales. Estas interrogantes cruzarán de manera indirecta este ensayo, y espero poder dar una respuesta por lo menos parcial en el último apartado.

En la selección de textos literarios, realizada para este ensayo, se puede observar a primera vista que la problemática de la memoria surge casi siempre de situaciones y sobre todo experiencias individuales, personales, íntimas incluso. La ausencia, pérdida, disminución o reconstrucción de la memoria no siempre se debe a una supresión traumática colectiva o a la dificultad de presentar explicaciones racionales, representativas, como se procuran ofrecer en el marco de la escritura histórica. Es en la escritura literaria en la que se representa en distintos niveles narrativos, que se diferencia el papel que juegan testigos, narradores, personajes en la relación que establecen con memorias deterioradas, en procesos tanto de búsqueda como de pérdida. Es, también, en la escritura literaria, así mi hipótesis, que ha cobrado un lugar importante la lenta desaparición de recuerdos que desembo-

ca en una pérdida irrecuperable de la identidad y en la imposibilidad, incluso la aparente irracionalidad de todo intento de comunicación.

Si bien la escritura literaria suele tratar problemas individuales, los extiende siempre hacia esferas colectivas. La problemática es compleja tanto en lo personal como en lo social: recordar, dejar de recordar, recordar por primera vez —y lo que hace eso con un individuo, con las personas cercanas, con una sociedad. Hablaré de la relación entre narradores y personajes, entre experiencias y relatos a medias, entre recuerdos y posibilidades de fijarlos en un medio, el que sea, que permita comunicación. En un orden aleatorio, esas serán las trazas de mis lecturas: el paso de un tiempo sin coordenadas, la vivencia de espacios inciertos; el lenguaje, las imágenes, las figuras; la confusión que se percibe, se vive, se trasmite, se observa.

¿RECUERDOS? ¿HUELLAS? NARRATIVAS ATRAVESADAS

Las diferencias entre las experiencias que se van sedimentando en la escritura literaria de los autores seleccionados son evidentes. Pero hay un punto en el que parecen entrecruzarse los textos, el punto en el que se manifiesta, de golpe, la conciencia acerca de lo fragmentado, precario, de una memoria de la que no conocemos sino huellas —sea lo cada vez menos que queda de ella, sea la pista para buscar lo que pudo haber sido, sea el shock y el horror provocados por lo inconexo. Difícilmente podría yo afirmar con toda certeza qué hacen los autores, los narradores y los personajes con estas huellas; saber si procuran mantener, recuperar, encontrar, construir, reconstruir, forzar los recuerdos o darlos por perdidos, por siempre irrecuperables. Sin la posibilidad de fijar pedazos de recuerdos, en las pláticas, mediante algún medio, escritura, fotografía, en un espacio en el que se guardan, sin esa posibilidad, parece que no hay memoria; sin memoria no hay ... ¿identidad, vida, un tiempo día a día, perspectiva, posibilidad de comunicarse, de expresarse? Sin memoria no hay ni individuo ni sociedad.

Fijar pedazos de recuerdos es siempre, también, fijar pedazos de vida. Por eso, las grafías.

Dice la tradición que, en el pueblo del padre, y del padre del padre, de los tíos, primos, tías, sobrinas, abuelos de los vecinos y todos los demás, a cada habitante se le talla, en vida, su ataúd de madera; los ataúdes son apilados frente a la casa de cada familia, y quienes migraron (a la ciudad, otro país, Estados Unidos), los encargan con familiares o, si ya no tienen a nadie en el pueblo, el dueño del restaurante se encarga de cuidarlos —dispone de suficiente espacio. Dice la tradición que cada habitante del pueblo, aunque viva fuera, el día que cumple 12 años, recibe después de un ritual de purificación, en la iglesia y frente a toda la comunidad, un libro —negro por fuera, blancas las páginas. A partir de este día, todos los días de su vida, escribirá lo que ha hecho, pensado, vivido. Quienes no saben escribir, pondrán, todos los días de su vida, tres cruces. El día de su muerte, el hijo mayor se encargará de ir por el ataúd, y en la noche, leerá el libro del padre. El libro de la vida lo escribe cada quien, consciente de la muerte que lo espera en forma de su propio ataúd. El libro de la vida, además, pasa a la siguiente generación, la memoria como tradición. Cada vida es una escritura individual. La tradición es lo que hace una comunidad. Y la ruptura de la tradición provoca, sin propósito alguno, la pérdida de la memoria entre una generación y la siguiente.⁶

Si entendemos como tradición la vida en una determinada comunidad, que puede ser tan pequeña como la familia, el ser extraído de esta comunidad, el ser trasladado sin explicación alguna a otra comunidad con la que no existe ningún vínculo, nada en común, resulta equivalente a la ausencia traumática de recuerdos propios, de poder identificarse con un pasado sobre el que se pudiera edificar la vida a futuro.

Entre la adolescencia y la edad adulta, Jacques Austerlitz⁷ empieza a comprender que no solo no recuerda nada de su primera infancia, sino que no cuenta ni siquiera con un nombre que fuera suyo, una lengua materna, una familia, una vida propios. Como descubrirá a lo largo de décadas, toda la primera parte de su vida fue parcialmente suprimida, transformada en algo irreal, resultado de que su madre le

⁶ Widmer, *Das Buch des*.

