



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

***LA OPERATIVIDAD EPISTÉMICO-POLÍTICA DEL TESTIMONIO PARA UN FILOSOFAR
DESDE NUESTRA AMÉRICA***

**T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A :
MTRO. NATANAEL GARCÍA AYALA**

TUTOR PRINCIPAL: DR. HORACIO VICTORIO CERUTTI GULDBERG (CIALC, UNAM)

COMITÉ TUTOR:

DRA. GRISELDA GUTIÉRREZ CASTAÑEDA (FFyL, UNAM)
DR. GERARDO DE LA FUENTE LORA (FFyL, UNAM)

REVISORES:

DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA (CIALC, UNAM)
DR. JAIME ARTURO CHAVOLLA FLORES (UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA)

CIUDAD DE MÉXICO

JUNIO 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mis padres, hermano y sobrinos,
por su inagotable amor, cariño y
apoyo, en todo momento y en todo
lugar.*

*Al 'Tata', por su sincera amistad e
invaluables enseñanzas (intra y extra
filosóficas).*

Agradecimientos

Nuevamente, agradezco profundamente el apoyo y estímulo crítico del Dr. Horacio Cerutti, maestro y amigo. Tal como lo manifesté unos cinco años atrás, vale reiterar a modo de (re)confesión que, luego de una breve crisis, su *Filosofar desde nuestra América* me devolvió el gusto por el quehacer filosófico. La deuda mantiene el carácter de impagable.

Por tener la fortuna de continuar con el respaldo y amor de mi padre, (amigo y cómplice de las denuncias políticas), de mi madre (interlocutora incansable) de mi hermano y sus lindos hijos, este trabajo no hubiera sido posible. Con ellos, sigo compartiendo mi trayectoria académica, profesional y mi vida entera.

A la familia Rodríguez Ayala, mi familia. Su apoyo e incondicional amor han sido un constante aliciente en mi vida diaria.

La cuidadosa y atenta lectura de los profesores Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda, Dr. Gerardo de la Fuente Lora, Dr. Mario Magallón Anaya y Dr. Jaime Arturo Chavolla Flores, desde luego, ha sido invaluable. Les agradezco su tiempo, interés y aportes.

A las/os compañeras/os del seminario *Cuerpo, territorio y violencia en Nuestra América. Cartografías materiales y simbólicas* (DGAPA-PAPIME PE404115) que mostraron interés en largos y fructíferos debates. En especial a Alberto Neri, David Ruslam Sánchez, David Gómez, Guillermo Martínez y Edith Caballero, muchas gracias.

Una vez más, los aciertos y posibles contribuciones teórico-filosóficas de este trabajo han sido gracias al apoyo de todas/os ustedes. Reafirmando, los errores son de mi completa autoría.

Índice

A modo de introducción	1
CAPÍTULO I: <i>Filosofía de la historia y memoria (pretenciosa)</i>	
1) Predefiniciones de la realidad	9
2) Falacia naturalista operante en la historia	21
3) Tecnocratización de la historia	38
CAPÍTULO II: <i>No todos los caminos llevan a Roma. Consideraciones epistemológicas</i>	
4) La multiplicidad de espacios como condición del operar dialéctico para Nuestra América	58
5) El cuerpo como testigo de la historia	71
6) El Tiempo	80
7) Espacialidad-temporalidad-colectividad de la idea. Consideraciones epistémico-metodológicas desde el filosofar de Nuestra América	91
CAPÍTULO III: <i>Algunos caminos llevan a Nuestra América. Consideraciones políticas</i>	
8) ¿"Reconocimiento del otro" o "auto-hetero reconocimiento con el otro"?	106
9) Más allá del 'género literario'	119
10) Entre memorias y olvidos, "el último que apague la luz..."	139
11) Objetividad valorativa. Hacia la Segunda Independencia	155
A modo de conclusión	172
Bibliografía	177

A modo de introducción

¿Qué papel juega el testigo ante la historia? Ésta es una de las cuestiones clave que habrá de tomarse en consideración a cada momento para la presente investigación. En la inmensidad y generalidad de su formulación, por un lado, se reconocen las posibilidades de ofrecer múltiples y variadas respuestas desde diferentes horizontes teóricos que quizá sólo se aproximarían tentativamente a una solución. Por otro lado, los intentos de trazar una respuesta cabal, sin duda, desbordan por mucho los límites y alcances de este trabajo, incluyendo la probabilidad de otorgarle una solución integral, unificadora. Frente a tan inalcanzable faena, en este espacio, nuestra interrogante se plantea únicamente como uno de los puntos de partida elegidos para llevar a cabo una serie de problematizaciones en torno al quehacer testimonial, sus sujetos, objetos y relaciones involucradas a su interior. Se trata de un incentivo —por decirlo de alguna manera— para la reflexión de un tema que en las últimas décadas ha ganado la atención de muchos especialistas, convirtiéndose en uno de sus principales objetos de disertación: el testimonio. Empero, la complejidad del asunto requiere el no dejarse impactar por la innumerable cantidad de publicaciones dedicadas al respecto y sí buscar aportar algo más a los serios esfuerzos por comprender un fenómeno imposible de ignorar.

Con ese propósito es pertinente comenzar aclarando los elementos que dan forma y contenido al título de la presente propuesta: ¿por qué operatividad epistémico-política del testimonio? y ¿cuáles son los motivos para llevar a cabo una investigación de tal magnitud y complejidad —con un enfoque filosófico— desde “Nuestra América”? Sin restarles méritos e importancia, es bastante común que muchos de los trabajos donde se reivindica al testimonio, y al conjunto de relaciones involucradas en el mismo, partan de proposiciones implícitas cuyo máximo riesgo es el darlas por sentadas a modo de supuestos. Aquí es cuando las falacias se escabullen, minando seriamente la argumentación, confundiendo las premisas con aquello a demostrar. No es secreto que algunos estudios suelen comenzar mediante la libre equivalencia del testimonio con nociones como verdad, justicia y democracia de la palabra del

otro, postulándolo como alternativa a los discursos y prácticas de la lógica del poder excluyente. El problema deviene al no explicitar las particularidades y su operatividad correspondiente en ambos constructos lógicos (la del poder y la de su contraparte alternativa). Así, uno de los tantos inconvenientes al caer en la llamada 'petición de principio' es el generar un panorama sesgado en el cúmulo de posibilidades (epistémico-políticas) que se pueden extraer del testimonio.

Estamos completamente de acuerdo con quienes afirman que del ejercicio testimonial emergen nuevos saberes y prácticas políticas, exigiendo reconocimiento y atención reflexiva. Sin embargo, es imposible obviar que ante la abundancia de literatura existente sobre el tema, muchas propuestas se disfrazan como alternativas y en realidad son todo lo contrario. Si el testimonio implica la ruptura en los relatos de ciertas versiones "oficiales" sobre los hechos del pasado, es preciso aclarar el cómo, cuándo y por qué lo hace. En otras palabras, la riqueza en las narrativas de las experiencias del otro también se halla en mostrar las configuraciones particulares de su pensar; sus formas operativas.

Por lo anterior, caben las siguientes cuestiones con relación al asunto que nos atañe: ¿hay alguna necesidad de retomarlo desde latitudes específicas? ¿Acaso sus características no cumplen con los principios de universalidad que lo validan en cualquier situación? ¿"Nuestra América"? ¿Aldeanismo tradicionalista-particularista-esencialista-circunstancialista-ontologicista? ¿Es relevante aquí el cómo nombrarse o asumirse para la discusión del tema central? ¿Por qué sencillamente no apegarse a la noción clásica de "Latinoamérica" y avanzar en la exposición?

[Nuestra América, expresión] de factura martiana, no representa una solución a la compleja cuestión del auto nombrarse, con todo lo que de ejercicio de poder implica el acto de nombrar. Sin embargo, tiene ciertas ventajas, de las cuales cabe anotar aquí algunas con el fin de apoyar su uso. Implica un reconocimiento y una valoración de los pueblos originarios y de la tercera raíz. Niega la existencia de razas como elemento discriminatorio. Propone objetivos comunes a partir de la existencia de una tensión irreductible entre lo que es y lo que debería ser o se querría que fuese. Ejerce así la movilización desde una América ya, pero todavía no del todo "nuestra". [...] En fin, que nombrarse no es una simpleza, sino una inmensa tarea colectiva, donde se juegan elementos de poder, de

simbolización, de pertenencia, de anhelos, sueños y proyectos compartibles.¹

En este espacio, con el uso del término “Nuestra América” se quiere establecer y aclarar el horizonte teórico-político por el cual concebimos la “labor” testimonial que, en ese sentido, como todo trabajo, depende de sujetos concretos en determinadas situaciones. Efectivamente, en los testimonios hay rasgos semejantes, tan similares a los de otras regiones que en ocasiones las diferencias son imperceptibles, sin embargo, nunca son iguales en su totalidad. Afirmar una equivalencia general significaría desvanecer y difuminar las múltiples condiciones humanas (ontológicas, políticas, económicas, históricas antropológicas, éticas, etcétera) en favor de sólo una de ellas.

Pese a lo que podría pensarse, con la acotación a Nuestra América, lejos de facilitarse la tarea reflexiva, ésta se complejiza todavía más por los riesgos de caer en las homogeneizaciones que se busca evitar. Eso ocurre con frecuencia al momento de acudir a casos específicos donde, sin pretenderlo, su mención es susceptible a ser tomada por el lector en forma “paradigmática”. Sencillamente no hay testimonios representativos o significativos que hablen por la totalidad de sectores, grupos, clases o colectividades sociales. No existe *el* testimonio indígena, *de* la mujer o *del* “pueblo”, por ejemplo.

Probablemente estas breves notas sirvan para conceder —en lo mínimo— la necesidad de remitir a testimonios “situados”, pero, ¿bastan las mismas en la justificación y conveniencia de partir desde una filosofía para Nuestra América?! Obviamente no son suficientes, aunque hay nexos que permiten establecer alguna conexión, los cuales se aclararán en el trayecto. Por el momento conviene retener algunas ideas.

Si filosofar desde Nuestra América se puede resumir en pensar la realidad a partir de la propia historia crítica y creativamente para transformarla, sigue quedando claro que ésta es prioritariamente la realidad sociohistórica desde la cual y en la cual practicamos nuestros quehaceres.²

¹ Cerutti Guldberg, Horacio, *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2011a, pp. 12-13.

² Cerutti Guldberg, Horacio, *Posibilitar otra vida trans-capitalista*, México/Colombia, CIALC-UNAM/Universidad del Cauca, 2015, p. 73.

Retomando en todo momento estas premisas, se proponen los siguientes objetivos:

- Explicitar los mecanismos y formas de operatividad del testimonio como categoría de mediación epistémico-política para un análisis crítico e integral de la realidad social para Nuestra América. Se busca problematizar en torno a las dicotomías clásicas de la tradición filosófica occidental que suelen yuxtaponer el conocimiento de la realidad socio-histórica y la *praxis* política bajo los esquemas: racionalidad/social, teoría/*praxis*, individuo/sociedad, objetividad/subjetividad, hechos/valores, entre otros. Asimismo, se pretende resaltar las implicaciones políticas de tales fórmulas para el presente, de las cuales el sistema neoliberal se ha servido en los últimos años para el desprestigio de los saberes y prácticas provenientes desde la colectividad.
- Mostrar que la recuperación del testimonio no cancela las pretensiones de universalidad y objetividad de la filosofía. Por el contrario, es a través de aquél que se puede dar cuenta de los constantes 'modos de objetivación' humanos al indagar en sus diferentes manifestaciones simbólico-semióticas.
- Problematizar en torno al papel histórico de la filosofía en el plano social a fin de rescatar la dimensión política-pública de ésta, bajo el entendido de que no hay filosofía sin política en la búsqueda de justicia y dignidad humanas para el establecimiento de relaciones igualitario-horizontales.
- Mostrar que, como mediación metodológica, epistémica y política el testimonio es una herramienta insoslayable en la búsqueda de alternativas sociales, las cuales se muestran con una urgencia impostergable frente a los embates del capital neoliberal. Del mismo modo, es a través de la recuperación de las opiniones y experiencias históricas que se está en posibilidad de redefinir los espacios y tiempos para la participación política-pública.
- Enfatizar el papel de la filosofía política en la discusión de los actuales problemas económico-políticos, pues, estos no pueden entenderse a

cabalidad al margen de las opiniones y experiencias históricas del conjunto social.

A fin de cumplir con tales objetivos, los terrenos abordados en esta investigación son: a) teórico-científico, al dar cuenta de la epistemología científicista que opera con fórmulas dicotómicas y algoritmos logicistas, impidiendo con ello el ejercicio testimonial al calificarlo como “irracional”; b) filosófico-político, al enfocarse en las problematizaciones de las diversas relaciones inherentes al testimonio como mediación para el análisis crítico de la realidad socio-histórica.

Así, en el capítulo I se abordan una serie de elementos que calificamos como “apriorismos predefinitorios de lo real”, los cuales históricamente han funcionado como vectores para la descalificación y menosprecio de los relatos testimoniales; auténticos ontologismos —en sentido peyorativo— excluyentes de todo cuanto transgrede sus márgenes. Etapismos, profetismos, populismos, cesarismos, caudillismos y otros tantos fenómenos jerárquico/verticales en el ejercicio del poder, son asumidos por filosofías que configuran la historia y sus quehaceres en una continuidad cronológica donde se ocultan y obnubilan las fisuras en sus narrativas. Al interior de los planteamientos de estas filosofías de la historia, el testimonio sólo cumple una función complementaria: la “necesaria” reconstrucción (oficial) de la historia.

Tal reducción y “cercamiento” de testigos y testimonios halla una supuesta justificación —hasta el presente— mediante la imposición de una epistemología científicista, en la cual, el pensamiento de Karl Popper se instaura como modelo paradigmático. Sin duda, las constantes acusaciones y objeciones presentadas para no admitir algún tipo de injerencia de tipo testimonial en la historia, tienen que ver con una metodología diseñada bajo ciertos principios inquebrantables, principalmente de carácter lógico. Esto representa dos retos imposibles de evadir. Primero, es necesario indagar en la dimensión analítico-formal de aquella epistemología/metodología y sus marcos categoriales por los que el testimonio se identifica con una cadena de carencias concernientes a la ciencia: universalidad, racionalidad, objetividad, neutralidad valorativa, verdad y validez. En suma, desde el racionalismo criticista popperiano, el testimonio es seudociencia.

El segundo desafío responde a la obligación de examinar la aplicación de la metodología falsacionista a las ciencias sociales, la cual deja como resultados lamentables la tecnificación de lo político, la economía y, desde luego, la historia. Con esto dejamos por sentado que para nada es casual la relación entre la epistemología de Popper y las pretensiones de científicidad de la economía política neoliberal-globalizada.

¿Cómo romper con los obstáculos y peligros que impiden considerar al testimonio para la visualización de nuevos saberes y prácticas epistémico-políticas? En el capítulo II se propone recuperar algunas de las categorías que buena parte de las tradiciones filosóficas occidentales han marginado, colocándolas en los polos de valoración negativa dentro de las relaciones dicotómicas construidas por “autoridad” de aquellas. Con la resistencia de muchos en aceptar una reflexión filosófica ‘situada’, la reivindicación de la noción de ‘espacio’ constituye una de las tareas más significativas frente a sus detractores, quienes aún insisten en identificar la universalidad del pensamiento con la autosuficiencia del argumento racional (independencia de la razón y sus contenidos objetivos), sin intervención de otros factores.

Tal empresa carecería de sentido si no se tomara en cuenta que la corporalidad representa uno de los espacios de mayor importancia —¿el principal?— , cuya urgencia de rescate es impostergable, dada la inédita agresividad del actual sistema socio-económico-político. Desde luego, se debe atender a las configuraciones simbólicas de dicho espacio en sus necesidades, aspiraciones y determinaciones concretas, de cualquier orden. Estos “cuerpos que somos” se (re)construyen de manera constante en las relaciones sociales de clase, identidad, política, historia, tradición, cultura, entre otras.

Si bien la categoría de tiempo suele salvarse de imputaciones negativas asociadas con la particularidad, contingencia y mundanidad, su simplificación en modelos sobre la historia con esquemas lineales y continuos (cronológicos) es un aspecto a debatir críticamente. Las representaciones sociales del tiempo permiten entender que no sólo es injustificada su habitual contraposición con la espacialidad, también muestran que son inescindibles. Atravesado por el espacio y la corporalidad, el tiempo (kairológico) se pluraliza socio-históricamente más allá de su dimensión físico-natural.

Complementario a un enfoque dialéctico e interpelando a los saberes de otras disciplinas, es en la Historia de las Ideas de Nuestra América donde podemos visualizar las condiciones de posibilidad para la recuperación de las categorías mencionadas y, con ellas, la pertinencia —filosófica— del testimonio. Por su constante ruptura con las formas más excluyentes del academicismo, la búsqueda del enriquecimiento teórico de las ciencias sociales y humanas, trabajando con el ensayo, el análisis literario, las experiencias políticas, culturales e históricas, la Historia de las Ideas nuestroamericanas permite el acceso a las dimensiones y manifestaciones simbólicas expresas en la cotidianidad de este continente histórico. Así, se está en mejores circunstancias para examinar las dimensiones reales e ideales de los distintos sujetos cuyas voces integran la región y en las que, confrontadas dialécticamente, surgen alternativas concretas para los momentos presentes en una redefinición del ejercicio político y sus espacios de participación democrático-igualitarios.

Sin abandonarlas, luego de sentar las bases en torno a algunas consideraciones epistemológicas que permiten asumir al testimonio como una mediación (que integra otras) y cuya valía radica en coadyuvar para la comprensión e interpretación de la realidad socio-histórica, en el capítulo III se problematizan tópicos relativos a lo político. Aquí resulta de la mayor pertinencia el retomar la noción de ‘*a priori* antropológico’ —del filósofo argentino Arturo Roig— con el objeto de resaltar la bi-direccionalidad en el momento del reconocimiento con los otros. Un movimiento que integra dos instantes complementarios, no excluyentes, la “auto” y “hetero” valoración entre sujetos. El interés de lo último estriba en el debate crítico que se busca mantener con algunos marcos teóricos contemporáneos desarrollados en la región y con pretensiones abiertamente “post-latinoamericanistas”: Postmodernidad, Postcolonialidad, Decolonialidad, Historia Intelectual y los Estudios Culturales, entre otros enfoques donde algunos de sus autores y autoras insisten en acotar al testimonio exclusivamente en los márgenes del ‘género literario’.

Memoria y olvido son temas cruciales para entender la labor testimonial a modo de *praxis*. Estos son algunos de los escenarios donde se permite entender a cabalidad la idea de testimonio como mediación al concretizarse en prácticas efectivas para el ejercicio de lo político con características públicas y

democráticas. Finalmente, el orden de la argumentación convoca a volver sobre una de las primeras dificultades: la objetividad.

Mientras los testigos continúan construyendo e ideando formas y medios para expresarse, su atención filosófico-política se muestra con una urgencia impostergable en la consolidación de espacios-tiempos incluyentes, con la convicción y esperanza de que estas aproximaciones críticas puedan contribuir a la reflexión de las *praxis* emergentes de los sujetos en resistencia. Entre la variedad de caminos, estamos seguros que algunos conducen a un filosofar nuestroamericanista.

CAPÍTULO I

Filosofía de la historia y memoria (pretenciosa)

Procuremos [...] olvidar todo lo aprendido, para entrar con toda la energía de nuestras fuerzas en la investigación de la verdad. Pero no de la verdad abstracta, sino de la verdad que resulte de los hechos de nuestra historia, y del reconocimiento pleno de las costumbres y del espíritu de la nación.

—Esteban Echeverría—

1) Predefiniciones de la realidad

¿Qué papel juega el testigo ante la historia? Sin duda, pese a la aparente sencillez, simpleza y vaguedad con que se formula, es pertinente comenzar con tal interrogante que habrá de acompañar —en todo momento— la presente investigación. Ésta no sólo nos remite a las relaciones entre el testigo y la historia, también conlleva la problematización crítica de ambos conceptos junto a las múltiples relaciones que de ellos se desprenden. Es un preguntarse por los sentidos y distintos *locus* en que se desenvuelven para la comprensión y explicación de lo real, sus fuentes y, desde luego, los sujetos involucrados. Por si fuera poco, a esto debe agregarse la dificultad por el constante peligro de perderse en la inherente polisemia que envuelve a dichos temas, tanto en el terreno de lo conceptual como en el teórico y disciplinario. Testigo, testimonio, memoria, historia, historiador, historiografía, oralidad, traductor, traducción, entre otros, son sólo algunos de los términos y categorías que se aglutinan en la complejidad a debatir.

A primera vista, pareciera que la cuestión se resuelve apelando a las dimensiones metodológicas de la historia como ciencia, con el pasado humano como objeto de estudio. Bajo esta óptica, en un panorama muy general, el rol del testigo no excede más que la enunciación de su propia experiencia (testimonio), la cual puede o no ser recogida e incorporada por las narrativas que buscan dar cuenta de lo ocurrido. Por otro lado, en un despliegue de *sosería* como muestra

de un reduccionismo atroz, la solución concreta en torno a la relación entre testigo e historia estaría mediada por el trabajo del historiador, figura en cuyos hombros recae el encargo de la articulación lógica que otorga coherencia y sentido a ese pasado. Llenando los vacíos y/o desechando los elementos erróneos/inverificables del devenir, se delega a estos investigadores aquel derecho y obligación que se justifica, principalmente, con una premisa clave: la “necesaria” reconstrucción de la historia. Al pasar por las manos y pluma del historiador, los acontecimientos del pasado y sus actores en juego quedan a disposición y voluntad de su modelador.

De hecho, el trabajo más importante de los historiadores consiste en desentrañar las contradicciones, detectar las lagunas y percibir las exageraciones que se encuentran en los testimonios para aproximarse lo más posible a la reconstrucción de la realidad pasada y, con ello, a la comprensión y explicación de lo ocurrido.³

No obstante, es aquel muy entrecomillado impulso irresistible lo que deja entrever el carácter homogéneo que, para nuestra desgracia, se muestra de manera tan frecuente como factor de homologación de cualquier variable cuya presencia rompa con la interpretación imperante. Se trata de las llamadas “historias oficiales”, como parte de un quehacer que selecciona (de manera arbitraria) los elementos a incorporar mientras excluye a otros. Aquellas que a mansalva reconstruyen el pasado, lo reorganizan, reconfiguran, representan y hasta reciclan en un ejercicio con claras intenciones, pero con pocos fundamentos.

Así, en el ámbito político, la historia y sus fuentes se producen en un contexto social y cultural predeterminado, haciendo de la tergiversación un factor tan común para el ejercicio del poder. Esa “necesidad” de reconstruir la historia es subyugada a un proyecto predefinido, incluso, antes de la recolección de las fuentes, haciendo del testigo un mero aditamento justificador con poca o nula capacidad de acción y transformación. Testigos y testimonios son blanco de una objetivación producto de la tecnificación de la historia en su modalidad “oficial”, la cual, aunada a la mediación del historiador como (re)constructor/experto de

³ Pastor, Marialba (coordinadora), *Testigos y testimonios. El problema de la verdad*, México, UNAM, 2008, p. 9.

esa realidad, impide la recuperación de historias “no alineadas” a la predefinición.⁴

En el caso de Nuestra América, lo anterior se verifica en los modos de representación sobre lo histórico-político con que se han identificado sus formas de organización social y sus distintos componentes, llegando al extremo de caracterizar (por no decir caricaturizar) a la región bajo las tergiversaciones de los mesianismos, caudillismos, profetismos, populismos, cesarismos, etcétera.⁵ Como si el “síndrome de Tlacaélel” nos invadiera, aún después de la época precolombina hasta la construcción y constitución de los Estados-nación, de nuestras historias se suele recoger el heroísmo, martirio, sacrificio y otras tantas bondades, donde la presencia inexcusable del “líder” se convierte en un rasgo distintivo. En esa trasplatación de la historia, del hecho concreto a la tergiversación ilusoria de éste, las estructuras metodológicas y sus herramientas alcanzan tales niveles de nimiedad donde todo se explica atendiendo únicamente a la “cabeza” de lo social.

Desde tales interpretaciones, los márgenes de movilidad para este personaje son tan amplios como su práctica política lo permita, aún cuando no ostente el poder, siempre y cuando su figura sirva al “proyecto oficial”. En contraposición, la totalidad de la población se adhiere a categorías abstractas como la de “pueblo” o “masa”; una especie de “escenografía” —por así decirlo— montada para el relato del líder.⁶

⁴ A propósito, la “tecnificación de la historia” es perfectamente compatible con la visión popperiana de la “tecnología social fragmentaria”. De igual forma, el historiador caería en los cánones del “ingeniero social”, con la autoridad suficiente —al menos en apariencia— de descalificar como irracional todo intento de transformación social, en este caso, de la historia misma. Si bien, para Popper, el “ingeniero social” por excelencia es el economista, es factible afirmar que su actividad se retroalimenta a través de la justificación que el historiador le otorga desde su disciplina. Cfr. Popper, Karl, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Editorial Tecnos, 1980.

⁵ Cfr. Lafaye, Jacques, *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, México, FCE, 1994; Górski, Eugene, “Mesianismos periféricos” en *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*, México, UNAM/Colección Nuestra América, 1994.

⁶ Puede parecer exagerado el uso de conceptos tales como escenografía, montaje, personaje o papel, no obstante, el recurso de asimilar la filosofía de la historia con las narrativas del “relato” propio de las artes literarias —hasta cierto punto— con un dejo despreciativo, fue un recurso constante de los teóricos postmodernos. Contra lo último, recuperamos la noción de narrativa toda vez que “la teoría y la narración son inescindibles, aun cuando puedan ser tratadas como dos momentos que poseen cierta autonomía, tal como lo entendió Hegel en sus *Lecciones de historia universal* [...] Es importante tener en cuenta que el desarrollo narrativo historiográfico es muchas veces, si no siempre, la vía más fecunda de que disponemos para juzgar los alcances

Discursivamente opera una dupla difícil de roer: líderes verosímilmente paternales y efectivamente arbitrarios (¿como todo “buen” padre?) y masas supuestamente amorfas e irracionales. Es sugestivo cómo esta dupla resulta a la postre ingrediente indispensable en los “argumentos”, tanto de quienes esgrimen gestos a favor como en contra de estas manifestaciones. Estas tomas de posición aparecen como ineludibles, incluso para quienes se presentan maquillados de presunta “objetividad”, como observadores imparciales, extranjeros, académicos, representantes de organismos internacionales, etcétera.⁷

En suma, la “necesaria” reconstrucción de la historia revela la propensión ideologizada del proyecto que la enuncia, sirviéndose del testigo como materia prima que viene después del trazo de los planos (si se permite la metáfora arquitectónica). Empero, los tiempos neoliberal-globalizados recrudescen más la problemática a tratar. En el mentado “fin de los tiempos” el proyecto se transforma al punto de prescindir de lo histórico y los sujetos que lo componen. Ya no es admisible hablar en términos de necesidad en el reino de lo empresarial, simplemente no hay cabida para los héroes, caudillos y/o testigos. Desde luego, esta proposición conlleva grandes contradicciones, pues, aunque pretenda eliminarla, ella misma involucra una narrativa histórica.⁸

Así, la respuesta a la interrogante inicial dista mucho de ser resuelta apelando únicamente a las dimensiones metodológicas. Es necesario profundizar en la lógica que opera en los discursos y prácticas sobre lo histórico —principalmente en lo político—, a fin de aclarar los elementos y mecanismos que predefinen la historia y, con ello, los proyectos y sujetos que los ejecutan. En ese sentido, lo anterior sirve de introducción para la problematización de la historia en sentido teórico, es decir, como filosofía de la historia. Sin duda, es éste uno de los puntos centrales a considerar con el objetivo de aproximarnos, parcialmente, a la solución de nuestra interrogante central.⁹

de aquella “Teoría”. Cfr. Roig, Arturo Andrés, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Argentina, Ediciones El Andariego, 1994, p. 194.

