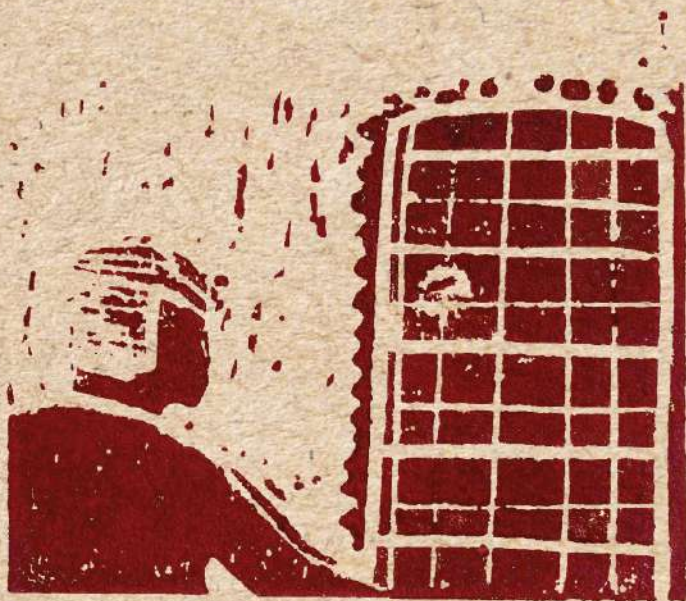


VIVIR SIN LENGUA
CUANDO EL TIEMPO YA NO HACE HISTORIA

PABLO ARAVENA NÚÑEZ



PABLO ARAVENA NÚÑEZ

VIVIR SIN LENGUA
CUANDO EL TIEMPO YA NO HACE HISTORIA

EDICIONES INUBICALISTAS

Í N D I C E

INTRODUCCIÓN.....	11
NOSTALGIA DEL TIEMPO FUTURO.....	23
EL “ESTADO DE ÁNIMO FINALISTA”	41
EL TIEMPO DEL TRABAJO.....	53
¿PODEMOS APRENDER ALGO DE LA HISTORIA?.....	67
LA TEORÍA DE LA HISTORIA COMO CRÍTICA DE LA CULTURA.....	85
ACONTECIMIENTO, EMERGENCIA Y DISCONTINUIDAD EN LA HISTORIA.....	105

A Luca y Clara

*Pero ¿cómo poner de su parte a una fiera
turbulenta que soltaba rugidos incomprensibles
y escapaba en todas direcciones? En un último
intento de pensar, se dijo: El presente crece...*

César Aira, *Parménides*, 2005.

INTRODUCCIÓN

Cada concepción de la historia va siempre acompañada por una determinada experiencia del tiempo que está implícita en ella, que la condiciona y que precisamente se trata de esclarecer. Del mismo modo, cada cultura es ante todo una determinada experiencia del tiempo y no es posible una nueva cultura sin una modificación de esa experiencia.

Giorgio Agamben, *Infancia e historia*, 2007.

A inicios de los noventa rechazamos la tesis de “el fin de la Historia” (1988) por ser mera ideología. Francis Fukuyama era —se decía entonces— un funcionario norteamericano disfrazado de intelectual, una figura también extraña que aparecía rehabilitando una filosofía de la historia que ya nadie visitaba (“especulativa”) y sobre la que pesaban acusaciones de ser el sustrato teórico de sistemas totalitarios. Si la Historia había resultado ser la lucha entre socialismo y capitalismo, comunismo soviético y liberalismo norteamericano, “lo que podríamos estar presenciando no es simplemente el fin de la Guerra Fría o la desaparición de un determinado período

de la historia de la postguerra, sino el final de la historia como tal (...) la inquebrantable victoria del liberalismo económico y político. El triunfo de Occidente, de la *idea* occidental, se pone ante todo de manifiesto en el agotamiento total de alternativas sistemáticas viables al liberalismo occidental”¹. La *posthistoria* sería un tiempo muy triste, sin épica, en donde, quizá, de tanto aburrimiento, la historia volvería a empezar.

¡Pura ideología! Después de todo Marx nos había enseñado que los economistas burgueses tendían a presentar sus actuales relaciones de producción como la culminación de un desarrollo natural, “luego esas relaciones son, a su vez, leyes naturales independientes de la influencia de los tiempos; son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De suerte que la Historia ha existido, pero ya no existe”². El problema sería entonces de aquellos que no estuvieran al tanto de esto, porque en 1989 cayó el muro de Berlín y

1.- Fukuyama, Francis. *¿El fin de la Historia? Y otros ensayos*. Madrid, Alianza Editorial, 2015, pp. 56-57.

2.- Marx, Karl. *Miseria de la filosofía. Contestación a la Filosofía de la miseria de Proudhom* [1847] (Cap. II: “La metafísica de la economía política”). Navarra, Ediciones Folio, 1999, p. 137.

en 1991 se derrumbó la Unión Soviética, y la tesis del fin de la Historia parecía –ante esas inmensas mayorías no informadas de cómo procedía la ideología burguesa– tener a su favor una considerable “material empírico”, si no por número, sí por magnitud. Y esa década fue inundada por un estado de ánimo “finalista” y desencantado, que repartió depresiones, adicciones y reinventiones de una parte, y el más inescrupuloso pragmatismo rentabilista de otra. Ante ese estado de ánimo de las mayorías nada podía hacer –políticamente hablando– la “operación ilustrada” que nos legara Marx. Nadie podía “despertar”.

El atentado al *World Trade Center*, en septiembre de 2001 (11-S), venía a poner en cuestión ese fin predicho por Fukuyama, la Historia estaba de vuelta. Pero algo pasó, porque ese acontecimiento, lejos de despertar algún estado de ánimo “rayano en el entusiasmo”, no hizo sino agravarlo todo. No retornó la Historia (con mayúsculas), sino que cada cual siguió plegado a sus pequeñas historias. Y nuestros acontecimientos más cercanos, los estallidos sociales y la pandemia, parecen no haber introducido (aún) cambio alguno, que no

sea el de la mera aceleración o radicalización de lo que hasta antes de ellos vivíamos como “procesos en curso”.

Las expectativas que pudieron levantar estos acontecimientos –la pandemia: que saldríamos de ella más conscientes y mejores personas, los estallidos: que el neoliberalismo iniciaba su fin– se han visto frustradas rápidamente por la no realización de dichas expectativas y por el agravamiento de las condiciones previas. A este panorama se agrega la rotundidad (porque ya nos es experimentable) del cambio climático y crisis ambiental que hipotecan nuestro el futuro, pero ahora de modo material: no se trata ya de la imposibilidad de tal o cual utopía, sino de que esta no tendría donde materializarse, entre otros motivos porque, como lo ha propuesto Dipesh Chakrabarty, puede que nosotros mismos ya no estemos. Es en este problema de la actual no disponibilidad del tiempo futuro al que me refiero en el capítulo que abre este libro, pues creo que da pie a una experiencia que debemos terminar de asumir para vérnosla con el pensamiento que le corresponda.

A esa disposición subjetiva de hoy le llamo “estado de ánimo finalista”, que no es algo menor, pues

se ha mostrado determinante para comprender y actuar, en tal sentido, ninguna “operación ilustrada” es posible en dicho estado. De esto precisamente trato en el capítulo segundo, retomando *El recuerdo del presente* de Paolo Virno, en la medida que este afrontaba el fin de la historia, allá a fines de los noventa, no como una tesis filosófica, sino como un estado de ánimo epocal. Pero ese finalismo no tiene sólo que ver con un sentir que estamos ya al final (o nos encontramos cerca de él),³ sino también con un estar atrasados respecto de los fenómenos que nos conciernen, con un llegar al final, cuando las cosas ya pasaron, es decir, a la experiencia de que nuestro pensamiento siempre se encuentra temporalmente desplazado hacia atrás. En principio esto no tiene novedad, sabemos desde hace al menos doscientos años que “el búho de Minerva sólo levanta el vuelo en el crepúsculo” (Hegel), y que esta dificultad fue tematizada desde los filósofos presocráticos. Pero parece que hoy se trataría de otra cosa: lo que leemos como *acontecimientos* terminan revelándonos que hay procesos, en marcha desde hace mucho, que

3.- Sobre este problema en específico, ver el libro de Sergio Rojas. *Tiempo sin desenlace*. Santiago, Sangría Editora, 2020.

se encontraban en una fase mucho más avanzada de lo que nos podíamos representar y que, por esta misma limitación nuestra, “nos estallan” en las narices bajo la forma de lo inédito. Pero no serían entonces propiamente acontecimientos: no interrumpen algo, sino que confirman de manera rotunda lo que ya existía, sólo que su magnitud nos confunde a tal punto que nos produce expectativas, y a veces hasta esperanzas, para, en una lógica pasmante, traer luego frustración y caer en lo que Benjamin –en *El origen del drama barroco alemán* y la Tesis VII– llamó un estado de *acedia*: “el sentimiento melancólico de la omnipotencia de la fatalidad, que despoja de todo valor a las actividades humanas y, en consecuencia, lleva al sometimiento total al orden de las cosas existente”⁴.

La experiencia de la aceleración y lo inédito (experiencia cuyo origen rastreo en el capítulo tercero y de la que autores como Reinhart Koselleck y Zoltan Simon marcan dos polos luminosos de su estudio) han revivificado uno de los dilemas fundantes de nuestra cultura, pues la dialéctica entre

4.- Löwy, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de incendio*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 82-83.

ser y devenir hoy adquiere, además de su dificultad propia, un cierto dramatismo vital. El torrente del devenir pareciera haber aumentado su flujo, nada se puede nombrar.

Cratilo, discípulo de Heráclito de Éfeso (“el oscuro”), enseñó una versión del saber de su maestro a Platón. Cratilo, sabemos por Aristóteles, concluyó que, por ser todo lo real permanente fluir, nada podía ser nombrado pues el nombre “fija”, y en el momento que se nombra una cosa esta ya no es la misma (aunque sea por estar después del acto de ser nombrada). Entonces enmudeció para sólo indicar el flujo de lo real con gestos y movimientos corpóreos que fueran más fieles al curso del devenir.

Era, sin embargo, un mal discípulo, pues interpretó de manera unilateral todo como un permanente flujo que se nos escapa inexorablemente, cuando su maestro proponía —al parecer, porque era oscuro— una forma particular de permanencia: el fluir entre opuestos, fluir al que había que nombrar no con una sino varias palabras, con un lenguaje complejo, como al Dios egipcio: “el dios de los nombres innumerables”⁵. Pero nosotros, desprovistos de esa

5.- Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación.*

sabiduría antigua, estamos simplemente mudos, sin lengua, y todo nos pasa por arriba, nos excede.

En la pura aceleración no puede haber historia, pues esta requiere de una cierta cadencia, e incluso cierta regularidad o métrica, para poder experimentarla “humanamente”: sabíamos que existía la historia porque nos experimentábamos históricamente en la herencia, la tradición, la ruptura o el progreso, pero la extrema aceleración atenta contra todo esto porque no hay algo, cosa alguna, que logre asentarse como experiencia propiamente tal. Otro tanto hace la escasa disponibilidad del pasado que tienen nuestros contemporáneos, pese a las apariencias, porque lo que hay en realidad es pasado, pero como mercancía (patrimonio) o recurso político (mito o factura por cobrar), pero ya no historia, tampoco memoria. Tenemos relación con el pasado, pero sin “saber”. Es en este entendido que en el capítulo cuarto desarrollo la (antigua) pregunta acerca de si podemos aprender algo de la historia.

Si sumamos a lo recién descrito la pérdida de evidencia que dispondremos de un futuro, ya no hay demasiado en que sostener nuestra tradicional

México, Siglo veintiuno editores, 1966, p. 184.

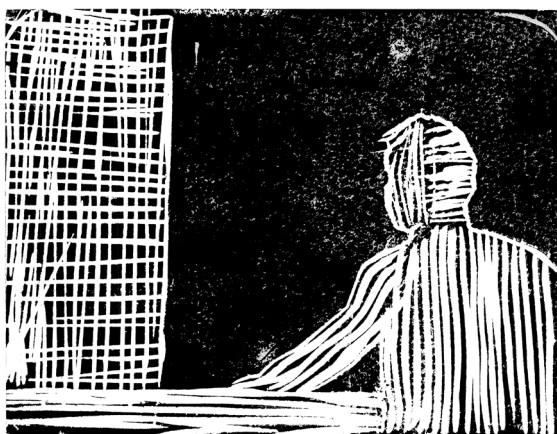
experiencia de la historia. François Hartog definió, hace tiempo ya, nuestra situación como un habitar en un régimen de historicidad presentista, pero quizá esto ya no dé cabal cuenta de la situación en la que nos encontramos hoy, pues esa tesis tendrá ya veinte años en que, se podría decir, más que haber sido corroborada, ha quedado corta para pensar nuestro tiempo. Es bajo la inspiración –y admiración– del trabajo de Hartog que, en el capítulo quinto planteo la pregunta acerca de si la teoría de la historia, más allá de la crítica de la investigación historiográfica, puede usar ahora su utillaje intelectual para efectuar una crítica de la cultura. Para, en el capítulo sexto, y en el que culmina este breve libro, abordar la naturaleza del acontecimiento, quizá hoy la única ventana de donde esperar un rayo de luz (quizá).

Finalmente, pero para empezar, quisiera agradecer a todos/as quienes tuvieron que ver con algunos de los textos reunidos en este breve libro. Por sobre todo a quienes que, desde la amistad, me indicaron cosas que no podía ver, me refiero a: Sergio Rojas, Miguel Valderrama, Constanza Michelson, Catalina Mena, Luis Henríquez y Esteban Mizrahi. Y a quienes han sido mis apreciadas interlocutoras

en estos temas al otro lado de la cordillera: María Inés Mudrovcic, Rosa Belvedresi, Natalia Taccetta, Gilda Bevilacqua y María Inés La Greca. Agradezco finalmente a Jorge Polanco por regalarme las imágenes que también conforman este libro.

Valga advertir que los textos que vienen a continuación no llevan otra pretensión que acompañar y animar las cavilaciones de quienes puedan andar planteándose problemas circundantes a los abordados acá. El libro no ha sido pensado como una “obra” dirigida a especialistas, aunque está irremediablemente escrito en el lenguaje del campo al que me he dedicado –la Teoría de la Historia–, con tan solo cierta sistematicidad (casi robándole tiempo a la *labor*). Comparto las mismas angustias, ansiedades y frustraciones que mis contemporáneos y escribir es, ante todo, una manera de domarlas, no resolverlas, sino sostener la posibilidad de seguir pensando nuestras circunstancias, que no es poco para sostener una vida.