⁷ Sebald, *Austerlitz*.

salvó la vida al enviarlo, en un transporte para niños judíos, de Praga a Inglaterra —hecho del que se enterará años después. Su “identidad” le resulta incómoda; cierto, lleva una vida funcional, si eso se puede decir de una vida basada en un vacío que no logra sostener ninguna construcción posterior. Incidentes ocasionales lo encaminan a buscar y a buscarse, yendo tras huellas casuales: cosas que le cuentan, lo que descubre en ciertos espacios arquitectónicos, lo que vislumbra en las fotografías que toma, lo que vive y se imagina, lo que percibe, fantasmagorías, sucesos irreales que pertenecen a un pasado ajeno... Si no fuera porque toma notas y se lo cuenta por partes a alguien que conoce, no podría ser de otra manera, por casualidad, si no fuera porque este alguien a su vez lo anota... Y es así que este alguien se convierte en el narrador del texto de Sebald: personaje-narrador, instrumento de la escritura literaria. Los relatos indirectos, la manera de ordenar o no ordenarlos, siguen el ritmo de la búsqueda y de los recuerdos del propio narrador, nunca de lo que podríamos entender como la “vida real” de Austerlitz. Un ejemplo: recuerda el narrador que reflexionaba Austerlitz acerca de “lo mucho que se olvida, con cada vida que se extingue, y cómo el mundo, por así decirlo, se vacía a sí mismo de todas las historias adheridas a innumerables lugares y objetos que no tienen capacidad para recordar, historias que nadie haya escuchado ni anotado ni narrado jamás.”⁸

Huellas, experiencias, apuntes, fotografías, bosquejos, arquitectura, ruinas, paisajes, sueños — inconexo todo— es lo que hace, a fin de cuentas, la vida. Siempre y cuando haya quien se lo relate a alguien más. El relato no solo fija las huellas y los recuerdos fragmentados; también configura la posibilidad misma de una memoria integrada que rebase la vida de cada persona.

Si pensamos en un campo que abarca formas de olvido y memoria, en las que se experimentan procesos de recordar, dejar de recordar o, lo que no es lo mismo, olvidar, descubrir, imaginar incluso, la escritura literaria que podríamos llamar “de memoria”, forma parte de un enorme esfuerzo individual y colectivo por recordar, memorizar y

⁸ Sebald, *Austerlitz*, p. 39 alem; p. 28 esp (trad corr. por mí).

rememorizar lo que de otra manera se pierde, invariablemente y para siempre, a menos que existiera algo similar a un “archivo” que permita la recuperación de lo olvidado. Aleida Assmann distingue entre diversos tipos de olvidos —la diferencia más significativa, me parece, es la que establece entre olvido-pérdida, y olvido-resguardo.⁹ Este último se puede entender como memoria latente. Desde luego, ningún archivo documenta la totalidad de lo que se pretende recordar; no existe un resguardo total, como muestra la visita de Jacques Austerlitz a la nueva biblioteca nacional de París, en la busca de algún documento que lo remita a su pasado.

[...] sobre la progresiva extinción de nuestra capacidad para recordar, paralela a la proliferación de la información, y sobre el colapso ya en curso, *l'effondrement*, como dijo Lemoine, de la Bibliothèque Nationale. El nuevo edificio de la biblioteca, que, por su trazado, lo mismo que por su reglamentación interna, raya en lo absurdo y trata de excluir al lector, como enemigo potencial, era casi, eso, dijo Austerlitz, dijo Lemoine, la manifestación oficial de la necesidad que se anunciaba cada vez más insistentemente de terminar con todo aquello que tenía aún una vida en el pasado.¹⁰

La imagen de una biblioteca y los archivos correspondientes, su inutilidad y una manifiesta oposición no solo a proporcionar información sobre el pasado, sino a negarles simbólicamente el acceso a los lectores, se transfiere inconscientemente a Jacques Austerlitz quien destruirá todas sus notas —el esfuerzo de toda una vida por reconstruir lo que considera una vida distinta, y que no es la que finalmente vivió. La vida que debía haber sido suya, el pasado y los recuerdos que debían haber constituido su identidad, resulta una vida falsa que se aniquila con la destrucción de las notas que daban cuenta tanto de algunos recuerdos recuperados, como de una vida de búsqueda de lo ausente. Lo que para Austerlitz terminan siendo dos vidas falsas,

⁹ Assmann, *Formen des Vergessens*, pos. 135.

¹⁰ *Ibidem*, p. 284.

para el personaje-escucha-narrador y sobre todo para el lector termina siendo una vida doble.

El libro blanco del padre tiene un destino similar al de las notas de Austerlitz. Antes de poder ser leído por el hijo mayor, la madre de este lo tira a la basura, junto con la ropa, la biblioteca de su marido. El esfuerzo del trabajo de una vida como traductor, todo junto, a la basura. Se opone a que sus propios recuerdos sean invalidados, corregidos, sustituidos por los del muerto y de sus cosas.