⁷ Cerutti Guldberg, Horacio, *Y seguimos filosofando*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales/Tesis colección, 2009, p. 141.

⁸ Más adelante volveremos sobre este punto detalladamente.

⁹ Con los riesgos que ello implica, en este apartado se aborda el tema de la filosofía de la historia de manera muy general y, puede decirse, hasta escueta. Más allá de la profundización que exige el dar espacio a autores, teorías y corrientes específicas, el objetivo de esta exposición no excede el intento por mostrar los frecuentes peligros de dichos estudios para con el testigo. Para un

Es indispensable la distinción de criterios en torno a las “filosofías de la historia”, para lo cual se considera recomendable el tomar en cuenta dos modalidades específicas: especulativa y crítica.¹⁰ Ocupándonos de la primera de ellas, es pertinente mencionar la común identificación de rasgos mítico-religiosos con la historia en las filosofías especulativas. Cabe recordar que en más de una ocasión se ha asociado, tanto lo mítico como lo religioso, con relatos cercanos a la fantasía, ilusión, pre-cientificidad, inverosimilitud, lejanos a la verdad y cercanos al engaño o la mentira (por supuesto, desde acepciones e interpretaciones peyorativas a todas luces). Empíricamente, la fusión de ambas narrativas dio como resultado visiones de orden teocrático-fundamentalistas; aquellas donde la voluntad del monarca se expresaba como única posibilidad dado el consentimiento divino. En distintos momentos, esta misma proposición se trasladó a otros conceptos, categorías y fenómenos manifiestos —por ejemplo— en las nociones de Razón, Absoluto, Conciencia y Espíritu, como reguladores y administradores del devenir. En dicho giro, la imagen tradicional del soberano también se transformó, no así el señorío. La presencia metafísica se mantiene con independencia de quién ejerza su disposición.

Por obvias razones, el factor metafísico es otra peculiaridad de las filosofías especulativas. En ellas, el papel de sujetos concretos en la historia es suplantado por una entidad que prescribe los avatares del tiempo, aunque no necesariamente se someta a ellos; cuestión que habría develado Marx en su crítica al idealismo alemán, principalmente, a la lectura hegeliana.¹¹ Esto conlleva que el análisis y crítica de las relaciones humanas y sus formas de organización, se sometan al estudio primero de esa entidad. De este modo, en el orden de prelación sobre las determinaciones de lo histórico, el ser humano jugaría un papel secundario. Somos testigos silenciosos, pasivos en muchos casos, en calidad de espectadores ante un proceso inevitable.

trabajo minucioso al respecto, *cfr.* Palazón Mayoral, María Rosa, *Filosofía de la historia*, México-España, UNAM/Universitat Autònoma de Barcelona, 1990.

¹⁰ Basándose en Walsh, Mandelbaum y otros, María Rosa Palazón sugiere esta división bipartita. Respecto a las filosofías de la historia especulativas, su exposición se concentra principalmente en San Agustín, Kant, Schelling y Hegel. *Ibid.*, p. 45.

¹¹ “El enemigo más peligroso del *humanismo real*, en Alemania, es el *espiritualismo* o *idealismo especulativo*, que suplanta al *hombre individual* y real por la ‘Autoconciencia’ o el ‘Espíritu’ y dice, con el Evangelista: ‘El Espíritu vivifica, la carne Embota’”. Marx, Karl, *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 1962, p. 73. Sobre esto, se volverá más adelante.

Generalmente, esa presencia metafísica se justifica como causa primera y última, por lo cual, lo escatológico se escabulle en la interpretación ontológica de la realidad histórica. En otras palabras, la causa última se toma como el punto de partida de una sucesión regresiva de los acontecimientos en la historia como proceso, finalmente, para llegar al punto inicial. Esto adquiere mayor sentido toda vez que se consideran las propiedades teleológicas alrededor de las filosofías especulativas.

Haber propuesto este procedimiento explicativo fue un paso importante que dieron los filósofos especulativos en el camino de la metodología que usan los historiadores; pero misteriosamente petrificaron tal procedimiento en unos inalterables planes providenciales.¹²

Es el principio teleológico el que nos permite entender el proceso histórico a manera de proyecto en cualquiera de sus dimensiones, sean éstas locales, regionales o globales. Al establecer el designio y sus objetivos, la participación en el esquema delineado se vuelve inevitable. Efectivamente, la metodología se petrifica y, con ella, la historia misma, al menos en su significación.

Al establecer principios y objetivos en la historia, guiados por una conciencia racional supra humana, el proyecto toma tintes de universalidad con todos los peligros que conlleva, es decir, la exclusión permanente de todo cuanto no se adhiere a la racionalidad, tachado en términos de lo contingente y aparente de lo real. En el esbozo trazado por las filosofías especulativas, verdad, necesidad, verificabilidad, racionalidad y *logos* son sólo algunos componentes que se asocian a la historia y a quienes la ejercen como disciplina, aun cuando suelen servirse de otros históricamente descalificados por la tradición filosófica occidental, tales como el mito y la religión.

Por otro lado, desde las filosofías críticas de la historia se accede a una interpretación del hecho pasado muy diferente a la especulativa, aunque no menos riesgosa.¹³ Disfrazado con un halo de “objetividad/neutralidad”, positivistas, galileanos y monistas centraron sus esfuerzos en torno a las dimensiones metodológicas de la historia como ciencia. Ante la imposible unidad

¹² Palazón Mayoral, María Rosa, (1990), p. 52.

¹³ Nuevamente, se recurre a la exposición de Palazón quien establece una división en dos grupos de los filósofos críticos de la historia. Del primero, cabe separar a los positivistas, galileanos y monistas, de los evolucionistas y neopositivistas. El segundo está integrado por los “dualistas aristotélicos” y subdividido en los distintos historicismos.

terminológica entre las ciencias naturales y las social-humanas, se llevó a cabo la consigna de abordar ambos terrenos bajo la lupa de la unidad metodológica. Los mecanismos y herramientas de acceso a la comprensión de los fenómenos naturales, sintetizaron a los socio-histórico-culturales en una sistematización regulada bajo la égida de las formas lógicas de la argumentación y el conocimiento, anteponiendo el carácter formal por encima del contenido.

La pretensión de objetividad en un ejercicio supuestamente neutral con los filósofos y corrientes aquí tratados, puede comprenderse a cabalidad en el desplazamiento de lo mítico-religioso a lo nomotético-nomológico, con la experimentación empírica como principio verificador. En esta persecución al apego de leyes y principios universales se sirven tanto de la deducción (formulación de hipótesis o leyes de máxima generalidad) como de la inducción (la comprobación empírica de dichas leyes desde la particularidad), aún cuando no están del todo claro los criterios para la selección de las normas.

[L]a noción de objetividad que adujeron los positivistas, galileanos o monistas: una explicación (de la historia) es objetiva si sus expresiones significan lo mismo para todos los receptores del mensaje; si cuantifica; si emplea explícitamente las hipótesis generales (o leyes en el mejor de los casos) que le indicaron los criterios selectivos; si selecciona entre hipótesis generales en conflicto, según se lo indiquen las evidencias testimoniales; si sus enunciados son proposiciones comprobables; si se apoya en conocimientos científicos previos; si entiende lo complejo basándose en lo simple; si es coherente, y si del *explanans* que aduce se deriva el *explanandum*. En suma, es objetiva la explicación que cumple con las pruebas lógicas y empíricas.¹⁴

En las generalizaciones con tintes cuantificadoras del positivismo, la historia (empírica y científica) tampoco atiende los análisis estructurales de lo social, deviniendo en la unilateralidad de lo histórico donde el testigo se suma al conjunto de datos y estadísticas que lo componen, reducido este último a su atomización (monismo) y explicado a la manera de organismo. Igual que las filosofías especulativas, el punto de partida en la concepción de lo histórico en el positivismo se halla en el tiempo presente y se despliega hacia el pasado, sin embargo, en ésta se acentúa con mayor fuerza el impulso hacia el futuro. Bajo

¹⁴ *Ibid.*, p. 67.

la categoría de “progreso” el presente se justifica a través del pasado proyectando un futuro “necesario”.

En conjunción a estas premisas, las proposiciones de los evolucionistas fortalecieron la idea de progreso como parte de un devenir inevitable cuyos caminos se recorren naturalmente. Se trata de una línea recta, sin bordes, donde los seres humanos se insertan en igualdad de condiciones para dar inicio a una carrera donde el progreso mismo es la meta. En pocas palabras, lo histórico se halla sometido a una nueva teleología que lo naturaliza y, con ello, el testigo es sentenciado a la encarnizada lucha del “darwinismo social”.

Paradójicamente, uno de los cuestionamientos más fuertes a la interpretación positivista-galileano-monista-evolucionista provino de los neopositivistas. Empero, denunciando la rigidez y ceguera de sus predecesores ante las rupturas al interior del proceso histórico, los neopositivistas tampoco se deshicieron de los aspectos formales que encuadraron a aquel.

Es en el otro grupo de los filósofos críticos donde encontramos una gama de interpretaciones más amplia y que permiten mayor movilidad. Con los llamados “dualistas aristotélicos”, se afirma que las acciones subjetivas no están sometidas a la uniformidad, lo cual, rompe con la acartonada asociación positivista entre el hecho natural y el social, promulgando la autonomía metodológica del segundo. Al enfatizar las diferencias entre las ciencias humanas y las naturales, se hace evidente el estudio de lo real de manera integral al situarse fuera de los límites cuantificadores. Derivado de lo anterior, otra característica específica lo constituye la posibilidad de análisis social en lo estructural o sistémico, no como mero organismo. Lo histórico es visto como una unidad interrelacionada —no acumulativa— cuya problemática ya no radica en los límites de la inducción-deducción. En ese sentido, los métodos cuyas normas generalizantes se sirven de la probabilidad empírica para la comprobación del hecho, ceden el paso a la permisividad del análisis multi-disciplinario.

El velo de la neutralidad-objetiva también se ve trastocado en cuanto el sujeto no es considerado en la simpleza del término “organismo”, es decir, al atender la complejidad de su carácter social, político, discursivo, intencional, ideológico, semiótico, etcétera. Aunque la labor del historiador sigue sometida a la recuperación de pruebas empíricas, es inobjetable el ejercicio de valoración

que realiza, llevando la identificación de la objetividad hacia la imparcialidad y lejos de la neutralidad.

Es objetable el texto de un sociólogo o de un historiador que oculta o distorsiona las interconexiones y las reglas o normas operativas sociales; el aceptable explicita su toma de partido, analiza, no oculta, el funcionamiento de la comunidad humana; asume abiertamente las premisas que utiliza y su elección de un vocabulario; y dialoga y objeta las posiciones opuestas a las suyas.¹⁵

Sin duda, la expresión de Marx: “los hombres son los que hacen la historia”, puede sintetizar los propósitos en los distintos historicismos al dejar manifiesta la intencionalidad humana en los procesos históricos.¹⁶ A diferencia de los filósofos especulativos, en el historicismo —principalmente el espiritualista— la teleología es producto de una construcción social que se define por los motivos del ser humano. Existe, pues, una propiedad activa del testigo ante la historia; no es ya un espectador sino un participante. La manifestación de su experiencia (testimonio) deja de ser un dato o estadística abstracta/formal para la modelación de lo real a partir de su contenido.

Antes de celebrar las virtudes de los historicismos, no debemos perder de vista que éstos también son susceptibles a los conflictos que hemos señalado. En muchos sentidos, la variable metafísica permanece al sobredimensionar el papel de la razón y/o del *logos*, inclusive, del proyecto mismo, abriendo la posibilidad de que se cuelen los teleologismos y escatologías. Con estos parámetros, la unidireccionalidad y linealidad de la historia también se hace presente con frecuencia —al igual que con los positivistas— en la categoría de “progreso”, sin que se revelen los actores e intereses que despliegan el proyecto y cuestionando la imparcialidad del mismo.¹⁷ Por tales motivos, aquí también puede haber una selección de las hipótesis y variables homologando a los testigos y sus testimonios en la homogeneización.

¹⁵ *Ibid.*, p. 70.

¹⁶ Para una problematización crítica de la frase aludida, *cfr.* Pereyra, Carlos, “El sujeto de la historia” en *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*, México, UNAM/FCE, 2010.

¹⁷ Como se señaló al principio, en términos políticos, este suele ser un recurso de las “historias oficiales”.

Visto en conjunto, el testigo navega constantemente contra los peligros de la filosofía de la historia que predefinen su papel y experiencia antes de ser tomados en cuenta. Entre la metafísica, teleología, escatología, universalización, ontologización, homogeneización, homologación, selección, etapismo, metodología y abstracción, el testigo suele carecer del mínimo margen de acción y expresión tanto en lo epistémico como en lo político. Se ve imposibilitado para la generación de nuevos saberes al igual que para el ejercicio político; incapacitado y mutilado de sus propiedades *poiéticas* y *práxicas*. En los planes y trazos de la “necesaria” reconstrucción de la historia, el sujeto concreto, cotidiano, comúnmente no asume como propio ese requisito indispensable; suele ser ajeno a él.

Lejos de disiparse la problemática con el lapidario “fin de la historia”, en los últimos treinta años se ha recrudecido al excluir y empobrecer(nos) a los testigos como nunca antes se había visto. Si el discurso del “progreso” nos dejó fuera en el transcurso de la historia (en el caso específico de Nuestra América, a la región en su totalidad), el “neoliberal-desarrollista” nos lanzó a las filas de la pobreza extrema a poco más de cuatro quintas partes de la humanidad. Son muchos los disfraces utilizados por el sistema neoliberal en una suerte de representaciones asociadas al bienestar, la igualdad de oportunidades, libertad, democracia, justicia, etcétera, los cuales, no hacen sino ocultar su verdadera agresividad.¹⁸ Disfraces que toman la forma de eufemismos y ficciones donde la llamada “globalización” resulta ser el peor por su ambigüedad abstracta, por no hablar de su inexistencia más allá de lo discursivo.

El acento en el anhelo (fantasma en realidad) de una “economía mundial integrada” muestra que el principal objetivo de la globalización se centra en el terreno político-económico, justificando al sistema neoliberal y presentándose como la última manifestación de la filosofía de la historia capitalista. Contra las interpretaciones en boga (¿moda?), la globalización no aporta novedad alguna en la interpretación de la historia en ningún aspecto, por el contrario, retoma sus peores vicios y los radicaliza al extremo.

¹⁸ Sobre un estudio detallado de las representaciones desarrollistas en su fase neoliberal, *cfr.* Escobar, Arturo, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Colombia, Edit. Norma, 1996.

Por el lado de la metafísica, es el mercado la entidad en cuyos “hombros” recae la labor de dotar sentido y coherencia a lo histórico, además del testigo mismo en cuanto se establece como el regulador por excelencia de las relaciones humanas. La peligrosidad de dicho ente se muestra en la paradoja que opera al interior de su propio concepto, pues, por un lado, su significación alude al ambiente social que lo origina, sin embargo, esto se desmiente con los principios de la “mano invisible” smithiano y/o el sistema de precios hayekiano.¹⁹ El mercado adquiere una autonomía singular en ambas propuestas al oponerse a la contaminante racionalidad humana, la cual, altera el libre flujo de aquel comprometiendo su neutralidad con motivos egoístas. Si bien existe un consenso en cuanto a las características y funciones con las que cumple el mercado, no lo hay respecto de la figura que lo representa, cuestión que señalara Ricardo J. Gómez al mostrar que, “al menos en Smith, había un sujeto divino que llevaba a cabo la coordinación. En Hayek es una coordinación sin sujeto, más misteriosa en Hayek que en Smith”.²⁰

En esta construcción discursiva/narrativa, hoy día, la ficción parece rebasar la realidad de los hechos. El lado cómico de este relato radica en la serie de declaraciones (y en su fiel creencia) con pretensiones de objetividad; el lado oscuro y trágico está en su sentido encubridor de las relaciones de dominio y explotación que producen y reproducen. Obviamente, y en contradicción a sus principios y postulados, en el continuismo etapista de esta narrativa, las luchas de emancipación y demás manifestaciones de rebelión y resistencia, sólo significaron una pequeña “ruptura” en la marcha histórica de la civilización. Es curioso el descaro con que los teóricos defensores de esta lógica de la unidad y la mismidad reivindican tanto la continuidad como la ruptura en el proceso histórico, mientras alegan por la univocidad interpretativa donde una excluye a la otra. Es preciso abundar en esto último, toda vez que la construcción falaz de la globalización se esgrime bajo una ontología del ser donde el concepto, como absoluto integrador, busca la absorción total de la alteridad y su eliminación como tal.

¹⁹ Cfr. Smith, Adam, *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, y Hayek, Friedrich A., *Individualismo: el verdadero y el falso*, Madrid, España, Unión Editorial, 2009.

²⁰ Gómez, Ricardo J., *Neoliberalismo globalizado. Refutación y debacle*, Buenos Aires/Bogotá/Caracas/México D.F., Ediciones Macchi, 2003, p. 22.

Ontológicamente, el sistema económico referido asemeja el estudio de la realidad socio-histórica con lo natural, un supuesto presente desde la obra de Adam Smith, los economistas clásicos y los fisiócratas, continuando con Popper y su propuesta de “unidad metodológica de todas las ciencias”. Para el caso que nos ocupa, en esta versión científica todas las instancias y niveles de la realidad se estudiarían apelando a una unidad indivisible-natural: el individuo. Grupos y fenómenos sociales, instituciones, ideas, formas de pensamiento, etcétera, todos ellos se mirarían bajo una sola lupa, es decir, desde una lógica monista.

La posibilidad y proyección de lo social se constituiría sólo por la interacción de agentes individuales avocados al mero ámbito de la producción, sin alusión alguna a sus determinaciones concretas, esto es, a su cultura, historia, formas de organización, identidad, políticas, etc. Su fatalista visión teleológica —expresa en la sentencia de los múltiples fines y muertes— ha intentado borrar (muchas veces con éxito) los mapas de conceptualización epistémico-políticos de interpretación crítica de lo real, como también a esas mismas realidades concretas en nombre de una homogeneización con máscara de infalibilidad y bienestar. En el fondo, se pretende borrar (en buena medida, se ha borrado) todo elemento constitutivo del ser humano que se halle fuera de la visualización económica.²¹

Como tal, todo aspecto social se ve reducido a un simple conglomerado (“masa”, en sus formas más vulgares de representación), degenerando la realidad en un ciclo atomístico. Para los teóricos neoliberales y la tradición que arrastran, el principal rasgo que comparte la humanidad entera, sin excepción, es el egoísmo. Debido a los límites del conocimiento humano y la consecuente no omnisciencia, sus intereses, motivaciones, deseos y preferencias se limitan a su propio medio junto con lo que les rodea. Si lo social se explica de manera simplista como una interrelación de individuos para la satisfacción de las propias necesidades, la problemática a enfrentar sería cómo esos diferentes intereses egoístas pueden conciliarse en un orden que los articule de un modo adecuado para la sobrevivencia. Como es de esperarse, la solución ofrecida por el neoliberalismo no es otra más que el mercado.

²¹ Basta recordar la reconfiguración geopolítica a escala mundial luego de la desaparición del llamado “Segundo Mundo” conformado, principalmente, por los países socialistas de Europa del este.

En medio de todos estos avatares, el testigo se halla en un vaivén interpretativo y reiterativo de los argumentos; los mismos que una y otra vez lo han objetivado hasta el punto de cosificarlo. Nuestra pregunta inicial se asegura a cada momento, y ahora más ante la necesidad de alternativas epistémico-políticas a las prefijadas y predefinitorias de la realidad socio-histórica. Por supuesto, se trata de tomar partido situándonos en lo real-concreto para dar cuenta de ello. Nuestra pregunta inicial sigue en el aire...

2) La falacia naturalista operante en la historia

Aunque a grandes rasgos ya hemos indicado la presencia de las predefiniciones de lo real en distintos modos para narrar lo histórico —elementos a los que se hallan sometidos el/los testigo/s y su/s testimonio/s—, es necesario ampliar la discusión. De atenernos al simple señalamiento de dichas predefiniciones, querámoslo o no, corremos el grave riesgo de encubrir como premisa —implícita o explícitamente— lo que buscamos probar. En otras palabras, el no advertir su *modus operandi* de acuerdo a ciertos marcos teóricos, metodológicos, epistemológicos y políticos, la tan escurridiza ‘petición de principio’ puede minar nuestro argumento y la investigación en su conjunto. Aún más: seríamos presa de la misma descontextualización que se promueve a través de las predefiniciones, ahogándonos en oraciones declarativas con poco sustento.

Como lo advertimos, el interés de esta investigación se centra en la narrativa que sobre lo histórico se acomete en tiempos neoliberal-globalizados (especialmente, aquella donde se ponen de manifiesto las relaciones de dominio/dependencia que afectan a Nuestra América), la cual impulsa la exclusión del testimonio y sus sujetos toda vez que contravienen su versión de los hechos pasados. Para dar cuenta de dicha narrativa y sus predefiniciones, conviene revisar algunos de los antecedentes que dan forma a su visión continuista de la historia regida por marcos científico-objetivos.

La importancia de lo último estriba en que, en gran medida, uno de los principales obstáculos a los cuales se enfrenta actualmente la *praxis* testimonial, para su aceptación o rechazo, se halla relacionado con la exigencia de objetividad y neutralidad que debe mantener el relato con apego a los hechos

pasados “tal y como sucedieron”. Exigencia que en el fondo apela —entre otros tantos motivos— a la distinción entre lo propio de la ciencia y la no-ciencia, terreno donde también se debate la validez de los relatos sobre la historia, en este caso, de los testimonios. ¿Cuál testimonio habrá de considerarse “oficialmente” en la interpretación de la historia, de acuerdo a la objetividad/neutralidad demandadas? Con el fin de aproximarnos a una respuesta, cabe retomar antaños discusiones relativas a la epistemología de los criterios de demarcación en las filosofías de la ciencia.²²

Para abordar el estado de la cuestión, es pertinente reconocer que uno de los principales problemas a enfrentar es la estandarización de las ciencias; asunto supuestamente ya superado. No obstante, las formas de proceder y los medios utilizados por parte de la historia como disciplina y sus investigadores — en el contexto ya indicado— muestran lo contrario. Sin importar que mucho se alardee acerca de la autonomía de la historia, su identificación acrítica con criterios de cientificidad, objetividad, neutralidad y racionalidad suelen poner en entredicho la existencia efectiva de tal independencia. Esto último suele generar confusiones, pues, ante las problematizaciones críticas al respecto, es común considerar que se apela a los opuestos de tales criterios, principalmente a los asociados con la subjetividad. Lejos de ello, la objeción estriba en los marcos normativos que rigen la valoración de los criterios, en los cuales la estandarización crea la ilusión de que todas y cada una de las ciencias proceden de igual forma en la contrastación de los enunciados, hipótesis y teorías que intervienen en su aceptación.

En un estudio detallado que recorre la perspectiva histórica de la estandarización de las ciencias en algunos de los autores más importantes del siglo XX hasta la fecha en el terreno de la filosofía de las ciencias, Ricardo J. Gómez sistematiza y expone algunas de las tesis que dan forma y justificación (en cierto grado) a una visión ortodoxa en cuya narrativa parece haber pocas fisuras, al menos en apariencia.²³ Tal como lo muestra el autor de origen

²² Como se verá a lo largo de la presente investigación, partimos de la hipótesis de que en la epistemología de demarcación de las ciencias, principalmente la popperiana, se sintetizan algunos de los criterios y argumentos que hasta hoy operan para rechazar la validez de los testimonios, cercando su operatividad en dicotomías ideológicamente irreconciliables y tachándolo de subjetivista.

²³ Cfr. Gómez, Ricardo J., *La dimensión valorativa de las ciencias. Hacia una filosofía política*, Argentina, Universidad Nacional de Quilmes, 2014a. Entre otras, las propuestas que analiza son

argentino, la historia predominante de la filosofía de la ciencia exalta cuatro puntos de acuerdo (cuasi inquebrantables) que deben regir al quehacer científico: 1) la unidad metodológica de las ciencias; 2) la necesaria formulación de un lenguaje que garantice el mantenimiento de la estructura argumentativa por encima de cualquier otro contextualizado culturalmente, es decir, la enunciación lógico-formal como expresión del lenguaje científico, desde sus enunciados básicos hasta sus hipótesis, teorías y conclusiones; 3) la objetividad-neutralidad como vector por excelencia de toda actividad científica, cual sea su manifestación; 4) la contrastación empírica de sus hipótesis y teorías como muestra de un modo de proceder científicamente válido. Como veremos, estos puntos se atraviesan mutuamente en el quehacer científico.

Así, ante las preguntas de si es el conocimiento universalmente válido y objetivo, independientemente de cualquier situación y grupo de investigación, Ricardo J. Gómez nos sugiere tener siempre en consideración cuatro contextos de la investigación científica: 1) descubrimiento, momento en el que toda la actividad se enfoca en buscar nuevas hipótesis; 2) prosecución, donde se busca esclarecer si conviene o no continuar con la investigación; 3) justificación, donde se ofrecen razones para aceptar o rechazar hipótesis y teorías; 4) aplicación, en el cual finalmente se lleva a la práctica los resultados de la investigación.²⁴

La respuesta estándar ortodoxa [acerca de si es o no el conocimiento universalmente válido y objetivo], teniendo en cuenta dichos contextos, es que la ciencia está cargada de valores de todo tipo en los contextos de descubrimiento, prosecución y aplicación, y que se salva-retiene la universalidad y la objetividad del conocimiento científico en el de justificación, pues se sostiene que en él la ciencia está libre de valores, o al menos de cierto tipo de valores. Esto significa que hay un método universal (único y permanente en el espacio y en el tiempo) para contrastar hipótesis y teorías científicas, y establecer su aceptación.²⁵

las de Carnap, Neurath, Frank, Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Hempel, Laudan y Kitcher. A propósito, tal como lo propone el autor, es de mayor pertinencia el hablar de "filosofías de las ciencias", en plural, con el objetivo de enfatizar su carácter heterogéneo, así como la diversidad de puntos de vista entre las corrientes y sus autores. Si bien es cierto que existen numerosos trabajos e investigaciones al respecto, en adelante retomaremos los estudios de Ricardo J. Gómez en tanto que enfatizan los debates y consecuencias, en términos político-económicos, de los criterios de demarcación de las ciencias en tiempos neoliberal-globalizados, atendiendo el contexto socio-histórico de Nuestra América.

²⁴ *Cfr. Ibid.*, p. 13.

²⁵ *Ibid.*, pp. 13-14.