Valparaíso, abril de 2023



NOSTALGIA DEL TIEMPO FUTURO¹

El tiempo ocupa un primer plano en la “concepción del mundo”, que caracteriza a tal o cual cultura.

Arón Gurévich, “El tiempo como problema de historia cultural”, 1979.

Pasaron los tiempos en los que la ciencia, de manera unánime, predecía un futuro que siempre sería mejor que el presente. Ahora, una fracción importante de los científicos cree que puede acabar pronto en un callejón sin salida, a menos que la humanidad decida comportarse, cosa nada evidente.

Krzysztof Pomian. *Sobre la historia*, 2007.

¿Qué es lo que diferencia a nuestras actuales generaciones, las de los noventa para acá, de la de los sesenta y más allá? Una respuesta posible, en términos subjetivos, puede ser la de la disponibilidad, o no, del futuro y de la idea de historia que estaba asociada a

1.- Texto base de la conferencia ofrecida el 20 de enero de 2023 en la Facultad de Medicina de la Universidad de Valparaíso (Chile), con ocasión del aniversario de cincuenta años de egreso de la generación 1966 de la carrera de Medicina (Universidad de Chile, sede Valparaíso). Una versión de este texto se publicó el 31 de enero de 2023 en www.barbarie.lat

ella. Nuestras últimas generaciones descansan en una experiencia de mundo —y unas evidencias— que no hacen posible ya fundar el futuro como un estadio mejor de la humanidad o una “meta de la historia”. Como lo ha sostenido François Hartog, nuestra época es la de un futuro como tiempo catastrófico en cuyo transcurso la humanidad tiene escasa posibilidad de intervenir y redireccionar procesos ya en curso. Nuestra era ya no es la de construcción de proyectos, sino la de acciones y políticas paliativas².

En 2018, el científico social británico Mayer Hillman, señalaba en *The Guardian*:

Las emisiones globales fueron estáticas en 2016, pero se confirmó que la concentración de dióxido de carbono en la atmósfera superaba las 400 partes por millón, el nivel más alto en al menos tres millones de años (cuando los niveles del mar eran hasta 20 metros más altos que ahora). Las concentraciones solo pueden disminuir si no emitimos dióxido de carbono en absoluto, Incluso si

2.- Aravena, Pablo (2015). “François Hartog: la historia en un tiempo catastrófico”, en *Cuadernos de Historia*, (41), pp. 227-244.

el mundo fuera cero carbono hoy, eso no nos salvaría porque hemos pasado el punto de no retorno³.

Y en 2011, Hayden White, quizá el teórico de la historia más importante de nuestra época, contestaba del siguiente modo a un periodista de *El Clarín* de Buenos Aires:

—Estamos en un momento donde se promueven visiones contradictorias: la humanidad oscila entre la salvación tecnológica y un cataclismo que amenaza borrar la raza humana de la Tierra.

—¡Bueno, claro! Eso es por el capitalismo. El capitalismo extraerá todo lo que puede de la tierra para poder producir bienes y promoverá el consumo como un bien en sí mismo. A ellos no les importa el calentamiento global. Ellos asumen que la tecnología traerá una solución. A las corporaciones no les importa. A Mobil

3.- Hillman, Mayer. "Interview. 'We're doomed': Mayer Hillman on the climate reality no one else will dare mention", en *The Guardian*, 26 de abril de 2018.

Oil no le importa el calentamiento global. Destruirían el universo entero para lograr una ganancia (...) desafortunadamente, el capitalismo es suicida porque presume de una expansión infinita en una situación donde hay recursos limitados. No puedes tener expansión infinita y recursos limitados. El sueño es entonces que colonizaremos la Luna, colonizaremos el planeta Marte. No creo que eso vaya a suceder⁴.

No son estas declaraciones de “terroristas morales” (así llamaba Kant a aquellos que predicaban que la Historia iba hacia peor), sino que es gente que ha trabajado toda su vida buscando soluciones para la vida, en el caso del urbanista Mayer Hillman, e interpretaciones liberadoras del pasado, en el caso de White. No los podría uno despachar como meros pesimistas, pues, además, a partir de la pandemia se nos han ido imponiendo de manera rotunda algunos datos que hasta antes de ella nadie consideraba: tan solo tres años atrás un fenómeno como

4.- White, Hayden. “Hayden White: Lean a Marx; él les contará cómo sucedió”, en *El Clarín*, 4 de mayo de 2011.

el calentamiento global, o el cambio climático, no tenía la presencia cotidiana que tiene para nosotros hoy: la tierra se quema. Tanto es así que la NASA ha dispuesto un mapa en tiempo real (*online*) en donde muestra el avance de los incendios a nivel planetario⁵.

No disponer de futuro tiene, sin lugar a dudas, un impacto en nuestra manera de experimentar el tiempo y nuestras vidas. La consecuencia cultural de esta no disponibilidad ya ha sido aludida por algunos de los teóricos de la historia más vanguardistas de nuestra época. Dipesh Chakrabarty, en un texto de 2009 titulado “Clima e historia: cuatro tesis”, decide tomarse en serio el experimento mental sugerido por el escritor Alan Weisman en su libro *El mundo sin nosotros: el futuro es, pero sin nosotros*. La implicancia de asumir lo que significa el calentamiento global y la categoría de “antropo-

5.- Al respecto, la nota de prensa española: “El mapa de la NASA que muestra los incendios activos en el mundo en tiempo real”, en https://www.antena3.com/noticias/mundo/mapa-nasa-que-muestra-incendios-activos-mundo-tiempo-real_2022071762d451dae5327d0001af671e.html.

También se puede consultar el sitio web: *Fire Information for Resource Management System*, en https://firms.modaps.eosdis.nasa.gov/map/#d:24hrs;@0.0,0.0,3z_

ceno” (la humanidad como fuerza geológica que ha modificado el sistema climático), sería la de reformular por completo lo que hasta aquí llamábamos “conciencia histórica”: “La disciplina de la historia existe a partir del supuesto de que nuestro pasado, presente y futuro están conectados por una cierta continuidad de la experiencia humana”, pero los actuales fenómenos nos obligan a contemplar la posibilidad de “un futuro ‘sin nosotros’ (...) así nuestras habituales prácticas históricas para visualizar el tiempo (...) nos conducen a una contradicción y confusión profundas. (...) Nuestro sentido del presente, según Weisman, se ha convertido en algo profundamente destructivo en lo que se refiere a nuestro sentido general de la historia”⁶

Cuando el futuro no está ya disponible nada tensa desde un fin los acontecimientos, entonces estos se nos vienen encima sin orden. Ya no hay narratividad sino una suerte de *collage*, de historias sueltas que nos brindan más entretención y exotismo que conocimiento para actuar o proyectar, es por esto que podemos decir: nuestra época ya no es

6.- Chakrabarty, Dipesh. *Clima y capital. La vida bajo el antropoceno*. Viña del Mar, Mimesis, 2021, p. 10.

la de la historia y la construcción política, sino la del patrimonio y el turismo. El pasado no informa proyecto alguno, pues precisamente porque no hay un espacio delante nuestro que le aloje, y si no lo sabemos, o no queremos asumirlo, sí que lo intuimos y tiene efectos prácticos en nuestras vidas, es decir en nuestras valoraciones, priorizaciones y elecciones. Una vida sin futuro suele oscilar entre el hedonismo y la depresión. ¿Y si todas las crisis institucionales –la política, la democracia, la educación– tuviesen como causa la experiencia o intuición profunda de que ya no es evidente que dispongamos del futuro? Y es muy probable, pues vivimos en unas instituciones creadas en la modernidad (mediados del s. XVIII en adelante), que es precisamente la época fundada en la evidencia rotunda del futuro, en la confianza de que la Historia progresaba hacia mejor y que “la razón trabajaba en la historia” para llevarnos a estadios más altos de evolución del espíritu y la libertad (Hegel). Sin futuro disponible esas instituciones quedan vacías, son maquinarias cuyo único sentido es la mantención de sus partes, en concreto, la sobrevivencia de los individuos que se emplean en ellas y, puestos en ese lugar, estos

sólo pueden vivir en la conciencia antigua, en la voluntad de no entender, o bien, en el cinismo.

Pero la crisis de la idea de futuro comenzó hace tiempo, al menos desde mediados del siglo XX – casi en paralelo a los últimos ánimos futuristas y utópicos– y como efecto de las catástrofes políticas ligadas a los fascismos y al socialismo soviético, pero también a los “saldos humanos” del tecno-capitalismo y el colonialismo (todos ellos descansaron en una idea de historia fuertemente futurista, con una promesa al final, lo que en términos filosóficos se conoce como “metarrelato”). La diferencia entre esa primera crisis del futuro y la actual es que esta se lleva adelante de manera transversal, al margen de las ideologías, y quizá por esto es que tenemos hoy tan escasa posibilidad de interpretar, la evidencia nos aplasta y no tenemos más que asumir. Como lo ha sostenido el ya citado Chakrabarty, los parámetros que limitan la existencia humana “son independientes del capitalismo o del socialismo (...). Lamentablemente ahora nos hemos convertido en un agente geológico que distorsiona esos parámetros, esas condiciones para nuestra propia existencia”⁷.

7.- Chakrabarty, Dipesh. *Op. Cit.*, p. 36.

Quien más tempranamente reflexionó sobre esta no disponibilidad del futuro en términos ideológicos, fue Jean-François Lyotard, introduciendo al debate el término “posmodernidad”. La imposibilidad temprana de un tiempo con futuro estaría dada por un acontecimiento “insubordinado”, que en estricto rigor representa a varios acontecimientos de un mismo tipo: aquellos que refutan la Historia como un proceso racional encaminado hacia un gran final: la emancipación y reconciliación de la humanidad. Auschwitz es el acontecimiento que representa la refutación de todos los metarrelatos. Pero se trataría no sólo de una refutación de contenido, sino de una refutación estructural. La historia como gran relato de un “nosotros” encaminado hacia la emancipación futura –“hacia mejor” (Kant)– es lo que ha sido invalidado. Precisamente esta era la forma de la Historia a la cual se adscribían todas las historias, siendo así dotadas de sentido:

Mi argumento es que el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino

destruido, “liquidado”. Hay muchos modos de destrucción, y muchos nombres les sirven como símbolos de ello. “Auschwitz” puede ser tomado como un nombre paradigmático para la “no realización” trágica de la modernidad (...) Cada uno de los grandes relatos de emancipación del género que sea, al que le haya sido acordada la hegemonía ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años.⁸

Lyotard abunda en acontecimientos y tesis ontológicas refutadas: Auschwitz: la racionalidad de lo real. La primavera de Praga: el comunismo y el materialismo histórico. Crisis del ‘29 y crisis del petróleo: el liberalismo económico y sus reformas postkeinesianas. Y aún una última gran refutación: el metarrelato que aspiraba a la supresión de las identidades locales en una ciudadanía cosmopolita (Kant), la apuesta por la conformación de un “nosotros” proyectado, por ejemplo, en la Declaración de los Derechos del Hombre. Pues bien,

8.- Lyotard, Jean-François. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona, Gedisa, 1999, p. 30 y 40.

el liberalismo económico, “el mercado mundial no hace una historia universal en el sentido de la modernidad”, no realiza este ideal cosmopolita, sino que fomenta las diferencias culturales “como mercancías turísticas y culturales”⁹.

Luego de la refutación, lo único posible son miles de pequeñas historias, pero pequeñas historias que funcionan como mitos de pequeñas comunidades que no tienen la posibilidad de inscribir sus acontecimientos (ni a ellas mismas) en un relato mayor, porque este se ha vuelto imposible, se ha “deslegitimado”. Es a causa de esa imposibilidad que estas comunidades no tienen historia sino cuando más memoria, o patrimonio.

El impacto de estos acontecimientos deslegitimadores ha estado asegurado por los medios, de hecho Lyotard remarca que la liquidación del metarrelato no está dada por la detención del progreso, sino por su realización en la tecno-ciencia y todos los efectos asociados a ella. Los alcances de esta crisis son amplísimos, baste con señalar a nuestro juicio el más fundamental, a saber, la imposibilidad de la historia y la política.

9.- Lyotard, Jean-François. *Op. Cit.*, p. 47.

Pero, visto de otro modo, “históricamente” (ahora con ironía): ¿por qué suponer que el futuro debiera acompañarnos por siempre si este fue una dimensión del tiempo de una invención más bien reciente? Como no tenemos memoria de más atrás que la generación que nos antecedió (y la generación actual ni esto quizá), ni tampoco se nos instruyó en libros de historia que estudiaran otra cosa que gobiernos y batallas, nos resultará extraño enterarnos que la idea de futuro, tal como la conocemos, no surgió hasta el siglo XVIII.

Según los estudios ya clásicos de Koselleck, entre 1760 y 1780 se produce el nacimiento del moderno concepto de historia, determinado en gran medida por la emergencia de una idea de futuro muy distinta de la que había imperado hasta allí en Occidente. Esa otra antigua idea de futuro emanaba directamente de una teología de la historia en que el futuro, con las dimensiones y distancia que le asignamos modernamente (adelante, en el horizonte lejano), era propia de un terreno ultramundano, un “más allá” ingobernable por el hombre: en el futuro estaba la eternidad, en cambio los acontecimientos humanos por venir

estaban en una proximidad mínima a nosotros (según los estudios de Arón Gurévich en la alta Edad Media el tiempo dominable humanamente no superaba los tres a cinco días). Al respecto Lucian Hölscher –en un libro titulado precisamente *El descubrimiento del futuro*– sostiene que antes del siglo XVIII en Europa “el proceso circular de la vida apenas dejaba espacio para un futuro en el sentido moderno, es decir, en el sentido de acontecimientos nuevos que no fuesen mera repetición (...) los golpes del destino afectaban por ello a las personas con una violencia que, por lo general, era más elemental que la de hoy. Se sentían como inevitables y se aceptaban como castigo divino”¹⁰. Por tanto, la experiencia fundante de la historia era la de la repetición. Pero la idea de historia que surge a mediados del siglo XVIII está prefigurada por un concepto distinto de futuro, en el que un nuevo campo de experiencia tiene el rol principal: la revolución (inglesa y francesa / industrial y política), así como los descubrimientos geográficos (Nuevo Mundo), desestabilizan el antiguo

10.- Hölscher, Lucian. *El descubrimiento del futuro*. Madrid, Siglo XXI Editores, 2014, pp. 26-27.

campo de experiencia. Se abre ahora un futuro *humanamente producido*, en el largo aliento y en el ámbito mundano, ya no en el más allá, sino en un “más acá”¹¹.