Ni el esfuerzo de seguir la tradición y anotar la vida todos los días, desde los 12 años hasta la noche anterior a la muerte; ni la intervención en la manera en que el hijo quería recordar a su padre; tampoco el esfuerzo de seguir indicios, de ir tras recuerdos inexistentes, ni la destrucción de todo aquello que permitió fijar estas huellas y los lugares a donde lo habían conducido; las notas, no, ni las fotografías, ni los esbozos, nada de todo ello se entiende sin lenguaje. El lenguaje que permite relatar algo a alguien más, el que permite escribir en el libro blanco, todos los días; el que permite escuchar, ver, leer, observar. El lenguaje que, hablese de memoria o de olvido, parece estar en peligro de desintegrarse, de quedar fuera de toda posibilidad de establecer, todavía, un resto de comunicación, desde la enfermedad, desde la muerte, desde la ausencia. Tratar de hacer uso de un lenguaje cada vez más disociado, con la pretensión de comunicarse pese a no poder recordar siquiera cosas de la vida cotidiana, son dos de los primeros signos inconfundibles de Alzheimer a los que se enfrentan los personajes de *El rey viejo en el exilio* de Arno Geiger, o *Siempre Alice* de Lisa Genova.

Pero lenguaje no es igual a lenguaje. En la novela de Genova, la psicóloga Alice y su esposo, un biólogo, ambos investigadores y profesores en Harvard, se enfrentan a que, a los 50 años, ella se enferma de Alzheimer temprano. Pasando de la negación al intento de describir y clasificar científicamente la enfermedad, hacen lo imposible por tratar de contrarrestar los estragos, acudiendo a todo lo que la medicina especializada podría aportar. Geiger, desde su experiencia como escritor, termina por instalarse en el único, aunque extraño mundo que para el padre que padece Alzheimer, tiene, todavía, cierto sentido: un mundo

de aparente ficción. Mientras que la familia de Alice procura razonar con ella, corrigiéndola cada vez que se equivoca, se ausenta, se le olvidan las cosas, el hijo del padre con Alzheimer afirma: “La verdad objetiva a menudo se perdía, no me importaba, porque no valía nada. Al mismo tiempo, me alegraba cada vez más cuando mis explicaciones podían deslizarse hacia el reino de la ficción, y sólo había una regla: cuanto más tranquilizaba a mi padre, mejor.”¹¹

El uso del lenguaje como estrategia: ¿mantenerse, a como dé lugar, en el mundo previo a la enfermedad?, o bien, ¿entrar al mundo desconocido de la enfermedad? Ambos intentos prometen certezas en un mundo en el que la percepción que tienen los enfermos, se separa cada vez más de lo que “se sabe” real, aun cuando de ambos lados de la línea divisoria de la enfermedad, hacen lo imposible por no perder la comunicación. Cuando se afirma que los enfermos de Alzheimer “pierden” el uso del lenguaje, hablamos, como en el caso de *Siempre Alice*, tanto del lenguaje científico como del cotidiano en el que antes se comunicaba con familiares y amigos. En el caso de *El rey viejo en su jardín*, las cosas son distintas: más que lamentar la pérdida del lenguaje, el hijo logra descubrir lo creativo, las formas novedosas que tiene su padre de usar el lenguaje; más allá de lo racional y lo acostumbrado, la sorpresa. Y es allí donde procura mantener la comunicación.

Nos instalamos en todas las lagunas de memoria, delirios y construcciones auxiliares con las que su mente se armó contra lo incomprensible y las alucinaciones. El único lugar que quedaba para una convivencia que valía la pena, era el mundo como lo veía el padre. [...] Aprendimos que la hipocresía de la verdad es, a veces, lo peor [...] Darle a un enfermo demente una respuesta objetivamente correcta de acuerdo con las reglas convencionales [...], es tratar de imponerle un mundo que no es el suyo.¹²

El campo profesional en el que se desempeña Geiger, es la escritura literaria; es, a la vez, lo que le ofrece mayor libertad para una vida en

¹¹ Geiger, *Der alte König...*, p. 118.

¹² Geiger, *Der alte König...*, pp. 117-8.

común con el padre enfermo de Alzheimer. Sus reflexiones sobre la ficción, y la experiencia que vive junto a su padre, se fusionan. El caso de Lisa Genova es distinto: ella ha dedicado su obra literaria a “casos” de enfermedades como Alzheimer, autismo, parálisis. También lo suyo es la ficción literaria; sin embargo, en ella no interviene la experiencia cercana, íntima, de la enfermedad. Lo que la escritura literaria puede ofrecer, sin embargo, sí está presente al interior de la novela, como opción proyectada sobre uno de los personajes. En esa familia de científicos, la hija menor se niega a estudiar una carrera científica para dedicarse al teatro —y pese a que esta decisión será la que mayor conflicto causa entre madre e hija, es ella la que mejor comprende el proceso de la enfermedad y, sobre todo, es ella la que logra seguir comunicándose cuando su madre pierde el lenguaje científico primero, y parte del cotidiano después. Cuando finalmente el lenguaje verbal se va “olvidando”, se agudiza en su lugar la “comprensión” de la hija actriz que se expresa mediante un lenguaje corporal en el que el lenguaje hablado opera ya tan solo como sonido. Desde luego no sabemos si con ello se reactivan fragmentos de recuerdos; lo que sí hay son chispas de comunicación.