Por el momento y de acuerdo a lo anterior, enfocaremos nuestra atención en el contexto de la justificación, dado que es en él donde se juega la racionalidad —las buenas/correctas/válidas razones— para determinar entre lo científico y lo que no lo es, atravesando cada uno de los puntos de acuerdo ya mencionados.

Así, el primero de dichos puntos en la estandarización de las ciencias (la unidad metodológica en el contexto de justificación de la investigación) requirió un esfuerzo por demarcar a la ciencia de otros discursos y disciplinas que supuestamente no lo son. En dicho intento, los positivistas lógicos del Círculo de Viena se empeñaron en distinguir la ciencia de la metafísica, para lo cual establecieron la significación por verificación empírica como pauta de demarcación. Según el planteamiento, toda ciencia —reconocida como tal— opera metodológicamente a través de enunciados, hipótesis y teorías cuya información es susceptible de ser demostrada empíricamente. Esta férrea adhesión al empirismo condujo a que todo contenido y rastro de metafísica se tachara de seudocognitivo. Consciente del problema de la inducción a que daba lugar el criterio empleado por los positivistas lógicos e intentando separarse de él, Popper plantea la falsabilidad como alternativa metodológica para la demarcación entre la ciencia y la no-ciencia (ya no sólo la metafísica). Siendo el historicismo —principalmente de corte marxista— y el modelo keynesiano de socialdemocracia sus principales puntos de ataque, Popper no duda en tachar de seudociencias a todas las disciplinas de corte social y humano bajo la imputación de que sus enunciados básicos, hipótesis y teorías no se rigen por las pautas del sistema hipotético-deductivo, por tanto no son susceptibles de ser falseables.²⁶ Con excepción de la economía clásica liberal, la acusación se extendió a disciplinas como la ética, la sociología, el psicoanálisis y en ocasiones a la historia, entre otras.

Como puede advertirse y con todas sus discrepancias, para la unidad metodológica de las ciencias, en la versión ortodoxa-estandarizada de su historia, la presencia de la evidencia empírica en alguno de sus postulados (oraciones, enunciados, hipótesis, teorías) es factor decisivo como criterio de demarcación de las ciencias, sin importar si se procede a través de la inducción o de un sistema hipotético-deductivo. Esta aclaración es de suma importancia, pues el tema de la

²⁶ Cfr., Popper, Karl, (2013); Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2010b.

unidad metodológica de las ciencias suele llevarse al terreno de la disyuntiva 'inducción o deducción' (cuestión que revela la heterogeneidad en la historia de las filosofías de las ciencias en descrédito de la versión estándar y su preferencia por ignorar las rupturas a su interior), obviando que la demarcación de las ciencias también es parte del problema del método. Independientemente de si se parte del verificacionismo o la falsabilidad, el problema de la demarcación conlleva implícita o explícitamente un modelo de jerarquización de las ciencias y disciplinas. Se trata de una separación entre lo identificado como científico de lo que no lo es, en cuyo caso la distinción se establece mediante un modelo vertical de ejercicio del poder donde busca legitimarse la apropiación del conocimiento objetivo universalmente válido.

En el interés de esta investigación lo importante a resaltar es que la apócrifa unidad metodológica de las ciencias impone la condición ineludible de la contrastación empírica para la evaluación, sin la cual la historia puede ser relegada al espacio de lo seudocientífico. Tal como ocurre con las versiones oficiales, para ser reconocida dentro de los marcos de la normatividad de la actividad científica la historia adopta como objeto de estudio a los hechos del pasado empíricamente verificables y se deshace de otros cuya "comprobación/corroboración/contrastación" se mantiene en duda, en este caso, el testimonio.

Ahora bien, para que este juego de jerarquización de las disciplinas científicas se ejecute eficazmente, es necesario que el análisis conceptual del lenguaje de las ciencias se lleve a cabo por la estructura de sus teorías y sentencias, nunca por el contexto particular, sea histórico, político, ético, etcétera. Se trata de una dependencia mutua entre la unidad metodológica y la unidad del lenguaje que requiere de un simbolismo formal para la expresión de lo reconocido como propiamente científico (segundo punto de acuerdo en la versión estándar-ortodoxa de la historia de la filosofía de la ciencia).

Toda teoría científica [...] es un sistema deductivo de hipótesis empíricas. Dichas hipótesis están compuestas por términos lógicos —propios de la lógica y de la matemática— y descriptivos —los cuales pueden ser términos observacionales (que refieren a propiedades observables de

entidades observables, como rojo, duro, dulce, etc.) y teóricos, o no observacionales (como carga eléctrica, fuerza, precio, estatus, etc.)—. ²⁷

En conjunción con la verificabilidad empírica, la lógica formal se establece como elemento-guía para todo quehacer historiográfico que busque regirse bajo la égida de la racionalidad científica. Esta reducción de lo científico al lenguaje lógico-formal exige que la historia como disciplina se concentre en la “estabilidad” de su estructura discursiva, es decir, en la inferencia válida de sus proposiciones para la demostración de los hechos pasados, relegando a un segundo plano al contexto específico en que surgieron estos.

[L]a filosofía empirista ortodoxa de las ciencias y el popperianismo se valen de una concepción de racionalidad científica que está reducida a logicalidad, o sea, a dar argumentos válidos exclusivamente por la lógica deductiva, y por consiguiente consideran que proceder de modo racional equivale a hacerlo de acuerdo con el método científico. ²⁸

Por si fuera poco, cabe agregar otro problema.

Esta logicización formalista del método tiene además otro serio inconveniente: exige que las teorías respeten los principios lógicos, y por ende, el principio de no contradicción. ²⁹

Es fácil advertir que desde este planteamiento la historia se somete y se ve obligada a respetar la pretensión de universalidad en la obtención del conocimiento científico, la cual se manifiesta no sólo en el resultado sino en todo el proceso. Sin ceder terreno a los particularismos ni a las contradicciones, es aquí donde la historia privilegia las continuidades y linealidades en su construcción discursiva, justificando el desmedro de toda proposición y/o argumento que contravenga la totalidad de la narrativa misma, tachándolo de irracional. Con toda la ironía del caso, es aquí donde “sutilmente” se presentan dos problemas graves. Por un lado, con un halo de científicidad logran colarse muchas de las predefiniciones de la realidad socio-histórica, incluyendo a aquellas tradicionalmente relacionadas con la metafísica y las “seudociencias”. Es el caso de la teleología, el etapismo y hasta la escatología, por ejemplo. Por otro lado, la demarcación de las ciencias se extiende al plano de lo racional donde el principio de identidad interviene de manera impositiva al desacreditar de

²⁷ Gómez, Ricardo J., (2014a), p. 23.

²⁸ *Ibid.*, p. 104.

²⁹ *Ibid.*, p. 95.

irracional cualquier intento por rescatar el contexto histórico de los enunciados, hipótesis o teorías científicas.

Se trata de una clara paradoja donde la historia no puede remitir al contexto histórico de su propio objeto de estudio, fijándose y definiéndose en los principios de lo formal/abstracto.³⁰ Así, la falacia naturalista operante en la historia va tomando sentido en la identificación exclusiva de lo científico con lo racional, cuestión que se lleva al extremo en el planteamiento de Popper:

[...] la racionalidad popperiana es una racionalidad a-histórica. No sólo por estar reducida a pautas lógico-deductivas válidas independiente de todo contexto histórico, sino también porque tales pautas son imputadas a cada contexto sin tomar en cuenta, en absoluto, la idiosincrasia de los modus operandi considerados como racionales por los investigadores de dicho contexto.³¹

Esta identificación de lo racional con el conocimiento universalmente válido a través de la unidad metodológica de las ciencias y el lenguaje unificado, sin duda, tiene como condición la objetividad/neutralidad valorativa (tercer punto de acuerdo en la estandarización de las ciencias). No es casual la “diagonal” entre ambos términos, pues, en este discurso funge para señalar tanto a una conjunción como a la equivalencia —ideológica, por supuesto— de lo objetivo con la ausencia de juicios de valor.

De antemano, la identificación de lo objetivo con la neutralidad requiere el reconocer la antañona discusión de corte empirista entre ‘hecho’ y ‘valor’. A grandes rasgos, la separación entre ambos se produce —de nuevo— conforme al criterio de contrastación empírica (punto cuatro) por el cual, aparentemente, puede arribarse a un consenso definitivo en los juicios de hecho para su aceptación o rechazo, lo que no ocurriría con los juicios de valor. Tal discusión en el plano de la discursividad científica y en pro de la hipotética unidad teórico-conceptual que la avala, la objetividad/neutralidad apunta a eludir cualquier posibilidad de relativismo cognitivo.

³⁰ Como se mostrará en el siguiente apartado, pese a que Popper define un método científico-racional para las ciencias sociales donde aparentemente el contexto histórico es rescatado por lo que él denomina la “lógica situacional”, de ningún modo se supera la paradoja entre la racionalidad científica y la historia. Todo lo contrario, aquella se refuerza en la economía política neoliberal.

³¹ Gómez, Ricardo J., *Neoliberalismo y seudociencia*, Buenos Aires, Argentina, Lugar Editorial, 1995, p. 70.

Con absoluta fidelidad a la demarcación de las ciencias y en pro de su unidad metodológica, en este caso los juicios de hecho únicamente pueden expresarse por el lenguaje lógico-formal, es decir, con la venia de la racionalidad que trasciende todo contexto histórico. Así, su validez se confirmaría por la contrastación empírica de sus postulados y las inferencias lógico-deductivas en la estructura de su expresión formalizada, sin dar paso a las contradicciones ni falaces identificaciones. En otras palabras, los juicios de hecho respetarían la unidad homogénea y consolidación teórica de los principios de ‘no contradicción’, ‘*tertium exclusum*’ e ‘identidad’. De nuevo, es Popper quien radicaliza el argumento.

Es obvio que, para Popper, los valores no se pueden discutir racionalmente porque la lógica, el único medio de discutir racionalmente según él, no puede discutir juicios de valor. No los puede discutir lógicamente, porque es una lógica de las sentencias declarativas. [...] Los positivistas y los popperianos hacen la distinción tajante entre hechos y valores, y aceptan la irreductibilidad de juicios de valor a juicios de hecho. Pero en tanto el *organon* de discusión racional es la lógica de sentencias declarativas, este *organon* no se puede aplicar a los juicios de valor. Por lo tanto, no se puede aplicar a la discusión de fines. Por eso es que Popper, clara y consistentemente con su posición, dirá que *los fines se adoptan prerracionalmente*.³²

Esta directriz que marca la objetividad/neutralidad contribuye todavía más a la conformación de la paradoja de la historia en la óptica científicista, reforzando la idea de que la contextualización histórica es un “contaminante” para la racionalidad científica. De este modo, al desprenderse de todo valor no reconocido por la ciencia, el quehacer historiográfico se envuelve en un reduccionismo donde la mera descripción se convierte en norma. Una aproximación a la reconstrucción de las premisas en torno al reduccionismo aludido puede enumerarse de la siguiente manera: 1) los hechos transcurren en un *continuum* lineal, marcando las tres estancias de la temporalidad; 2) la historia sólo tiene por tarea la descripción del pasado y, cuando se requiera, la reconstrucción del mismo; 3) no hay racionalidad externa a la científica en dicha labor.

³² Gómez Ricardo J., (2003), p. 57. Cursivas en el original.

Fuera de la conceptualización que opone los ‘juicios de hecho’ a los ‘juicios de valor’, constantemente se ha refutado que la objetividad/neutralidad es ya en sí misma una suerte de valoración. Desde luego, la amplitud del debate no nos permite el reproducirlo aquí, no obstante, sí nos interesa destacar que en el fondo la relación de oposición ha llegado a expresarse en otros términos bajo la misma lógica, sin alterar el contenido donde se excluye a la contextualización histórica.

Lo que sucede es que, en las versiones ortodoxas del conocimiento científico, dichos valores son distinguidos de manera tajante de otro tipo de valores supuestamente externos al conocimiento científico mismo y a las actividades de justificación de sus hipótesis y sus teorías. Se asume así una distinción terminante entre valores cognitivos (como la adecuación empírica, la consistencia, la simplicidad, etc.) y valores no cognitivos (sociales, económicos, políticos, éticos), que, según se supone, son totalmente externos a la actividad científica propiamente dicha. De ahí que también se distinga entre valores propios de la investigación (epistémicos) y valores externos a ella (no epistémicos), una distinción análoga y que se suele utilizar como intercambiable con la anterior aunque no sea estrictamente equivalente.³³

Luego de este breve sondeo, podemos constatar que el hermetismo epistemológico de la historia estándar-ortodoxa de la filosofía de la ciencia, difícilmente se mantendría en pie si se aborda por separado u omite alguno de sus cuatro puntos de acuerdo aplicados al contexto de su justificación. Cada uno de los momentos/premisas del sistema/argumento se salvaguarda a condición de la totalidad de lo que por convención se ha denominado ‘método científico’, justificando su validez y racionalidad. Aunque muchos de los estudios al respecto insisten en centrar la atención en la “comprobación/corroboración/contrastación” empírica como elemento principal para la demarcación/jerarquización de las ciencias (sea por el criterio verificacionista de los neopositivistas o el de falsabilidad popperiano), lo cierto es el que problema es más complejo.

Para dar mayor claridad a lo expuesto hasta ahora, cabe precisar la función y procedimiento de la historia como disciplina bajo la óptica científicista que procura aglutinar epistemológica, política y metodológicamente todas las dimensiones de la realidad, y en la cual debe dar cuenta a cada momento de la

³³ Gómez, Ricardo J., (2014a), p. 14.

presencia empírica de sus postulados (premisas por las que se re-configuran los hechos del pasado) demostrándolos mediante las reglas de inferencia lógico-formales.

Así, el reconocimiento por parte de la historia hacia los principios de universalidad, validez y objetividad/neutralidad en un proceso justificado y legitimado por la racionalidad científica, constantemente recurre —por ejemplo— a la conectiva del ‘condicional material’ para definir las relaciones de suficiencia y necesidad entre los hechos pasados empíricamente comprobables. Ya sea que se aplique la fórmula del *modus ponendo ponens* (por la cual optaron los positivistas lógicos) o el *modus tollendo tollens* (preferida por Popper), el condicional material —llevado a su máxima generalidad teórica— puede servir para desvanecer las fisuras del *continuum* lineal en el transcurso de la historia. Es decir, los hechos/premisas se conectan lógicamente en relación de ‘antecedente’ y ‘consecuente’, respectivamente, donde cada momento marca la necesidad o suficiencia del otro según sea el caso. Lo mismo ocurre si tales relaciones se someten al escrutinio del ‘silogismo hipotético’.

Aunado a lo anterior, la ‘disyunción exclusiva’ opera a modo de coadyuvante en los criterios de demarcación de las ciencias. En cualquiera de sus manifestaciones en las reglas de inferencia lógica, *modus tollendo ponens* (silogismo disyuntivo) o *modus ponendo tollens*, al otorgar el valor de verdad a uno de los hechos/premisas de la declaración disyuntiva, automáticamente se afirma la falsedad del segundo. Al no poder compartir en tiempo y espacio su valor de verdad o falsedad, sólo uno de los disyuntos se conserva en la declaración, excluyendo definitivamente al otro.

Pese a la generalidad con que se han expuesto aquí y sin intenciones simplistas y/o reduccionistas, estos ejemplos nos dan un panorama de cómo la historia, para ser reconocida dentro de los códigos de científicidad y en su denuedo por adaptarse a ellos, se somete y reproduce los principios lógicos de ‘identidad’, ‘no contradicción’ y ‘*tertium exclusum*’, los cuales expresan la universalidad-objetividad/neutralidad de la racionalidad científica.

Es cierto que todos los elementos manejados hasta este momento reflejan la solidez en la totalidad de este sistema científico-lógico-objetivo-racional, y es fácil detectarlos porque se trata de las premisas explícitas en función de guiar y regular la actividad científica. No hay ningún secreto en ello. Empero, los

problemas más graves subyacen a manera de premisas implícitas cuya manifestación suele ocultarse al interior de los criterios y principios de la ciencia: dicotomización y desobjetivación.

Sin duda, en el discurso de la historia estándar-ortodoxa de la filosofía de la ciencia operan múltiples dicotomías; Ricardo J. Gómez ha localizado claramente algunas de ellas.

En verdad, ya en el manifiesto del Círculo de Viena hay asumidas tres dicotomías fundacionales de la postura de los miembros del Círculo: (1) la dicotomía cognitivo / no cognitivo, (2) la clara demarcación de los enunciados analíticos y sintéticos, y (3) la dicotomía entre hecho y valor, o más claramente entre juicios de hecho y juicios de valor.³⁴

A estas dicotomías que han logrado persistir hasta la actualidad, a veces con diferente terminología, cabe agregar otras bastante reconocidas y que no está de más mencionar aun cuando ya se han aludido: epistémico-no epistémico, objetividad-subjetividad, neutralidad-valoración, válido-inválido, universal-particular, formal-material, descontextualización-contexto, unidad-multiplicidad, natural (física)-histórico, racional-social, y la que sin duda las engloba a todas, ciencia-metafísica/seudociencia.

Es común que la dicotomización se encubra en las inferencias lógicas a través de la disyunción, excluyendo la presencia de un hecho/premisa y calificarlo como falso. Si a esto se agrega el requisito de la descontextualización, simplemente son innecesarios los motivos particulares por los cuales se determinó el valor de verdad de cada disyunto. El hermetismo epistemológico, referido anteriormente, cerraría el argumento sobre sus propias bases: corroboración empírica, adecuación al lenguaje formal en atención a sus principios lógicos y objetividad/neutralidad, todo en perfecta coherencia con la racionalidad científica. Problematizando tal hermetismo y fuera de él la duda continúa, ¿cuál es el criterio de demarcación por el que subsisten las dicotomías?

Además, ¿por qué una reconstrucción de la ciencia para ser racional debe ser realizada desde la perspectiva de una metodología de la investigación? ¿Por qué no desde la perspectiva de la historia política o social o económica del medio en que se desarrolló y aplicó? La férrea adhesión a las dicotomías es parte de la explicación. Pero hay más aún: el responsable

³⁴ *Ibid.*, p. 23.

obvio es la reducción de racionalidad científica a método científico, otra indudable herencia popperiana. Pero esto depende de la creencia en el método científico, que, para que sea consistente con la validez de las dicotomías [...], debe ser contextualmente aséptico y valorativamente neutro, algo que, justamente, toda reconstrucción histórica *sensata* —fiel a los hechos mismos— de la marcha de la ciencia refuta más allá de toda duda razonable.³⁵

Así, al distanciarse de la racionalidad científica, el sentido y justificación de las dicotomías se desvanece al grado que ni la disyunción exclusiva puede esconderlas. He ahí la importancia de la afirmación del pensador argentino en la cita anterior, pues a cada momento el desarrollo histórico de la ciencia exhibe la presencia de valores específicos —no reconocidos por el método científicista— en contextos determinados, influyendo directamente en las elecciones y preferencias de toda la actividad científica, incluso en sus practicantes.³⁶

Pero la férrea adhesión a las dicotomías no es casual y tampoco inocente. En conjunción con la descontextualización y la ausencia de valores en defensa de la objetividad/neutralidad, la dicotomización como *modus operandi* en las ciencias deriva en una doble fetichización: completa autonomía del método y desarrollo natural del mismo. Sin reparo alguno, es aquí donde se exhibe el segundo de los problemas que conllevan las premisas implícitas de la totalidad del sistema científico-lógico-objetivo-racional: la desobjetivación.

Por supuesto, ese mundo es objetivo porque se ha eliminado de él toda subjetividad. Lo que acaece en él se ha independizado previamente —por definición— de toda actividad de un sujeto cognoscente. Por consiguiente, tanto la ciencia, con sus contenidos objetivos, como toda consideración respecto de ella no tendrán que hacer referencia alguna al sujeto cognoscente. La epistemología deviene así en “epistemología sin sujeto cognoscente”.³⁷

De esta manera, la desobjetivación representa la tautología por excelencia en el método; asimismo, es principio y fin de toda la actividad científica. Su ostentación es condición de posibilidad de los cuatro puntos de acuerdo en la historia estándar-ortodoxa de la filosofía de la ciencia (unidad

³⁵ *Ibid.*, p. 91.

³⁶ En el tercer capítulo detallaremos la presencia de los valores en las ciencias.

³⁷ Gómez, Ricardo J., (2014a), p. 61.

metodológica, logicismo, objetividad/neutralidad y contrastación empírica), del contexto de justificación, de los criterios de demarcación/jerarquización de las ciencias y de los modos de proceder dicotomizantes. Por tales motivos, es fácil advertir que para demostrar la real desubjetivación de las ciencias desde sus propias reglas, la supuesta tautología revela su verdadero rostro: la ‘petición de principio’. En pocas palabras, al excluir de antemano la subjetividad para promulgar la objetividad, es ridículo que se derive la desubjetivación como conclusión. Esa es otra paradoja más: la racionalidad científica se sirve epistemológicamente de un seudorazonamiento.

Con todos los puntos manejados hasta el momento en este apartado, estamos en condiciones de precisar de mejor forma qué entendemos por ‘falacia naturalista operante en la historia’ y sus modos concretos por los cuales se despliega, afectando directamente la actividad testimonial. Así, para avanzar en la exposición retomamos la propuesta de Carlos Massini Correas sobre tener en consideración las problematizaciones críticas por parte de Richard Hare, Alfred Ayer y Charles Stevenson —entre otros—, a los planteamientos de George Moore en su *Principia Ethica*, motivo por el que es necesario hacer unas breves acotaciones.³⁸ Para Moore el error de la ética objetivistas consistió en pretender identificar las propiedades éticas como lo ‘bueno’ con el carácter adjetivo de los objetos naturales, sin atender la distinción analítica de dos preguntas no reducibles entre sí: “¿qué es lo bueno?” y “¿qué cosas son buenas?”. Responder la primera cuestión a través de la segunda conlleva a la confusión entre ‘términos últimos’, imposibles de definir según Moore, y la definición por referencia a la propiedad de cosas existentes. Richard Hare acierta en afirmar que el aporte de Moore consistió en mostrar lo siguiente:

“lo que es erróneo en las definiciones naturalistas, es que ellas desatienden el elemento prescriptivo o recomendativo en los juicios de valor, buscando hacerlos derivables de afirmaciones acerca de hechos”.³⁹

De acuerdo con lo último, la falacia naturalista devendría de una errónea asociación entre juicios de hecho y juicios de valor, esto es, con la pretensión de

³⁸ Cfr. Massini Correas, Carlos, “La falacia de la ‘falacia naturalista’”, en revista *Persona y Derecho*, vol. 29, España, Universidad de Navarra, 1993; “Refutaciones actuales de la ‘falacia naturalista’ (sobre los fundamentos gnoseológicos del Derecho Natural)”, en revista *Sapientia*, año XXXIX, núm. 152, Argentina, Universidad Católica de Córdoba, 1984.

³⁹ La cita corresponde a Hare, R. M., *The language of morals*, citado en Massini Correas, Carlos, (1993), p. 64.

derivar lógicamente las proposiciones de los segundos a partir de las premisas/hechos y del método que permite el acceso al conocimiento de la realidad objetiva y la condición natural. El llamado ‘argumento de la pregunta abierta’ de Moore sintetiza con toda claridad lo anterior: demostrar que algo existe de ningún modo implica —lógicamente— la existencia de sus propiedades y atributos, lo cual corresponde a otra pregunta. Es cierto que la complejidad del tema es más amplia de lo que pueda reproducirse aquí; simplemente nos interesa destacar la dimensión analítica de la llamada ‘falacia naturalista’ y, en el caso de Moore, la restricción de la noción de naturaleza a modo de objeto de estudio exclusivo para las ciencias naturales.

Continuando con los estudios de Massini Correas, la formulación que ofreciera Moore se ve enriquecida en diversos aspectos y momentos por las filosofías de Hare, Ayer y Stevenson, quienes mostraron que las propiedades éticas enunciadas en las proposiciones/hechos de la realidad objetiva tienen un carácter ‘sobreviniente’, sea emotivo o lingüístico, por ejemplo. Nunca es admisible la confusión del significado descriptivo de las proposiciones con el de las propiedades éticas —que nunca llegan a ser proposiciones—, pues la ‘sobreviniencia’ se halla más allá del ámbito de la razón dada su imposibilidad a ser caracterizada —en términos lógicos— como verdadera o falsa.

[T]odas las “palabras éticas” no pueden tener vinculación ninguna esencial con proposiciones acerca de la realidad de las cosas, en especial con afirmaciones acerca de la “naturaleza” o “condición” humana; por lo tanto, las proposiciones que contienen esos vocablos deben derivar su carácter ético de otra fuente que no sea esa realidad objetiva. Esta fuente puede ser una intuición subjetiva, un uso lingüístico de tipo prescriptivo o una emoción, pero siempre sin vínculo alguno con lo que podría llamarse “naturaleza de las cosas” o “estructuras de la realidad”; cualquier intento de efectuar esta derivación, de inferir o definir proposiciones éticas con la mediación de proposiciones descriptivas, caería en las redes de la “falacia naturalista” —que puede llamarse también “falacia descriptivista”— quedando inmediatamente desvalorizado y excluido del ámbito de las afirmaciones con sentido.⁴⁰

⁴⁰ Massini Correas, Carlos, (1993), p. 69.

Hasta cierto punto estamos de acuerdo con lo último. Efectivamente no es aceptable la confusión entre juicios de hecho con los de valor, pero tampoco la subsunción o desaparición de los segundos en el orden de los primeros para salvaguardar cierta ‘racionalidad científica’. Es precisamente en este viraje ideológico de jerarquización y superposición por el que opera la falacia naturalista en la disciplina histórica. En este caso, para justificar el carácter ‘sobreviniente’ de las propiedades comprendidas en los enunciados que configuran sus relatos, la historia apelaría a las proposiciones de la racionalidad objetiva que le otorgaría su asimilación/sumisión con el método de las ciencias naturales. Con el riesgo de caer en repeticiones aparentemente innecesarias, vale recapitular algunos de los puntos del presente apartado con el fin de mostrar claramente que la unidad metodológica y del lenguaje se convierten en los criterios principales que dan forma y justificación a la ‘falacia naturalista’ y su operatividad en la historia.