Pero nuestro campo de experiencia ya no es el de la revolución, sino el de su fracaso, frustración o perversión. Y tampoco es ya el del descubrimiento de un nuevo mundo, sino el de su agotamiento y colapso inminente. Y no nos queda más que soñar con una suerte de despertar de las conciencias, fábula que sin duda nos permite una vida más vivible, pero sabemos que, en el fondo no da para mucho más, pues nos es evidente también que existen una serie de procesos que ya han adquirido autonomía del control humano, planteamiento nada nuevo, pues esa era precisamente la advertencia sobre la técnica y el ocaso del patrón humanista de la historia hecha por Heidegger: “sólo un Dios puede aún salvarnos”¹², sostuvo en una famosa entrevista (para *Der Spiegel*)

11.- Ver Koselleck, Reinhart, “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, en: *Aceleración, prognosis y secularización*. Madrid, Pretextos, 2000.

12.- Dicha entrevista ha sido recogida en Heidegger, Martin, “Conversación de *Spiegel* con M. Heidegger”, en *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Madrid, Tecnos, 2009, pp. 71-72.

concedida a mediados de los sesenta y que solicitó se publicara póstumamente (1976).

Y es justamente en esta última cita, en apariencia tan sombría, que podemos extraer algo semejante a un germen de futuro. Porque *Un Dios* no es *Dios*. Un Dios se puede entender acá como un elemento o entidad externa a la humanidad, si se quiere un fenómeno aleatorio, lo inesperado, pero que, sin embargo, cuya aparición se ha de preparar generando una cierta disposición “con el pensamiento y la poesía”. Porque todo lo expuesto hasta acá tiene que ver con *lo que podemos esperar razonablemente*, no con lo que irrumpe, no con la desviación... y hemos sido muchas veces desviados como humanidad (pero debemos recordar para saberlo). He aquí hoy el pequeño espacio de la esperanza, demasiado parecido, quizá, a la irrupción del mesías.



EL “ESTADO DE ÁNIMO FINALISTA” (Vuelta sobre Paolo Virno)

La detención de la historia —o, más radicalmente, su final—, de problema filosófico se ha vuelto un estado de ánimo corriente y generalizado. He aquí nuestra situación actual, que era el punto de partida de Paolo Virno en su libro *El recuerdo del presente* publicado por allá al inicio de los dos mil.

El “estado de ánimo” es, en estricto rigor, un fenómeno que atañe al sujeto, que no es lo mismo que el individuo, este es, más o menos, lo que todos los individuos de una época tendrían en común en cuanto a recursos para la representación; es en él que se registra, y por él, que se hacen sentir sus efectos. Virno esquivó la entrada estrictamente filosófica,

pues esta particular versión del fin de la historia –que hace época– es bien distinta del intento de reposición filosófica de Fukuyama, incluso distinta de aquellas a las que nos remite Anderson en su desmitificador libro *Los fines de la historia*¹. No se trata de rebatir una tesis, se trata de comprender un estado de ánimo generalizado, para lo cual no hay que buscar en el “burdel del historicismo”, sino en los mecanismos de la facultad *mnésica*: el ámbito de la subjetividad humana. El fin de la historia importa, pero ya no tanto en su formulación filosófica, sino en su materialización social.

La facultad *mnésica*, lejos de conectarnos con un puro pasado, tiene también la función de brindarnos el acceso a la historicidad de la experiencia (lo posible concretado y por concretar). Por lo tanto, es en la gama de patologías de la memoria donde, según Virno, debemos buscar para dar cuenta del actual bloqueo de la dimensión de la historicidad humana. Así, nuestro autor se dispone a indagar en el *déjà vu* “con la convicción de que esta patología específica de la memoria arroja una luz imprevista sobre un tema canónico de la reflexión histórico-fi-

1.- Anderson, Perry. *Los fines de la historia*. Barcelona, Anagrama, 2006.

losófica, como también sobre un estado de ánimo extendido y prepotente que caracteriza las formas de vida contemporáneas”².

Es así que Virno se desplaza de la filosofía a la psiquiatría para caracterizar el *déjà vu* como una repetición aparente e ilusoria en que se cree estar re-viviendo lo que en realidad se vive por primera vez, el acto de asir la experiencia en curso como la copia fiel de algo que nunca existió, es decir, un “falso reconocimiento” que asume la plena identidad entre el ahora y ese supuesto pasado original.

Debemos comprender el *déjà vu* no como un “defecto” de la memoria, sino como la desenfrenada ampliación de su potestad y dominios. “En lugar de limitarse a guardar trazos del tiempo transcurrido, ella se aplica a la actualidad, al lábil ‘ahora’. El presente instantáneo toma forma de recuerdo, *es evocado al mismo tiempo que se cumple*. ¿Qué otra cosa significa ‘acordarse del presente’ si no es probar la irresistible sensación de haberlo ya vivido anteriormente?”³.

Desde luego basta constatar el efecto de repetición para remitir al fin de la historia, pues, según Fuku-

2.- Virno, Paolo. *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*. Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 15.

3.- Virno, Paolo. *Op. Cit.*, pp. 15-16.

yama, lo que vendría ahora sería el advenimiento de “acontecimientos” sin novedad (reproducción y afianzamiento del liberal-capitalismo), esto por lo menos en lo que respecta al primer mundo. Para el resto, para el tercer y cuarto mundo, se daría el cumplimiento cabal del *déjà vu*: la repetición (o el remedo) de una historia ya acontecida en el primer mundo.

Pero en el campo que ha delimitado Virno, lo auténticamente relevante es el estado de ánimo que deviene en aquel que vivencia el *déjà vu*. Este sujeto ha de convertirse en el *espectador* de las propias acciones, no le queda más que “mirarse vivir” en un estado de apatía, fatalismo e “indiferencia por un devenir que parece prescrito hasta en sus detalles” (en palabras de Bergson: “Se siente que se elige y se quiere, pero se elige algo impuesto y se quiere algo inevitable”)⁴.

Pero constatar la correspondencia entre el ánimo que resulta del *déjà vu* y el actual estado de ánimo, no nos dice demasiado aún. Quizá sólo nos reporta la hipótesis sobre aquello que debe pasar al “interior” de aquel que padece su vida en un “y... que se le va hacer”, de quien en realidad no efectúa su

4.- Virno, Paolo. *Op. Cit.*, p. 16.

vida sino que la “cumple”, dando por descontado la posibilidad de la novedad, o asumiendo la inutilidad de los esfuerzos y riesgos para producirla. Lo que queda “delante” es la pura extensión del presente, su *eternificación*.

La constatación no sería tan agobiante si no fuera por otra más que la refuerza: buena parte de los intelectuales –por lo general aquellos que ubicábamos a la izquierda– hace tiempo que vienen declarando la debacle de la idea de progreso, de la posibilidad racional de inscribir nuestras acciones en una narrativa maestra con arreglo a algún fin futuro. Podríamos decir que estamos en un extraño momento en que crítica y sentido común coinciden.

El *déjà vu* es entonces una hipótesis explicativa del signo de los tiempos: un ánimo de fin de la historia. Pero ¿por qué se produce el *déjà vu*?, ¿cómo es que se generaliza en nuestras sociedades? Para dar respuesta a estas interrogantes es necesario especificar previamente la operación que se efectúa cuando el sujeto se apropia del ahora, de lo que le pasa. En esto Virno sigue las tesis de Henri Bergson.

Sucede que el *déjà vu* constituye una anomalía de la facultad *mnésica* sólo en la medida que deja al

descubierto una operatoria habitual del recuerdo: la formación del recuerdo “no es nunca posterior a la percepción, sino contemporánea a esta” (Bergson, *Il ricordo del presente*). Recuerdo y percepción son formas sincrónicas de apropiarse del ahora. Su diferencia no es de *grado* –el recuerdo a la zaga, como copia de la percepción– sino de *naturaleza*, de hecho constituyen formas simultáneas, pero cualitativamente distintas, de apropiarse del ahora: mientras la percepción lo hace en tanto “real”, el recuerdo se lo apropia en tanto “virtual”. El ahora aprehendido, en un solo movimiento, como “lo que es” y como lo que “era posible”. Sin embargo, esta simultaneidad pasa normalmente desapercibida. Su “conciencia” es precisamente el *déjà vu*, esa particular forma de percibir y recordar el instante presente en curso.

Ahora, ¿qué hace que tal operación se revele? Sostiene Bergson: entre las dos formas de aprehender, el *hic et nunc*, el “impulso para la acción”, privilegia siempre la forma-percepción en lugar de la forma-recuerdo. Desde luego los hombres y mujeres se valen de la memoria para actuar, de la experiencia, pero no de la memoria como aquella

forma coetánea a la percepción. Tal como reafirma Virno: “¿Qué puede ser más inútil para la acción en curso que un recuerdo del presente?”⁵.

Quiere decir esto que el *déjà vu* se produce cuando el impulso para la acción declina, justamente la carencia que define aquel ánimo que habíamos partido explicando por el mismo *déjà vu*. Evidentemente hay aquí una tautología que salvar.

Digamos que el *déjà vu* no necesariamente es la causa, pues su aprehensión como “falso reconocimiento” –con las consecuencias paralizantes que ya mencionamos– es sólo una posibilidad de su experimentación. La otra es justamente la que puede revertir tal efecto fundando la historicidad de la experiencia, esto es, el “recuerdo del presente” en los siguientes términos: la comparecencia de percepción y recuerdo como el momento en que lo *virtual* sale a la luz, haciéndose ver junto a lo *actual*, y que deviene en la experiencia del “presente-posible”, es decir, lo opuesto al “falso reconocimiento” en que lo virtual es anulado tomando el aspecto de algo que *ya ha sido real*: el reemplazo de un recuerdo del presente como “lo que era posible” por otro de “lo que ya

5.- Virno, Paolo. *Op. Cit.*, p. 21.

fue”. En un caso, el presente se vive como lo posible, en el otro, como la copia irrevocable de un original.

Entonces, ¿qué es lo que explica que el *déjà vu* devenga falso reconocimiento y no recuerdo del presente? La respuesta de Virno en este punto es del todo inesperada, pero amplía nuestras posibilidades de interpretación de la época: no es la falta de impulso vital propiamente tal, sino justamente un “exceso de historia”: el emerger violento de la experiencia de lo posible en la mayor parte de los ámbitos de las actividades del hombre contemporáneo.

El recuerdo del presente, cuya peculiar función es representar lo posible, se revela sin recato porque la experiencia de lo posible ha venido asumiendo una importancia crucial en el cumplimiento de las tareas vitales. Es la objetiva preeminencia de lo virtual, en cualquier tipo de praxis, lo que coloca en relieve público al dispositivo mnésico (...) La parálisis de la acción, acompañada con frecuencia de un irónico desencanto, deriva sobre todo de la incapacidad de soportar la experiencia de lo posible⁶.

Pero Virno no habla de una “incapacidad natural”, sino de una “actual” que emana de la inadecuación

6.- Virno, Paolo. *Op. Cit.*, pp. 55-56.

entre esta virtualidad o potencialidad exigida por el modo de vida contemporáneo, y las herramientas intelectuales para hacerse cargo de ella, impidiendo así el agenciamiento de la experiencia de lo posible: la historicidad.

En otro pasaje, Virno ha precisado, en virtud de qué se registra en este incremento de la virtualidad: “nuestra potencialidad y nuestra lingüisticidad, condiciones de la Historia, hoy pasan a ser materia prima de la economía globalizada. El trabajador debe estar abierto a la potencialidad, debe ser comunicativo (...) Este exceso de historia constituye una desproporción respecto de nuestros hábitos, nuestra ética y nuestras categorías políticas”⁷.

Quizá sea hora de volver a Virno para ponderar los efectos de una política profesionalizada que se ha plegado a las lógicas del emprendimiento, encarnada en un nuevo progresismo que se ha propuesto el gerenciamiento de la transformación social.

7.- Virno, Paolo (2004), “Crear una nueva esfera pública, sin Estado”, en Rebellion.org



EL TIEMPO DEL TRABAJO¹

Luego del impacto de la pandemia hemos sido arrojados a otro lugar, no hemos vuelto a lo mismo de antes. A falta de una representación más justa, nos decimos que “nos ha agarrado una máquina”, que lo que hay se soporta con mayor dificultad que lo de antes. Intuimos que durante el tiempo de encierro pandémico se produjo una suerte de “repentino aceleramiento” o reajuste de nuestras condiciones materiales de existencia –como solía decirse, no hace tanto tiempo, al tratar de pensar en estas cosas–. Nos llamará la atención constatar

1.- Originalmente publicado en la revista electrónica *La Antorcha Magacín. Pensamiento, arte, literatura*, el 15 de diciembre de 2022.

cómo es que casi a mediados del siglo XX ya existía una clara conciencia de que ya todo era insoportable. Recordar acá una representación clásica de aquel momento nos podrá ayudar a hacernos siquiera una idea acerca de, a qué altura es en la que estamos hoy en materia de avance de la pura *labor* (Arendt), de recorte de los márgenes de los que solíamos llamar una vida humana.

Tiempos modernos (Estados Unidos, 1936), de Chaplin, es hoy quizá un film más citado que visto. Desde que fue descubierto su uso escolar para graficar el impacto del maquinismo, la explotación industrial y la producción en cadena, este film ha sido conocido principalmente mediante escenas sueltas. De esas citas, dos ya son canónicas. Primera: Charlot tragado por la máquina y dando vueltas entre sus engranajes. Segunda: Charlot ocupado en dar una vuelta a las tuercas que pasan frente a él sobre una cinta transportadora, para luego caer en estado de *shock* por no poder ajustar su ritmo de trabajo a la velocidad de la máquina². Lo que resta

2.- No estará nunca demás recordar que por la misma época Walter Benjamin se refería al mismo tipo de fenómenos (de hecho su texto “El narrador” es justamente de 1936). Desde luego, también es obligatorio en estas cuestiones referir la extensa reflexión de Heidegger

en la película es la historia de una vida desdichada, desecha por la explotación, la cesantía y la miseria, sólo salvada por el amor de Charlot a una joven pobre igual que él. El enganche necesario de un producto cultural destinado a las masas³.