Algo al respecto nos parece advertir también el padre de Geiger. A lo largo del proceso de la enfermedad, se ausenta primero una parte de su memoria: la propia biografía, objetos significativos. Surgen ideas fijas a la par con la pérdida de habilidades que, a su vez, son sustituidas por un uso sorprendentemente creativo del lenguaje¹³ —algo que pocos tienen la capacidad no solo de percibir, sino de aprovechar para la comunicación, en este reino casi surrealista y al mismo tiempo de una lógica impecable.

El que el pensamiento racional se ausente no quiere decir que se haya perdido la experiencia y el sentido basado en ella. La pérdida de la memoria causada por la enfermedad parece dejar intacta una parte de la personalidad. “Había convertido sus recuerdos en carácter, y había conservado este carácter. Las experiencias que lo habían moldeado, seguían teniendo efecto.”¹⁴. Lo mismo se percibe a lo largo de

¹³ Geiger, *Der alte König...*, p. 51.

¹⁴ Geiger, *Der alte König...*, p. 73.

las reflexiones y rememoraciones de Rafael Pérez Gay en *El cerebro de mi hermano*. Desde luego, la enfermedad es otra, José María Pérez Gay no pierde ni la memoria ni los recuerdos sino hasta el final, aun cuando al principio parecen revolverse, como parecen revolverse las palabras. Vive durante lo que parece un largo tiempo, perdido el lenguaje, quedando la personalidad y las ganas de expresar algo.

La rigidez del cuerpo le impidió a Pepe señalar con el índice. Dejó la andadera y pasó a la silla de ruedas, perdió las últimas palabras y sólo emitía un rumor animal, un ruido, un eco perdido en el fondo de su cuerpo. Entonces recurrimos a los párpados. Un parpadeo, *sí*; dos, *no*.¹⁵

La cuestión del lenguaje no es menos complicada cuando tanto la persona que se enferma como su interlocutor inmediato, que es además el que escribe sobre la experiencia propia y las manifestaciones de la del otro, se ocupan profesionalmente de la escritura, como es el caso de los hermanos José María y Rafael Pérez Gay. El “informe” que el segundo, mucho más joven, escribe sobre el primero y la enfermedad degenerativa que va acabando con el lenguaje como medio de expresión y comunicación, es también un libro en torno a lo que pareciera permanecer. La enfermedad no parece aniquilar del todo la capacidad de comprender lo que otros, en especial su hermano, le dicen, y de reaccionar ante ello. Reitero lo que diría Geiger cuando habla de su padre: el carácter resiste.

Ambos escritores, Arno Geiger y Rafael Pérez Gay, se centran esencialmente en la transformación de la relación entre ellos y su padre, su hermano, respectivamente. No es la parte médica, científica, racional lo que mayor peso tendrá finalmente, aunque en el caso de Pérez Gay, el querer encontrar explicaciones, en los recuerdos igual que en la ciencia, es enormemente doloroso por infructuoso. Lo que más cuenta es la transformación de la relación, el acercamiento, la presencia y, posiblemente, incluso el paso de la memoria que se va ausentando, hacia su reacomodo, su reinvenición, en recuerdos y pa-

¹⁵ Pérez Gay, *El cerebro de...*, p. 93.

labras del otro, de quien lo vive, lo escucha, lo escribe. Lo que más cuenta. Pero quizás lo que impera, a lo largo de todo el relato, es la desesperación, la impotencia, el aferrarse a la más mínima posibilidad de algo que no fuera la pérdida definitiva del hermano sin lenguaje, del lenguaje del hermano sin el que no es quien había sido durante toda la vida. Lo que más impera, a lo largo del relato, es la ternura con que se vive la lenta desaparición del padre como lo conocía, y el surgimiento de otro, distinto, con unos cuantos rasgos en común. No solo la persona que enferma, padece de las afectaciones a la memoria, los recuerdos y el lenguaje. También la padece la relación establecida.

VOLVER

En varios de los textos literarios seleccionados existe una relación íntima entre el personaje enfermo y la casa donde vive o vivía en algún momento de su existencia. Cuando algo le sucede a la casa, quienes vivimos allí nos quedamos desamparados, en el sentido literal tanto como en el figurado. Eso no es nada nuevo ni sorprendente —interesante es lo que sucede con los personajes cuya memoria y cuyo lenguaje se encuentran en un estado de creciente fragilidad.

Lo pongo así [escribe Rafael Pérez Gay]: he perdido a mi hermano mayor, lo perdí en la casa a oscuras en que se convirtió su cerebro la mañana en que me di cuenta de que olvidaba nombres, decía unas palabras por otras y disminuía su notable capacidad expresiva y facilidad prodigiosa para los idiomas. Abres una ventana y es de noche y hace un tiempo inclemente, del carajo.¹⁶

La casa, el cerebro, la oscuridad en la que el hermano ha perdido a su hermano, el espacio impenetrable donde este se ha extraviado. La metáfora describe una doble ausencia: quien se está perdiendo a sí mismo, quien pierde al que se está perdiendo.

¹⁶ Pérez Gay, *El cerebro de...*, p. 13.