Es decir, si aceptamos que efectivamente aparece la paradoja — mencionada unas páginas atrás— acerca de la necesidad de descontextualizar y desobjetivar a la historia con el fin de ser reconocida como disciplina científica según el criterio de demarcación de las ciencias (bajo los estándares de objetividad/neutralidad y sometida a los cánones de la racionalidad formal/abstracta en pro de la autonomía del método científico y desarrollo natural del mismo), lo primero a detectar es que dicha disciplina se ve envuelta en la dicotomía “racional-social”, que además contiene dentro de sus marcos la dicotomía valores epistémicos/cognitivos-valores no epistémicos/no cognitivos.⁴¹

Karl Popper es uno de los autores que más contribuyen a sentar las bases epistemológicas por las que se reproduce la falacia naturalista en la historia. En su ponencia titulada “The logic of the social sciences” desarrollada a través de veintisiete tesis, en la sexta (a la cual no duda en rotular como “tesis principal”) Popper comienza afirmando que “[the] method of the social sciences, *like that of the natural sciences*, consists in trying out tentative solutions to certain problems: the problems from which our investigations start, and those which turn up during

⁴¹ En el siguiente apartado profundizaremos en tal dicotomía, la cual se detecta principalmente en la aplicación del método científico en su modalidad racional-criticista (popperiana, por supuesto) a las ciencias sociales.

the investigation”.⁴² Salta a la vista que no hay diferencia en el *modus operandi* de ambos métodos, al menos en el inicio de la investigación; ciencias sociales y naturales “[s]olutions are proposed and criticized. If a proposed solution is not open to pertinent criticism, then it is excluded as un-scientific, although perhaps only temporarily”.⁴³

En la densidad de las declaraciones del filósofo austríaco-británico, subyacen las pautas para demarcar lo científico de lo que no lo es, es decir, la descalificación de seudociencia hacia todo discurso que no se ajuste a los lineamientos del sistema hipotético-deductivo del método de conjeturas y refutaciones. Aquí no importan los valores y contextos (entre ellos, los históricos), sólo la presentación de “buenas razones” expuestas en términos de una logicalidad-instrumental. Esto es consistente con la promulgación por parte de Popper del llamado ‘Tercer Mundo’, aquel donde se salvaguardan los contenidos objetivos de las hipótesis y teorías del conocimiento científico con total independencia de la actividad humana (la epistemología sin sujeto).⁴⁴ En otras palabras, las hipótesis y teorías de la actividad científica son consistentes por el conjunto de relaciones lógico-deductivas establecidas entre ellas, no por quién las instituyó ni por los motivos particulares (cuándo y cómo). El planteamiento popperiano es radical: la ciencia está *libre* de valores.

La legitimación de dicha libertad se opera mediante la hipostasiación de determinada ontología que prevacía el problema, eliminando al sujeto cognoscente-valorante de ella. Por añadidura, se condena como no objetivo a todo estudio de la ciencia que no la ubique en el tercer mundo, lo que acarrea la defenestación libre y llana de todo enfoque de la ciencia que no pertenezca al tipo tercermundista.⁴⁵

⁴² Popper, Karl, “The logic of the social sciences”, en *The positivist dispute in German sociology*, New York/Hagerstown/San Francisco/London, Harper Torchbook, 1976, p. 89. Las cursivas son mías.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Según Popper, es posible distinguir la existencia de tres mundos, “primero, el mundo de los objetos físicos o de los estados físicos; en segundo lugar, el mundo de los estados de conciencia o de los estados mentales o, quizá, de las disposiciones comportamentales a la acción; y en tercer lugar, el mundo de los *contenidos de pensamiento objetivo*, especialmente, de los pensamientos científicos y poéticos y de las obras de arte”. Cfr. Popper, Karl, *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*, Madrid, Tecnos, 2010a, p. 133.

⁴⁵ Gómez, Ricardo J., (2014a), p. 63.

Está bastante claro que la base para el *locus* de esta versión sobre la objetividad/racionalidad es la formulación de un ontologismo que se configura por una serie de determinismos a priorísticos:

[...] el hecho de que toda actividad social, incluyendo aquella involucrada en la práctica científica, sea concebida como dominada y gobernada básicamente por entidades inanimadas, como lo son los contenidos objetivos de nuestras ideas, hipótesis y teorías, etc., tiende a dar a dicha sociedad un carácter de naturalidad e inevitabilidad tal que la sociedad aparece como cada vez menos alterable o requiriendo cada vez menos la intervención humana.⁴⁶

Si la historia ha de alcanzar estatus científico, será por el acercamiento y adecuación de su método al de la racionalidad objetiva de las ciencias naturales, el cual parte de la contrastación de enunciados de máxima generalidad (leyes y principios universales) con enunciados básicos de mínima generalidad (base empírica); independientemente de su rango de alcance, dichos enunciados/hipótesis nunca dejan de ser conjeturales —por lo que no se puede inferir su verdad— y la información que producen es siempre en términos teóricos, no observacionales. Es obvio que la historia se ve imposibilitada en tal empresa.

En *La sociedad abierta y sus enemigos* y en *La miseria del historicismo*, el mismo Popper reconoce que en el estudio de lo histórico no se puede proceder partiendo de leyes universales.⁴⁷ Para el filósofo del falsacionismo, el intentarlo conllevaría graves problemas que se interconectan en distintos momentos: 1) postular leyes universales que guíen el proceso histórico (en singular, por la lógica monista a la que Popper se apega) implica su vinculación a un “destino” ineludible e inalterable donde la actividad humana es simple reproductora del *telos*; 2) una vez comprendido y explicado tal proceso mediante leyes, se abre la posibilidad a establecer ‘predicciones’ acerca del mismo; 3) si la historia se guía por leyes universales, la racionalidad científica la atraviesa por completo.

Es claro que Popper no establece ni aprueba la intromisión de la falacia naturalista en la historia en tanto que condena a esta última a los marcos de la seudociencia. En eso consistió su férrea crítica (junto con los neopositivistas)

⁴⁶ Gómez, Ricardo J., (1995), p. 74.

⁴⁷ Popper, Karl, (2010b); *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

hacia el discurso metafísico, principalmente, el del 'idealismo alemán'. No obstante, la ambigüedad en su definición de lo que corresponde exclusivamente al ámbito del discurso científico (unidad metodológica, del lenguaje, descontextualización, desobjetivación, etc.), sin duda, forma parte de la justificación epistemológica para que la historia asuma tal falacia. Las particulares concepciones de Popper sobre la metodología específica de las ciencias sociales, el historicismo, el modo por el que avanza la ciencia y otros puntos más, son claves que deben sumarse para comprender mejor la configuración de la historia desde los presupuestos de la tan mentada falacia. A estos temas dedicamos los esfuerzos del siguiente apartado.

Antes de cerrar este apartado, debemos tener en cuenta que si bien la historia como disciplina es susceptible de estrecharse en los límites de la racionalidad científicista, en una modalidad de corte oficialista, el mismo riesgo subyace en la consideración del testimonio, abriendo la posibilidad a su desobjetivación y demás fetichizaciones propios de la falacia naturalista. Por ello, el empeño implica la ruptura de esta lógica monista-atomista.

3) Tecnocratización de la historia

¿Por qué nuestra insistencia en retomar los planteamientos de Karl Popper respecto a los límites excluyentes de lo científico frente a lo que no lo es y su consecuente extrapolación al terreno de las ciencias sociales y humanísticas? Todo parece indicar que se trata de temas ya agotados, atendidos y superados por los mismos debates surgidos al interior de las filosofías de las ciencias en las últimas seis décadas. Luego de las problematizaciones críticas al pensamiento del austríaco-británico por parte de Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Philip Kitcher, Helen Longino, entre otros/as, cualquiera podría condenar como irrelevante a la presente investigación. Pensadores/as con trayectoria académica consolidada y reconocida profundizaron en cada uno de los puntos que aquí únicamente se esbozan.

Efectivamente, puede ser que muchas de las propuestas epistemológicas de Popper estén completamente desacreditadas y superadas, sin embargo, ello no implica que se hayan abandonado y no tengan mayor injerencia en la

actividad científica actual. Sin temor al equívoco podemos afirmar no sólo que la epistemología popperiana mantiene su vigencia y hasta cierta hegemonía en las ciencias, también se radicalizó con las pautas del sistema neoliberal-globalizado, afectando directamente al quehacer historiográfico y a la *praxis* testimonial. El problema sigue vigente y con ello la necesidad de reflexionar críticamente al respecto, considerando en todo momento los estudios previos y, desde luego, sin importar si se consideran temas de moda o no.

Retomando la discusión, la excesiva confianza hacia los alcances *del* método y del lenguaje codificado por algoritmos lógico-formales es uno de los puntos de partida para la homologación de los modos de proceder en las ciencias sociales con las naturales. Tal como lo afirmó Popper en su sexta tesis sobre la “Lógica de las ciencias sociales”, tanto las sociales como las naturales son ciencias cuyo objetivo principal es ensayar soluciones satisfactorias a problemas. Es la traslación de los objetivos del método general de conjeturas y refutaciones al ámbito de estudio de la realidad social, mediante el esquema de ensayo y error según el criterio de falsabilidad.

The so-called objectivity of science lies in the objectivity of the critical method. This means, above all, that no theory is beyond attack by criticism; and further, that the main instrument of logical criticism —the logical contradiction— is objective.⁴⁸

Siguiendo los principios de la objetividad del ‘método crítico’ (criticismo popperiano), toda hipótesis y teoría deben someterse a la prueba de falsación, en la medida en que la resisten puede hablarse de su corroboración (no confirmación) hasta el momento de la prueba, pues nada garantiza su infalsabilidad en el futuro. Tal como lo mencionamos en el apartado anterior, el criticismo de Popper consiste en mantener siempre la propiedad de conjeturas a las hipótesis y teorías, por tanto nunca serán juzgadas como verdaderas, si acaso únicamente se puede hablar de ‘acercamiento a la verdad’.⁴⁹ Es ese el modo por el que avanza la ciencia en los estándares de la lógica hipotético-

⁴⁸ Popper, Karl, (1976), p. 90.

⁴⁹ Ricardo J. Gómez señala que la noción de verdad en Popper es utilizada al modo kantiano de ‘idea regulativa’, lo que deriva en una grave contradicción del filósofo austriaco-británico. Para Kant, a las ideas regulativas no les corresponde ningún objeto de la experiencia, por lo que “[si Popper] se decidiera por la idea regulativa, no habría nada a lo cual las teorías se irían aproximando. Si por el contrario, preferiría hablar de la verdad absoluta (a secas), lo que a ella le corresponde pertenece a otro mundo, y por lo tanto, un acercamiento al mismo a través del desarrollo científico sería también imposible”. Gómez, Ricardo J., (1995), p. 56.

deductiva: se parte de leyes universales (enunciados de máxima generalidad) para contrastar teorías e hipótesis (enunciados de menor generalidad) buscando falsearlas, en caso de no demostrar su falsedad hay una 'explicación satisfactoria' en términos de universalidad que tiene mayor profundidad respecto a explicaciones anteriores. La ciencia progresa —acercándose a la verdad— por explicaciones satisfactorias que a su vez permiten llevar a cabo 'predicciones' acerca del mundo objetivo.

Estos son los cánones generales de la versión popperiana que en la unidad metodológica rige para todas las ciencias, por tal motivo, es preciso aclarar que se trata de la postulación de un 'monismo metodológico' y no de un reduccionismo como se estaría tentado a creer. No obstante la unidad básica del método, Popper trazó los rasgos específicos por los que opera particularmente el de conjeturas y refutaciones en las ciencias sociales, el cual se compone por tres momentos entrelazados: 'lógica situacional', 'tecnología social fragmentaria' e 'ingeniería social'.

[In the situational logic], the situation is analysed far enough for the elements which initially appeared to be psychological (such as wishes, motives, memories, and associations) to be transformed into elements of the situation. [...] The method of situational analysis is certainly an individualistic method and yet it is certainly not a psychological one; for it excludes, in principle, all psychological elements and replaces them with objective situational elements.⁵⁰

El modo concreto de proceder en la 'lógica situacional' es por la construcción de las condiciones iniciales de la situación (contextos y sujetos) mediante modelos que permitan explicar o predecir eventos particulares. Es un modelo que se desarrolla por la explicación de sus agentes individuales (atomismo) en una situación —claramente ficticia— que dispone la exclusión de valores ajenos a la objetividad de la actividad científica. Esta es una de las primeras consecuencias negativas más obvias en la aplicación de la metodología monista: sin importar los intereses particulares, medios, fines, etcétera, todo fenómeno social puede explicarse objetivamente por el modelo de situación prefigurado en la lógica situacional.

⁵⁰ Popper, Karl, (1976), pp. 102-103.

Se trata de la construcción de un modelo que responde a una racionalidad meramente instrumental donde los fines y valores por los cuales se determinaron, no están contemplados en ninguno de los pasos del método ni del modelo creado por la lógica situacional. Esta es una de las notas distintivas del criticismo popperiano en las ciencias sociales: la racionalidad crítica no es capaz de abarcar 'objetivamente' las razones particulares-contextuales que llevan a la elección de medios y fines. ¿Es necesario repetir que es un criticismo a-histórico instrumental donde se opone dicotómicamente la racionalidad a los supuestos 'subjetivismos psicologistas'?

Racionalidad, método científico, explicación satisfactoria, modo de progreso e instrumentalidad para alcanzar la verdad, son todas propuestas conducentes a una teoría de la racionalidad que luce como síntesis final de los principales ingredientes de la concepción popperiana de la ciencia. Sin embargo, no podemos dejar de advertir que es una racionalidad excesivamente limitada. En principio porque es meramente instrumental: sólo permite discutir y llegar a decisiones lógicamente bien fundadas acerca de la elección de los medios una vez que se han establecido los fines. Pero los fines mismos son inabarcables. La lógica deductiva no permite elucidar abarcativamente enunciados acerca de fines, pues estos asumen valores, y los enunciados valorativos quedan fuera de la lógica deductiva.⁵¹

Para deshacerse de los juicios de valor que proporcionarían razones contextualizadas a determinado grupo social en un momento histórico concreto, en la elección de medios-fines, Popper recurre a la postulación de un principio formal que cumple la función de 'vector' en el monismo metodológico aplicado a las ciencias sociales: el 'principio de racionalidad'. En términos generales, dicho principio establece que ante una situación definida, el agente individual *siempre* actuará apropiadamente frente a la situación.⁵² Es muy fácil advertir que el *locus* donde opera el principio de racionalidad es el formal-abstracto de la lógica hipotético-deductiva, esto es, en el modo de un silogismo hipotético bajo la figura del Modus Ponendo Ponens.⁵³ Así, como vector que atraviesa por completo la

⁵¹ Gómez, Ricardo J., (2014a), p. 56.

⁵² Cfr. Popper, Karl, *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*, Barcelona, Paidós, 2005.

⁵³ Con toda claridad Ricardo J. Gómez lo ejemplifica en cuatro sencillos pasos: "(1) Descripción de la situación: el agente A está en la situación S. (2) Análisis de la situación: en la situación S,

objetividad del sistema lógico, Popper le otorgó el estatus de universalidad a un principio cuya validez es posible en una realidad fragmentada, la de la lógica situacional.

Intentando ser coherente con su propia postura acerca de que la ciencia procede de leyes universales hasta arribar a enunciados básicos y dada la imposibilidad de formularlas en el campo de las ciencias sociales, Popper sustituye el papel de las leyes —sólo en las ciencias sociales— y designa al principio de racionalidad ese rol. Si bien ya nos hemos percatado de muchas inconsistencias en la versión científica del monismo metodológico, ésta es una de las más graves que ponen en entredicho la totalidad de su sistema: el principio de racionalidad es infalsable.⁵⁴

En la delineación de los marcos generales del método de conjeturas y refutaciones, Popper claramente manifestó que todo enunciado —sin importar su generalidad— debía someterse a la prueba de falsación. Según el autor, ¡es ahí donde se localiza el principal elemento para la demarcación entre ciencia y pseudociencia! Las proposiciones lógicas derivadas del mundo objetivo son falsables, no así los enunciados existenciales del subjetivismo psicologista (marxismo, historicismo, psicoanálisis..., astrología).

[...] la base de tal unidad está dada por el método general de conjeturas y refutaciones, que se aplica tanto a las explicaciones usualmente de tipo causal en ciencia natural, como a las explicaciones situacionales de la ciencia social. Pero resulta ahora claro que hay un conflicto entre los principios del [falsacionismo] y de la lógica situacional; ésta última requiere del principio de racionalidad, pero éste es infalsable.⁵⁵

La unidad del método se quebranta al faltar a su propia normatividad y el criterio de demarcación de las ciencias queda sin suelo firme. Popper intentó evadir la acusación de contradicción arguyendo que el principio de racionalidad es infalsable, pues, aun cuando se intente llevar a cabo la prueba, el resultado

es apropiado hacer X. (3) Principio de Racionalidad: los agentes siempre actúan apropiadamente a la situación. (4) Conclusión: A hace X". *Cfr.* Gómez, Ricardo J., (1995), p. 116.

⁵⁴ Popper (2005, pp. 219-225) logra aclarar el estatus metodológico del 'principio de racionalidad' al reconocer que su operatividad sólo se encuentra en el acercamiento a la verdad en los marcos del modelo construido en la lógica situacional, sin embargo, al afirmar que se trata de un principio no válido *a priori* por ser "empíricamente falso", no queda del todo claro el estatus epistemológico al interior de la metodología. Para un balance crítico al respecto, *cfr.* Koertge, Noretta, "Popper's metaphysical research program for the human sciences", en *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 18, England, Oxfordshire, 1975, pp. 437-462.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 117.

mostrará únicamente que fallaron las hipótesis y teorías para la explicación de la situación. El análisis de la situación puede fallar en alguno de los casos previstos, errores producidos por consecuencias involuntarias de las acciones deliberadas de los agentes individuales. Si la situación X hizo la recomendación Y, la cual no se cumplió, fue por una mera desviación *no intencionada* en la acción del agente individual. Sencillamente, sin el principio de racionalidad, ¿cómo justificar que el agente individual debe seguir “racionalmente” la recomendación Y?⁵⁶ ¡El falsacionismo popperiano requiere de un principio cuya verdad no podemos someter a prueba! El método donde toda ley, teoría, hipótesis, enunciado, proposición, principio, etcétera, son siempre conjeturas, ¡requiere de una gigantesca excepción!

A todo lo anterior habrá de sumarse el problema irresuelto de qué significa ‘actuar apropiadamente’ acorde a la aplicación del principio de racionalidad en la lógica de la situación. Si el tema de los fines no forma parte de la discusión en torno a la racionalidad científica, pero el “principio infalsable” determinó que el agente individual actuó apropiadamente en la persecución de su objetivo en una situación X, para Popper esto sólo puede explicarse porque los fines fueron elegidos pre-racionalmente. Es en el segundo de los momentos del método de conjeturas y refutaciones en las ciencias sociales por el que se puede entender mejor este punto, es decir, por la ‘tecnología social fragmentaria’.

Antes de explicar dicho elemento cabe recordar que, para Popper, el error del marxismo —en cualquiera de sus versiones— consiste en conferir a la historia un profetismo mediante la postulación de leyes universales (las del materialismo dialéctico) que marcarían el ‘destino’ de un progreso teleológico, lo cual derivaría en el reconocimiento de cierta ‘entitatividad’ que domina el curso del tiempo, los sujetos que hacen la historia.⁵⁷ Desde luego esto contraviene su identificación de la racionalidad con la autonomía de la actividad científica que se desarrolla en el ‘Tercer Mundo’ objetivo, con total independencia de los intereses y valores de cualquier sector o colectividad. Si en las ciencias sociales

⁵⁶ Cfr. Gómez Ricardo J., (2003), pp. 50-52.

⁵⁷ Cfr. Popper, Karl, (2010b), pp. 422-440. Para este filósofo del falsacionismo, aparentemente no hay una distinción tajante entre el ‘materialismo histórico’ de Marx y el ‘materialismo dialéctico’ promovido por Engels y otros tantos teóricos del ‘socialismo real’. Por ejemplo, Popper no duda en adscribirle a Marx la tesis ontologicista acerca del dominio de la dialéctica en las leyes formales que rigen al universo y el curso de la historia, lo cual representaría lo que aquí hemos denominado como ‘falacia naturalista operante en la historia’.

no es aceptable la postulación de leyes universales ni el reconocimiento de grupos sociales que determinen el curso de la historia, Popper sustituye a las primeras por 'generalizaciones' aceptadas en la 'tradición' y a los segundos — claro está— por el cúmulo de 'agentes individuales'.

Esas generalizaciones aceptadas en la tradición, a modo de leyes en las ciencias sociales, constituyen las recomendaciones técnicas para la solución de los problemas identificados en la lógica situacional.⁵⁸ En otras palabras, es el paso del análisis a la acción según la 'tecnología social fragmentaria'. Se trata de la recomendación para la corrección de las consecuencias involuntarias (desviaciones) cuando la conducta de los agentes individuales no se ajusta a los objetivos del método. Es importante señalar que términos como "corrección", "recomendación", "desviación", "tradición", "tecnología" y "fragmentario", para nada son inocentes en la epistemología popperiana. Todos ellos apuntan a la idea de un gradualismo reformista en el progreso de las ciencias sociales. Al carecer de leyes universales, una determinada comunidad científica —con apego a la tradición— recomienda políticas (en el sentido técnico de la palabra) para los ajustes y cambios en el modelo; se opera objetiva y racionalmente para modificar el modelo, ¡nunca se plantea uno alternativo!

Esta extrema, extraña y poco creíble tesis es un corolario de todo el planteo popperiano sobre racionalidad científica. Si la misma es meramente instrumental, si tal instrumento es el método crítico, si tal método crítico se manifiesta en las ciencias sociales en la trilogía lógica situacional, tecnología fragmentaria e ingeniería social, y si tal tecnología fragmentaria involucra, como el método crítico mismo de conjeturas y refutaciones, un gradualismo sin rupturas, entonces toda ruptura relevante en el plano político social y por tanto, toda revolución político-social, viola los cánones de la racionalidad popperiana. Es decir, deviene irracional.⁵⁹

En las oposiciones dicotómicas entre colectivismo-individualismo y sociedad cerrada-sociedad abierta, sin tanto esfuerzo podemos localizar a cuál 'tradición' responde la comunidad científica que implementa la tecnología social fragmentaria, aquella que funciona "en gran medida, mediante relaciones

⁵⁸ Dos ejemplos de 'recomendaciones técnicas' que Ricardo Gómez detecta en Popper son: 1) 'no hay revolución sin reacción', 2) 'no hay incremento de los aranceles agrícolas sin inflación'. Cfr. Gómez Ricardo J., (2003), pp. 52.

⁵⁹ Gómez, Ricardo J., (1995), pp. 119-120.

abstractas, tales como el intercambio o la cooperación”.⁶⁰ Acorde al ‘principio de racionalidad’, con sus valores democráticos-liberales-capitalistas-burgueses y aunque se abjure de la presencia de valores en la actividad científica (sic), la “tradición” mantiene su continuidad auto-reflejándose como racionalidad objetiva y descalificando de irracional toda propuesta de cambio social global.

El ‘principio de racionalidad’ se apega, entonces, a una tradición político-económica donde la lógica situacional construye sus modelos sociales y, de manera autoreferencial, los postula cuasi-paradigmáticamente. En caso que aparezca un problema, los criterios de solución sólo pueden ser “racionalmente” endógenos. No hay razones válidas fuera del método, sus modelos y sus recomendaciones.

El tercer elemento con el que Popper termina de dar forma a su propuesta metodológica para estas ciencias en particular es la ‘ingeniería social’. Si el modelo reveló problemas y se hicieron las correspondientes propuestas de solución, el ingeniero social es el encargado de llevar a buen término/aplicación las correcciones de las desviaciones que originaron las consecuencias involuntarias de los agentes individuales. Dos cuestiones importantes a resaltar en este punto, primero, la figura del ingeniero social es la del experto científico con el conocimiento específico en un área donde sólo él puede intervenir. Es el especialista en economía, salud, educación, historia, etcétera, quien exclusivamente puede resolver los problemas propios de su campo de conocimiento. La segunda cuestión está relacionada con la aplicación concreta de la recomendación por parte de dicho especialista. Es el momento preciso del testeo empírico, del empleo de conocimientos para someter a prueba las sugerencias de la tecnología social, el periodo de los ajustes y reformas al modelo.

Para el filósofo de las ciencias de origen argentino, la ingeniería social es la esfera donde se revela la radicalidad política de Popper con dos consecuencias desastrosas. La primera es “la tecnocratización de la política, junto a la pauperización del orden de lo práctico, o sea de la ética”.⁶¹ Todo problema al que se enfrentan las ciencias sociales es, desde el punto de vista de la ingeniería social, simplemente técnico, por tanto, la realidad social que

⁶⁰ Popper, Karl, (2010b), p. 172.

⁶¹ Gómez, Ricardo J., (2003), p. 56.

dibuja la ontología fragmentaria es interpretable y susceptible a modificarse por el procedimiento de acuerdo a las normas racionales aplicadas por ensayo y error a tal problema. Peor aún, la discusión y ejercicio de lo político se desplaza del dominio público a la opinión y decisión de técnicos expertos.

La segunda consecuencia peligrosa en este momento de la metodología popperiana es, como puede deducirse de la anterior, la despolitización. Lo social se reduce a problemas administrativos a nivel institucional y cuya solución excluye directamente a la mayoría de los afectados. En pocas palabras, se delega el poder y el saber político a los expertos sin ninguna posibilidad de réplica o crítica hacia sus decisiones; intentarlo o hacerlo sería 'irracional'.

La ingeniería social popperiana requiere la manipulación de las condiciones sociales en experimentos sociales abiertos a un criticismo exclusivamente relacionado a cuestiones de correlación entre condiciones y resultados de los mismos, pero no considera en lo más mínimo los valores presupuestos en el experimento. En general, el ingeniero social no se encuentra jamás en posición de descubrir intereses sistemáticamente excluidos de los debates en los que ellos intervienen, y por ello, su análisis de cuáles son las políticas más adecuadas a recomendar e implementar se encuentran muy fácilmente al servicio de lo que el poder político correspondiente considera como standard.⁶²

En suma, el método que exige someter a crítica toda ley, teoría, hipótesis, enunciado, proposición, etcétera, llega a un punto donde rehúye a dicha labor para consigo mismo; es un hermetismo epistemológico que busca operar con la crítica liberándose de ella en el momento que el método se convierte en su objeto. Sin exageración alguna el resultado directo de las consecuencias mencionadas no es otro sino la deshumanización de la política y, desde luego para lo que nos interesa resaltar en este trabajo, de la historia y el testimonio.

Si es correcta la hipótesis que buscamos sostener en esta investigación sobre la fuerte presencia e influencia que aún mantiene la epistemología popperiana en la historia como disciplina, sin duda es pertinente continuar y ampliar estas aproximaciones críticas. Al respecto, los apuntes de Popper en torno a la aplicación de la metodología monista de conjeturas y refutaciones a la

⁶² Gómez, Ricardo J., (1995), pp. 125-126.

historia, nos muestran un panorama bastante claro del *modus operandi* del especialista en la materia, el historiador como “técnico”.