Mi propuesta de lectura de *Tiempos modernos* es que sus “protagonistas” verdaderos son el trabajo, la máquina y la aceleración. Lo que Chaplin trataría de representar aquí sería al “hombre sobrepasado”: pues no es ya el hombre el que impone su norma a la naturaleza, sino que es esa suerte de segunda naturaleza, que es el mundo de los objetos creados por el hombre (la máquina), la que le impone su norma. El hombre queda desplazado –por alienado– al imponérsele como ritmo óptimo del trabajo la velocidad de la producción industrial (El hombre no comprende a la máquina y es “tragado” por ella. No la alcanza y es “dejado atrás”).

Suele achacarse al taylorismo o al fordismo este tipo de concepción del trabajo (compartimentado

sobre la técnica y posteriormente la obra de Günther Anders.

3.- Sobre las exigencias de consumo del cine norteamericano en los años veinte y treinta, ver las observaciones de Marc Ferro en “El cine: agente, producto y fuente de la historia”, en *Diez lecciones sobre la historia del siglo XX*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2003, pp. 107-108.

y veloz) como forma de aumentar la producción y la valorización del producto. Pero una rápida revisión de la teoría económica nos hace retrotraernos más de un siglo.

Se me perdonará la extensa cita que incorporo a continuación, siempre que sirva al fin de esclarecer el alcance de una obra tan notable como *Tiempos modernos*.

El progreso más importante en las facultades productivas del trabajo, y gran parte de la aptitud, destreza y sensatez con que éste se aplica o dirige, por doquier, parecen ser consecuencia de la división del trabajo. (...) Tomemos como ejemplo una manufactura de poca importancia, pero a cuya división del trabajo se ha hecho muchas veces referencia: la de fabricar alfileres. Un obrero que no haya sido adiestrado en esa clase de tarea (convertida por virtud de la división del trabajo en un oficio nuevo) y que no esté acostumbrado a manejar la maquinaria que en él se utiliza (cuya invención ha derivado, probablemente, de la división

del trabajo), por más que trabaje, apenas podría hacer un alfiler al día, y desde luego no podría confeccionar más de veinte. Pero dada la manera como se practica hoy día la fabricación de alfileres, no sólo la fabricación misma constituye un oficio aparte, sino que está dividida en varios ramos, la mayor parte de los cuales también constituyen otros tantos oficios distintos. (...) En fin, el importante trabajo de hacer un alfiler queda dividido de esta manera en unas dieciocho operaciones distintas, las cuales son desempeñadas en algunas fábricas por otros tantos obreros diferentes, aunque en otras un solo hombre desempeñe a veces dos o tres operaciones. He visto una pequeña fábrica de esta especie que no empleaba más que diez obreros, donde, por consiguiente, algunos de ellos tenían a su cargo dos o tres operaciones. (...) En todas las demás manufacturas y artes los efectos de la división del trabajo son muy semejantes a los de este oficio poco complicado, aun cuando en muchas de ellas el trabajo no

puede ser objeto de semejante subdivisión ni reducirse a una tal simplicidad de operación. Sin embargo, la división del trabajo, en cuanto puede ser aplicada, ocasiona en todo arte un aumento proporcional en las facultades productivas del trabajo. Es de suponer que la diversificación de numerosos empleos y actividades económicas es consecuencia de esa ventaja. Esa separación se produce generalmente con más amplitud en aquellos países que han alcanzado un nivel más alto de laboriosidad y progreso, pues generalmente es obra de muchos, en una sociedad culta, lo que hace uno solo, en estado de atraso⁴.

Es significativo que la cita tenga para nosotros, al mismo tiempo, actualidad e inactualidad. No parece chocarnos la idea de que en la división del trabajo se funde una mayor productividad, pero sí que la distinción entre pueblos cultos y

4.- Smith, Adam. *La riqueza de las naciones* (Cap. 1: “De la división del trabajo”). Madrid, Alianza Editorial, 2004 [Originalmente publicada bajo el título *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Londres, 1776].

atrasados se funde en la organización del trabajo, que finalmente es la distinción entre niveles de producción de riqueza (Smith es un hombre del siglo XVIII y como tal tratará de descubrir en su ámbito de ocupación alguna Ley que funde el progreso de la humanidad)⁵.

Rechazamos hoy el planteamiento evolucionista, pero no contradice nuestro sentido común la división del trabajo como la mejor forma de organización de la producción. Esto último equivale a la constatación del triunfo de una concepción del trabajo y la economía, justamente la que más exacerba los niveles de alienación humana. El trabajador convencido de que la producción en cadena es la mejor forma de trabajo, asume conforme su nueva forma de explotación. Valdría recordar que el señuelo de toda operación ideológica es el de universalizar y objetivar lo que es en principio particular y subjetivo. Así en Smith el aumento de generación de riqueza asociado a la división del trabajo y al derrumbe de las fronteras económicas (típicas del antiguo mercantilismo),

5.- Al respecto, véase la útil explicación desarrollada por Josep Fontana sobre la Ilustración Escocesa, en su ya clásico *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona, Crítica, 1982, pp. 78-97.

es un proceso por el cual la humanidad entera (obreros incluidos) se beneficiará (de hecho Smith utiliza el término “bienestar general”). Así mismo, lo que aseguraría el cumplimiento del proceso es su famosa “mano invisible”, que es –muy ilustradamente– independiente de la libertad o los fines que se proponen los hombres y mujeres. Es esto último lo que permite dar sentido a la “revolución silenciosa” de la que escribe el mismo autor: una revolución silenciosa es un proceso de cambio natural, no violento e independiente de los intereses particulares de algún grupo social.

Según sostiene Dominique Méda, lo que ha efectuado Smith en el planteamiento citado es la “invención del trabajo abstracto”. Para que el trabajo saliera de su consideración moral o religiosa y entrara en la escena de la economía política era necesario poder concebirlo “como una fuerza capaz de crear y añadir valor, algo que los fisiócratas, por ejemplo, a pesar de estar igualmente buscando las causas de la riqueza, no lograron hacer; para ellos, sólo la fuerza de la naturaleza podía crear, *ex nihilo*, algo nuevo”⁶. Con Smith el trabajo se convierte en

6.- Méda, Dominique. *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*.

un concepto, en efecto lo concibe como la “fuerza” que permite crear valor. “El trabajo es una sustancia homogénea, idéntica en todo tiempo y lugar e infinitamente divisible en unidades (en átomos)”⁷. De esta manera –como lo incorporará Marx posteriormente– cualquier objeto “contiene” trabajo, es lo que tienen en común objetos distintos y por lo tanto lo que funda la posibilidad del intercambio.

Smith parece admitir que el aumento de la producción se traduce inmediatamente en mayor riqueza. Promueve el derrumbe de “todas las murallas chinas” y genera la ilusión de un mercado planetario ilimitado. Lo que se impone es el aumento de la producción y en ello el factor *tiempo* es determinante. La división del trabajo reduce el tiempo de la producción, lo que se traduce en mayor riqueza. En adelante la riqueza depende de la aceleración del ritmo de la producción (algo plenamente verosímil para la época si seguimos las indicaciones de Koselleck acerca de la aceleración del tiempo –del ritmo de las invenciones– como experiencia propiamente moderna)⁸.

Barcelona, Gedisa, 1998, p. 51.

7.- Méda, Dominique. *Op. Cit.*, p. 52.

8.- Koselleck, Reinhart, “Acortamiento del tiempo y aceleración.

Los trabajadores del siglo XIX no tardaron en darse cuenta que esos mismos inventos que daban cuerpo al fundamento empírico del progreso de la humanidad, se convertían en un peligro. Sigue siendo el mayor ícono de ese desengaño la acción de los *ludistas* en la Inglaterra de la primera mitad del siglo XIX. Ocurrió que la máquina sobrepasó la velocidad máxima del trabajo humano para aumentar la producción. Por ello *Tiempos modernos* de Chaplin puede ser leída como la representación epocal del proceso que termina por imponer como tiempo óptimo de la producción la velocidad de la máquina.

La exacerbación de este principio que anima la producción tendrá que ver con los esfuerzos por salir de la primera gran crisis del liberal-capitalismo (1875), resuelta a inicios del siglo XX en la forma del capitalismo monopolístico⁹. No es casual que sea en el año 1895 que Fredrick Taylor exponga su “nuevo” modelo de producción ante la *American Society of Mechanical Engineers*. La clave era la

Un estudio sobre la secularización”, en *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia, Pre-textos, 2003, pp. 37-71.

9.- Al respecto, ver Hobsbawm, Eric, *La era del Imperio (1875-1914)*. Buenos Aires, Crítica, 1998.

economía de tiempo como modo de minimizar los costos de la producción y así incrementar los niveles de acumulación del capital: “la mayor productividad justifica mayores salarios siempre que la disminución en la parte indirecta del costo por unidad sea superior al aumento de los salarios. (...) A menor tiempo, menor costo por unidad y mayor competitividad”¹⁰. Las consecuencias de este modelo sobre los trabajadores son las que se pueden observar, en clave cómica, en el film de Chaplin.

No obstante, no se trata de consecuencias indeseadas o imprevistas, toda vez que el modelo de “administración científica” de la producción impulsado por Taylor contemplaba como condición del aumento de la productividad una “negación total de la antropología humanista”, como sostiene Martín Hopenhayn:

En nuestro sistema [sostiene Taylor] se le dice minuciosamente al trabajador qué ha de hacer y cómo; y cualquier mejoría que él incorpora a la orden que se impone es fatal para el éxito. (...) Uno de los primeros requisitos para el hombre es que,

10.- Hopenhayn, Martín. *Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectivas de un concepto*. Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2001, p. 148.

apropiado para tener como ocupación la de manejar hierro en lingotes, es que **ha de ser tan estúpido y flemático que en su conformación mental ha de parecerse más a un buey que ningún otro tipo de ser**¹¹.

La suerte de este texto de Taylor ha sido similar a la de *El Príncipe* de Maquiavelo: por ser “la verdad” de la explotación capitalista ha sido condenada “en bloque” como inmoral. De hecho, las primeras investigaciones en contra de su modelo fueron impulsadas a comienzos del siglo XX por el parlamento norteamericano. Pero, a diferencia de la primera modernidad, en el siglo XX existía ya una multiplicidad de medios, por sobre el texto, para representar la verdad de la economía, la política y la religión. El que hoy el cine, la televisión y los periódicos –y qué decir de *las redes*– sean medios inclinados preferentemente al encubrimiento, no quita nada de razón a la afirmación sobre la eficacia de los medios (sólo que demuestran tenerla en un sentido que no quisiéramos).

11.- Taylor, Fredrick. *Principles of Scientific Management* [1911], citado por Hopenhayn, Martín. *Op. Cit.*, p. 150-153 [las negritas son nuestras].



¿PODEMOS APRENDER ALGO DE LA HISTORIA? (Breve revisión de un tópico)¹

La pregunta por la historia suele ser más acuciante en los momentos de crisis, sea cual sea el significado de esto, pues la crisis en primer lugar “se siente”, no se comprende. En esto consiste al menos parte de su especificidad: la perplejidad asociada a ciertos eventos no previstos, a ese acontecimiento que hace estallar el sentido. Y entonces se suele invocar a la historia, a ver si ella arroja alguna luz sobre lo que nos pasa, si nos da al menos una pista sobre cómo podríamos salir de lo que no se entiende ni se deja administrar, invocando una premisa ya muy antigua,

1.- Originalmente publicado en la revista electrónica *La Antorcha Magacín. Pensamiento, arte, literatura*, el 4 de octubre de 2021.

que hace ya tiempo se ha vuelto un tópico, aquella que afirma que para no andar a tientas debemos estudiar la historia: la historia como *magistra vitae*.

Al iniciar mi curso sobre teoría de la historia acostumbro formular dos preguntas: ¿qué es la historia? y ¿para qué sirve la historia? Respecto de la segunda, las respuestas se agrupan principalmente en dos líneas. Primera: la historia sirve para no cometer los mismos errores del pasado, y segunda: la historia sirve para estudiar el pasado y así entender el presente. A las que, últimamente, se ha agregado otra, anclada en un sentido común posmoderno y neoliberal que entiende la cultura como recurso y la política como emprendimiento, esto es: la historia sirve para preservar la identidad y promover el patrimonio (“lo nuestro”). Aunque ninguna de estas respuestas es evidente por sí misma, estimo que la primera es la menos evidente de todas. ¿Es que, a estas alturas, alguien puede estar convencido —de verdad— de que el estudio de la historia sirve para no cometer los mismos errores del pasado? Y si no es ya verosímil, ¿por qué lo seguimos repitiendo? En lo que sigue trataré de mostrar, en primer lugar, cómo es que desde fines del siglo XVIII esta

afirmación ya no era posible, para luego evidenciar el particular sentido en que sería posible afirmar hoy la “utilidad” de la historia².

DE LA MAGISTRA VITAE AL PROGRESO

La concepción de la historia como maestra de vida surge en el mundo clásico, Polibio y luego Cicerón asentaron dicha definición. A continuación, para adelantar lo que deseo mostrar, quisiera contraponer dos citas que marcan la distancia entre aquella definición y nuestra experiencia de la historia:

Llenos están de ejemplos todos los libros,
las palabras de los sabios y la antigüedad;
pero esos ejemplos yacerían en las tinieblas
si no les llegara la luz de las letras. ¡Cuántas
vivas semblanzas de intrépidos varones
nos han dejado escritores tanto griegos

2.- Desde luego, tengo a la vista los trabajos de Koselleck, Reinhardt. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993; en especial la primera parte: “Historia magistra vitae”, pp. 41-67. E *historia/Historia*. Madrid, Editorial Trotta, 2004. Hartog, François. *Regímenes de historicidad*. México, Universidad Iberoamericana, 2004. También Gómez Ramos, Antonio. *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*. Madrid, Akal, 2003.

como latinos, no solo para contemplarlas, sino también para imitarlas! Poniendo yo siempre ante mí esas semblanzas cuando gobernaba la república, modelaba mi corazón y mi mente, precisamente pensando en aquellos hombres egregios (Cicerón, *Pro Archia*, 63 a. C.).

Se remite a los soberanos, a los estadistas y sobre todo a los pueblos, a la enseñanza extraída de la experiencia de la historia. Pero lo que la experiencia y la historia enseñan es que ni los pueblos ni los gobiernos aprendieron jamás nada de la historia, ni se ajustaron a las lecciones que habría sido posible extraer de ella. Cada época y cada pueblo tienen circunstancias tan particulares, realizan una situación tan individual, que únicamente en ella y a partir de ella deben adoptar sus decisiones”. (Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 1822).