Que desaparezca el lenguaje alojado en una parte del cerebro, que se pierda el recuerdo de la propia casa, equivale a un desalojo definitivo. Todo espacio guarda recuerdos, las casas son lugares de memoria, y para el caso de enfermedades como Alzheimer o degenerativas como la que padece el hermano mayor de Pérez Gay, la casa, el espacio-hogar son referentes indispensables. Es el lugar donde la gente suele sentirse segura, y es hacia este lugar que los enfermos, en su desorientación, quieren volver. Cuando dejan de reconocer su casa como suya, este querer volver produce angustia extrema, ansiedad, depresión, y una desorientación cada vez mayor.

El padre de Geiger había construido la casa para su familia, con sus propias manos, con todo y defectos, falta de espacio, aumentando aquí y corrigiendo allá. “¿Qué diré? [dice su hijo] Casas así son siempre también autorretratos indirectos”.¹⁷ Y llegará un momento en el que su padre ya no la reconocerá: la casa-autorretrato ahora será tema recurrente que retomará, obsesivo de angustia, enojo, deseo, durante meses.

Si casas así son autorretratos, enfermedades así son retratos de su época, extenderá Geiger su reflexión.

Alzheimer es una enfermedad que, como todas las cosas importantes, también hace enunciados sobre algo más que sobre sí misma. Características humanas y sensibilidades sociales se reflejan en esta enfermedad como en una lupa. Para todos nosotros, el mundo es confuso, y si se le mira con sobriedad, la diferencia entre una persona sana y una enferma está, sobre todo, en el alcance de su capacidad de disfrazar superficialmente la confusión. En el fondo se desata el caos.¹⁸

Alzheimer como enfermedad del siglo xx, una metáfora, de nuevo. La vida del padre y, en términos sociales, la vida de la generación a la que pertenece, “comenzó en un momento en que existían muchos pilares sólidos (familia, religión, estructuras de poder, ideologías, roles de gé-

¹⁷ Geiger, *Der alte König...*, p. 159.

¹⁸ Geiger, *Der alte König...*, p. 57.

nero, patria), y desembocó en la enfermedad cuando la sociedad occidental ya se encontraba en medio de los *escombros de tales pilares*".¹⁹

La misma enfermedad le impide al padre ver hasta qué grado, justamente la enfermedad tiene un impacto implacable sobre su percepción, de la casa que él había construido, y aún de la casa en la que nació y creció, y que se encuentran a poca distancia una de la otra. Busca todo tipo de explicaciones para tratar de entender por qué no podía "volver" a casa; y cuando su familia intenta comprobarle que se encuentra frente a ella, llega a la conclusión de que alguien, por razones desconocidas, pudo haber cambiado de lugar el letrero de la calle y el número de la casa. Al interior, los muebles propios tampoco lo convencen. Mucha gente tiene muebles así. La realidad de los demás resulta falsa para él. Ir a casa es llegar a un lugar seguro, sin confusión, sin enfermedad.

Cuando decía que se iba a casa, su intención en realidad no estaba dirigida en contra del lugar que quería dejar, sino en contra la situación en la que se sentía extraño e infeliz. No se refería al lugar, sino a la enfermedad, y se llevaba la enfermedad con él a todas partes, incluso a la casa de sus padres.²⁰

La seguridad que proporciona la casa a cualquier persona, no sólo a los enfermos, se debe muchas veces al hecho de que es allí donde se construye una vida, donde uno se rodea de lo que más importa. El caso de *El libro de mi padre*, no solo es el libro blanco en el que el padre anota lo que es su vida, todos los días, hasta la víspera de su muerte. Es también el mundo de los libros que traduce a lo largo de la vida y que acumula en su estudio; traduce por pasión, no por dinero, descuidando su empleo como maestro, descuidando a su familia. En la casa, su vida de traductor no es de nadie más —hacia el exterior, las traducciones son de los lectores. Su vida, contenida en el libro blanco, lo compartiría con el hijo, porque así lo quiere la tradición. Su esposa no forma parte de ninguna de las dos vidas, es excluida de la tradición

¹⁹ Geiger, *Der alte König*..., p. 58.

²⁰ Geiger, *Der alte König*..., p. 55.

como fue excluida de la vida de traducción. Sus recuerdos no tienen nada que ver con el legado, y es por ello que todo lo que resulta de la tradición y la pasión, termina arrojado a la basura.

La relación que establece Austerlitz, ya no digamos con una casa en particular, sino con la arquitectura en general, es inicialmente de índole profesional, su interés viene de la historia de la arquitectura, de los usos de edificios públicos históricos. Es a partir de una incomodidad, de un no hallarse consigo mismo, del descubrimiento que el nombre que lleva, no es el suyo, su lengua materna otra, su familia, desconocida, que inicia la búsqueda de sus orígenes. Su camino atraviesa relatos, huellas y, no podía ser de otra manera, un gran número de edificios públicos que guardan recuerdos que no necesariamente son los suyos, pero que le indican posibles trazos para continuar investigando —si este es el término adecuado de su errar por el mundo. La práctica profesional, desde siempre, se basa en tomar y revelar fotografías, realizar esbozos arquitectónicos, tomar notas y apuntes; y le servirá para documentar, con creciente obsesión, una historia que pudo haber sido, en parte, la de su vida. Ni muy al principio ni muy al final del camino incierto, encontrará una dirección, una casa en Praga —y no será sino hasta que pase por la puerta, percibe olores y nota detalles de la escalera, que se da cuenta que había estado allí antes. Fragmentos de recuerdos. La casa paterna adquiere una personalidad singular que reconoce sin tener conciencia de ello.