De acuerdo con su noción del “Tercer Mundo”, la lógica de la situación y la aplicación del principio de racionalidad se dirigirían a la reconstrucción de una situación específica de acuerdo a cómo la veía un agente determinado; es decir, el propósito es buscar los contenidos objetivos en la reproducción de un modelo, por lo que “[...] la misión del historiador es reconstruir la situación del problema tal como se presentaba al agente, de manera que sus actos se hagan adecuados a dicha situación”.⁶³

Por análisis de una situación entiendo una especie de explicación tentativa o conjetural de una acción humana que alude a la situación en que se encuentra el agente mismo. Puede ser una explicación histórica: tal vez podamos explicar cómo y por qué se creó una determinada estructura de ideas. Es evidente que nunca se podrá explicar plenamente una acción creadora. No obstante, podemos intentar obtener mediante conjeturas una reconstrucción ideal de la *situación problemática* en que se encontraba el agente, haciendo «comprensible» (o «racionalmente comprensible») la acción en ese sentido; es decir, haciendo una reconstrucción *adecuada a su situación tal como él la veía*. Este método de análisis situacional puede considerarse una aplicación del *principio de racionalidad*.⁶⁴

Esta cita demuestra la importancia del tema central en el apartado anterior. Al asociar indiscriminadamente los hechos y sus contenidos objetivos (supuestamente reflejados por el modelo del análisis situacional) con una propiedad como lo es la ‘racionalidad’, por la cual actuó el agente individual, a fin de cuentas es otra modalidad de la falacia naturalista operante en la historia. Puede argüirse que Popper no infiere propiedades éticas al suponer la racionalidad de la acción del agente individual, apegándose exclusivamente a derivaciones lógicas por el contenido objetivo y cancelando la estricta presencia de dicha falacia en su metodología. Sin embargo, el sentido de la objeción depende directamente del criterio de demarcación de las ciencias y la ilusión de la objetividad/neutralidad que opone dicotómicamente juicios de hecho y juicios de valor. Nada de esto es creíble en el pensamiento del austríaco-británico con

⁶³ Popper, Karl, (2010a), p. 228.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 217. Cursivas en el original.

su noción de 'sociedad abierta' y su apego a los valores democráticos-liberales-capitalistas-burgueses, disfrazados de racionalidad como expresión de un reformismo con alcances y límites que abarcan sólo lo institucional. La falacia naturalista en la concepción sobre la historia de Popper se exhibe en una ecuación (asociaciones libres, en realidad): "racionalidad = método científico = criticismo = logicalidad = progresivismo" (y a la cadena agregamos) = sociedad abierta.⁶⁵

Después de lo anterior saltan a la vista dos preguntas claves, aunque seguramente ya se pueden inferir sus repuestas: ¿qué es la historia para Popper? ¿Cuál es el papel del historiador y los sujetos de la historia? Para abordar la primera cuestión, en su artículo publicado por primera vez en el año de 1970 "Consideración realista de la lógica, la física y la historia", Popper refiere la historia a un enfoque muy particular de la "historia de las ideas".⁶⁶ Ya no sorprende que para él los hechos del pasado pueden comprenderse por el análisis situacional en relaciones de derivación lógico-deductivas, donde el contenido objetivo de tales hechos se reducen a enunciados o proposiciones. "Por tanto, la historia —especialmente la historia de las ideas— nos enseña que para comprender la historia hemos de comprender las ideas y sus relaciones lógicas (o dialécticas) objetivas".⁶⁷ Para esta peculiar versión de la historia de las ideas los sujetos que las producen son un agregado prescindible con contenido subjetivista-psicologista.

Las «ideas» platónicas eran conceptos o nociones eternas y fijas; las de Hegel eran conceptos o nociones que se autotransformaban dialécticamente. Las ideas para mí más importantes no son en absoluto conceptos o nociones; no corresponden a palabras, sino a enunciados o proposiciones.

Frente a Platón y Hegel, considero que los ciudadanos más importantes del mundo de las ideas son las *teorías tentativas* acerca del mundo —es decir, las hipótesis junto con sus consecuencias lógicas—.⁶⁸

Si la historia se configura por el conjunto de relaciones y consecuencias lógicas de las ideas como enunciados o proposiciones, los principios que habrán

⁶⁵ Gómez, Ricardo, (2003), p. 54.

⁶⁶ Cfr. Popper, Karl, (2010a), p. 335-371.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 348. Más adelante aclararemos cómo entiende Popper a la dialéctica.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 351.

de regirla son la 'no contradicción', 'identidad' y '*tertium exclusum*'; es una historia trazada por el continuismo lineal y con un peligroso grado elevado de conservadurismo liberal-democrático al tachar de irracional todo esfuerzo de cambio global en la dirección que predefinió con la ambigüedad del principio de racionalidad. "Estamos ante una versión fuerte del fin de la historia (legitimada por la irracionalidad de todo intento de cambiar el último resultado de dicha historia). No en vano Hayek y Popper reiteraron que el capitalismo de mercado es insuperable".⁶⁹

Esto nos lleva a la segunda pregunta, donde se evidencia que la historia seguiría un curso progresivo trazado por una racionalidad que no depende de sujetos concretos; quizá haya lugar para ciertos protagonistas (agentes individuales) por los que se puede llevar a cabo el análisis situacional, empero, la necesidad de su presencia es muy relativa en una "epistemología sin sujeto". Por tales motivos, la tarea del historiador —en medio de este empobrecimiento de la disciplina a que ha dado lugar el monismo metodológico— es salvaguardar la racionalidad inherente al proceso histórico a la luz de la interpretación del análisis situacional. El técnico-experto en historia debe alejar los "fantasmas" de las contradicciones que generen posibles rupturas en el relato/modelo prefigurado; ahuyentar "espectros" tales como las colectividades, la planificación, la totalidad, la dialéctica y demás elementos que pudieran sugerir la pertinencia de llevar a cabo una "revolución".

En resumidas cuentas, la tecnocratización del ejercicio historiográfico se corresponde con la despolitización de su interpretación, alejando cualquier interpretación alternativa de los hechos pasados. Nuestra afirmación expuesta en el apartado anterior se confirma con esta breve descripción del método popperiano aplicado a las ciencias sociales y a la historia en particular: por la preeminencia de los contenidos objetivos/racionales en contraposición a la totalidad del contexto (social, político, cultural, etcétera) y a los sujetos involucrados en los hechos del pasado, Popper crea/justifica la paradoja de una historia des-historizante, sin referente real alguno, sólo la lógica deductiva.

En verdad podemos concluir que una filosofía de la historia donde no necesita referir a sujetos, contextos, valores y coyunturas, bajo el supuesto de

⁶⁹ Gómez, Ricardo, (2003), p. 55.

que todos ellos estarían más allá de toda discusión racional, sin duda es una historia instrumental. Entonces, ¿historia de qué, quiénes, cuáles y cómo? La respuesta es sencilla: la historia sólo tiene por objetivos los que la “tradición” del criticismo racionalista le ha marcado.

Si ahora la tarea consiste en mostrar posibilidades alternativas a esta visión de la historia y a los pocos sujetos que reconoce, de modo que la disciplina se pluralice y se abra a otras lecturas fuera de la continuista-lineal (es decir, reconociendo las rupturas en el proceso), obvio no es suficiente con detectar los problemas particulares en momentos específicos del monismo metodológico. Es necesario tratar unos cuantos temas más al respecto con el objetivo de no simplificar la crítica ni restringir nuestra propuesta.

Por lo anterior, si el método de conjeturas y refutaciones aplicado a todas las ciencias (naturales y sociales) parte de *problemas* a los cuales se busca dar solución mediante la falsación de las hipótesis, teorías y el testeo empírico por el ensayo y error, todo a través de la racionalidad del sistema lógico hipotético-deductivo, cabe preguntarse ahora ¿qué constituye para Popper la noción de *problema*, principalmente en el terreno de las ciencias sociales?

La interrogante alude directamente tanto al objeto de conocimiento e investigación como al *locus* en el que se debate y procura solucionar el problema. En la polémica que sostuvo con el filósofo austríaco-británico, Theodor Adorno despejó toda duda respecto a los alcances y límites en la noción de problema que sostuvo su interlocutor, al tiempo que fijó su propia postura:

[...] for Popper a problem is something merely epistemological and for me, at the same time, it is something practical—in the last instance, even a *problematic condition* of the world. But we are concerned here with the legitimacy of precisely this distinction. One would fetishize science if one radically separated its immanent problems from the real ones, which are weakly reflected in its formalisms.⁷⁰

Adorno estaba de acuerdo con Popper en que la metodología de las ciencias sociales debía dirigirse hacia la solución de problemas, no obstante, el desacuerdo consistió en demostrar que aquellos no ocurren por una “desviación”

⁷⁰ Adorno, Theodor, “On the logic of the social sciences”, en *The positivist dispute in German sociology*, New York/Hagerstown/San Francisco/London, Harper Torchbook, 1976, p. 109. Las cursivas son mías.

en el modelo fragmentario de la lógica situacional. Para Adorno el problema de las ciencias sociales (en concreto, de la sociología), su objeto de investigación y conocimiento es la sociedad misma y el *locus* en el cual debe atenderse el “problema” es la realidad socio-histórica. Tal como lo reflejan sus palabras en la cita anterior, el filósofo alemán buscó mostrar que el criticismo de la racionalidad objetiva enfocado en la dimensión cognoscitiva-discursiva es un reduccionismo fetichista de lo social, lo cual ocurre —entre otras razones— por la traslación del principio formal de no contradicción al plano social.

Popper no logra distinguir entre la presencia de las contradicciones en el plano formal-discursivo y las que aparecen en la realidad socio-histórica, es decir, las contradicciones dialécticas. Su monismo metodológico no es capaz de concebir interpretación alguna fuera de la univocidad interpretativa de las derivaciones lógicas, por lo cual no duda en reprochar a los “dialécticos” que de sus afirmaciones se siga cualquier enunciado, aun cuando el razonamiento carezca de sentido. El filósofo austríaco-británico acepta que la dialéctica es una teoría capaz de localizar problemas, sin embargo, al analizarla y entenderla bajo el esquema de “ensayo y error” de su criticismo, la contradicción está lejos de ofrecer una solución que agote la totalidad de los enunciados al excluir la gama de posibilidades generadas por las tensiones dialécticas.

En una muestra más de reduccionismo, Popper considera que el reconocimiento de las contradicciones dialécticas da lugar a un irracionalismo por el que se imponen los autoritarismos dogmáticos. Marxismo, socialismo, keynesianismo, políticas de bienestar y planificación, según Popper cuando aceptan éstas la aparición de contradicciones sociales (lucha de clases, por ejemplo), promueven afirmaciones respecto a fenómenos que habrán de suceder necesaria e inevitablemente, como lo es la “revolución proletaria”.

En una contradicción dialéctica, tal como la entiende Marx, los opuestos se hallan en real oposición, en una unidad en tensión que está preñada de posibilidades. Pero ninguna de esas posibilidades tiene por qué acaecer ineludiblemente. [...] de una contradicción dialéctica no se sigue, como de una contradicción lógico-formal la totalidad de las posibilidades, [...] ni la totalidad de los enunciados ni la totalidad de sus negaciones. Todo lo contrario, dadas determinadas condiciones materiales, se efectivizarán

sólo determinados procesos de desarrollo de las potencialidades dentro de una determinada totalidad.⁷¹

Es por esta tergiversación y simplificación de la dialéctica y las contradicciones que Popper adjudica, tanto al marxismo como al keynesianismo, un profetismo seudocientífico en la interpretación de la historia. Así, desde este planteamiento, el historiador que atiende a las contradicciones y tensiones que se generan en el plano social no es propiamente un científico ni soluciona problemas de acuerdo a la evidencia empírica de los hechos pasados; en lugar de aproximarse a la verdad se aleja de ella.

En lugar de posar como profetas debemos convertirnos en forjadores de nuestro destino. Debemos aprender a hacer las cosas lo mejor posible y a descubrir nuestros errores. Y una vez que hayamos desechado la idea de que la historia del poder es nuestro juez, una vez que hayamos dejado de preocuparnos por la cuestión de si la historia habrá o no de justificarnos, entonces quizá, algún día, logremos controlar el poder. De esta manera podremos, a nuestro turno, llegar a justificar a la historia. Y por cierto que necesita seriamente esa justificación.⁷²

En el artículo/ponencia citado antes, Theodor Adorno le replicó a Popper con toda firmeza que la dialéctica no se opone al principio formal de ‘no contradicción’, en tanto no existe una oposición en términos de necesidad entre el ámbito discursivo y el real socio-histórico. El argumento de Adorno es que la metodología monista de Popper construyó una ontología que no permite diferenciar entre las dimensiones materiales y las cognoscitivas-discursivas de las categorías y los hechos sociales, revelando con ello que el criticismo racionalista opera con una serie de reduccionismos entrelazados por una vía analítica que los opone dicotómicamente.

La contundente crítica de Adorno muestra que en Popper, cuando el problema no es la sociedad sino los enunciados y proposiciones que a ella se refieren, el método de “ensayo y error” sólo muestra parcialmente las contrariedades sociales y, por tanto, soluciones sesgadas. Para el pensador alemán la función de la crítica debe rebasar las dimensiones formales y dar cuenta de las tensiones/contradicciones materiales de la sociedad.

⁷¹ Gómez, Ricardo J., (1995), pp. 142-143.

⁷² Popper, Karl, (2010b), p. 440.

The critical path is not merely formal but also material. If its concepts are to be true, critical sociology is, according to its own idea, necessarily also a critique of society, as Horkheimer developed it in his work of traditional and critical theory. Kant's critical philosophy also contained something of this.⁷³

Por si fuera poco, Adorno continúa.

If social science —and, for the moment, I do not prejudge the content of such statements— on the one hand, takes the concept of a liberal society as implying freedom and equality and, on the other hand, disputes, in principle, the truth-content of these categories under liberalism —in view of the inequality of the social power which determines the relations between people— then these are not logical contradictions which could be eliminated by means of more sophisticated definitions, not are they subsequently emergent empirical restrictions or differentiations of a provisional definition, but rather, they are the structural constitution of society itself.⁷⁴

Pese a lo contundentes y pertinentes que para nosotros pueden ser las notas críticas de Adorno, para Popper no se acercaron en lo mínimo al punto crucial: el individualismo metodológico.⁷⁵ El atomismo es la clave principal por la que se articula toda la propuesta científicista para las ciencias sociales del criticismo popperiano. Monismo metodológico, análisis situacional, tecnología social fragmentaria e ingeniería social, en el pensamiento del filósofo falsacionista tienen lugar porque a su juicio superan *el problema* ontológico que marxistas, dialécticos y keynesianistas no logran ver: el colectivismo apela a una representación de la realidad cuya referencialidad es sólo teórica. Bajo este supuesto es ilusoria la realidad de todo concepto colectivista más allá de su dimensión formal. Nuevamente se trata de la manida imputación de Popper hacia sus detractores, esto es, respecto a la apócrifa entitatividad que se le

⁷³ Adorno, Theodor, (1976), p. 114.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 115.

⁷⁵ Siguiendo los pasos de Popper, para Friedrich Hayek es preciso distinguir dos tipos de individualismo: el verdadero y el falso. El de carácter verdadero lo localiza en la tradición del liberalismo inglés-escocés del siglo XVIII. John Locke, Alexis de Tocqueville, David Hume, Edmund Burke, Lord Acton y, desde luego Adam Smith, serían los representantes de un individualismo que reconoce y enfatiza los límites de la razón humana y su falibilidad, por lo cual se opone a un "realismo ingenuo" que sustancializa las teorías y las presenta como hechos. *Cfr.* Hayek, Friedrich, (2009), p. 50.

otorgaría a nociones como Estado, nación, sociedad, comunidad, etcétera, reivindicándolas como sujetos y totalidades.

A estas alturas parece que ya no es aceptable calificar de “involuntarias” e inocentes las “confusiones” de Popper, ahora con relación a su rechazo de la categoría de totalidad por asociarla indiscriminadamente con los fenómenos totalitarios donde se excluye al individuo en favor de la colectividad (para no variar, otra vez sus blancos de ataque son el marxismo y el keynesianismo).⁷⁶ Popper es renuente a aceptar que, al menos en Marx, la totalidad es una categoría que alude al conjunto de las relaciones (digamos, de la estructura con la superestructura) y mediaciones sociales que se establecen en un determinado modo de producción, lo cual no puede entenderse con independencia de los individuos que la componen. En desacuerdo a los intereses políticos del individualismo metodológico, no hay superposición de lo colectivo ni se impulsa entitatividad alguna.

This totality can no more be detached from life, from the source (*Wesen*) in the motion of the individual himself. System and individual entity are reciprocal and can only be apprehended in their reciprocity.⁷⁷

La pretensión con el uso de esta categoría (en este caso, Marx y Adorno) jamás ha consistido en el aglutinamiento del sujeto para el trastrocamiento de su individualidad por un ente colectivo, ni para formular predicciones/profecías acerca del mismo. Este pseudo-razonamiento es aceptable con la exclusiva asunción de la dicotomía individuo-sociedad, cuestión no declarada y menos aprobada por el materialismo histórico de Marx y la teoría crítica de Adorno, para quienes las relaciones entre individuos no son independientes ni externas del resto del conjunto social. Para Popper es aceptable y racional tal dicotomía, por tal motivo *el problema* y objeto de conocimiento e investigación de las ciencias sociales no es la sociedad misma como apuntaba Adorno; su *locus* tampoco lo es la realidad socio-histórica.

En esta exégesis de lo real socio-histórico descontextualizado, desubjetivado y deshistorizado, el ‘acercamiento a la verdad’ depende de la distinción tajante entre problemas de carácter científico de aquellos calificados

⁷⁶ En el tercer capítulo veremos que en muchos de los teóricos agrupados en posiciones (post)latinoamericanistas la “confusión” sobre la categoría de totalidad es muy similar a la de Popper.

⁷⁷ Adorno, Theodor, (1976), p. 107.

como 'seudo' o 'extra' científicos. Nuevamente es el ya desprestigiado criterio de 'demarcación de las ciencias' el elemento por el que se intenta cohesionar la solución de problemas en la racionalidad del monismo metodológico. ¿Intento desesperado por justificar la objetividad/neutralidad del criticismo racionalista? En la decimocuarta tesis de su trabajo "The logic of the social sciences", Popper insta la 'verdad' como la tarea propia de una *praxis* científica cuya validez se establece —exclusivamente— por el reconocimiento de dicotomías instauradas *a priori*:

[...] there exist *purely* scientific values and disvalues and *extra*-scientific values and disvalues. And although it is impossible to separate scientific work from extra-scientific applications and evaluations, it is one of the tasks of scientific criticism and scientific discussion to fight against the confusion of value-spheres and, in particular, to separate extra-scientific evaluations from *questions of truth*.⁷⁸

Para cerrar estas breves aproximaciones críticas al criticismo racionalista de Popper, cabe dejar constancia acerca de lo quimérico en su propuesta de separar las esferas de valor en la actividad científica. Su vigésima quinta tesis es prueba irrefutable de la contradicción en la que incurrió el filósofo falsacionista, es decir, en la pretensión de reivindicar como requisito ineludible la objetividad/neutralidad en la práctica científica al tiempo que eleva a la economía política a manera de "ciencia modelo" para todas las sociales.

The logical investigation of economics culminates in a result which can be applied to all social sciences. This result shows that there exists a *purely objective method* in the social sciences which may well be called the method of *objective* understanding, or situational logic. A social science orientated towards objective understanding or situational logic can be developed independently of all subjective or psychological ideas.⁷⁹

No hay duda que la propuesta popperiana en torno a la aplicación del método de conjeturas y refutaciones en las ciencias sociales deriva en un reduccionismo economicista de la realidad socio-histórica; un ontologismo paradójico donde la objetividad/neutralidad la representan los valores de la sociedad democrática-liberal, por supuesto, radicalizada en la declaración de

⁷⁸ Popper, Karl, (1976), p. 97. Cursivas en el original.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 102. Cursivas en el original.

principios de la Sociedad Mont Pèlerin.⁸⁰ Se trata de un intento de fundamentación y justificación de cierto individualismo atomista, guardián de las “libertades humanas”, con la economía como *locus* para tal garantía.

Cabría hacer un balance de cuánto éxito logró dicho “intento” luego de la exacerbación de la economía de libre mercado donde los ‘agentes individuales’ son reducidos (atomísticamente) a competidores-consumidores, después de las ideologías fragmentarias con sus filosofías de la historia donde aplauden y saludan fines y muertes. Por lo pronto, ante esta breve revisión de la propuesta popperiana, estamos en condiciones de fijar nuestra posición en lo que respecta a la historia y la *praxis* testimonial.

Para reivindicar un quehacer historiográfico y testimonial no sujeto a las predefiniciones, predeterminaciones y demás apriorismos, no sólo es menester mencionar el distanciamiento hacia la “lógica de la ciencias sociales” tal como la trazó Popper; es preciso indicar los marcos epistemológicos, políticos y metodológicos que posibilitarían una ruptura efectiva con las pautas del criticismo racionalista expuesto aquí. Efectivamente, nuestra postura parte de un historicismo materialista que reconozca las contradicciones dialécticas en la realidad socio-histórica; no para postular profetas ni predicar profecías/predicciones de “entes” sociales superpuestos a individualidades concretas, regidos por leyes de inventada universalidad. En total acuerdo con las afirmaciones de Adorno, esta investigación asume la premisa de que el problema de las ciencias sociales y su objeto de conocimiento es la sociedad misma y, con apego a los principios de la ‘Historia de las Ideas nuestroamericanas’, añadimos: la demanda estriba en dar cuenta *del problema* en su realidad histórica, situada en sus particularidades políticas, económicas, geográficas, culturales, religiosas, pedagógicas, y un largo etcétera que refleja la necesidad de esfuerzos compartidos y compartibles. En ese sentido, rechazamos la lógica dicotomizante y reduccionista de los monismos metodológicos, más no por ello la dimensión analítico/formal que sustenta.

⁸⁰ Sobre la Sociedad Mont Pèlerin y su objetivo de “preparar para el futuro, los fundamentos teóricos de otro tipo de capitalismo, duro y liberado de toda regla”, *cfr.*, Anderson, Perry, “Historia y lecciones del neoliberalismo”, en Houtart, François y Polet, François, *El otro Davos. Globalización de resistencias y luchas*, Benito Martínez y Víctor Valembos (traductores) México, Plaza y Valdés, 2000.

Para sintetizar la tarea que tiene por delante la presente investigación, retomamos la pregunta: ¿qué papel juega el testigo ante la historia? De momento podemos asegurar que no es la de técnico/experto/reconstructor; ahora cabe indagar por otros caminos que muestren posibles soluciones alternativas a la interrogante.

CAPÍTULO II

No todos los caminos llevan a Roma. Consideraciones epistemológicas.

Mas, el valorar un momento como comienzo y el proponer un recomienzo implica una prospectividad, una posición proyectiva desde la cual no sólo se mira con una actitud constructiva hacia adelante, sino que se mira hacia atrás con igual signo. Se trata de una objetividad que no renuncia al punto de partida igualmente subjetivo. Aquí “subjetividad y sujetividad” se identifican. Ponemos en juego un derecho respecto de nuestro pasado, el de medirlo desde un proyecto de futuro vivido desde este presente.

—Arturo Andrés Roig—

El hombre no puede *ver* sino en el espacio euclidiano. Esta peculiaridad del habitante de la tierra es elevada por el racionalismo a ley de todo el cosmos. Los viejos absolutistas cometieron en todos los órdenes la misma ingenuidad. Parten de una excesiva estimación del hombre. Hacen de él un centro del universo, cuando es sólo un rincón. Y ése es el error más grave que la teoría de Einstein viene a corregir.

—José Ortega y Gasset—

4) La multiplicidad de espacios como condición del operar dialéctico para Nuestra América

Los retos en torno a los estudios sobre dialéctica para la reflexión de la realidad socio-histórica de Nuestra América, sin duda, se acumulan por montones, cada uno con distintos enfoques. Sea que se trate en términos epistemológicos, metodológicos, políticos, históricos y otros, los límites, alcances y posibilidades del operar dialéctico dependerán de la problemática a tratar. Ante la suma de tareas pendientes que todo ello representa, algunas bastante recurrentes en el pensamiento de la región, la noción de espacio ocupa un lugar central. Su recuperación se impone dado el menosprecio que históricamente le ha

acompañado, al menos, al interior de ciertos planteamientos en la tradición filosófica occidental que suelen asociarle con la mundanidad de la realidad sensible y la apariencia. Lamentablemente, dichas acusaciones mantienen su vigencia hasta el día de hoy, aun cuando impliquen un atraso respecto al avance en otras disciplinas.

En la regulación y administración del devenir delegados en nociones tales como Absoluto, Razón, Conciencia, Espíritu, etcétera, el carácter objetivo del espacio —en sus dimensiones concretas— ha sido puesto en entredicho, al punto de negar la posibilidad de reflexionar desde latitudes específicas y claramente localizadas. Desde luego, unos espacios son más despreciados por considerárseles más mundanos y aparentes que otros. Así, tal desestimación —principalmente— expresa en las narrativas totalizadoras y homogeneizantes de algunas filosofías de la historia, encierra una paradoja bastante compleja donde la contradicción encubre una interpretación distinta, pero más peligrosa: el descrédito de unos espacios es directamente proporcional a la sobreestimación de otros. Bajo esta premisa, se ha configurado una ontología donde la dicotomización es parte de uno de sus rasgos distintivos, en la cual, el espacio siempre encontrará su contraparte que lo niegue.

Sin duda, es en la categoría de “tiempo” donde ha recaído la carga positiva en la relación de polaridad frente a los atributos (negativos) de la espacialidad, generando la dicotomía por excelencia que configuró todo fenómeno, al menos, durante buena parte del periodo de la llamada “modernidad”.⁸¹ En estrictos sentidos formales, el divorcio obligado entre espacio y tiempo ha formado parte de una lógica monista formal/abstracta en la que se predica la exclusividad-preferencia de uno de los supuestos constituyentes como la vía más aceptable para la comprensión de lo humano. En cuanto a metodología se refiere, la dicotomización opera como principio de fragmentación al interior de los

⁸¹ Cfr. Ballón, José Carlos, *Un cambio en nuestro paradigma de ciencia*, Perú, CONCYTEC, 1999. Tal como lo sugiere Ballón, la “modernidad” como periodo histórico no se entiende como una entidad discursiva homogénea ni con perfiles teóricos definidos en su totalidad, sino a la multiplicidad de sus supuestos constituyentes. En este caso, se identifica “el compromiso ontológico de la física moderna con el modelo metafísico atomista o cosificador de la naturaleza. El átomo sería la sustancia ontológicamente más ‘elemental’ y lógicamente más ‘simple’”. *Ibid.*, pp. 21-22.

discursos, excluyendo al polo negativo de la fórmula a tratar, lo cual, no es siempre sinónimo de beneficio.⁸²

Las dicotomías han frenado o impedido el desarrollo individual y social. Naturaleza-cultura, nuevo-viejo, cuerpo-alma, sentidos-inteligencia, sensación-percepción, razón-emoción, ciencia-arte, pensamiento lógico-pensamiento intuitivo, texto lineal-texto irónico, enseñanza-aprendizaje, tecnología-ser humano, saber-gozo, local-global, fe-política, y, en fin, educación-vida. En la dicotomía el sujeto individual aparece desgarrado, partido, quebrado; y el sujeto social desubicado, extraviado.⁸³

Entre las consecuencias de la dicotomización, atravesada por una metodología atomista/monista, se encuentran los criterios de investigación, simplificados a tal grado que se elimina toda mediación entre el 'fenómeno' y el 'investigador', creando la ilusión de que a la realidad se accede de modo inmediato sin necesidad de atender a las múltiples dimensiones que la configuran. A fin de preservar la unidad metodológica, se borra todo rastro posible de cotidianidad para la reflexión de lo real al considerarlo, por decirlo de algún modo, como elemento contaminante a dicho ejercicio. Así, la dialéctica se imposibilita a la vez que el espacio donde pueda desarrollarse, sencillamente, pasa a segundo término.⁸⁴ Tal ha sido el caso de Nuestra América.