Y aún una tercera cita (que solía invocar Hannah Arendt):

“Desde que el pasado ha dejado de arrojar su luz sobre el futuro, el espíritu humano anda errante en las tinieblas” (Tocqueville, *De la democracia en América*, 1835-1840).

No se trata de una simple diferencia de opinión, sino de un cambio completo en el concepto de la historia, comprender este cambio es comprender la experiencia moderna de la historia. Esa antigua concepción de la historia como *magistra vitae*, que buscaba aleccionar moralmente a los hombres y mujeres de cada presente, era perfectamente válida en el entendido de que la realidad histórica (aunque sea inadecuado llamarla así, pues antes del siglo XVIII no existe aún “lo histórico” por separado de la Naturaleza o la creación) no estaba cruzada por la inminencia de lo radicalmente nuevo, sino por la reiterabilidad (repetición) y homogeneidad de todo lo que existe: “Se puede aprender del pasado –o mejor, de los relatos del pasado– porque nada nuevo puede ocurrir, porque se existe sobre un pasado muerto e intemporal que ha sido siempre ya”³. Me refiero, por ejemplo, a aquella concepción

3.- Gómez Ramos. *Op. Cit.*, p. 17.

cíclica del tiempo y de la historia en que las edades se suceden y en la que basta con ubicar la análoga para guiar la acción, como también en el convencimiento de una cierta invariabilidad antropológica, es decir, que los hombres y mujeres siempre han sido en lo esencial, los mismos.

Su imposibilidad comienza a constituirse –como en otros ámbitos– a partir de lo que suele llamarse la experiencia moderna del mundo. Esta significó ante todo ruptura del presente respecto del pasado. Ser moderno era algo radicalmente distinto de los “medievales” y los “antiguos”⁴. La experiencia moderna implica la supresión del elemento experiencial contenido en la tradición como fundamento de algún saber, actitud llevada al límite por Descartes:

Para que concibáis más claramente la calidad de doctrina que os prometo, deseo que observéis la diferencia existente entre las ciencias y los simples conocimientos sin discurso alguno de la razón, como las lenguas, la historia, la geografía y, en general todo lo

4.- Dicha clasificación nace en la segunda mitad del siglo XV, como lo constata Le Goff, Jacques. *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona, Paidós, 2005, p. 210.

que depende solamente de la experiencia
(*La búsqueda de la verdad mediante la luz
natural*, 1641).

Esta actitud en contra de la tradición (de aquellos saberes traspasados de una generación a otra) encuentra su origen en situaciones tan diversas como la deslegitimación de la autoridad de la iglesia, el cisma y la reforma protestante luego, pero sobre todo ante la demostración efectuada por Copérnico y Galileo (s. XVI-XVII) de que los datos extraídos de la experiencia más directa (sensible) –y perpetuados por la tradición– solían por lo general ser una fuente de error. A partir de esos procedimientos, precisamente, se había formulado la teoría geocéntrica, que había imperado por lo menos mil años. Ahora se sabía, una vez corregidos los datos sensibles (el saber que se seguía inmediatamente de lo observado) por medio de la razón geométrico-matemática, que la verdad era justamente lo inverso: es en torno al sol, y no a la tierra, que orbitan todos los otros cuerpos. Por eso “ser moderno” es habitar en un presente para el cual ya no pueden servir las situaciones

del pasado: antiguos y medievales vivían, por lo general, en el error⁵.

Pero además *la historia se seculariza*. Así como la política comienza a fundarse como actividad independiente respecto de la religión y la ética (Maquiavelo), la historia efectúa un movimiento análogo, respecto no sólo de la religión, sino de la existencia como un todo. La historia se constituye en una temporalidad aparte, su entendimiento ya no depende de las dinastías ni del movimiento de los astros: se desnaturaliza. A fines del siglo XVIII, Kant –en su *Antropología*– sostendrá que la historia no se ordena ya por la cronología, sino que la cronología debe ceñirse al ritmo de la historia. La historia es un proceso único que tiene su propia métrica y dinámica. El dato es que desde mediados del siglo XVIII –sostiene Koselleck– la historia se convierte en una entidad autónoma, en una fuerza universal (según Kant y Hegel un proceso racional).

5.- Maquiavelo siguió apostando por la ejemplaridad de la historia para la política, pero –según Koselleck– al unir pensamiento ejemplar con empírico “en una nueva unidad”, *Op. Cit.*, p. 45. En efecto, Maquiavelo (cuestión evidente en *El Príncipe*) no impone como modelo el pasado, sino que con él ejemplifica el comportamiento de las variables que ha conseguido aislar para explicar la política: fortuna y virtud.

La *magistra vitae* no tiene ya cabida por dos motivos: ahora la historia es una sola, de principio a fin, y por lo tanto irrepitable. En segundo lugar, porque es un proceso, en tanto racional, que tiende hacia el crecimiento, el progreso moral y la libertad, por lo que las experiencias del pasado, por su simpleza, se revelan inaplicables a cualquier momento posterior (ruptura entre pasado y presente). Y, por último, porque ese movimiento racional autónomo de la historia, que los modernos llamarán *Progreso*, se realiza mediante los hombres y mujeres, pero no porque se lo propongan: realizan la historia, pero no saben qué historia realizan (Hegel dirá que la razón se sirve incluso de las pasiones para efectuar su trabajo en la historia). Pero no se trata —como en el providencialismo— de la simple expresión de la naturaleza humana, siempre idéntica a sí misma, sino del despliegue de la razón que se impone en la historia para ir anunciando algo nuevo y siempre superior (un Estado perfeccionado, mayor libertad, verdad, etc.). El filósofo de la historia sabe que es inútil sacar modelos de la historia para la acción presente, pues los hombres se proponen lo que el momento presente del despliegue de la razón

manda. El pasado es siempre una menor edad de la historia de la humanidad y sería absurdo tratar de aprender algo de ella.

¿POR QUÉ LA HISTORIA?

Ya en este punto podemos preguntarnos: ¿por qué esa modernidad del siglo XIX en adelante siguió estimando necesaria la historia? ¿Por qué y para qué la historia? De hecho sabemos que el siglo XIX fue “el siglo de la historia”, se la cultivó hasta el hartazgo, de eso justamente da cuenta Nietzsche en sus *Segundas consideraciones intempestivas*: “Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida” (1874). Según sostiene Habermas: “desde finales del siglo XVIII en adelante, no es que se ponga en tela de juicio esa ‘utilidad de la historia para la vida’ sino que se la entiende de otro modo. Ahora se la busca, no en las recetas que nos tuviese preparado el pasado para problemas típicos, sino en una estudiosa o erudita ilustración acerca de nuestra propia situación”⁶. En efecto, ahora la historia aporta datos y leyes para resolver problemas

6.- Habermas, Jürgen, “¿Aprender de la historia?”, en *Más allá del Estado nacional*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 44.

mediante construcciones políticas futuras, en una suerte de símil de como la ingeniería construía sus máquinas y edificios a partir de los datos y leyes de las ciencias de la naturaleza. La política será inseparable de la historia y no serán raros en el siglo XIX los individuos que son al mismo tiempo políticos e historiadores.

Esta función se mantuvo hasta bien avanzado el siglo XX, más o menos hasta que esas grandes construcciones políticas (si no efectivamente informadas por la historia, sí legitimadas por alguna versión de ella) no sólo fracasaron, sino que trajeron asociado todo lo que se suponía debía ser superado, en una palabra: la barbarie. Es así como desde fines de la década del sesenta se produce una verdadera crisis de la idea de futuro⁷, que lleva dentro de sí también una nueva crisis acerca de la utilidad y sentido del saber histórico, pero con un fondo aún más complejo: la crisis del humanismo, de la confianza en la capacidad humana de modificar a voluntad el mundo a partir de su conocimiento y de dominar –al menos en una razonable pro-

7.- Ver el temprano e interesante trabajo de Pomian, Krzysztof, “La crisis del futuro” (1980), en *Sobre la historia*. Madrid, Cátedra, 2007, pp. 151-169.

porción— el curso de los acontecimientos. Ya no más esa alta definición formulada por François Chatelet: “El saber histórico constituye la iluminación privilegiada gracias a la cual la práctica humana afirma su poder”⁸.

UNA HISTORIA “DÉBIL”

Así, en adelante asistiríamos a la debacle de la conciencia histórica, al extremo de que dentro de los lindes de la propia disciplina se llegase a plantear, como nuevo eje de la producción historiográfica, “la curiosidad intelectual y la actividad gratuita de conocimiento del pasado”⁹, abriendo así (desde dentro) la puerta a la ligazón, si no de la historiografía, al menos de las técnicas de indagación del pasado, a la industria del entretenimiento (novelas, cine, canales de cable, turismo, patrimonio), es decir, a la mercantilización del pasado.

8.- Chatelet, François, “El tiempo de la historia y la evolución de la función historiadora”, en *Preguntas y réplicas. En busca de las verdaderas semejanzas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 53.

9.- Furet, François: “La Révolution Française est terminée”, p. 59. Citado por Sazbón, José, “Conciencia histórica y memoria electiva”, en *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2009, p. 87. Una crítica al revisionismo historiográfico de Furet se pueden encontrar en Hobsbawm, Eric. *Los ecos de la Marsellesa*. Barcelona, Crítica, 1992.

Desde luego hay también algo así como una lógica interna de la investigación historiográfica (diversificada en infinitos campos y objetos de estudio) que da sentido a la investigación de la historiografía profesional. Pero lo que nos ha interesado revisar en este breve texto es su sentido social o, de otro modo, la posible relación del discurso de la historia con el discurso de la acción (que no sea la mera producción de consignas para la causa de turno).

Lo que tímidamente se logra vislumbrar, en este sentido, es una última reivindicación de la historia como campo del *acontecimiento* y de *lo otro*, presente, por ejemplo, en la reivindicación del *anacronismo* efectuada por Didi-Huberman¹⁰, o del *extrañamiento* como lo ha planteado Ginzburg: “creo que el trabajo del historiador tiene propiamente esta finalidad: extrañarnos, desorientarnos”¹¹. Lo que, simplificado al límite, significaría, por una parte, la afirmación de que –pese a todo– nada está completamente determinado y que debemos estar

10.- Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2008.

11.- Ginzburg, Carlo. *Tentativas*. Rosario, Prohistoria Ediciones, 2004, p. 152.

atentos a la emergencia de lo inédito para pensar nuevas formas de agenciamiento y aprovechar así su potencialidad transformadora. Y, por otra parte, reafirmar el sentido del conocimiento del pasado en esa posibilidad que tiene de traernos lo Otro del pasado al presente y hacernos comparecer ante él, mostrando la evidencia de las múltiples formas que ha adoptado la humanidad, lo que tendría –y este es el supuesto– una acción interpelante sobre nosotros generando una suerte de desestabilización identitaria, una cierta “deshabilitación subjetiva” que nos dejaría abiertos a la posibilidad de ser otro/a.

Serían estas dos formas muy cercanas a lo que recientemente Wendy Brown –en *La política fuera de la historia*– recomienda para soslayar los efectos del discurso moralizador que es engendrado por la rabia y la impotencia, teórica y política, fruto a su vez de la nostalgia o “melancolía de izquierda” por la pérdida inconsolable de la Historia, es decir, esa posibilidad de “la crítica y la transformación total”, esa “voluntad de enmienda a la totalidad de las estructuras del presente”, aquella “apuesta por la justicia absoluta de un futuro radicalmente

transformado”¹². En efecto, Brown no ha tomado sólo el término “melancolía de izquierda” de la obra de Benjamin, sino también su modo de tratar con el pasado al margen de la historia: la apuesta por una memoria de lo inconcluso, de esa imagen del pasado que relampaguea en un instante de peligro para interrumpirnos, lo que ella llama ahora “activación del pasado”¹³.

La pregunta que debemos hacernos aquí es si estos ejercicios son realmente hoy el correlato de algún agenciamiento político o social, o bien si se vislumbra actualmente la posibilidad de que esta dinámica ocurra en mentes “no benjaminianas”.

12.- Brown, Wendy. *La política fuera de la historia*. Madrid, Enclave de libros, 2014, pp. 41-42.

13.- Brown, Wendy. *Op. Cit.*, p. 238.



LA TEORÍA DE LA HISTORIA COMO CRÍTICA DE LA CULTURA¹

¿Puede la teoría de la historia constituirse en crítica de la cultura? Ciertos desarrollos de ella, y el rumbo que parece haber tomado la cultura contemporánea permitirían plantearlo. Esta propuesta se fundaría, en primer lugar, en la centralidad que viene ocupando el pasado en las sociedades occidentales, fenómeno este que excede sobradamente el campo de la historiografía, es más: nuestra propuesta implica asumir –de una vez– que la relación de nuestras sociedades con el pasado (en términos masivos) ya casi no pasa por la “vía historiográfica”, sino por

1.- Originalmente publicado en Corti, Paola, *et al. Las categorías de la historia. Pasado, presente, futuro*. Madrid, Trea, 2021, pp. 133-140.

otros modos, como el patrimonio, el turismo y la industria cultural y del entretenimiento. Pero no se trataría de un mero cambio de registro o género, sino que estos modos implicarían nuevas mediaciones y que, como ocurre en toda mediación, terminaría constituyendo en gran medida su objeto.

Pero pese al desplazamiento cultural de la historiografía, hemos heredado todo un aparato crítico y herramientas intelectuales que provienen de la filosofía y la teoría de la historia, es decir, de la reflexión amplia acerca de la historicidad humana, los modos de conocer el pasado y la forma como engarzan ambas problemáticas con los contextos sociales y políticos donde se producen. Esta tradición –sin exclusivismos– es la que reivindicamos para revisar críticamente el modo en que hoy tratamos con el pasado y, por sobre todo, indagar en sus implicaciones en el campo de la subjetividad contemporánea y sus proyecciones.

En este texto trataremos de dar cuenta tan solo de dos cuestiones: el de si la teoría de la historia puede seguir existiendo como un campo de reflexión sin su tradicional objeto de estudios (la producción historiográfica), reemplazándolo por otro menos

definido y, en segundo lugar, el de cuál es problema fundamental hoy respecto del modo hegemónico en que “vuelve el pasado” que hace justificable esta propuesta.