La primera impresión de la entrada de esta casa bien puede ser la del historiador de la arquitectura. El paso del profesionista al que recuerda, sucede de golpe. No solo la casa de la primera infancia, también los edificios públicos se transforman en lugares de memoria, poblados de “fantasmas” que surgen de un pasado desconocido —Austerlitz incluso reconoce de lejos a un niño que es él mismo. Volver a un lugar que no formaba parte de su memoria, y a la vez volver a la casa de la primera infancia. Volver a casa, tomando el ejemplo de Austerlitz, implica rutas tanto por distintos lugares, como a través del tiempo —tanto hacia un futuro inmediato, como hacia el pasado, la memoria, los recuerdos posiblemente recuperables, aun los desconocidos. Para ello, la escritura literaria recurre, entre otros, al mundo onírico.

Un papel inquietante el de los medios, los soportes materiales que remiten a otros medios: fotos a edificios, edificios a esbozos, esbozos a notas y estas otros apuntes, todo junto a lo que el autor de todo ello le cuenta a un desconocido que se convierte en su único escucha, y quien a su vez lo relata, en un orden precario de encuentros aún más precarios. Tanto registro, tanta búsqueda hasta que todo lo vivido, lo registrado, lo encontrado, se torna falso.

Todos estos libros conducen, invariablemente, a la muerte y a las historias de los sobrevivientes. “Se dice que cada historia es un ensayo general para la muerte, porque cada narración debe llegar a su fin. Al mismo tiempo, al dedicarse al proceso de desaparición, la narración recupera las cosas que han desaparecido”²¹ afirma Geiger hacia el final del libro que hubiera querido escribir de manera paralela a la historia de su padre y en vida de este —no seis años después, no hasta alcanzar la calma necesaria. Los tiempos de la muerte se prolongan, y las historias prolongan los recuerdos. Pero también es cierto que una narración puede volver soportable algo que de otra forma no lo es. “Cuando ella leía lo que yo escribía, podía soportarlo bastante bien, incluso sonreír al respecto. Pero la situación en sí, decía, era un horror”²².

Dice la tradición que, a la muerte del padre, el hijo mayor busca su ataúd, y en la noche, lee el libro blanco del padre. Pero cuando el hijo que conoce la tradición de su padre, y este del suyo, va al pueblo de los ancestros, a recoger el ataúd, en todo el pueblo queda una sola caja de muertos que pertenece a una mujer de la generación de su padre. ¿Y qué quiere?, le dicen. Se ve feo, y ahora, con el turismo... Vuelve a casa, sin el ataúd del padre, solo para encontrar a su madre que, el día después de la muerte del padre, había empezado a tirar lo que fue su vida. Vuelve a casa, solo para encontrar a su madre que, el día después de la muerte del padre, ya había tirado a la basura el libro blanco.

El hecho de que se tire el libro blanco y todo el trabajo de traductor del padre, no es solo un resultado de la muerte; es aniquilar la vida, un olvido provocado que no se podrá recuperar. ¿Se puede hablar de

²¹ Geiger, *Der alte König*..., p. 175.

²² Geiger, *Der alte König*..., p. 152, al hablar de su hermana.

la muerte del tiempo del padre, además de la memoria, el recuerdo, lo irrecuperable? Para la madre pareciera, indirectamente, una forma de liberación. Ella recordará su propia vida, la vida en común. Sin la simbiosis generacional que la tradición propone e impone, y de la que ella no forma parte. Sus recuerdos serán distintos.

No es el único momento en que las situaciones en las que se van perdiendo la memoria y el lenguaje, obligan a imaginarse el futuro. Conforme una familia intenta acomodarse a una situación que cambia frecuentemente y de manera sorpresiva, miraban poco hacia el pasado, y cada vez más hacia adelante, dadas las crecientes exigencias que planteaba la enfermedad. “Éramos novatos e intentábamos mantener el control de por sí incierto de la vida de todos nosotros —con base en desconocimiento y falta de competencia”²³. Eso mismo podría afirmar cualquiera de los autores.

DESESTRUCTURACIÓN. ¿POR QUÉ LA LITERATURA?

Volver a una casa en la cual uno se encuentra sin reconocerla. Volver a una casa cuya existencia ni siquiera se recuerda. Volver a casa cuando no se acuerda del camino que ha caminado todos los días, durante años. Volver al trabajo cuando ya no se puede realizar, por falta de memoria y de poder expresarse. Volver al pueblo del padre para recoger su ataúd y darse cuenta que nadie lo guardó; el turismo acabó con la tradición de ir apilando los ataúdes de todos los familiares frente a las casas. Volver a una vida que no tiene sentido, porque no se recuerda, y cuando se logra recordar, de todas maneras, carece de sentido.