En la interpretación ontologicista de lo real como el Ser frente al no ser, el descrédito histórico de la región se muestra con toda claridad en la filosofía de la historia de Hegel, la cual, sintetiza buena parte de los argumentos filosóficos y naturalistas al respecto; reforzados después con los aportes del positivismo y las llamadas "ciencias exactas y naturales".⁸⁵ Al identificar la categoría de espacio —en sus dimensiones específicas— con la Naturaleza, la narrativa hegeliana la encadenó y circunscribió en los límites de un dualismo

⁸² Desde luego, la asignación de valores a los polos de cualquier dicotomía en pro de una unidad homogénea, generalmente, parten de una designación ideológico-arbitraria al simular (lo que no siempre ocurre) una relación de oposición binaria.

⁸³ Corral, Manuel de Jesús, "Cuerpo y democracia" en Cerutti, Horacio; Mondragón, Carlos; Serna, Jesús María (coordinadores), *Resistencia, democracia y actores sociales en América Latina*, México, CIALC/UNAM/EÓN/Pensares y Quehaceres, 2008, pp.171-172.

⁸⁴ Sobre el supuesto acceso a la realidad de modo in-mediatos que crea la 'ilusión de la transparencia' y la dicotomización como parte de una 'dialéctica interrumpida', *cfr.*, Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Porrúa/UNAM, 2000.

⁸⁵ Respecto a los distintos discursos y prácticas que motivaron la desestima de Hegel hacia nuestro continente histórico, *cfr.* Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México, F.C.E., 2ª ed., 1995.

cuyo 'sitio' se halla en lo concreto, transitorio, subjetivo, carente de historia y, según esto, en la 'inmadurez' (sic).

La Naturaleza no tiene historia. La Naturaleza es la anti-historia. Y reaparece así, de manera subrepticia, en el sistema que más enérgicamente afirmaba la unidad, un dualismo incurable; en el sistema que anulaba las kantianas formas *a priori* de la sensibilidad, una antítesis violenta entre espacio y tiempo; en el sistema que se articulaba sobre la categoría del Devenir, una perpetua inmovilidad. Todas las aporías de la dialéctica hegeliana reafirman y sobrenadan, pútridas, en esta manera de considerar la Naturaleza.⁸⁶

Lejos de la universalidad, objetividad y lo absoluto procurados por el saber filosófico, Nuestra América fue sometida a la espera, a la expectativa, por la llegada de la Razón que la dotara de sentido y 'madurez' frente al territorio europeo. Como se advierte, el lastre que esto ha significado se extiende más allá del sentido geográfico. No se trata de un rechazo en términos de meras latitudes, pues, aquel se extiende a las manifestaciones reflexivas que pretendan dar cuenta de ellas en cualquier ámbito. En otras palabras, se invalida todo pensamiento pretendidamente 'situado'.

No obstante, desde la exégesis de la totalidad, la otra cara en torno a la espacialidad dista mucho de ese menosprecio, revelando con ello lo paradójico de la lógica atomista/monista, en tanto que reconoce la existencia de elementos más allá de sus propias dinámicas al tiempo que los excluye. Su atención resulta ineludible dadas las posibilidades otorgadas para la comprensión de su perfil analítico/formal y cuya problematización, en efecto, abre vías alternas para la disquisición.

Tal como se muestra en la física newtoniana, la categoría aludida posee características y atributos distintos que discrepan de la identificación con las formas peyorativas de su representación.

El espacio equivale a una inmensa habitación vacía por decirlo así, que ocupamos con discreción con las cosas, que son como los objetos con que lo amueblamos. Como la habitación, el espacio nos está dado de antemano, y lo podemos ocupar o no. El espacio de Newton es, pues, absoluto, inmóvil, homogéneo, indivisible y distinto de la materia. A estas

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 530-531.

propiedades explicitadas por Newton podemos agregar que es continuo, es decir, no contiene fracturas de forma o dimensión alguna.⁸⁷

Tanto en las interpretaciones peyorativas como en las reivindicativas, la constante en torno al espacio —como señala la cita anterior— es la noción que de ella se tiene como “contenedor” de materia y, desde luego, de sentido en todas sus dimensiones simbólicas. Sin embargo, la diferencia fundamental estriba en que, para entender la propiedad absoluta del espacio, es necesaria la eliminación de todo aspecto y sentido material de éste, es decir, reduciéndolo al nivel de la mera abstracción.

Si hubiese entre los infinitos puntos de vista uno excepcional, al que cupiese atribuir una congruencia superior con las cosas, cabría considerar los demás como deformadores o “meramente subjetivos”. Esto creían Galileo y Newton cuando hablaban del espacio absoluto, es decir, desde un espacio contemplado desde un punto de vista que no es ninguno concreto. [...] Pero apenas se piensa hasta el final esta idea de una perspectiva que no está tomada desde ningún lugar determinado y exclusivo, se descubre su índole contradictoria y absurda. No hay un espacio absoluto porque no hay una perspectiva absoluta. Para ser absoluto, el espacio tiene que dejar de ser real —espacio lleno de cosas— y convertirse en una abstracción.⁸⁸

Para comprender la consideración “vaciar de contenido” hasta la abstracción absoluta, es necesario retomar el principio sobre la infinitud espacial y los movimientos que ahí se ejercen. Según el principio de inercia en la física mecánica, cualquier cuerpo puede mantenerse en movimiento rectilíneo y uniforme toda vez que no haya ninguna otra fuerza actuando sobre él, provocando con ello, un movimiento infinito. Lo mismo se aplica a los cuerpos en reposo. La validez de este supuesto, radica en una concepción del espacio de modo siempre lineal, tridimensional. Eso es posible en el entendido de que éste se configura a través de una geometría de tipo euclídea; sólo así se puede entender tanto el espacio, el tiempo y el movimiento en sentidos absolutos, independientes en sí mismos de toda materia y toda experiencia. En conjunción con lo último, los

⁸⁷ Peña, Luis de la, “Tiempo y espacio: una mirada desde la física” en *Tiempo y espacio: miradas múltiples*, Valencia García, Guadalupe, (coord.), México, CEICH-UNAM/Plaza y Valdés, 2005, p. 27.

⁸⁸ Ortega y Gasset, José, “El sentido histórico de la teoría de Einstein” en *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*, España, Tecnos, 2002, p. 188.

estados de inmovilidad, homogeneidad e indivisibilidad se refuerzan con el supuesto del reposo absoluto.

De este modo, la expresión “espacio como contenedor” de materia, percepciones y experiencias es perfectamente compatible con los principios y postulados de la física mecánica del siglo XIX y su visión absolutista, donde el contenido —en el amplio sentido de la palabra— no es más que un mero agregado. Se trata de una superficie pasiva cuya independencia en sí misma —dada a nosotros *a priori*— es factible con el subjetivismo trascendental kantiano.⁸⁹ En última instancia, la autonomía del espacio en cuanto al fenómeno físico, prescinde de la experiencia del sujeto concreto, elevando la realidad a los planos de la razón pura.

Volviendo a la afirmación de Ortega y Gasset que se mostró en el epígrafe que inaugura al presente capítulo, son estas sobreestimaciones que la teoría de Einstein viene a corregir, con ello, visualizando vías alternativas para la discusión. Es pertinente, pues, comenzar con una problematización clave para todo lo que hemos manejado: el universo tiene forma.

A diferencia de Newton, para Einstein el espacio no es rectilíneo ni uniforme. Según la teoría de la relatividad que elaborara (en distintos momentos y pasos) el alemán-sueco-norteamericano, el universo está lleno de curvas, por lo cual, en tanto no hay una independencia absoluta, el espacio no puede subordinarse a los trazos de la geometría euclídea. Ya sea en la versión “especial” o “general”, la teoría de la relatividad confirma la curvatura del espacio y la posibilidad de geometrías no-euclídeas.⁹⁰

Pero el camino era más arduo de lo que habíamos supuesto, porque ha exigido el abandono de la geometría euclidiana; es decir, que las leyes según los cuerpos sólidos pueden estar dispuestos en el espacio no concuerdan por completo con las leyes espaciales atribuidas a los cuerpos

⁸⁹ Cfr., Castro Díaz-Balart, Fidel, *Espacio y tiempo en la filosofía y la física*, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 1987. No está de más recordar que Kant tenía pleno conocimiento de los trabajos de Leibniz y Newton en torno a las categorías de tiempo y espacio, los cuales, fueron imprescindibles para su formulación de las formas de la sensibilidad *a priori* en la “estética trascendental” de su *Crítica de la razón pura*. Cfr. Peña, Luis de la, (2005), pp. 25-42; Ballón, José Carlos, (1999), pp. 37-54.

⁹⁰ Los estudios sobre electromagnetismo, abordados por la teoría especial de la relatividad que establecen la velocidad de la luz como límite (300 000 kilómetros por segundo), rompen con la concepción del espacio euclídeo dada la imposibilidad de la velocidad infinita de un cuerpo en movimiento. Años después, la versión general de dicha teoría reforzó tal ruptura con el estudio de los campos gravitatorios, particularmente, con los ciclos de traslación de Mercurio.

por la geometría euclidiana. A esto nos referimos al hablar de la “curvatura del espacio”. Los conceptos fundamentales de “recta”, de “plano”, etcétera, pierden, por tanto, su significado preciso en física.

En la teoría de la relatividad general la ciencia del espacio y del tiempo, o cinemática, ya no se presenta como fundamento independiente del resto de la física. El comportamiento geométrico de los cuerpos y la marcha de los relojes dependen de los campos gravitatorios, que a su vez son producidos por la materia.⁹¹

Como puede advertirse, según Einstein, hay una relación de dependencia directa entre espacio, tiempo y materia. En ese sentido, a las coordenadas espaciales se conjunta la del tiempo, reconfigurándose en términos espacio-temporales. En pocas palabras, la geometría tridimensional de corte euclidiano es rebasada con el añadido del tiempo, resultando una geometría tetradimensional, en la cual, las distintas materias crean múltiples curvaturas.

Es en esa multiplicidad donde se revela un aporte más de la teoría de la relatividad, en tanto que, la unidad fundamental entre espacio, tiempo y materia no prescinde del sujeto concreto que contempla la realidad, sus distintas coordenadas y curvaturas. Todo lo contrario, se trata de un amalgamamiento de los criterios establecidos en las leyes de la mecánica con los de la óptica. Al mantener el principio de la relatividad *sujeta* a la labor de un observador específico, de acuerdo a coordenadas espacio-temporales delimitadas con la materia, la realidad no se presenta ya como absoluta.

Bajo la configuración espacio-tiempo-materia-sujeto en la unidad que permite la multiplicidad, Einstein rompió con los supuestos epistemológicos que prefiguraron —de modo *a priori*— la noción clásico-tradicional de la categoría de espacio como absoluto, inmóvil, homogéneo, indivisible e infinito.

Aunque parece evidente, es pertinente precisar que, con esta ruptura epistemológica en la geometría euclidiana por parte del principio de la relatividad, en los esquemas curvos de la realidad, las coordenadas espacio-temporales transitan de la pasividad a la dinamicidad, de la uniformidad a la multiplicidad. Este es el carácter dialéctico que nos interesa cartografiar.

⁹¹ Einstein, Albert, “¿Qué es la teoría de la relatividad?” en *Sobre la teoría de la relatividad y otras aportaciones científicas*, España, Sarpe, 1985, p. 39. Publicado por primera vez en 1919.

Pero la crítica de Einstein a la imagen moderna de la naturaleza no partió de una simple crítica externa a la Mecánica newtoniana, calificándola como “falsa”. El mérito teórico de Einstein consistió precisamente en revelar la dialéctica interna de los conceptos de la Mecánica moderna, haciendo emerger de sus mismos presupuestos los elementos de su negación crítica y de su superación teórica.⁹²

Estamos ante la posibilidad de una resignificación de la categoría de espacio más allá del mero receptáculo para asumir, en todas sus dimensiones, el contenido que le dota de sentido. En la teoría de la relatividad hay, pues, una dialéctica de corte materialista que depende —en todo momento— del lugar de referencia del observador y, por lo tanto, del espacio en el que se encuentre. Posibilidad sólo desde la curvatura en geometrías no euclidianas.

En este punto, retomamos una de las proposiciones centrales: el universo está lleno de curvas o, de manera más precisa, según las consideraciones hasta el momento, de espacios resemantizados por el contenido que los dota de sentido. Así, la ruptura epistemológica mencionada, permite un cúmulo de posibilidades antes prohibidas al superar y trascender fuera de los límites formales de la lógica atomista/monista y su carácter excluyente. Aun cuando se reconocen los dualismos operantes en las dinámicas de la totalidad de lo real, de ningún modo se formulan en una relación de oposición al interior de una lógica dicotomizante, ontologicista, de la unidad unívoca de la realidad. Por todo ello, acorde al principio de la relatividad, estamos ya en condiciones de hablar en expresiones plurales como una dimensión dialéctica del espacio.

Si bien, la recuperación de la categoría de espacio es una de las tareas más recurrentes como parte de los modos operativos en el filosofar desde Nuestra América, sin duda, la teoría de la relatividad aporta invaluable principios epistémicos —extensos a otros planos— para su posibilidad. Sin intención de limitarse a los que aquí se mencionen, cabe presentar algunos de esos principios, los cuales, pueden coadyuvar y potencializar muchos de los enfoques y problematizaciones en los que históricamente se ha ocupado dicho filosofar.⁹³

⁹² Ballón, José Carlos, (1999), p. 112.

⁹³ Desde luego, como veremos más adelante, lo anterior no significa que esos principios hayan estado ausentes en la tradición filosófica de nuestra región. En distintos modos y formulaciones, son una constante al interior de nuestro ‘pensamiento’ (como lo denominara José Gaos), con una clara intención abocada a la *praxis* del ejercicio reflexivo en torno a la realidad socio-histórica de Nuestra América.

Por un lado, la recuperación del sujeto concreto como observador del fenómeno físico, válido en cualquier sistema de referencia, rompe con la idea de su contraparte absoluta. En ese sentido, la teoría de la relatividad, si bien se distancia del subjetivismo trascendental kantiano y su idea de razón constituida por formas puras de la sensibilidad, de ningún modo elimina la subjetividad. Al respecto, cabe considerar la opinión de Bertrand Russell en torno a la noción de “observador” y “subjetividad” por parte de los estudios sobre la ‘relatividad’.

Algunos creen que apoya la idea de Kant de que el espacio y el tiempo son “subjetivos” y que son formas de la intuición. Pienso que tales personas se han desorientado por la forma en que los escritores de la relatividad hablan del “observador”. Es natural suponer que el observador es un ser humano, o al menos un espíritu. Pero es probable que sea también una cámara fotográfica o un reloj... La “subjetividad” aplicada a la teoría de la relatividad es una subjetividad *física*, que existiría igualmente en caso de que no hubiera en el mundo cosas como la inteligencia o los sentidos.⁹⁴

Si bien, como señala Russell, la subjetividad aplicada a los principios de la relatividad no se limita a las representaciones de lo propiamente humano, tampoco lo hace a las formal/abstractas que prescinden tajantemente de todo aspecto material. Para el carácter que nos interesa destacar, el concepto de ‘subjetividad’ tiene un rostro específico; su visión no es la de un lente metafísico-ficticio (cámara fotográfica, reloj, Absoluto, Razón, Conciencia, etcétera) por el cual se procesa lo real, determinando al Ser como independiente *en sí* mismo. En tanto que dota de sentido a todas las dimensiones simbólicas de lo real, las múltiples dimensiones reflejadas en el concepto de ‘subjetividad’ en la teoría de la relatividad, sin duda, sirve como principio para la desontologización de la realidad y sus distintos componentes.

Aunque parece evidente, en este punto es preciso aclarar que no se trata de una mera inversión de valores en los polos colocados en relación de oposición. Un recorrido de lo formal/universal/abstracto (transformado en elemento negativo) a lo material/particular/concreto (ahora, elemento positivo), en efecto, conllevaría al error metodológico expuesto, tal cual, para nunca salir de él: la unidad ideológico-homogénea de la lógica atomista/monista. En cuanto a la categoría de espacio se refiere, se correría el peligro de quedar en las

⁹⁴ Russell, Bertrand, *El ABC de la relatividad*, Barcelona, Ariel, 1978, p. 177.

mismas condiciones de inmovilidad y pasividad que se criticaba, sin atender que no son los elementos que configuran el(los) dualismo(s) lo que se pone en cuestión, sino la relación que los dicotomiza y nunca deja lugar a la oportunidad de enfrentarlos armónicamente. Nuevamente, la concepción de espacialidad quedaría a medias, sin suelo firme bajo sus pies (si se permite la metáfora), al enfocarse únicamente a sus dimensiones subjetivas en exclusión de las objetivas.

Si se invierten los valores de positivo a negativo, aparentemente todo cambia, pero con perspicacia se advierte que el movimiento es típicamente *gattopardesco*: todo cambia para que todo siga igual. Por esa apariencia de cambio y por la frustración de la generación (gestación, producción) histórica y conceptual he propuesto denominar a este obstáculo dialéctica *interrupta*.⁹⁵

En este caso, resulta impropio la disyunción exclusiva de la regla formal del '*tertium exclusum*'. No es posible que el espacio sea afirmado al momento que se niega. Puede argüirse la permisibilidad de la disyunción en la distinción entre lo formal y lo material, ignorante de la separación ideológico-arbitraria y dando pie a su afirmación en un plano mientras se niega en otro. Sin embargo, esto comprometería la estructura lógico-formal del sistema que plantea la univocidad interpretativa de las categorías, según los principios de 'identidad' y 'no contradicción', por supuesto.⁹⁶

Cabe la posibilidad al argumento de que, en lo general, tales proposiciones son poco efectivas para la reflexión de la realidad socio-histórica de un filosofar pretendidamente nuestro-americano (inclusive, de cualquier otra región) al apelar a la distinción metodológica de las ciencias y su objeto de estudio. Tal argumento tendría validez si se tratara de un mero traslado de la formulación en cuanto a método se refiere. No obstante, la intención está lejos de ello, pues, como se ha venido sugiriendo, el acento debe ponerse en los principios epistemológicos que aplican más allá de la división disciplinaria y abogan por la multiplicidad, ante lo cual, rompen con la ontología de la mismidad lineal que excluye el contenido y el sentido.

⁹⁵ Cerutti Guldberg, Horacio, (2000), p. 134. Cursivas en el original.

⁹⁶ Es ante estos escollos que las llamadas 'lógicas polivalentes' buscan romper con las reglas de la 'lógica formal', dando lugar a las contradicciones, identidades plurales y, por tanto, a posiciones más allá de las relaciones binarias del dualismo dicotomizante.

Siguiendo los principios formulados en la teoría de la relatividad, la dialéctica materialista contenida en ella permite la confrontación lógica de los contrarios, asumiendo las contradicciones al interior de su relación toda vez que éstas representan cúmulos de determinaciones concretas. En otras palabras, al operar como mecanismos históricos (no metafísicos-transhistóricos) que tensionan la realidad, los opuestos (tiempo-espacio, espacio objetivo-espacio subjetivo) no se eliminan entre sí. El carácter objetivo del espacio se complementaría con el de su subjetividad en una lógica interna que advierte ambas dimensiones como complementarias entre ellas. Es en ese sentido que a la reflexión en torno a la realidad nunca se accede de modo in-mediato. Todo lo contrario. Se vuelve imprescindible, necesario, remitirse a las múltiples mediaciones que integran la totalidad de lo real (premisa básica en buena parte de la tradición filosófica de Nuestra América).

La asunción formal y material de la espacialidad, entre sus características subjetivas a la vez que objetivas, permite ver que las experiencias vividas dentro de la realidad socio-histórica están determinadas espacio-temporalmente, en constante tensión. Así, es en el reconocimiento de las mediaciones que se permite el tránsito de una realidad dada, analítica y abstracta *en sí*, a un horizonte definido por los lugares y tiempos en los que se desarrolla, es decir, como procesos tensionados. En ese sentido, las siguientes observaciones de Arturo Roig resultan bastante sugerentes:

[...] la objetividad es el modo como construimos el mundo para nosotros; es aquella parcela de lo real —infinito e inabarcable— que logramos meter dentro del círculo de luz de nuestra mirada, más allá del cual están las sombras. Así, pues, la objetividad será siempre una aproximación cuyo símbolo está dado por una perenne línea asintótica a la que la *curva* de lo real siempre se le escapa. Abandonados todos los mitos de la inmediatez, hemos de instalarnos decididamente en ese mundo complejo de las mediaciones. Será necesario aceptar que la construcción de la objetividad no podrá avanzar sin una construcción de la subjetividad y que esas labores son a la vez inevitablemente deconstructivas.⁹⁷

⁹⁷ Roig, Arturo Andrés, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Venezuela, Universidad del Zulia, 2001, p. 163. Las cursivas son mías.

Fuera de la dicotomía objetividad-subjetividad (como lo muestran las sentencias de Roig), al ser la primera el modo en el que se construye la segunda, el abordaje a las mediaciones que tensan la realidad no puede llevarse a cabo —en forma alguna— bajo el lente de la mono-disciplinariedad. En esto ha sido muy puntual la filosofía con tintes nuestro-americanos, al nutrirse tanto de los distintos saberes que aporta cada una de las disciplinas en el ejercicio reflexivo, como de los provenientes desde la cotidianidad.⁹⁸

Con todas estas consideraciones, la dimensión materialista de la dialéctica —presente en el principio de la relatividad— permite justificar la localización puntual del ejercicio reflexivo. Constituye una propuesta para la develación y justificación de la situación del pensar; “desde dónde” se piensa. La configuración de la unidad espacio-tiempo-materia-sujeto, proporcionada por la teoría de la relatividad, acredita tanto a la subjetividad contemplativa de la realidad (observador del sistema de referencia) como a su labor reflexiva siempre situada.

En la aceptación de la multiplicidad de espacios considerados en los esquemas *curvos* de la realidad, Nuestra América deja de estar “a la espera” de contenido y sentido más allá de sí. Dicha proposición se muestra, sencillamente, como un total e ineficaz absurdo, al igual que sus representaciones peyorativas que la identificaban con la mundanidad, la apariencia, lo contingente y “sin historia”. Nuestro ‘continente histórico’ no se fija ya en los límites de la Naturaleza —sin que por ello la elimine— al considerarlo como un conjunto de procesos espacio-temporales, históricos, en vigilia constante al desarrollo de estos a través de sus mediaciones. Por tal motivo, Nuestra América no está ya a la expectativa por un lugar “dentro” de la historia en la unidad ideológico-homogénea expresa en las narrativas de corte hegeliano, sin que ello signifique una renuncia a la universalidad. Busca atender la especificidad de las múltiples historias que la conforman en su devenir socio-histórico presente, atendiendo a su pasado para proyectar un futuro propio.⁹⁹

⁹⁸ Cfr., Cerutti Guldberg, Horacio, (2000), pp. 59-63.

⁹⁹ De esta inmensa labor se ha encargado, con distintos enfoques y procedimientos metodológicos-epistémico-políticos, la “historia de las ideas (filosóficas) latinoamericanas”. Cfr. Cerutti Guldberg, Horacio, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Porrúa/UNAM, 2ª ed., 1997. Cerutti Guldberg, Horacio; Magallón Anaya, Mario, *Historia de las ideas latinoamericanas. ¿Disciplina fenecida?*, México, UCM, 2003. Arturo Andrés Roig, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, op. cit.

En síntesis, los principios delineados en la teoría de la relatividad son perfectamente compatibles con los epistémico-políticos del filosofar nuestro-americano. De ningún modo, esto debe leerse como muestra de un reduccionismo ridículo e inocente, sino como una propuesta de lectura complementaria a los intereses de la reflexión en, desde y sobre la región. El debate no está acabado.

Hoy día, las constantes amenazas del capital-neoliberal que también trazan lo real en términos formal/abstractos con una lógica atomista/monista/dicotomizante de aspiración universal, en un “presente continuo” signado por las dinámicas del consumo y a caprichos del mercado (entidad metafísico-transhistórica), sin duda, otorgan suelo firme para la discusión.¹⁰⁰ Al tiempo que se recupera la necesidad de un filosofar situado, se renueva el rearme epistémico-político frente a dichos peligros.

Por último, es pertinente recuperar las palabras del uruguayo, Arturo Ardao, quien estudió la cuestión con mayor profundidad, esquivando los ‘tropezos’ de la dicotomización, sus absurdos e incoherencias lógico-prácticas, improcedentes no digamos ya para un filosofar situado, sino para una reflexión propiamente humana, no excluyente.

Todo lo espacial es extenso, pero a la vez intenso, del mismo modo que todo lo temporal es intenso, pero a la vez extenso. *Extensión e in-tensión*, o simplemente *tensión*, son dos caras de una sola y misma realidad, de *lo real*. La temporalidad del espacio en cuanto extensión genera el orden de la simultaneidad, o sea del al-mismo-tiempo; la temporalidad del espacio en cuanto tensión, genera el orden de la sucesión, o sea del antes-después. La espacialidad temporal extensa, del orden de la simultaneidad, es exterioridad; la espacialidad temporal intensa, del orden de la sucesión es interioridad. No se trata de un dualismo de la espacialidad, de la coexistencia de dos espacios, así como no se trata de un dualismo de la temporalidad, de la coexistencia de dos tiempos. Se trata de un solo y mismo espacio, siempre temporal, que por un lado es exterioridad y por otro interioridad.¹⁰¹

¹⁰⁰ Sobre las pretensiones de científicidad del sistema neoliberal, en los esquemas de la lógica aludida, *cfr.* Gómez, Ricardo J., (2005).

¹⁰¹ Las reflexiones de Ardao en torno a *extensión-intensión* y *sucesión-simultaneidad*, tienen como principal interlocutor a Henri Bergson, sin embargo, el filósofo uruguayo tiene pleno conocimiento de las problematizaciones críticas de Einstein a la categoría de ‘simultaneidad’. En

Acorde con ello y lo que hasta el momento se ha ostentado, Einstein remata afirmando, sin tapujos, lo siguiente.

Aquel que considera su vida y la de sus semejantes carente de sentido, no sólo es desdichado, sino poco hecho para la vida.¹⁰²

5) El cuerpo como testigo de la historia

Sin duda, la recuperación de la categoría de espacio (en todas las dimensiones que hemos apuntado) se tornaría en una mera ilusión si dicha labor no se acompaña del “rescate” de otra más, la cual se conjunta sustancialmente a la primera como *conditio sine qua non* para una comprensión integral en la reflexión de lo real: corporalidad. Hasta cierto punto, al obviar la cuestión del cuerpo, los principios manifiestos en la teoría de la relatividad carecerían de asideros concretos en la unidad que configura los fenómenos y sus procesos en términos de espacio-tiempo-materia-sujeto. Nuevamente, correríamos el riesgo de pisar los pantanosos terrenos de lo formal/abstracto, en los límites de un subjetivismo trascendental inoperante por sí mismo en la materialidad de la vida concreta.

No se trata de un temor infundado. Tanto en su marco formal como en el material, históricamente el cuerpo no ha escapado al “juego” de las dinámicas fragmentadoras que buena parte de la tradición occidental ha fomentado. A estas alturas, parece innecesario afirmar que dicho concepto también ha caído en los polos negativos de las fórmulas dicotomizantes. Sin embargo, tal apariencia se desvanece cuando caemos en cuenta de las graves repercusiones que esto ha conllevado, las cuales, pueden sintetizarse en una frase tan común: “tenemos cuerpo”. El desproporcionado uso de esa proposición busca ocultar una semiótica de dominación que subsiste hasta nuestros días, esto es, aquella que promueve la idea del cuerpo como materia desechable. El sentido de “posesión” del cuerpo da pie a la posibilidad de someterlo, esclavizarlo y, eventualmente,

la obra de Ardao, en ningún momento se ignora el carácter relativo de lo simultáneo —según el sistema de referencia en el que se halle el observador—, enfatizado, principalmente, en la categoría de *situs*. Cfr. Ardao, Arturo, *Espacio e inteligencia*, Caracas, Fundación de Cultura Universitaria/Biblioteca de Marcha, 1983, p. 49.