¿PUEDE HABER UNA TEORÍA DE LA HISTORIA SIN HISTORIOGRAFÍA?

La teoría o filosofía de la historia se ha convertido hace ya tiempo en un campo de estudios con problemas propios independientes de la producción historiográfica, o que, sin prescindir de ella del todo, no la necesita para proseguir su desarrollo. En ese campo de estudios, sin duda inaugurado por Hayden White, y proyectado en lo que se ha llamado posmodernismo historiográfico o “nueva” filosofía de la historia², la pregunta que titula este apartado tiene una respuesta afirmativa sin problemas ni complejos. En primer lugar porque, como se ha afirmado, “de hecho” se vienen desarrollando discusiones que no tienen tal o cual obra –tal o cual corriente historiográfica– como objeto, sino en que

2.- Ver las precisiones al respecto de José Sazbón en “La ‘nueva’ filosofía de la historia. Una sinopsis”, en *Nietzsche en Francia. Y otros estudios de historia intelectual*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2019.

se problematizan respuestas o afirmaciones realizadas en obras dedicadas a la producción historiográfica o al pensamiento histórico, pero ya no a esa producción o pensamiento en sí mismos. Por ejemplo, los trabajos de Herman Paul³ o Kalle Pihlainen⁴ problematizan aspectos de la obra de White, o bien prosiguen líneas de desarrollo planteadas por él. Pero ya no es la historiografía del gremio, de la institución historiadora, la que está en discusión.

Este panorama, aludido aquí apenas como sinopsis, bien podría ser la pesadilla de varios his-

3.- *The historical imagination*, Cambridge, Polity Press, 2011. Aquí el autor replantea el modo de comprender *Metahistoria*: “mientras la introducción y las conclusiones de la obra en cuestión son claramente una propuesta narrativista, en cambio, el contenido efectivo de su análisis (tropos, tramas, argumentos formales, implicaciones ideológicas) no remite en último término a las categorías lingüísticas del texto, sino a más amplias visiones metafísicas que sus autores relacionan con la naturaleza, el objetivo y la intensidad de los procesos históricos. Un giro ontológico a la investigación comúnmente aceptada”. Marín Gelebert, Miquel, “Herman Paul y la teoría de la historia en el siglo XXI”, en Paul, Herman. *La llamada del pasado. Claves de teoría de la historia*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2016, p. 15.

4.- *La obra de historia. Constructivismo y política del pasado*. Santiago, Palinodia, 2019. En la presentación de la obra el propio Hayden White señala: “Kalle Pihlainen ha tomado como su tema una versión de la reflexión historiológica a la que llama ‘constructivismo narrativo’ –de la cual se supone que yo soy su representante– y lo que denomina un anhelo de pasado, al que considera un tipo de padecimiento cultural característico de nuestros tiempos”, p. 18.

toridores e historiadoras. El caso paradigmático de dicho reclamo quizá siga siendo el de Pierre Vidal –secundado por Josep Fontana– frente a Louis Althusser y su ya famoso juicio sobre Marx en tanto que creador de “la ciencia de la historia”, pero una ciencia “sin estatuto epistemológico”⁵. Y desde luego las críticas de E. P. Thompson en lo que llamó “miseria de la teoría”. Pero están lejos de ser disputas pasadas o ya superadas. La pregunta planteada no tiene otra posibilidad que un “no” rotundo como respuesta por parte de todo un gremio. Fontana mismo –historiador con quien pude discutir estas cuestiones directamente–⁶ no admitía dicha posibilidad, y el único desarrollo teórico que consideraba posible era el de una “teoría historiográfica”, esto es, la instancia autorreflexiva, a la que estaría obligado todo historiador e historiadora, y en la que debe someter a crítica sus propias prácticas y las de quienes trabajan en zonas aledañas a su

5.- Al respecto, ver: Vilar, Pierre. *Althusser, método histórico e historicismo*. Barcelona, Anagrama, 1968. También Fontana, Josep. *La historia que se piensa*. Concepción, Escaparate, 2009.

6.- Ver la entrevista sostenida con Josep Fontana titulada “La historiografía vuelta sobre sí”, incluida en mi libro *Los recursos del relato*. Santiago, Ediciones del Magíster en Teoría e Historia del Arte, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2010.

campo de estudio. Único discurso teórico válido para la historiografía, dada su implicación directa con el objeto (perspectiva esta que siempre tuvo bajo sospecha lo que se consideraba “intromisiones” de filósofos y epistemólogos). Por esta vía, definitivamente, no podemos seguir indagando en la pregunta acerca de la posibilidad de una teoría de la historia sin historiografía.

Pero en el primer caso, el de la “nueva” filosofía de la historia, caben distintos tipos de respuestas afirmativas más allá de la práctica de facto. El filósofo e historiador argentino José Sazbón postulaba que cierta variante de este desarrollo teórico –puntualmente Hans Kellner cuando declara impugnar “el autoritario discurso de la realidad”⁷– había solucionado el dilema entre filosofía “especulativa” y “crítica” de la historia (en el fondo la vieja disyuntiva entre *res gestae* y *rerum gestarum*) sencillamente eliminando el primer término, lo que Sazbón llamó también, parafraseando a Giddens, la “retirada al código”⁸.

7.- Citado por Sazbón, José. *Op Cit.*, p. 353.

8.- Sazbón, José, “La devaluación formalista de la historia”, en Adamovsky, Ezequiel (ed.). *Historia y sentido. Exploraciones en teoría historiográfica*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 2001.

Paso que –nos advierte– no habría dado nunca White, sobre todo confrontado al problema de la representación del horror, apostando por una adecuación entre hechos y figuraciones (dando paso a sus conocidas propuestas acerca de un “género noble” y una escritura en “voz media”).

Muy distinta es entonces, frente a lo descrito, la alternativa que vislumbra Herman Paul en *La llamada del pasado*, pues en esta reciente obra la teoría no queda abocada a objetos historio-gráfico-textuales sin más, sino que se abre a un abanico de fenómenos que tienen en común el ser la concreción de diversas formas de relacionarse con el pasado en nuestra cultura. Dicha respuesta, asume Paul, estaría arraigada en el desarrollo del trabajo de White, puntualmente a partir del postulado de que “las preguntas sobre lo que los hombres piensan acerca de la historia están íntimamente ligadas con lo que es la historia en realidad (...) de esta manera, aunque la tradición tiene dos objetos de estudio diferentes [alude a la *res gestae* y la *rerum gestarum*, filosofía *sustantiva* y *crítica* de la historia], estos objetos no se pueden

separar”⁹. Se trataría, en efecto, de un movimiento “más allá de la filosofía” y “más allá de los estudios históricos profesionales (en cuanto a casos prácticos sometidos a examen crítico)”, un más allá que, en concreto, se abre al lenguaje, el discurso, la experiencia y la memoria. “Los teóricos de la historia –sostiene Paul– han llegado a investigar lo que significa ser instruido, estar fascinado o estar obsesionado por el pasado”¹⁰. La teoría de la historia, puntualiza, tiene relación “con todo aquel que se sienta atraído, engañado, marcado o rechazado por el pasado”¹¹.

Desde luego, es en esta formulación que podríamos seguir indagando en la posibilidad de nuestra propuesta de una teoría de la historia como crítica de la cultura. Pero si bien Paul abre un camino en los términos descritos, abre también otro, pues para llevar adelante su propuesta se requiere un sustrato mínimo: el pasado. Y en este punto nos alejamos, pues postulamos que el

9.- Paul, Herman. *Op. Cit.*, p. 45.

10.- Paul, Herman. *Op. Cit.*, p. 45-46.

11.- Paul, Herman. *Op. Cit.*, p. 29. En este sentido, los trabajos de Ankersmit (*Experiencia histórica sublime*), Hartog (*Regímenes de historicidad*), White (*El pasado práctico*), Rüsen (*Cultura histórica*), Rosenston (*Cine e historia*), LaCapra, Cruz, Traverso, etc.

problema fundamental por el cual urge el examen crítico de los actuales modos de tratar, o producir, el pasado es que estos, lejos de propiciarlo, lo censuran o suplantán.

LA IMPOSIBILIDAD DEL PASADO COMO RASGO PROBLEMÁTICO DE NUESTRA CULTURA

*Para hacer vacilar el presente basta confrontarlo con el
pasado.*

Pier Paolo Pasolini

Partimos de lo que ya es un tópico: un rasgo particular de la cultura contemporánea lo constituye el auge y centralidad del pasado, que no equivale automáticamente a un auge de la historia, pues hay diversas formas de tratar con el pasado y diversos usuarios de él. Aquí nos interesa interrogarnos por lo que parece ser la forma preponderante de acceso al pasado hoy en día: el consumo de un pasado-mercancía, para vislumbrar, lo que proponemos, es su principal consecuencia: la imposibilidad de la experiencia de *lo otro del pasado* (el repliegue a las formas de acceso al pasado de la institución

historiadora no es acá la solución, a menos que esté abierta a extraviar su identidad para integrar nuevos y otros modos de crítica).

Hoy el pasado nos es cada vez menos accesible. Puede sonar poco verosímil o hasta contra intuitivo, pues hace ya mucho tiempo vivimos un *boom* de la memoria y el patrimonio, proliferan los museos, los films, series y canales de cable que han hecho de la historia su emblema. Además, parece ser que la humanidad ha alcanzado una potencia técnica, y un desarrollo tecnológico, que haría mucho más fácil que antes reconstruir el pasado. ¿En dónde se afirma nuestra constatación entonces?

Hablamos del acceso al pasado del hombre y mujer comunes, no —o no necesariamente— del de la historiografía, aquella disciplina a la que se le encargaba el conocimiento científico del pasado, y que sigue existiendo aún, pero con cada vez menos relevancia en nuestras vidas, entre otros motivos porque se ha ido privatizando aceleradamente, es decir, se ha convertido en un campo de especialistas que intercambian *papers* entre sí, un saber cada vez menos público que la institución universitaria anima —bajo estímulos económicos— a desarrollar

cada vez más intramuros. Hablamos entonces del pasado público, del pasado que está a la mano principalmente a partir de los medios de comunicación, de la escuela, de los museos, lo que ciertos teóricos de la historia han señalado como las fuentes de nuestra “cultura histórica” (Jörn Rüsen), que es algo diferente al “conocimiento histórico”, es más bien el pasado del que se dispone en la vida cotidiana, un “pasado práctico” en el concepto de White.

Este pasado a la orden del día es, la mayoría de las veces, un pasado hipermediado, elaborado y hecho familiar, por eso es que nos gusta relacionarnos con él, nos resulta placentero o una fuente de entretenimiento. Y este es precisamente el problema, pues el acceso al pasado es en realidad una de las tantas formas de tratar con “lo otro”, lo distinto. Así, al elaborarlo o empacarlo como mercancía —como hace la industria del entretenimiento, el turismo y el patrimonio— eliminamos su especificidad, su opacidad. Este destino del pasado no es nada raro en la dinámica del capitalismo, pues uno de sus rasgos distintivos es el convertir en mercancía progresivamente todo cuanto existe o, de otro modo, poner como condición de existencia de

todo el ser mercancía, sólo que devenir mercancía implica algunas operaciones no evidentes: en primer lugar la *cosificación* (la definición, la eliminación de posibilidades de significar, en el caso del pasado) y, en segundo lugar, el responder a *la economía del deseo* de la época, la que está determinada, al menos, por carencias, proyecciones y traumas. Consumir o gozar estéticamente el pasado no significa conocerlo ni relacionarse con él, sino con las proyecciones presentes de nosotros mismos sobre el telón de un supuesto pasado (parafraseando a Fredric Jameson), reforzando así nuestra mismidad y perdiendo la posibilidad de ser interpelados, afectados o desestabilizados identitariamente. Y si esta posibilidad se pierde, también se restringe la posibilidad de que se produzca lo otro como futuro. ¿Por qué? Porque la experiencia de extrañamiento que resulta de la relación con lo otro del pasado, es a partir de la que podemos comprender que nuestras formas presentes son arbitrarias, producidas y artificiales, y que si se pudo ser de otra forma en el pasado se podría, en principio, ser distinto/a en adelante.

Hasta aquí, este acceso (auténtico y productivo) al pasado había sido posibilitado por “el modo his-

tórico de relacionarnos con el pasado”, es decir lo que Michel de Certeau definió como “la operación histórica”, que –con franqueza– es difícil de encontrar en lo que usualmente circula como historiografía. El rasgo principal de dicha operación quedó definido por de Certeau del siguiente modo:

El pasado es, ante todo, el medio de representar una diferencia. (...) la figura del pasado, conserva su valor primero de representar lo que falta. Con un material que por ser objetivo, está necesariamente ahí, pero es connotativo de un pasado en la medida en que, ante todo, remite a una ausencia, esa figura introduce también la grieta de un futuro. Un grupo, ya se sabe, no puede expresar lo que tiene ante sí –lo que aún falta– más que por una redistribución de su pasado¹².

12.- De Certeau, Michel, “La operación histórica”, en Le Goff, Jacques y Pierre Nora (Comps.). *Hacer la historia*. Barcelona, Editorial Laia, 1985 [1974], p. 53. Texto incluido luego en su libro *La escritura de la Historia*. México: Universidad Iberoamericana, Cap. 3, 1993, bajo un título modificado: “La operación historiográfica”.

Según esta formulación, y en contra de toda una tradición que había definido la especificidad del conocimiento histórico, unilateralmente, por sus métodos (siempre ligados a la crítica documental), lo que planteaba de Certeau se situaba más allá de aquel metódico establecimiento de los hechos (aunque sin necesariamente renunciar a él). En su lugar, tenía como referente fundamental aquel efecto que era capaz de generar la historiografía en sus contemporáneos, es decir, cómo aquel relevamiento de la “diferencia del pasado” posibilitaba un modo particular de comprensión del presente, suscitado precisamente por un “extrañamiento” ante la inquietante imagen del pasado, primero, y luego –ya “en” ese pasado– ante un presente que se revela usualmente arbitrario y ajeno. Es, en definitiva, una práctica del *anacronismo*¹³, la que es posible efectuar desde otros registros (el cine, la etnología, la ciencia ficción, por ejemplo), pero que en los lindes de la disciplina sigue siendo posible gracias al rigor metódico del/la historiador/a de oficio. En otros términos, de Certeau apostaba

13.- Sobre este problema son útiles las observaciones de Georges Didi-Huberman en su libro *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2008, pp. 56-78.

por la “inactualidad del pasado”, esto es: el pasado y su poder reactivo sobre el presente. Una fórmula que nos remite al Nietzsche de las *Segundas consideraciones intempestivas*, aquel que, tomando distancia frente al exceso de literatura histórica del siglo XIX, se planteaba de la siguiente manera como hombre ocupado del pasado griego: “Pues no sabría yo qué sentido tendría la filología clásica en nuestra época, sino el de actuar inactualmente –es decir contra la época y por lo tanto sobre la época, y es de esperar que a favor de una época venidera”¹⁴.