Desestructuración, falta de coordenadas, pérdida de la identidad propia de la que solo los demás tienen recuerdos incompletos. Restos de carácter, de personalidad, gestos y un mundo interior que oscila entre la desazón que no carece de ingenio, y la penumbra. Recurrimos a la imagen de oscuridad, cuando la idea misma de volver no provoca

²³ Geiger, *Der alte König...*, p. 49.

sino angustia, y cuando el lenguaje con el que se quisiera expresar esta angustia ya no refiere a algo que los demás entendamos.

En su libro *Formas del olvido*, Aleida Assmann elabora una especie de tipología que, ubicado en el amplio campo entre memoria y olvido, privilegia el olvido. Evoca, en el marco de la memoria cultural, tanto los procesos de recordar que implican, necesariamente, selección, es decir, una acción consciente o aprendida, como los procesos de olvidar, que entendemos como algo más o menos natural. Sin embargo, así como la memoria es selectiva, el olvido no es, simplemente, algo natural que ocurre conforme pase el tiempo. Puede ser impuesto mediante la destrucción y la eliminación o bien, ser resultado de enfermedades o traumas. Y, como decía antes, existen posibilidades de recuperación o de pérdida definitiva. Con excepción del olvido-pérdida, todos los registros mencionados se encuentran, podríamos ampliar la idea de Assmann, en un estado de latencia.

No hay muchos tipos de escritura que permiten explorar esos estados de latencia como parte de una realidad múltiple, tanto racional como al margen o fuera de toda racionalidad. La escritura literaria es una de ellas. No quiero oponer la escritura literaria a otras escrituras, sino destacar algunas posibilidades de establecer conexiones que se encuentran, sobre todo, en textos literarios. Fijar momentos mediante la fotografía o notas, apuntes, conocimientos; relacionar experiencias ajenas con las propias que, por ser distintas, permiten reflexiones que de otra manera quizás no serían posibles en la misma medida; introducir lo onírico, fantasmagórico; enfrentar tragedias con un tono distanciado y a la vez no, y definitivamente distinto al de un historiador o, en general, de un científico social.

No son opuestos literatura e historia, aclara Hayden White. Y busca una salida de esta y otras problemáticas, propias de las ciencias históricas. Propone, desde enfoques diferenciados, estudiar lo que llama, a diferencia del pasado histórico, *pasado práctico*: aquel pasado que sí es esencial para una sociedad, pero de cuyo sentido no necesariamente se ocupa la historia.

Únicamente si se identifica la ficción con escritos sobre cosas imaginarias, y la literatura con ficción, se debe considerar la relación entre historia y literatura como oposición entre el mundo real (pasado y presente) y sueños, fantasías y otras fantasmagorías (ilusiones, engaños, fobias, etc.).²⁴

Mencioné arriba el uso de metáforas —casa y cerebro; Alzheimer... Desde luego, otras escrituras, la histórica entre ellas, también recurren a metáforas, pero serían distintas —queda pendiente, para otro momento, elaborar estas diferencias.

Así como no son opuestos literatura e historia, tampoco son opuestos recordar y olvidar; son las coordenadas en las que todos nos movemos. La exploración de distintos puntos en los que se tocan, se entrecruzan esas coordenadas, es uno de los fundamentos que plantea, entre otros, Aleida Assmann: “Resulta emocionante y paradójico a la vez que la memoria es un monitor que permite, en tiempo real, observar las operaciones del olvido y reflexionar en torno a ellas.”²⁵

Observar en tiempo real. En el contexto de la escritura literaria en la que recordar, olvidar, rememorar no solo se entrecruzan continuamente, sino además ganan y pierden sustancia y contenido, apenas los lectores pueden aspirar a este tipo de observación —y tiempo real, en este caso, sería tiempo de lectura, de reflexión, y de la experiencia de esta lectura. Pero, ¿qué con el tiempo de los personajes enfermos, los que mueren, los que los acompañan y hacen lo imposible por no perderlos en el tiempo irreal de la memoria extraviada o en la búsqueda de recuerdos de cuya existencia apenas contamos con unos cuantos indicios? ¿Qué con los narradores que intentan poner en orden sus propias experiencias en las que vida y escritura se confunden?

La complejidad, en los casos de la escritura literaria revisada, aumenta cuando se trata, justamente, de mostrar experiencias vinculadas a los actos múltiples de recordar y olvidar, actos que de por sí implican, más que tiempos específicos, una fusión de pasados y futuros, no

²⁴ White, *The Practical...*, p. XII.

²⁵ Assmann, *Formen des...*, pos. 183.

desde un mismo presente, sino de presentes relativos a estos pasados y futuros. Cuando, además, se trata de procesos de recordar y estados inciertos de olvidos, las coordenadas terminan por interrumpirse, por desintegrarse, por dejar de fijar un rumbo. La experiencia deja de ser del tiempo para convertirse en una acerca de su desestructuración, en la imposibilidad de orientarse, de hallarse, de seguir viviendo.

De eso trata, quizás, la escritura literaria, así, en general. Trata de un espacio de experiencia atravesado por coordenadas entrecortadas, por procesos inciertos de recordar, recordar y olvidar, coordenadas temporales de las que apenas permanecen unas cuantas huellas trozos de tiempos abandonados. Suficientes, no obstante, para que alguien pueda aventurar un relato.