¹⁰² Einstein, Albert, “El significado de la vida” en *Sobre la teoría de la relatividad y otras aportaciones científicas*, España, Sarpe, 1985, p. 199. Publicado por primera vez en 1934.

eliminarlo. Desde luego, el relegarlo a los planos de lo secundario no sólo se hace en el nivel epistémico; también se manifiesta en lo histórico-político.

En una paradoja más al interior de la Historia (con todas las mayúsculas que conlleva una disciplina con intenciones totalizadoras-homogeneizantes), el cuerpo como “contenedor” de sentido no tiene un papel decisivo en el devenir histórico ni en la transformación de la realidad social. Lo mismo ocurre en los relatos de corte idealista donde el principal protagonista es una entidad abstracta-trascendental, que en los de tipo materialista donde los sujetos concretos sólo representan un conjunto sin forma ni definición, como “masas”. Por si fuera poco, abundan las interpretaciones físico-biológico-psíquicas que suelen considerarlo bajo la simpleza de un mecanicismo cuya función se reduce a ser el sitio de coincidencia de nuestras sensaciones y percepciones.

Esta metafísica excluyente de lo corporal se confirma, hoy día, en los principios, discursos y prácticas más agresivas del capital neoliberal con el supuesto movimiento auto-regulador del mercado, toda vez que para él no existen cuerpos concretos en la ley de la oferta y la demanda sino simples consumidores.¹⁰³ En la representación e identificación del sujeto a modo de consumidor, se reproduce cierta pasividad como condición ontológica donde no existe capacidad alguna de autodeterminación, autosuficiencia ni autonomía, cancelando toda posibilidad de libertad y liberación. Fuera de la esfera de producción en serie de mercancías para el consumo, cuyas normas se rigen por el fenómeno de la “moda”, el cuerpo no es capaz de realizar ningún movimiento que no se traduzca en objeto de trabajo para la acumulación.

En sus reflexiones en torno al proceso de enajenación a través de la objetivación del trabajo, Marx advirtió la consecuente cosificación del cuerpo-trabajador por parte del capital. A propósito, conviene retomar algunas líneas bastante sugerentes y representativas.

El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la

¹⁰³ Cfr. Gómez, Ricardo J., (2003).

objetivación como *pérdida* del *objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación.¹⁰⁴

Puede advertirse que, bajo los esquemas del capital, epistemológicamente se deriva una fragmentación en la comprensión de lo humano como totalidad articulada que no se oculta bajo ninguna sutileza: la escisión entre la noción de cuerpo y el producto de su trabajo. Por desgracia, esto se recrudece en los tiempos neoliberal-globalizados —como hemos señalado— mediante la producción y reproducción de formas de representación que imponen a diestra y siniestra una serie de identidades arbitrarias.

Pobre, tercermundista, subdesarrollado, tradicional, son algunas de las categorías que operan como elementos de negación de la corporalidad al marcar una diferencia/deficiencia respecto de sus contrarias, generando una quimera identitaria que no se corrobora en la realidad.¹⁰⁵ No obstante, la peligrosidad se torna más radical cuando dichas categorías se predicán a las ya aceptadas formas de identidad de los sujetos —individuales o sociales—, configurando sistemas y esquemas lógicos de dominio-exclusión tanto en sentido epistémico como político. “Comunidad tradicional”, “sociedad subdesarrollada”, “país tercermundista”, “indígena tradicional”, “profesionista tercermundista”, “campesino subdesarrollado”, etcétera, son ejemplos de la construcción de modelos que más fuerza han adquirido en los últimos treinta años en franca degradación de otros.

En este momento, con cierto tono de ironía, se puede juzgar y acusar de búsqueda de “chivos expiatorios” y reiteraciones innecesarias si atribuimos lo anterior a las dinámicas y mecanismos operativos en la lógica atomista-monista imperante. No obstante, lo contrario se confirma mediante las reglas que guían el uso de conectivas en el lenguaje lógico formal, en este caso, la negación. Si se concede la posibilidad sobre la negación del cuerpo con las categorías aludidas, entonces, se abre la probabilidad a que se altere el valor de verdad de la proposición afectada por la conectiva. En este caso, en oposición a todo

¹⁰⁴ Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p.106. Cursivas en el original.

¹⁰⁵ Cfr. Escobar, Arturo, (1996). Como señala Escobar, si bien estas representaciones no surgen a la par de la génesis del modelo económico neoliberal, sin duda, adquieren mayor fuerza epistémica en dicho periodo, conjugándose con otras que sí corresponden y son igual de agresivas: aldea global, sociedad del conocimiento, comunidades virtuales, capital humano, etcétera.

principio y fundamento ético que promueva la vida en plenitud, el valor de verdad del cuerpo puede falsearse sin ningún miramiento. La justificación de esto proviene del rechazo a toda manifestación de dualismo al interior de cualquier totalidad, lo cual, históricamente ha conllevado a la necesaria oposición dicotomizante entre varios elementos que la configuran para excluir aquellos cuyo valor de verdad sea falso desde el punto de vista de la totalidad.

Siguiendo con el discurso formal, el punto de inflexión que abriría vetas de solución se conferiría por la regla de la 'doble negación'. Según esto, si el valor de verdad del cuerpo se transforma en falso por su negación, al negarlo nuevamente, su valor volvería a verdadero. Empero, eso no ocurre.

El modelo neoliberal se empeña en acumular las negaciones sin que el valor de verdad se altere toda vez que ocurre la primera. En sus determinaciones concretas, los cuerpos se niegan en una larga cadena de cualidades repulsivas según los parámetros diseñados a lo que formalmente correspondería al "Ser". Dicho de otro modo, las negaciones se aglomeran en los límites del "no-ser", difuminando toda identidad y relato adoptado por cualquier sujeto, desde luego, a menos que se trate de la proyectada por el consumo, única estructura aceptada y promovida por los marcos neoliberales.¹⁰⁶

Como puede advertirse, la negación de la corporalidad y sus identidades en una ontología que alienta su pasividad a modo de receptáculo, impide el accionar epistémico-político de los sujetos no incluidos en las formas de representación que su lógica impone. Su palabra se invalida a la vez que se impide su participación en el ejercicio del poder. Así, la exigencia radica en crear y retomar elementos que escapen a la inmovilidad, reconociendo y legitimando la validez de otros discursos y prácticas provenientes desde la pluralidad y diferencia de las múltiples formas de representación.

Conviene volver a las dimensiones dialéctico-materiales de la teoría de la relatividad que se mostraron en el apartado anterior, pues, en términos de los procesos espacio-temporales, el sentido epistemológico de lo humano-corpóreo

¹⁰⁶ Es preciso aclarar que la idea en torno a la "doble negación de la corporalidad", a fin de mostrar la necesaria recuperación de la corporalidad, la he desarrollado en mis tesis de licenciatura y maestría. Cfr. García, Natanael, *Crítica al desarrollismo desde la filosofía política latinoamericana*, Tesis de licenciatura en Filosofía, México, UNAM, 2009; *Individualismo y poder. Una incursión filosófico-política a través del marco normativo neoliberal*, Tesis de Maestría en Filosofía, México, UNAM, 2011.

permite la superación de los reduccionismos abstractos que definen el cuerpo al interior de las tradicionales fórmulas dicotomizantes.

La reconceptualización del hombre como corporeidad permite dar un giro insospechado al problema metafísico del espacio y del tiempo. En la tradición clásica de la Física los cuerpos se definían por ocupar un lugar en el espacio. A partir de la postulación de la teoría de la relatividad se invierte la perspectiva: ahora decimos que los cuerpos crean los espacios y los tiempos al interactuar entre sí.¹⁰⁷

Con dicha reconceptualización, de ningún modo las determinaciones del cuerpo como espacio se identifican con los caracteres de pasividad, inmovilidad, homogeneidad, universalidad, infinitud y absoluto sustentados por posiciones teóricas que rechazan el papel activo de la espacialidad. Con el elemento de la interacción dialéctica en lo formal y lo material, los cuerpos —en tanto espacios— tienen la facultad de crear otros como parte de su propia sobrevivencia, pues:

[...] los espacios y las temporalidades se delimitan, se conservan en bienes cargados de finalidad o propósito. Si lo cultural se sitúa no sólo en la memoria del individuo como depósito o soporte, sino en su vivir cotidiano, participando de su dinamismo vital y al alcance de la conciencia de sí mismo, forma el cronotopo personal del sujeto, ancho territorio de la productividad donde florece lo inédito.¹⁰⁸

Para un primer acercamiento en cuanto a la comprensión del cuerpo se refiere, es pertinente retomar la definición que ofreciera Arturo Rico Bovio, es decir, “como la totalidad articulada de un ser, en este caso el humano, en el conjunto de sus aspectos visibles e invisibles; perceptibles o únicamente por medios indirectos”.¹⁰⁹ En un artículo bastante oportuno sobre el tema, Horacio Cerutti señaló la complejidad que reviste la definición de Rico Bovio, pues, más allá de su supuesta sencillez, se encuentra un cúmulo de posibilidades a trabajar.¹¹⁰ Una de ellas —que no debemos dejar pasar— se refiere a las dimensiones sociales-plurales del cuerpo, las cuales no pueden asumirse con

¹⁰⁷ Rico Bovio, Arturo, *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*, México, Joaquín Mortiz, 1990, p. 70.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 84.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 80.

¹¹⁰ Cerutti, Horacio, “Preliminares hacia una recuperación del cuerpo en el pensamiento latinoamericano contemporáneo”, en Durán Amavizca, Norma Delia; Jiménez Silva, María del Pilar (coordinadoras), *Cuerpo, sujeto e identidad*, México, IISUE-UNAM/Plaza y Valdés Editores, 2009a, p. 72.

las reglas y principios de un marco conceptual que cancela y desprestigia la autonomía fuera de la lógica individual-atomista.

A favor de nuestros propósitos, el reconocimiento del carácter social del cuerpo involucra una ruptura epistémica respecto a su sentido de posesión. La frase-consigna sobre la que se sustentan los ontologismos de la pasividad y sus estructuras lógico-individuales (“tenemos cuerpo”) pierde su fuerza y sentido en las dimensiones sociales que lo revisten. Se abren oportunidades a “otros modos de ser”, determinados por sí mismos bajo sistemas lógicos de distinto origen y sentido. La idea del “cuerpo que somos” amplía los campos de configuración y comprensión de lo real.

La idea del cuerpo-que-somos permite comprender el rango ontológico de las sociedades mayores, sistemas complejos económico-político-culturales. Cada uno de nosotros es un montaje de valencias corporales: necesidades y capacidades físico-biológicas (de subsistencia), sociales (de comunicación) y personales (de expresión creativa de nuestra singularidad). Las sociedades son también estructuras corporales pero de mayor extensión y otra complejidad. Están formadas por circuitos comunicativos que exceden lo biológico: valencias socioterritoriales (condiciones de existencia), jurídico-políticas (condiciones de organización) y axiológico-culturales (condiciones de identidad). Nada más lejano de un biologicismo social.¹¹¹

En un nivel mayor de concreción sobre lo social en la corporalidad, sin duda, la noción de ‘colectivo’ representa una de las alternativas más viables en la búsqueda de esquemas y proyectos que reflejen la multiplicidad, pluralidad y diversidad. Pese a lo “panfletario” que parezca, no cabe duda que el sentido social reflejado en el término ‘colectivo’ forma parte de la totalidad articulada de cualquier ser. En el fondo, se refiere a los modos en los que se objetivan los sujetos concretos en la realidad, determinándose, especificándose y respondiendo a sus propias necesidades, más allá de las predefiniciones apriorísticas. Desde luego, esa tarea constructiva-deconstructiva es siempre social y no únicamente individual. En ese sentido, con la propuesta de Roig respecto a los “modos de objetivación” que se manejó en el apartado anterior,

¹¹¹ Rico Bovio, Arturo, *Tránsito filosófico: de la crisis a la esperanza*, México, Universidad Autónoma de Chihuahua/SPAUACh/Porrúa, 2008, p. 158.

debemos agregar que ello nunca es sólo *en sí y para sí* misma; también lo es *en y para* los otros.¹¹² Es en el examen e indagación de las distintas *praxis* donde se revelan los modos de objetivación de los cuerpos colectivos en tanto sujetos, nunca cosificados como lo pretende el accionar enajenante de la Historia absoluta, ahora, en su versión neoliberal.

Cuerpo somos no sólo individualmente sino colectivamente, y esto conlleva una serie de consideraciones donde las dimensiones institucionales deben ser asumidas. Con todo, es siempre este cuerpo que soy el que padece o disfruta. Así lo ha mostrado el horror de la tortura como mecanismo central de la violencia estructural, del terrorismo de Estado aplicado a mansalva durante periodos críticos de nuestra historia reciente y nunca abandonado como recurso de “gobernabilidad”.¹¹³

Con lo anterior, es preciso abundar en dos puntos. Por un lado, la colectividad sólo se comprende por los rasgos apuntados: autodeterminación, autosuficiencia y autonomía. Sólo a través de estas características se pueden comprender las capacidades de construcción-reconstrucción y transformación de lo real, por sus propias reglas y determinaciones. Es así que se reconoce el movimiento a partir de los cuerpos-colectivos y no sólo a través de ellos, en una participación directa y factible sobre el devenir histórico. Sus distintas configuraciones dependen, entonces, de los modos y formas como ellos mismos se determinen. Sea que se entiendan (cabe recalcar, sin exclusividad) como cuerpos obreros, campesinos, estudiantiles, indígenas, profesionistas, colonos, bajo economías no formales, religiosos, sexuados (en cualquiera de sus múltiples manifestaciones), entre otros, su potencial de movilización excede a los marcos consumistas en los que el “libre mercado” pretende limitarlos.

Bajo sus propias reglas, la autosuficiencia es un principio clave para una eficaz ruptura frente a toda manifestación de dominio. Esta demanda históricamente presente en la condición de dependencia de Nuestra América no se reduce al ámbito económico, toda vez que las “necesidades” de los cuerpos colectivos e individuales no se resuelven únicamente bajo la óptica de dicha esfera.¹¹⁴ Afirmar lo contrario no sólo nos regresaría a los terrenos de la visión economicista que pretendemos criticar, también implicaría una ignorancia total

¹¹² Cfr. Roig, Arturo Andrés, (2001), p. 163.

¹¹³ Cerutti Guldberg, Horacio, (2009a), p. 74.

¹¹⁴ Cfr., Rico Bovio, Arturo, (1990), pp. 47-139.

de los principios que pugnan por una liberación integral en cada uno de sus componentes.¹¹⁵ En ese sentido, la autosuficiencia sirve como norma operativa que posibilita y justifica su presencia y participación en la historia.

El segundo punto exige el reconocimiento de lo institucional como espacio para la organización social donde se ejerce desde lo epistémico hasta lo político. En otras palabras, el análisis y crítica de las instituciones debe abordarse en términos de lo espacio-temporal-corpóreo, en tanto procesos. De esta manera, la organización colectiva no se configura únicamente a pequeña escala, a modo de “microproyectos” como buena parte de los discursos fragmentadores pretenden; también cabe la oportunidad para niveles de mayor participación, por ejemplo, regionales.

Estados, naciones, regiones, secretarías, escuelas, gobiernos, leyes, códigos, y otros, merecen atención bajo la consideración de espacios que promueven o impiden el desarrollo de la vida humana. Por tal motivo, el rastreo de alternativas debe atender cada uno de esos tópicos. El ignorarlos o desecharlos bajo el reduccionista argumento que los rechaza por formar parte de una “episteme moderna”, produce mayores peligros que beneficios, es decir, considerar como alternativa lo que no es sino una mera fragmentación limitante.

Así, la recuperación de la corporalidad —en lo individual y lo social— es un componente imprescindible en la delineación, difusión y realización de proyectos histórico-políticos. Su palabra, formas de expresión y relatos encontrarán una justificación en la medida que se tomen en cuenta los espacios-tiempos (cronotopos) que lo emiten, de lo contrario, continuara la exclusión de los discursos (testimonios) y prácticas que llevan a cabo los cuerpos histórico-concretos.

Por supuesto, la tarea se amplía y se dirige nuevamente al punto de las mediaciones y sus distintas expresiones. Si a la realidad socio-histórica se

¹¹⁵ Con distintos matices, esto lo enfatizaron los pensamientos sobre la liberación de Nuestra América, formulados desde la segunda mitad del siglo pasado. Desde la “teoría de la dependencia”, las “teologías de la liberación”, la “pedagogía del oprimido” hasta las “filosofías para la liberación”, y otras, la búsqueda de satisfactores para las necesidades como parte de una liberación efectiva, incluyó entre sus reflexiones los factores ideológicos, políticos, culturales, étnicos, epistémicos, educativos, religiosos, sexuales, ontológicos, históricos, naturales, ecológicos, etcétera. Obviamente, es muy extensa la literatura que apoya lo anterior, por lo cual, nos limitamos a señalar sólo algunos textos. *Cfr.*, Roig, Arturo Andrés, (1994), Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª edición, México, F.C.E., 2006; Dos Santos, Theotônio, *La teoría de la dependencia. Balances y perspectivas*, Trad. Mónica Bruckmann Maynetto, México, Edit. Plaza & Janés, 2002.

accede no de manera inmediata, es en la consideración del mundo circundante donde el testimonio traspasa su concepción clásica (aquella donde la “memoria histórica” se ve reducida a un mero remanente del pasado) para adquirir una operatividad epistémico-política concreta.¹¹⁶

Al examinar al testimonio como una mediación más que integra la totalidad de lo real, desde el punto de vista filosófico, es dable precisar algunas de sus determinaciones concretas y las condiciones con que ha operado para el análisis de la realidad socio-histórica. Tenemos, pues que, en su accionar político, dicho término-fenómeno atiende de manera constante al reconocimiento de dos elementos en los que cabe hacer énfasis: por un lado —como hemos mencionado— la noción de “sujeto social” organizado en los márgenes de una colectividad política y, por otro, la existencia del “conflicto social” en el que se detectan las “anomalías” y perversidades en las que deviene una totalidad en constante contradicción. Por ello, cabe advertir que puede no ser una tarea fácil el localizar los distintos matices que la noción de testimonio llega a adoptar, tanto de los sujetos como de los espacios-tiempos en los que se desenvuelve.

En el testimonio que considera en todo momento la dimensión corporal existe, pues, una dimensión problematizadora de los espacios y tiempos hegemónicos. Toda vez que dentro de su operatividad puede hallarse el reconocimiento y validez de la pluralidad y la diferencia, existe la posibilidad de multiplicar las formas, discursos y prácticas epistémico-políticas de acceso e interpretación de lo real. Así, al ceñirse en los marcos de la heterogeneidad, la recuperación del testimonio como categoría con características epistémico-políticas, reconoce la emergencia de las distintas expresiones populares en el debate político, ampliando los campos y tiempos para la acción ciudadana.

Si bien es cierto que la discusión en torno a la mediación aludida ha tenido bastante auge en los últimos años —principalmente en cuanto a los estudios culturales se refiere—, en el terreno filosófico-político la **faena** debe concentrarse en la creación de las condiciones de posibilidad para considerarlo como un principio metodológico de interlocución en el establecimiento de relaciones dialógicas plenas, con especial énfasis en el ejercicio político. Se trata, pues, de un intento por recuperar y democratizar los espacios-tiempos de la acción política

¹¹⁶ Me refiero al uso tan maniatado al que suele reducirse el concepto de memoria histórica, invisibilizando sus implicaciones en el presente y sus proyecciones a futuro.

fuera de los límites tradicionales de la hegemonía en el poder y la Historia que lo justifica, es decir, desde la experiencia concreta de quienes así lo demandan.

Es en la recuperación de la magnitud social-colectiva del testimonio tanto en sus formas, discursos y prácticas (como un saber y experiencia que surge de lo cotidiano), donde podemos localizar algunos elementos de ruptura con los fenómenos más agresivos a los que nos enfrentamos hoy día: individualismo exacerbado, consumismo, darwinismo social y, en general, una visión economizada de la vida que cuantifica milimétricamente todo aspecto humano.

6) El tiempo

Si bien un paso importante e ineludible para la re-significación del testigo y su quehacer testimonial consiste en la recuperación de la categoría de espacio con relación a su menosprecio histórico frente a la de tiempo, esta última también exige la aproximación a reconsideraciones elementales. Aun cuando se han hecho algunos apuntes a lo largo del presente trabajo, en la medida de lo posible, se exige mayor precisión en virtud de la multiplicidad de sentidos inherentes a la constitución del tiempo, desde luego, la mayoría de ellos negados en pro de su más acérrima idealización.¹¹⁷

En los apartados anteriores pudimos apreciar la dialéctica que se desenvuelve al interior de la espacialidad y en su relación con los procesos espacio-temporales, en sus sentidos formales y materiales, objetivos y subjetivos, individuales y colectivos. Ahora, es dable precisar respecto a la misma dinámica y movimiento al interior del tiempo y la temporalidad. Dada la infinidad de definiciones, concepciones, conceptualizaciones y categorizaciones con las cuales se comprende dicha noción, ésta no es una tarea sencilla; incluso se complica más al considerar el universo de horizontes discursivos (disciplinarios, religiosos, cosmológicos, etc.) desde los cuales se le aborda. Sin

¹¹⁷ Obviamente, en este pequeño espacio se hará referencia a ciertas problematizaciones críticas referentes a la categoría de tiempo, especialmente, con relación a la historia y los modos como asume esta al testigo/testimonio. En ningún momento se ignora el hecho de que tal labor merece tratarse ampliamente por separado, en un estudio detallado sobre el tema. No obstante, la importancia de señalar en este apartado algunos criterios epistemológicos nos permitirá sentar las bases para la problematización de carácter político de nuestro tema (capítulo III).

embargo, pese a no profundizar en el debate y sus innumerables posibilidades, cabe considerar algunas.

Tal como se ha venido afirmando y en cuanto a su comprensión se refiere, la categoría de tiempo no podía escapar a los vicios de la univocidad dicotómica al promulgar —nuevamente— su linealidad, homogeneidad, indivisibilidad e infinitud como parte de un relato cuyo propósito radica en el proyecto de su absolutización y abstracción. Lo anterior se verifica toda vez que las determinaciones de su definición y comprensión se centran únicamente en una de sus dimensiones, esto es, en su forma natural. De modo más preciso, nos referimos al tiempo de la física que atraviesa a todo ser y todo fenómeno, aquel cuyo brillo estriba en su irreversibilidad como expresión de un universal independiente de toda exterioridad al imponer dinámicas por sí mismo.

Tiempo objetivo donde el ser humano sólo tiene dos opciones: vivirlo (sea en su goce o padecimiento) y medirlo. En la primera, volvemos al supuesto de la pasividad del sujeto concreto sin capacidad alguna de injerencia sobre su medio, en este caso, de la historia. Claro, a excepción de aquellas “figuras extraordinarias” que oscilan entre idealismos, trascendentalismos y fundamentalismos, barnizados con un toque político para justificar su “liderazgo”. En la segunda, la representación del tiempo homogéneo y nuestro sometimiento a él se concretiza a través de mecanismos y dispositivos tales como el calendario, el reloj, la cámara fotográfica y de video, creando la apariencia de que asimos fragmentos del tiempo en el cual nos situamos. Sin embargo, pese a los esfuerzos de carácter cuantitativo por “sujetarlo” (trazando cronologías y demás mapeos que den cuenta del orden temporal), el tiempo sigue su marcha con toda soberanía y autonomía a modo de sucesión.

Al privilegiar la forma lineal del tiempo, cualquier otra forma de percepción se supedita a ella, generando un esquema jerarquizado donde la sucesión/cronología se postula como metodología por excelencia en los estudios para el tratamiento del tiempo y, asimismo, de lo histórico. En ese sentido, tal como ocurre con la categoría de espacio, la del tiempo suele contemplarse como articuladora de toda otra consideración, con la variante (a diferencia del espacio) de que aquí se concede y justifica una sustantivación que refuerza su entendimiento idealizado/ideologizado.

Decimos: el tiempo pasa, al referirnos a los cambios continuos de nuestra vida o de la sociedad en que vivimos. Este peculiar carácter fetichista del concepto «tiempo» está relacionado con su calidad de síntesis intelectual, de vinculación con sucesos en un nivel de síntesis relativamente alto.¹¹⁸

Siguiendo a Norbert Elias, Paul Ricoeur, Mario Toboso y otros, la socióloga mexicana Guadalupe Valencia llama la atención sobre este último punto.¹¹⁹ La fetichización del tiempo (y por tanto, su sustantivización) se despliega en un primer momento a través del lenguaje y sus estructuras en distintos niveles, desde los cotidianos hasta las más elevadas formas teórico-discursivas. Hablar del tiempo en términos de sujeto, como una conciencia racional que se despliega en sí y por sí misma, sin duda, es enmarcarse en los límites de un viciado idealismo absoluto, metafísico-determinista, abstracto-teleológico-universalista. Sin ánimo de caer en reiteraciones hasta el cansancio, nuevamente estamos en presencia de uno de los tantos rostros justificantes del ontologismo que echa mano de la lógica atomista/monista/dicotomizante. Ahora, la disyuntiva recae entre el tiempo exterior-objetivo y el interior-subjetivo; en última instancia, son las supuestas oposiciones excluyentes “universal-particular” y “sucesión-duración” donde lo histórico se disputa en lo cuantitativo y lo cualitativo.

De entrada, se puede afirmar que la división entre Tiempo y tiempos acentúa la dicotomía entre hombre y naturaleza, entre historia y evolución, por cuanto conduce a pensar que hay tiempos humanos y no humanos; tiempos que han sido contruidos socialmente y tiempos que pertenecen a la propia naturaleza.

Más adelante agrega.

Si esto es así, la disyuntiva se sitúa entre lo devenido y el devenir, entre lo determinado y lo determinable, entre lo construido y lo construible, entre lo real y lo posible.¹²⁰

Para dicha autora, tal oposición puede esquematizarse con las figuras de *Cronos* y *Kairós*, en los cuales, el primero representaría al tiempo lineal, cronológico, cuantitativo y de sucesión donde el presente deja de serlo para

¹¹⁸ Elias, Norbert, *Sobre el Tiempo*, México, F.C.E., 1997, p. 86, citado en Valencia, Guadalupe, *Entre cronos y kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*, España, Anthropos/CIICH-UNAM, 2007, p. 26.

¹¹⁹ Respecto a la fetichización del tiempo, *cfr.* Valencia, Guadalupe, (2007), pp. 25-31.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 31, 70.

convertirse en pasado, dirigiéndose a un futuro irremediable. Es el estado del “eterno” presente que nos consume a cada paso, apropiándose y subsumiendo al pasado a modo de datos al reconocerlo sólo cuando puede ser fechado sin ruptura alguna.