Es precisamente de este modo que “se introduce también la grieta de un futuro” (de Certeau): a la luz del pasado, el presente es el lugar de lo que falta, de lo que ya no tenemos o de lo que se nos prometió, o nos prometimos tener pero “aún no” tenemos. De este modo, la restitución del pasado es la de su diferencia respecto del presente: lo que nos indicaría que estamos en presencia del pasado sería justamente la perplejidad experimentada ante ese otro que éramos o que quisimos ser. El “auténtico” pasado siempre sería un “huésped no

14.- Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*. Córdoba, Alción Editora, 1998, p. 28 [Traducción de Oscar Caeiro].

invitado” en el presente. Se trata de una diferencia que nos interpela. Y he aquí, tal vez, la principal paradoja: para que la diferencia del pasado nos interpele esta debe decirnos algo. La diferencia absoluta, si fuera así planteable, no nos puede decir nada porque nada tiene en común con nosotros: es muda, es invisible.

Pero, con todos sus atributos, también la operación histórica tendría una limitante en su capacidad para hacernos acceder a la diferencia del pasado, pues el saber historiográfico es una vía *intencional* de conocimiento, es decir, el pasado que viene a nosotros es el pasado que ha sido exigido siempre por una pregunta o una hipótesis “del” presente. En dicho caso, el problema estriba en el destino de la porción de pasado –siempre la mayor parte– que no ha sido iluminada por la pregunta presente del/la historiador/a de oficio. Planteado en la formulación de Siegfried Krauer: “La agresividad del investigador tiende a hacer que el pasado retroceda, asustado, hacia el pasado; en lugar de conversar con los muertos, él es quien habla la mayor parte del tiempo”, la pretensión de hacer fértil el estudio histórico,

tratando de responder nuestras preguntas es una “meta legítima y necesaria, pero no la única ni la más alta”¹⁵. El historiador a la vez que exhuma también sepulta el pasado y con ello impide la posibilidad de que este nos diga algo cuando no lo esperamos, diluyendo la posibilidad de ser “interrumpidos” y “salvados” de los males derivables de nuestra propia y permanente autoafirmación identitaria¹⁶. Es aquí donde entra –no tanto como alternativa, sino como recurso para la crítica– la figura benjaminiana del coleccionista. Los coleccionistas, en cambio, “son guiados por los objetos mismos”. Así la operación museística, como la del canon clásico de la historia, lleva el riesgo de que “sería una imagen irrecuperable del pasado la que amenaza con desaparecer con cualquier presente porque este no se reconoce mentado en él”.¹⁷ “Pasarle a la historia el cepillo a contrapelo” significa también –según Ricardo Forster– “recuperar como

15.- Kracauer, Sigfried. *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*. Buenos Aires, Los Cuarenta, 2010, pp. 111 y 115.

16.- Al respecto, ver las observaciones de Reyes Mate en *La razón de los vencidos*. Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 200-202.

17.- Benjamin, Walter, “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”, en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires, Taurus, 1989, p. 91.

si fuéramos coleccionistas (...) aquello olvidado de la historia”¹⁸.

De este modo, la historiografía, si no quiere renunciar a la posibilidad de dar con “lo otro del pasado” debe participar y abrirse a formas de acceder al pasado que son contrarias a su propia tradición crítica, así como a sus formatos tradicionales de representación (la escritura, por ejemplo hoy, ha devenido una forma elitista, lo que nos reenvía a otro cuerpo de problemas). La paradoja es que esta deseable apertura parece ser más difícil que ofrecer sus “métodos y técnicas” de exhumación para servir a la industria del pasado, esa que usualmente demanda un pasado literal, que no puede ser sino un siempre falso “tal cual fue”, actividad por la que, como planteamos arriba, se efectuaría el más eficiente bloqueo del pasado, pero también del futuro (lo posible), y por lo tanto de la vida histórica.

18.- Forster, Ricardo, *Benjamin. Una introducción*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional / Cuadrata, 2009, p. 34.



ACONTECIMIENTO, EMERGENCIA Y DISCONTINUIDAD EN LA HISTORIA¹

François Hartog, en un texto titulado “La temporalización del tiempo”² (2011), plantea la tesis acerca de la existencia de una cierta continuidad entre la función social que desempeñaba el profeta, en el mundo judío antiguo, y la que desempeña el historiador en las sociedades modernas. Son –o eran– ante todo quienes articulan el tiempo. Es a ellos quienes se interroga ante el impacto de un acontecimiento devastador, esto es, tal como

1.- Originalmente publicado en la revista *Cuadernos de Historia*, (55), 2021, pp. 11-19.

2.- Hartog, François, “La temporalización del tiempo: un largo recorrido”, en André, Jaques (Dir.). *Los relatos del tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2011, pp. 13-33.

lo ha definido LaCapra “que supera la capacidad imaginativa de concebirlo o anticiparlo”. Sus respuestas tienen que ver con un reordenamiento de los hechos del pasado para dar cabida a un nuevo acontecimiento que impacta, y así restituir el sentido de una trama que, de pronto, se ha vuelto ya inverosímil. El profeta entonces, señala Hartog, ante todo trabaja con el pasado y no con el futuro, como usualmente suponemos. Pero luego efectúa un oscuro pronóstico (profecía) de este último, para finalizar con la advertencia de un: “a menos que hoy tomemos la decisión adecuada...”. El profeta no está obligado a “no fallar” respecto de lo afirmado sobre el futuro, pues su obligación es ante todo respecto del presente, éste es su tiempo, su deber es propiciarlo como el instante de la decisión correcta, es quien promueve la acción colectiva, por ello su eficacia se confirma cuanto más falla su profecía, es decir cuanto más logra alejar a su pueblo de aquel oscuro futuro predicado. Pero antes que esto, el profeta “salva” a su pueblo por el solo hecho de interpretar el acontecimiento, restituyendo y asegurando un sentido. En ambos casos el pueblo es salvado “falsamente”. ¿Por qué comenzar señalando

esto? Porque buena parte de la operación descrita coincide con lo que modernamente se designó como “conciencia histórica”.

Pese a que la palabra *historia* es un invento griego, nunca significó estudio del pasado, sino tan solo “indagación en base a testigos”, por lo que tiene más que ver con el germen del método historiador que con nuestra idea sobre la estructura del acontecer mismo. Esta es irrenunciablemente una herencia judeo-cristiana (con todo lo criticable que puede ser este sintagma)

Cuando Agustín de Hipona debió responder ante la perplejidad y las acusaciones contra el cristianismo, que se desprendían de ese otro acontecimiento devastador que fue la invasión bárbara al corazón del imperio romano apenas convertida Roma al cristianismo (411 d.C), procedió según la tradición profética antigua: si el acontecimiento no se comprendía lo era únicamente por la falta de fe, condición esta que determinaba explicarlo solo en relación con los acontecimientos más próximos en el tiempo, más bien con los del pasado reciente (tal como habían procedido desde el origen de la historiografía los historiadores griegos y sus émulos

romanos). Entonces la exigencia de Agustín, de una renovada fe, era también la exigencia de otro concepto de tiempo e historia: de la consideración de otros acontecimientos y de unas nuevas relaciones entre ellos: ahora, para comprender, había que retroceder a tiempos remotos, solo abarcables por una historia sagrada que hacía suya la historia judía. Cuanto más profundo el tiempo en que se reordenaban los acontecimientos, más sólido el lugar que se conseguía para *re-inscribir* el nuevo acontecimiento que había detonado la crisis. Solo en esta tradición el pasado podía tener futuro.

Esta tradición antigua engendró –expansión colonial europea mediante– la que había sido hasta aquí “nuestra” tradición: la tradición de la Historia³. Pero como lo planteara hace ya tiempo Lévi-Strauss, se trata tan solo de un modo posible de existir. Los pueblos “de la Historia” integran y potencian el

3.- Para la relación entre tradición bíblica, eurocentrismo y el moderno concepto de Historia resultan útiles los siguientes trabajos: Dussel, Enrique. *1492 El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. Bolivia, Plural, 1994. Mignolo, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa, 2007. Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires, Katz, 2007.

acontecimiento y la contingencia, diferenciándose de otras sociedades que se han dado unas instituciones precisamente para absorber el impacto del acontecimiento y así garantizar su equilibrio, estabilidad y continuidad. Aunque en realidad nunca una sociedad logra sustraerse totalmente al impacto del acontecimiento, se trata en realidad de dos modos posibles de conjurarlo.

Como se recordará, en esto consistía la distinción entre sociedades “frías” y “calientes”, que venía a reemplazar la antigua dicotomía entre sociedades con y sin historia. Distinción que no equivale, como se quiso alguna vez, a sociedades progresistas y conservadoras, pues el modo de tratar con el acontecimiento en la Historia no deja de ser un modo peculiar de domesticarlo, sólo que en el seno de una estructura mítica, que se diferencia de la común del pensamiento salvaje: la Historia es también un mito, pero de carácter “abierto”, por lo demás difícil de reconocer como mito dado que su universalización ha generado un efecto de objetividad, cuando en realidad no es más que subjetividad universalizada.

Nuestro planteamiento puede sonar anacrónico (a época del estructuralismo), pero quizá sea

momento de revisar aquella polémica (sociedades frías / sociedades calientes) ya que, al parecer, hace ya tiempo nuestras sociedades se vienen “enfriando” o “cerrando”, no por falta de acontecimientos, sino por la peculiar cualidad de estos. En efecto, asistimos a una proliferación inédita de acontecimientos (también inéditos), pero lo que hacemos con ellos no es ya lo que se hacía “en la época de la Historia”. Es esto lo que el ya referido Hartog ha identificado como el imperio de un “régimen de historicidad presentista” o, bajo su última formulación, “una pérdida de evidencia de la historia”⁴.

* * *

El acontecimiento ha sido una constante de la reflexión historiográfica, desde su afirmación por la llamada historiografía positivista decimonónica (o escuela metódica), pasando por su rechazo como acto fundacional de *Annales* en la búsqueda de la científicidad, hasta su negación radical por el estructuralismo: en una suerte de retorno eleatista

4.- Hartog, François. *Creer en la historia*. Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Finis Terrae, 2014.

el conocimiento se ligaba a lo que permanece en el fondo y no a la agitación *evenemencial*, superficial e irrelevante, punto de partida cuando más⁵. Pero desde los setentas presenciamos lo que Pierre Nora denominó “la vuelta del acontecimiento”⁶, este es precisamente el título del capítulo a su cargo en el primer volumen de *Hacer la historia*, aquella famosa compilación, a cargo de Jacques Le Goff y el mismo Nora, que reorientó la historiografía de la última parte del siglo XX.

Para Nora la vuelta del acontecimiento tenía relación principalmente con su “producción” y proliferación efectuada por los *mass media*, fenómeno que hundía sus raíces en la última parte del siglo XIX (el caso Dreyfus), con el auge de la lógica de los periódicos: “a los *mass media* empezaba a corresponder el monopolio de la historia. A partir

5.- “La historia biográfica y anecdótica, que ocupa un lugar muy bajo de la escala, es una historia débil, que no contiene en sí misma su inteligibilidad, pues la alcanza solamente cuando se la transporta, en bloque, al seno de una historia más fuerte que ella (...). Y si quiere escapar al dilema, su único recurso será el salir de la historia”. Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 378-379.

6.- Nora, Pierre, “La vuelta del acontecimiento”, en Le Goff, Jaques y Nora, Pierre (Dirs.). *Hacer la historia*. Barcelona, Editorial Laia, v. I, 1984.

de ahora les pertenece. En nuestras sociedades contemporáneas, es mediante esos medios, y mediante ellos solos, que nos sorprende el acontecimiento; y no puede evitarnos”⁷. Es lo que, de modo algo irónico, llamó también “democratización de la historia”, un rasgo que venía a constituir lo específico de la historia contemporánea: esa pérdida de monopolio de los acontecimientos por parte del historiador, llamativamente en el mismo momento en que los positivistas otorgaban “al acontecimiento derecho de ciudadanía no más que en un pasado inofensivo. A condición de que el presente, dominado por la tiranía del acontecimiento, viese prohibida su estancia en la historia”⁸. De este modo, concluye Nora:

“es en razón de la incapacidad para dominar el acontecimiento contemporáneo, cuyas ‘consecuencias’ no se conocen, que, cuando los positivistas registraban inconscientemente su advenimiento para cimentar una ciencia de la historia”⁹

7.- Nora, Pierre. *Op. Cit.*, p. 223.

8.- Nora, Pierre. *Op. Cit.*, pp. 222-223.

9.- Nora, Pierre. *Op. Cit.*, pp. 238-239.

Una disposición que, contra toda apariencia, tendría una conexión profunda con la negación del acontecimiento por la ciencia histórica del siglo XX, coincidentemente –otra vez– en el momento en que, por un nuevo impulso y despliegue de los medios de comunicación masiva, la proliferación de acontecimientos, y su descontrol, se amplificaba. La cuestión del acontecimiento, o la impotencia de la historiografía frente a él, ha tenido un rol determinante –eso parece sugerir Nora– en las opciones culturales que la institución historiadora ha definido para fundar, una y otra vez, su cientificidad. ¿Qué nuevos desafíos disciplinares podría plantearnos hoy lo que parece ser una nueva vuelta del acontecimiento?

Pero en aquel paradigmático texto, Nora introducía una observación señera que marcaría el tono de la renovación historiográfica (microhistoria, historia de la vida cotidiana, historia oral, nueva historia narrativa, etc.)¹⁰ de los setentas en adelante: “el acontecimiento es siempre revolucionario, el grano de arena en la máquina, el accidente que trastor-

10.- Para una visión general sigue siendo útil *Formas de hacer historia*, editado por Peter Burke, 2009 [1991].

na y pilla de improviso”¹¹. Así el acontecimiento reingresaba —a la historiografía, pero también de modo decisivo, antes, a la filosofía y las ciencias humanas—¹², reformulado positivamente en un pensamiento cuyo *campo de experiencia* estaría dado principalmente por el fraude de las promesas de la modernidad, y los excesos de un pensamiento social legaliforme proyectado en las catástrofes políticas del siglo XX. Podríamos decir que esa vuelta del acontecimiento fundó un pensamiento que huía de las regularidades formales, las teleologías e incluso del sentido, apostando en cambio por las “desviaciones” y la “emergencia”. No se trataría entonces tanto de una “vuelta” del acontecimiento como de un “renacimiento”, usando la fórmula de François Dosse: retorna como “lo otro” o la irreductible e indomable particularidad, y también como la reinterpretación constante, como aquello que una vez acaecido ya no agota más su sentido¹³.