Hay dos maneras de cerrar este ensayo: la primera se basa en una cita de Arno Geiger: “Ahora, todo estaba destrozado, el hombre, la casa, el mundo”²⁶, y otra de Pérez Gay: “Somos nuestra memoria. Si no recuerdas, dejas de ser alguien para convertirte en nadie. Los últimos meses de su vida, Pepe no recordaba: así murió la primera vez, caminando a ciegas, sin saber quién era”.²⁷ La segunda parte de las últimas líneas de *El libro de mi padre* de Urs Widmer —y quisiera manifestar mi inclinación hacia este fin que es, a la vez, un reinicio. El día del entierro del padre estuvieron presentes el hijo, acompañado de su madre, su novia, los amigos y conocidos del padre, los autores traducidos, los editores, las amantes de otros tiempos. Lo recuerdan, cada uno a su manera. Más noche, el hijo del padre lleva a su novia a la terminal de autobús.

Esperábamos, y cuando el autobús apareció a lo lejos, le dije que yo, sí, que yo volvería a escribir el libro del padre, su libro blanco, que ahora *yo* lo escribiría para luego ser el primero en leerlo. Después, ella lo obtendría, y más adelante todos los demás, como era la costumbre, y como decía la tradición. —Besé a Isabelle, ella subió al autobús, y el autobús arrancó.²⁸

²⁶ Geiger, *Der alte König...*, 168.

²⁷ Pérez Gay, *El cerebro de...*, p. 127.

²⁸ Widmer, *Das Buch des...*, pos. 2369.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSMANN, Aleida, *Formen des Vergessens*, Göttingen: Wallstein Verlag, (versión digital), 2016.
- BAUDRILLARD, Jean, *Warum ist nicht alles schon verschwunden*, Berlin: Matthes & Seitz, 2008.
- GEIGER, Arno, *Der alte König in seinem Exil*, Munich: Carl Hanser Verlag, 2011. (Hay traducción al español: *El viejo rey en el exilio*, Barcelona: El Aleph Editores, 2011).
- GENOVA, Lisa, *Still Alice*, Nueva York: Simon & Schuster, 2009. (originalmente publicación de autor, 2007). (Hay traducción al español: *Siempre Alice*, México: Ediciones B, 2015; mi lectura parte de la traducción al alemán: *Mein Leben ohne Gestern*, Colonia: Bastei, versión digital, 2009).
- MONTERO, Rosa, *La ridícula idea de no volver a verte*. México, Seix Barral, 2013.
- PÉREZ GAY, Rafael, *El cerebro de mi hermano*, México: Seix Barral, 2013.
- RÜSEN, Jörn. *Tiempo en ruptura*, México: UAM-Azcapotzalco, 2014.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Klassiker! Ein Gespräch über die Literatur und das Leben mit Michael Krüger und Martin Meyer*, Munich: Carl Hanser Verlag, 2019.
- SARLO, Beatriz, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- SEBALD, G.W. *Austerlitz*, Frankfurt aM: Fischer Verlag, 2017. (original en inglés 2001). (Hay traducción al español, *Austerlitz*, Barcelona: Editorial Anagrama, 2016).
- WHITE, Hayden. *The Practical Past*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 2014.
- WIDMER, Urs. *Das Buch des Vaters*, Zurich: Diogenes Verlag, 2005.

OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN

*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

*Historia y mirada
en las crónicas de América*

Miguel Ángel Segundo Guzmán

*Fantasmas de la Nueva España.
Discursos y representaciones políticas
y sociales de las apariciones
de ultratumba en documentos
novohispanos de los siglos XVI y XVII*

Javier Ayala Calderón

*Observar y enunciar
Categorías para el quehacer
historiográfico contemporáneo*

Miguel Ángel Guzmán López,
Graciela Velázquez Delgado,
Miguel Hernández Fuentes,
Miguel Ángel Segundo Guzmán
Coordinadores

RELACIONES CON EL TIEMPO. ESTUDIOS SOBRE LA TEMPORALIDAD EN DISCIPLINAS HISTÓRICO-SOCIALES propia, pero esta jamás se encuentra aislada de su contexto social. Dicho convencimiento motivó a la creación de esta obra, en donde académicos de cuatro distintas latitudes de América Latina abordan las prácticas deportivas de países como México, Costa Rica, Colombia y Chile, en contextos específicos que definen el marco temporal de la finalización del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX.

Evidentemente, los procesos políticos en cada país tienen sus peculiaridades, sin embargo, los procesos socioculturales son más homogéneos y, de algún modo, abarcan a los primeros. En términos de esa posible historia propia de las prácticas deportivas, tenemos en este periodo su momento de escape del ámbito de las élites, su popularización y su establecimiento como tema de debate público.

Este libro condensa encuentros y espacios académicos diversos en Brasil, Chile, Venezuela, Colombia, Costa Rica y México, episodios de una década en la que el diálogo académico dio lugar a la aspiración de dar un paso más en el conocimiento y entendimiento de nuestro pasado.

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Ediciones
Universitarias

Obra completa



·COLECCIÓN HISTORIOGRAFÍAS·