11.- Nora, Pierre. *Op. Cit.*, p. 232.

12.- Para el desarrollo de las llamadas “filosofías del acontecimiento” ver: Beaulieu, Alain. *Cuerpo y acontecimiento. La estética de Gilles Deleuze*. Buenos Aires, Letra Viva, 2012. En particular el primer capítulo: “El acontecimiento: Deleuze, Foucault, Derrida”.

13.- Dosse, François. *El giro reflexivo de la historia. Recorridos epistemológicos y atención a las singularidades*. Santiago de Chile,

Pero este renacimiento, que sigue una ruta de desarrollo intelectual en diversas variantes¹⁴, engarza y se refuerza en la actualidad con la percepción compartida de que vivimos un tiempo de fenómenos inéditos o, parafraseando a Zoltán Boldizsár Simon, una época de “cambios sin precedentes”¹⁵, acontecimientos que se relacionan con el pasado solo disociativamente, es decir, que exceden el moderno concepto de la historia como matriz para insertarlos y hacerlos inteligibles, aquel en donde, bajo diversas versiones, lo nuevo sólo era asimilable como derivado de lo antiguo, lo que permitía mantener una unidad entre todo lo ya acontecido y el acontecimiento presente, unidad llamada “historia”. Fenómenos como la guerra nuclear, el cambio climático, el salto tecnológico, la bioingeniería y el horizonte transhumanista, como

Ediciones Universidad Finis Terrae, 2012. Y “El acontecimiento histórico entre Esfinge y Fénix”, en *Historia y grafía*. México, Universidad Iberoamericana, año 21, julio-diciembre de 2013, pp. 13-42.

14.- Al respecto, ver los trabajos del ya citado François Dosse.

15.- Simon, 2019. Actualmente se puede acceder de manera libre a la primera parte de su libro en el sitio de publicaciones de la Universität Bielefeld: <https://pub.uni-bielefeld.de/record/2931032>, desde donde hemos accedido a sus planteamientos principales. Actualmente Editorial Palinodia (Chile) prepara edición en castellano.

también el empobrecimiento de vastos sectores de la población del planeta (forzando a la migración), de modo distópico han modificado la concepción del futuro, quedando este desconectado del pasado: fenómenos como los aludidos no se derivarían a partir de sus precedentes (genealógica o procesualmente) sino más bien de un desarrollo fallido por los que la humanidad vislumbra incluso su extinción o reemplazo. La política, como campo regido por la representación humanista de la historia, se revela impotente ante este tipo de fenómenos no pudiendo ya contener la sociedad, entrando en una fase en donde los “estallidos” serían un síntoma de dicha impotencia (a partir del moderno concepto de historia solo pueden ser entendidos como el germen del cambio político y el futuro).

En la lectura que el historiador argentino Esteban Vedia hace del libro de Simon, se desprende que “los estudios históricos en tanto, siguen empeñados en la conexión pasado futuro, a contramano de un tiempo de desconexión y de novedad indomable. Nuevas perspectivas demandan nuevas formas de conceptualizar, si la narrativa histórica puede o no

adecuarse a esto, está por verse”¹⁶. En la misma línea Dipesh Chakrabarty ya había señalado (al inicio de “El clima de la historia: cuatro tesis”, 2009) que la implicancia de asumir, por parte de la historiografía, lo que significa el calentamiento global y la categoría de “antropoceno” (la humanidad como fuerza geológica que ha modificado el sistema climático), sería el de reformular por completo lo que hasta acá llamábamos “conciencia histórica”: “La disciplina de la historia existe a partir del supuesto de que nuestro pasado, presente y futuro están conectados por una cierta continuidad de la experiencia humana”, pero los actuales fenómenos nos obligan a contemplar la posibilidad de “un futuro ‘sin nosotros’”, “así nuestras habituales prácticas históricas para visualizar el tiempo (...) nos conducen a una contradicción y confusión profundas. (...) Nuestro sentido del presente, según Weisman, se ha convertido en algo profundamente destructivo en lo que se refiere a nuestro sentido general de la historia”¹⁷.

16.- Vedia, Esteban, “Zóltan Boldizsár Simon, History in Times of Unprecedented Change. A Theory for the 21st Century. London: Bloomsbury, 2019, 209 pp.”, en *Historiografías*, 20 julio-diciembre, 2020, p. 143.

17.- Chakrabarty, Dipesh. *Clima y capital. La vida bajo el antropoceno*. Viña del Mar, Mímesis, 2021, pp. 9-10.

No podemos negar una experiencia común, quizá la que define nuestra contemporaneidad: han estallado en nuestras narices, sin previo aviso, fenómenos que nos cuesta mucho trabajo explicar (incluso “creer”), o cuya explicación ya no podemos seguir tramando con la Historia. Son fenómenos que nos envuelven cotidianamente, por lo que tampoco podemos acusar ya que sean un puro artilugio de los medios. Entonces lo que vuelve no es la reducción del acontecimiento a su dimensión político-institucional del positivismo, ni tampoco el acontecimiento “producido” al que aludía Nora. Es, podríamos sostener, lo inédito en la historia.

La aparición de este tipo de acontecimientos, y su efecto devastador para la historia, están asociados al desarrollo industrial del capitalismo y a su proyección en ámbitos que hasta allí se habían sustraído de las lógicas de la producción, aceleración y masificación. Quizá el primer testimonio de aquel impacto en la subjetividad “moderna” fue aquella observación de Walter Benjamin (en “El narrador”, 1936), respecto de que los soldados que volvían de la Primera Guerra Mundial eran incapaces ya de contar historias de guerra, y no por simple trauma,

sino porque lo que allí vivieron era tan distinto a las batallas de las que habían participado antes, o de las que habían escuchado de otros veteranos, que lo vivido no pudo ser tramado con lo conocido y, por lo tanto, ya no pudieron tener ni transmitir experiencias.¹⁸ ¿Qué vieron? Una guerra inédita, en donde –sabemos– entraba por primera vez el tanque, el gas y las ametralladoras (la guerra se “deshumanizaba”).

Otro punto de inflexión al respecto, o toma de conciencia a nivel de las ciencias humanas, y en particular en la historiografía, lo vino a constituir el debate en torno al Holocausto y la crisis de representación asociado a lo que se denominó un “acontecimiento límite”. Valga esta extensa cita de Dominick LaCapra como testimonio de la recepción del “impacto” del acontecimiento inédito en la historia:

18.- “Con la Guerra Mundial comenzó a hacerse evidente un proceso que aún no se ha detenido. ¿No se notó acaso que la gente volvía emudecida del campo de batalla? En lugar de retornar más ricos en experiencias comunicables, volvían empobrecidos. Todo aquello que diez años más tarde se vertió en una marea de libros de guerra, nada tenía que ver con experiencias que se transmiten de boca en boca”. Benjamin, Walter, “El Narrador”, en: *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid, Taurus, 1999, p. 336.

Podemos definir como acontecimiento límite aquel que supera la capacidad imaginativa de concebirlo o anticiparlo. Antes de que ocurriera no fue —acaso no pudo serlo— previsto ni imaginado, y no sabemos a ciencia cierta qué es verosímil o plausible en ese contexto. En todo caso, hubo una resistencia extrema a vislumbrar su posibilidad. De allí que este acontecimiento (o serie de acontecimientos) deba necesariamente ser traumático o traumatizante, y que lo que pide a gritos una explicación sea la no traumatización de quien lo ha experimentado. Incluso después de experimentado, un acontecimiento de esta clase pone a prueba y posiblemente supera la imaginación, incluso la de quienes no lo experimentaron directamente (los que no estuvieron allí). Los hechos pueden superar nuestra facultad imaginativa y hasta parecer increíbles¹⁹.

19.- LaCapra, Dominick. *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 181. Con todo se podría pensar que las reflexiones de LaCapra quedan en el orden de un historiador dedicado más bien a cuestiones de orden teóricas, más un filósofo que un historiador, como suele acotarse en ciertos debates despectivamente. Pero el impacto del

Cuando hablamos de “acontecimiento inédito” queremos aludir a un tipo de acontecimientos que, solo aparentemente, son similares a otros antiguos, pero que, analizados de cerca, exceden los rasgos de lo conocido, más aún, el registro de lo conocido hasta pareciera inducirnos a su incompreensión: pudiera ser que ya la historia no sea la que nos ayude a echar luz sobre el presente, sino justamente la que no nos deja entrar en su especificidad. Tratar de comprender “históricamente” un acontecimiento –ligarlo a lo que conocemos del pasado– hoy implicaría, más

acontecimiento límite está también atestiguado por historiadores de oficio. Valga al respecto el siguiente fragmento de una entrevista a Eric Hobsbawm: “A. Spire: *En la apertura de la Historia del siglo XX, cita a Primo Levi. (...) Naturalmente, pensé que usted hablaría de los campos, pero no hay ni una palabra sobre el tema (...) ¿Cómo es posible que la situación del hombre de los campos no haya merecido su atención?* / E. Hobsbawm: Precisamente es la cita de Primo Levi lo que explica eso. Lo que es posible hacer es el análisis, la génesis del fenómeno del genocidio, cómo fue organizado, cuáles fueron sus motivaciones, etc. Pero en mi opinión, el hecho del genocidio y la misma experiencia de los campos de concentración superan las palabras. Intencionadamente, no he querido describir esas experiencias, esos acontecimientos inexpresables, y en el libro he procurado, en la medida de lo posible, mantenerlo. Pero la Shoah, las matanzas de decenas de millones de personas en las guerras –en el fondo, incluso si se trata de las dos guerras mundiales–, todo eso, sobrepasa en mi opinión las fuerzas del historiador”. Hobsbawm, Eric. *El optimismo de la voluntad. Conversación con Antoine Spire*. Barcelona, Paidós Asterisco, 2004, p. 42.

que antes en la modernidad, no asir justamente el componente de novedad (lo otro) que, no obstante, lo histórico nos permite intuir. He aquí la paradoja que se instala en nuestra actual “conciencia histórica”.

Pero –para colmo de paradojas– este último rasgo no sería del todo nuevo, o quizá lo propiamente nuevo sea lo expansiva de esta –si no toma de conciencia– intuición de que el pasado ya no puede ayudarnos a pensar el futuro, pues desde el siglo XIX se supo que “el pasado ya no ilumina el porvenir y el espíritu humano camina entre tinieblas” (rescatando la cita de Tocqueville a la que volviera de modo ilustrativo Hannah Arendt). Lo novedoso hoy sería la extraordinaria aceleración con la que caduca nuestra experiencia o, desde otra perspectiva, la velocidad con la que emerge lo inédito. Sin embargo, lo particular de nuestra hora sería una entrada de lo “inédito amenazador” (epidemias, catástrofes, “estallidos”, etc.)²⁰, distinto de lo “inédito emergente” de las filosofías del acontecimiento, como de la nueva historia en que, de alguna manera, lo emergente equivalía a unas deseables –por su potencial emancipador– desviacio-

20.- Sobre este punto en particular se puede consultar la entrevista que realicé a Hartog, titulada “François Hartog: la historia en un tiempo catastrófico”, en *Cuadernos de Historia*, (41), 2015, pp. 227-244.

nes de lo regular y ya determinado, alimentando un optimismo histórico sólo equiparable al de la idea de progreso, pero sin su carácter procesal. En otras palabras, “Progreso sin progreso”.

Como se sigue de los razonamientos de Nora anteriormente expuestos, como de nuestra caracterización del actual retorno del acontecimiento, debemos ser capaces de vislumbrar qué opciones culturales está tomando la institución historiadora frente a esta radical insubordinación del acontecimiento, aunque esa opción fuera la pura negación.

EDICIONES

“VIVIR SIN LENGUA. CUANDO EL TIEMPO YA NO HACE HISTORIA”, DE PABLO ARAVENA NÚÑEZ, RPI N° 2023-A-3900, ISBN 978-956-9301-89-6 FUE EDITADO Y CONFECCIONADO, DURANTE EL OTOÑO DEL 2023, EN LOS TALLERES INUBICALISTAS DEL BARRIO PUERTO, VALPARAÍSO. PARA LOS INTERIORES SE UTILIZÓ PAPEL BOND AHUESADO DE 80 GR. Y DÚPLEX REVERSO CAFÉ DE 300 GR. PARA LA PORTADA. SE REALIZARON 300 EJEMPLARES. LA EDICIÓN, DIAGRAMACIÓN Y DISEÑO ESTUVIERON A CARGO DE RODRIGO ARROYO. LA IMAGEN DE PORTADA E INTERIORES CORRESPONDEN A GRABADOS DE

JORGE POLANCO SALINAS.

INUBICALISTAS

WWW.EDICIONESINUBICALISTAS.CL
EDICIONESINUBICALISTAS@GMAIL.COM

Existe una vieja historia: Cratilo, discípulo de Heráclito, concluyó que, por ser todo lo real permanente fluir, nada podía ser nombrado pues el nombre “fija”. Entonces enmudeció -renunció a la lengua- para sólo indicar el flujo de lo real con su dedo índice y así ser más fiel al curso del devenir. De modo análogo hoy el torrente del devenir pareciera haber aumentado su flujo, y todo nos pasa por arriba. Vivimos excedidos y, por lo tanto, sin la posibilidad de una historia.

Vivir sin lengua recoge seis ensayos breves que problematizan las consecuencias culturales de dos componentes de nuestra experiencia epocal: la aceleración de nuestras vidas y la no disponibilidad del futuro. Para dicho ejercicio el autor recurre tanto a la constatación de experiencias comunes con el lector, como al utillaje de su campo de trabajo: la teoría de la historia. Sin embargo, dicho campo es sólo la “cantera” de la que extrae rudimentos teóricos para pensar los problemas aquí planteados. No es un libro cerrado a especialistas, al contrario, busca acompañar las cavilaciones de todos quienes se planteen problemas circundantes a los abordados acá.