El segundo, kairológico, corresponde a lo cualitativo de la duración. Aquí, el presente se “ensancha” para interactuar directamente con el pasado y el futuro, en una multiplicidad de incidencias mutuas que dan lugar a diferentes predicaciones. Al respecto, es importante remarcar la metáfora de “ensanchamiento del presente”, pues, remitiéndonos a lo expuesto en torno a la teoría de la relatividad y la dialéctica a la que da lugar, tiempo y espacio interactúan rompiendo con los esquemas de la geometría euclidiana uniforme-rectilínea. En otras palabras, el presente nunca se reduce a su simple “alargamiento”. En el tiempo kairológico caben las condiciones de posibilidad a tiempos donde se alojan los comienzos, rupturas y re-comienzos en modelos signados por la diferencia y la multiplicidad. En esta dimensión tiene lugar el aludido ‘tiempo socio-histórico’ que se diferencia del natural, biológico, físico y/o cósmico. La pregunta obligada es: ¿necesariamente se yuxtaponen? Para el caso que aquí nos ocupa, dicho cuestionamiento se radicaliza y nos lleva —de nueva cuenta— a una de las preocupaciones centrales de la presente investigación: ¿qué papel juega el testigo ante la historia?

Para responder a tales interrogantes, es menester desentrañar la aparente oposición entre ambas dimensiones temporales. Obviamente, si partimos del supuesto sobre la fetichización/sustantivación del tiempo quizá se justifique la metodología dicotómica que opera en ambas. De ser así, no valdría la pena continuar con estas líneas y sólo restaría esperar a ser determinados. No obstante, proceder de forma contraria (sin reconocer el fetiche) nos permitiría avanzar y superar el simplismo de la univocidad.¹²¹

Así, el reconocer la existencia del tiempo objetivo-natural-físico no conlleva en modo alguno la relación de suficiencia/necesidad para con una conciencia (metafísico-teleológica) rectora. Es decir que, al romper con el

¹²¹ Desde luego, salir de la fetichización no es tarea fácil, sin embargo, “[...] es factible: dejar de hablar del tiempo y preferir un lenguaje que cualifique las cosas —temporales, temporáneas, tempóreas—, y entonces asimilar el tiempo con los procesos, con los fenómenos, con la vida misma”. *Ibid.*, p. 29.

condicional lógico-formal en el cual se sustenta el idealismo absoluto (carente de asidero concreto) las propiedades del tiempo físico develan su carácter material, determinante únicamente en cuanto a lo natural. En efecto, tal dimensión determina y atraviesa a todo fenómeno, marcando las pautas de inicio y fin de ciclos físico-biológicos bajo relaciones de causa-efecto (muchas de ellas inevitables como la muerte misma), empero, la extensión de tal argumento se fija en los límites del propio contexto en el que se desenvuelve. Aunque pasado, presente y futuro se hallan marcados por un flujo incesante de sucesiones en la temporalidad cronológica, al desprendérsele de dicho condicional, ésta no se configura ni opera de modo absoluto como tampoco lo hacen sus distintas manifestaciones y modos.

La estructuración moderna del tiempo establece, en primer lugar, una fuerte vinculación entre las partes del tríptico. Pasado, presente y futuro, siendo diferentes, sólo adquieren significado en su relación recíproca. Se trata, en segundo lugar, de una relación compleja por cuanto no existe una determinación unívoca del “antes” sobre el “después”, ni del “mañana” sobre el “hoy”. El pasado no define automáticamente las decisiones del presente ni estas determinan el desarrollo del futuro. De la misma manera el futuro no ofrece una dirección absoluta a partir de la cual definir las decisiones sobre el presente. En consecuencia, tercero, la relación entre pasado, presente y futuro representa una construcción problemática. Hay distintas maneras de mirar y sentir cada uno de los tres tiempos y, en particular, de anudar los hilos, tenues o gruesos, entre ellos. Y de esa delicada trama depende finalmente la construcción del orden social y su sentido.¹²²

Por supuesto, al introducir en escena la dimensión kairológica las estructuras del tiempo se complejizan, más no se oponen. El tiempo vivencial de la duración que valora cualitativamente los procesos de los fenómenos se halla en constante coexistencia con el cronológico, sin exclusión. Al respecto, una diferencia fundamental estriba en la correspondencia de esta dimensión temporal con la espacialidad a través de la categoría de simultaneidad. Volviendo a la metáfora del “ensanchamiento del presente” (desde la teoría de la relatividad, de modo tetradimensional), la apertura del sistema espacio/temporal

¹²² Lechner, Norbert, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2002, p. 63.

permite el concebir la irrupción de un fenómeno asimilado en forma distinta al depender del espacio y el tiempo en el que se halle el observador. Esta última variable —al igual que en el espacio— opera como principio ineludible para la conceptualización del tiempo en su determinación socio-histórica. El presente se ensancha porque el sujeto concreto así lo decide al evaluar su pasado desde el presente con intenciones proyectivas, prospectivas y utópicas.

La memoria es una forma de distinguir y vincular el presente en relación al pasado y al futuro. No se refiere tanto a la cronología de hechos que han quedado fijos en el pasado como a su significado para el presente. La memoria es un acto para el presente, pues el pasado no es algo dado de una vez para siempre. Aún más: sólo en parte es algo dado. La otra parte es ficción, imaginación, racionalización. Por eso la verdad de la memoria no radica tanto en la exactitud de los hechos como en el relato y la interpretación de ellos.¹²³

Como lo sugiere Lechner, los actos de distinción y vinculación de los modos del tiempo —a través de la memoria— se desmarcan de los vicios de la historia como disciplina en su pretensión por “re-construirse” a sí misma. Por tal motivo, el sujeto de la memoria también “crea” y “construye” la historia en un ejercicio incesante sin punto de culminación, contrario a la sugerencia del sentido lineal de la temporalidad cronológica.

Asimismo, al otorgar la significación de la temporalidad al sujeto que ejerce la memoria, el tiempo signado por la duración aporta elementos imprescindibles hacia la superación de su fetichización/sustantivación. La dimensión kairológica hace imposible el hablar del tiempo desligándolo del sistema de referencia que lo enuncia; sencillamente, el sujeto concreto se posiciona como la única autoridad competente para valorar y juzgar los modos del tiempo desde un espacio concreto.

Como puede advertirse, el reconocimiento de la temporalidad kairológica promueve el movimiento dialéctico que supera la concepción del simplismo en la fórmula del “antes-después”, en sí y por sí (perpetuando el presente hasta su fosilización), cediendo el paso a la emergencia de la co-determinación entre el tiempo físico/biológico/cósmico y el socio-histórico. La sucesión es atravesada

¹²³ *Ibid.*, p. 62. Más adelante se abundará sobre las características de la memoria, su operatividad tanto en sentido de lo histórico como de lo político.

por la duración en una serie de dinámicas que afectan y alteran al presente, reconceptualizándolo no al interior de la yuxtaposición de los opuestos sino de la bi-dimensionalidad de la temporalidad que acoge la unidad de la pluralidad en la diferencia.¹²⁴

La propuesta radica no sólo en trazar cronológicamente la temporalidad, sino signarla por medio de la valoración de duraciones, instantes cuya significación obligan al historiador a situar los fenómenos más allá de las fechas. Se trata, pues, de considerar otras alternativas que incluyan la contextualización como parte ineludible del quehacer histórico/historiográfico, regido por el núcleo temático del proceso y no por la mera periodización.

Nuevamente, el “antes-después” se complementa con las lecturas de los pasados y futuros a través de los presentes y las distintas series a que dan lugar dichos modos del tiempo, tal como lo sugiere Koselleck: pasado-pasado, pasado-presente, pasado-futuro; presente-presente, presente-pasado, presente-futuro; futuro-futuro, futuro-pasado, futuro-presente.¹²⁵

Presente, pasado y futuro son transmutables por la experiencia. Podemos reconocer pasados no caducos, allí donde hubo historias posibles de convertirse en presentes y que, hoy, pugnan por existir en el futuro. Podemos transformar el futuro en presente, cuando sujetamos el primero al segundo. O bien, en sentido contrario, podemos transformar el presente en futuro mediante decisiones y proyectos. De la misma manera, podemos transmutar el pasado en futuro y el futuro en pasado. Es preciso reconocer que el pasado, en tanto causa activa del presente, es un tiempo vivo al que el presente le puede dar utilidad, y que aquel pasado pendiente de realización podrá ser presente en un futuro. Por ello, podemos hablar del pasado del futuro y de la realidad futura del pasado. Todo pasado fue futuro en algún momento, y todo futuro será pasado en otro. De esta manera, en la relación entre los modos del tiempo, los hombres expresan su experiencia temporal y ponen en juego los dispositivos simbólicos de la memoria y el olvido para construir configuraciones temporales de enorme riqueza y complejidad.¹²⁶

¹²⁴ Sobre la propuesta de la bi-dimensionalidad de la temporalidad, *cfr.* el capítulo II de Valencia, Guadalupe, (2007), pp. 49-71.

¹²⁵ *Cfr.* Koselleck, Reinhart, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós/I.C.E./U.A.B., 2001.

¹²⁶ Valencia, Guadalupe, (2007), p. 195.

Es en dichas series o 'modulaciones iterativas' donde lo histórico se juega y oscila entre la determinación y la posibilidad, su reconstrucción y construcción, lo dado y lo dándose. Un movimiento constante que no prefigura la totalidad de lo real, toda vez que el pasado se mantiene diligente y el futuro despejado por el presente. Si bien este último es el momento de la articulación de los otros dos, el aquí y ahora desde el cual se interpretan pasados y futuros, de ningún modo es condición suficiente para proclamar un estado jerárquico/vertical, lo cual implicaría un regreso al problema original de la univocidad interpretativa que fomenta la dicotomización. Todo lo contrario. El presente se concibe como una mediación entre tantas para la constitución del tiempo socio-histórico, lo que devela su naturaleza múltiple, diversa y susceptible a su propia transformación.

La historia como categoría del presente, que remite tanto a lo dado como a lo dándose, cobra una importancia capital en la construcción sociológica del tiempo social. Los hombres, hijos y padres de su propio tiempo, son históricos e historizadores. De allí que el presente cobre importancia como gozne entre un pasado activo y un futuro abierto.¹²⁷

Desde tales consideraciones en torno al tiempo socio-histórico, el ser humano construye sus tiempos y ritmos sociales con los cuales dota de sentido su transcurso en ellos, sin ignorar que su propia experiencia (individual) se halla sujeta a ritmos naturales de los cuales no puede escapar. No obstante, si concedemos que la experiencia histórica trasciende ese plano individual (sin eliminarlo ni subsumirlo jamás, tal como como se mostró en el apartado anterior) para su configuración a través de la colectividad, entonces, no es absurdo asumir que la temporalidad configura dicha experiencia en los mismos términos: sociales-colectivos.

Luego de estos apuntes en los tres últimos apartados, estamos en mejores condiciones para indagar sobre el papel del testigo frente a la historia con criterios estrictamente epistémicos y, desde luego, bajo la lupa de la tradición de pensamiento nuestroamericano. De entrada, podemos aceptar que, de acuerdo a su origen etimológico, la definición de testigo es reducida hasta cierto punto.¹²⁸ Por un lado, con la proclama donde se le sitúa como aquel que se halla

¹²⁷ *Ibid.*, p. 188.

¹²⁸ "En latín hay dos palabras para referirse al testigo. La primera, *testis*, de la que deriva nuestro término 'testigo', significa etimológicamente aquel que se sitúa como tercero (*terstis*) en un proceso o un litigio entre dos contendientes. La segunda, *superstes*, hace referencia al que ha

en una “tercera posición”, se corre el peligro de avalar el falso co-relato sobre su muy entrecomillada pasividad en el proceso histórico, sin mayores facultades de injerencia en éste. Por otro lado, la validez de su ejercicio testimonial únicamente se consideraría después de concluido el acontecimiento en el cual se contextualiza su experiencia subjetiva. De cualquier forma, los límites parecen ser sumamente estrechos y dejan poco margen de movilidad para considerarlo más allá de una mera opinión subjetiva.

Sin embargo, los límites y posibilidades del sujeto (testigo) y la expresión de su experiencia (testimonio) en la historia, sin duda, se amplían considerablemente si acudimos nuevamente a la metáfora del “ensanchamiento del presente”, para lo cual, es preciso distinguir al menos dos tipos de testigos y testimonios. El primero de ellos, respecto al ejercicio histórico y su interpretación hegemónica/unívoca, con relación a los modos del tiempo, el testigo suele situarse exclusivamente en el pasado. Su experiencia puede ser incorporada a las narrativas de la modalidad oficial sin necesidad de transformarla de fondo. En otras palabras, su reconocimiento puede formar parte de una subsunción al interior de una labor hermenéutica que no afecta la totalidad.

El segundo de ellos, según las afirmaciones y problematizaciones de las cuales partimos, existe un testigo situado en el presente, obviamente, no concerniente exclusivamente al de la tercera posición. Si el presente se ensancha hasta tener contacto con el pasado, sólo es posible si lo hace a la par de la experiencia de su vivencia; en ese sentido, los límites y alcances los suscribe la subjetividad (colectiva) que rememora el proceso. El testigo puede mantener contacto con el pasado a través del presente aun cuando su experiencia subjetiva/personal no se localizara en el origen del proceso o fenómeno. Así, la experiencia también es susceptible a ensancharse, a expandirse conforme al proceso en franca superación dialéctica del “aquí y ahora” y lo individual-personal para “sujetarse” a la experiencia colectiva (sin ignorar y/o desaparecer a la primera) a través de la memoria.

La expresión «memoria histórica», dice Halbwachs, no está bien utilizada ya que asocia dos términos que se oponen. La historia es el recuento de

vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él.” Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, España, Pre-Textos, 2009, p. 15.

los hechos que han ocupado el mayor espacio en la memoria de los hombres, pero se trata de una selección y clasificación acorde a las necesidades de quien elige, clasifica y propone una cierta historia que pasa a ser la historia oficial. Las memorias colectivas, en cambio, tienen como soporte a grupos limitados en el espacio y en el tiempo y no son susceptibles de representarse en un cuadro único, más que a condición de desprender el pasado de la memoria de los grupos que guardan el recuerdo.¹²⁹

Para comprender mejor el argumento, se propone distinguir otra vez entre dos modalidades de testigos (cuando menos) que suelen interactuar en diversos momentos: directo e indirecto.¹³⁰ El primero puede ser quien experimenta desde la propia vivencia de su corporalidad concreta el proceso y/o fenómeno en su gestación hasta su conclusión. Sea que lo contemple y participe directamente en él o, simplemente, tenga acceso a su desenvolvimiento al tiempo de su desarrollo (en su presente) por medio de narrativas, relatos, crónicas, etcétera. El segundo alude a quien experimenta, mínimo, uno de los dos momentos: el inicio o la conclusión del fenómeno/situación histórica. Sin duda, de no existir un criterio epistémico claro y consensuado que evalúe cualitativamente al proceso histórico, el momento más problemático es el segundo, el de la conclusión. Es el caso de muchos procesos, proyectos y fenómenos abiertos cuyo desenlace nunca estuvo del todo claro. Piénsese en cuestiones identitarias, culturales, políticas, pedagógicas, territoriales e históricas, entre otras, las cuales, constantemente interpelan a las modalidades oficiales.

Toda vez que la bi-dimensionalidad de la temporalidad da lugar a la memoria y trabajando con la noción propuesta del “testigo indirecto”, desde el presente propio, se refleja la posibilidad de considerarnos como testigos de procesos y fenómenos ajenos (hasta cierto punto) a nuestra experiencia subjetiva, esto es, en tanto que no dejan de constituirnos. Los habitantes de Nuestra América, en pleno siglo XXI, seguimos siendo testigos de estructuras, ideas y prácticas de larga data como las precolombinas, coloniales, de las

¹²⁹ Citado en Valencia, Guadalupe, (2007), p. 211. Cfr. Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva*, París, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 51-52.

¹³⁰ Quizá la terminología no sea la más adecuada para esta exposición. Podrían denominarse de múltiples formas, por ejemplo, inmediato y mediato. Sin embargo, convienen las nociones de directo e indirecto, pues, se corre el riesgo de perder de vista que en ambos testigos operan, constantemente, una multiplicidad de mediaciones.

políticas y prácticas del mestizaje y el criollismo del siglo XIX, de la configuración de los Estados-Nación y el reparto geo-político del territorio, de la dependencia y la colonización política-económica-epistémica, además de aquellos signados por la reivindicación de la revolución y la liberación. Sirvan estos ejemplos para mostrar que los límites del ensanchamiento del presente y la experiencia por la memoria, sin duda, son bastante amplios y abiertos tanto en su relación con el pasado como en su proyección al futuro.

No se ignora el hecho de que siempre hay algo no sujetado a la memoria y frecuentemente se escape a ésta, sea o no por elección. Memoria y olvido operan también como esos criterios epistémicos para la evaluación y valoración cualitativa de lo histórico donde, asimismo, se generan nuevos saberes al tiempo que se destruyen otros caducos. De este modo, es imposible obviar la dimensión crítica y transformadora subyacente en dichos elementos. Dan lugar a nuevas interpretaciones de lo histórico y crean marcos hermenéuticos alternativos que enriquecen y cambian nuestro conocimiento y experiencias vividas en los modos del tiempo y, en su totalidad, de los procesos históricos espacio-temporales.

En suma, memoria y olvido nos sitúan epistémicamente en coordenadas espacio-temporales concretas que son, a la vez, históricas. Sitúan la experiencia en un contexto determinado y diferenciado de los demás, caracterizando al testigo y su testimonio de acuerdo a sus propios procesos. Por ello, el ejercicio testimonial, las posibilidades epistémicas que genera junto con sus “productos” y consecuencias, conserva ciertas particularidades en dependencia directa al contexto en el cual se desenvuelve. Su operatividad está condicionada no a las predeterminaciones de la historia, sino al proyecto que lo enuncia como un saber que interpela, cuestiona y critica la realidad y su contexto más próximos en busca de su transformación.

¿Lo último es expresión de un relativismo recalcitrante? Para nada. La exposición realizada acerca de teoría de la relatividad y la dialéctica que se desenvuelve en ella, en buena medida, nos ha servido como marco epistémico para justificar la necesidad de investigar conforme al testigo y su quehacer dentro de la particularidad de Nuestra América. No es el caso de asumir la validez de todo conocimiento, planteamiento y posición teórica respecto de la región. Aunque parezca obvio apuntarlo, como bien lo señalara Ortega y Gasset, el relativismo aludido corresponde a la realidad en la que se encuentra “sujeto” el

observador con la totalidad del fenómeno y/o proceso.¹³¹ El relativismo concierne no a los límites del conocimiento de lo real, sino a la realidad misma que dará lugar a múltiples experiencias.

Recapitulando, la operatividad del testigo y el testimonio guarda relación con los “modos de objetivación” señalados por Roig, es decir, con los modos de sujetarnos con el mundo objetivo. Espacio, tiempo, corporalidad, colectividad y dialéctica son sólo algunos elementos y herramientas epistémicas que sirven de apoyo para un tratamiento de los temas que aquí nos competen, desde luego, con clave nuestroamericanista.

7) Espacialidad-temporalidad-colectividad de la idea. Consideraciones epistémico-metodológicas desde el filosofar de Nuestra América

Pese a exponer algunos principios reguladores del ejercicio testimonial y del sujeto que lo enuncia —primeramente en un nivel epistémico— el debate se complejiza en dos puntos más: las fuentes y la metodología que las agrupa. Para introducir ahora estos aspectos, vale el siguiente cuestionamiento: ¿es pertinente la recuperación del testimonio como una fuente para su integración al saber filosófico? Con el fin de acercarnos a una posible respuesta, podemos comenzar con la problematización del segundo de los puntos señalados, la metodología.

Aunque el siguiente no es el enfoque que se adopta en la presente investigación, cabe revisar la opinión de Foucault sobre un terreno disciplinario específico —como mero recurso para la exposición—.

[La Historia de las Ideas] toma a su cargo el campo histórico de las ciencias, de la literatura y de las filosofías; pero en él describe los conocimientos que han servido de fondo empírico y no reflexivo a formalizaciones ulteriores. Trata de encontrar la experiencia inmediata que el discurso transcribe; sigue la génesis de lo que, a partir de las representaciones recibidas o adquiridas, dará nacimiento a unos sistemas y unas obras. La historia de las ideas es entonces la disciplina de los

¹³¹ De ahí la sugerencia de Ortega y Gasset para comprender la teoría de la relatividad no como un “relativismo” sino a manera de “perspectivismo”, es decir, diferenciando el “relativismo cognitivo” de aquel que opera en la realidad, principalmente, social. *Cfr.* Ortega y Gasset, (2002).

comienzos y fines, la descripción de las continuidades oscuras y de los retornos, la reconstitución de los desarrollos en la forma lineal de la historia.¹³²

¿Cuál es el motivo de iniciar la problematización con las opiniones de Michel Foucault? Sin duda, el objetivo no se dirige hacia su defensa, tampoco a su rechazo a ultranza. Una toma de posición al respecto, por las afirmaciones mismas, no sólo sería una imprudencia teórico-metodológica; también representaría una grave incoherencia. Cabe llamar la atención en este asunto ya que, más allá de la exageración, es un problema presente en la comprensión actual de lo que denominamos Historia de las Ideas latinoamericanas y, más específicamente, nuestroamericanas.

A través del análisis delineado por Foucault y en un ejercicio signado por la gravedad de la descontextualización por parte de muchos teóricos de nuestra región, se derivaron una serie de afirmaciones la grado que tales proposiciones fueron trasladadas al interior de la operatividad de dicha “disciplina” desarrollada en Nuestra América. Con imputaciones como la mera descripción, la sumisión a los meta-relatos, la asunción dialéctica, las totalizaciones, las continuidades, el centramiento del sujeto en el discurso y otras, se creó una desbordada desconfianza para con una metodología tan provechosa en el pensamiento filosófico latinoamericano.

No se trata de una nimiedad. La crítica de Foucault a la Historia de las Ideas francesas de su tiempo se trajinó a las de nuestro “continente histórico” sin atender sus diferencias epistémico-metodológicas. En otras palabras, paradójicamente, se partió de enunciados en su máxima generalidad para tachar de totalidad discursiva a la Historia de las Ideas (filosóficas) de la región. Tal fue el proceder de la llamada “Postmodernidad latinoamericana” y reproducida por otros tantos discursos: Postestructuralismo, Postcolonialidad, Estudios Culturales, Historia Intelectual (ahora en su versión “recargada”), Grupo Modernidad/Colonialidad, entre otros.

Así, como producto de dichas imputaciones, los problemas se extendieron hasta el punto que las confusiones buscaron establecer una serie de relaciones

¹³² Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970, p. 231.

bastante sospechosa.¹³³ Para muestra, cabe transcribir algunas líneas —un poco largas— correspondientes a una entrevista que en 2011 le hicieran a Santiago Castro-Gómez.

Para Ortega, lo importante era examinar el *funcionamiento* de las ideas, su *pragmática*, pues sólo de este modo sería posible entender el modo en que los hombres “viven” una circunstancia concreta. Ortega se interesa por lo que llamaríamos una historia efectiva de las ideas, es decir por el modo en que las ideas se vuelven *experiencia cotidiana*; por el modo en que las ideas devienen “creencias”, como él mismo lo dice en varios de sus textos. Por el contrario, Gaos y Zea trabajan en un proyecto completamente diferente: trazar una historia de aquellas ideas y corrientes ideológicas (la ilustración, el romanticismo, el positivismo, etc.) a través de las cuales las élites intelectuales de América Latina han *pensado* su circunstancia histórica. Date cuenta entonces de la diferencia: en un caso tenemos un proyecto que busca examinar la historicidad radical del hombre a través del estudio de sus *modos de experiencia* en una circunstancia concreta. En el otro, por el contrario, tenemos un proyecto que ya no se ocupa del tema de la experiencia histórica a partir del análisis de *prácticas*, sino de la historia de algo que va más allá de toda experiencia porque no remite a prácticas concretas: el “pensamiento latinoamericano”. Desembocamos pues en la siguiente paradoja: la historia de las ideas es la historia de algo que *no tiene historia*.¹³⁴

Son muchas las objeciones que —al momento— podemos hacer al colombiano, sin embargo, lo menos importante es volver a una polémica ya superada. A estas alturas, ni siquiera debiera estar latente la necesidad de aclarar las confusiones creadas por las corrientes, escuelas o grupos mencionados. No obstante, es pertinente hacer algunos apuntes con el fin de

¹³³ Con un claro toque de ironía, Arturo Andrés Roig llamó la atención acerca de la “sospechosa” relación entre muchos desarrollos teórico-postmodernos latinoamericanos con las formas más agresivas del capital neoliberal. Según el argentino, el llamado de los postmodernos latinoamericanos a superar los proyectos liberacionistas promulgados por la tradición de pensamiento crítico de Nuestra América —al identificarlos con las formas excluyentes de la modernidad capitalista—, sin duda, representaba una indefensión epistémica frente a la oleada neoliberal. *Cfr.* “Posmodernismo. Paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e historia de las ideas desde una filosofía latinoamericana” en Roig, Arturo Andrés, (2001). Publicado por primera vez en Casa de las Américas, La Habana, no. 21, octubre-diciembre de 1998, pp. 6-16.

¹³⁴ Castro-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Colombia, Universidad Javeriana, 2ª edición, 2011, p. 246.

desentrañar los obstáculos impuestos por posiciones teóricas con poco sustento y que se presentan como alternativas.

No se trata, pues, de reivindicar la Historia de las Ideas nuestroamericanas frente a exacerbadas imputaciones, sino de avanzar en las condiciones de posibilidad metodológicas ofrecidas por esta disciplina. Para ello, es importante señalar al menos cuatro puntos que le confieren un carácter propio: el rechazo explícito a la historia idealista, la *Intelectual History* (ambas marcadas por la descontextualización) y el fuerte arraigo existente con el historicismo latinoamericano (de igual modo, con características propias) al atender, principalmente, a los sujetos productores/portadores de ideas y que constituyen sus propias historias. A estos tres, cabe agregar un enfoque problematizador.¹³⁵

Dicho lo anterior, volvemos a la primera de las dificultades señaladas al inicio del presente apartado: el título. Para quien desconoce el núcleo teórico que articula a la Historia de las Ideas en la región o, en su defecto, ha interiorizado las dicotomías clásicas de la tradición filosófica Occidental, sin duda, podrá parecerle ridículo el rótulo con el que se inaugura este apartado. Así, son indispensables las siguientes consideraciones.

Si la espacialidad no es trivialmente un contenedor para contenidos disímiles, si aparece siempre engarzada a la temporalidad, si es inherente a la condición humana, si constituye la corporalidad que somos, la simbólica [...] no puede ser concebida sino como espacial, del mismo modo que fueron espaciales las concepciones que estuvieron en juego cuando las independencias y, más atrás, en los orígenes complejos de esto que denominamos América.¹³⁶

Las sugerencias de Cerutti nos permiten entender que, lejos de la creencia común, la Historia de las Ideas no reduce lo espacial a las condiciones de los cuerpos extensos. Al abandonar la determinación del espacio como el simple “contenedor” de materia para conceder la posibilidad de integrar las

¹³⁵ Cerutti Guldberg, Horacio y Magallón Anaya Mario (2003), p. 41.

¹³⁶ Cerutti Guldberg, Horacio, *Pensando después de 200 años*, México, CECyTE NL/CAEIP, 2011b, p. 89. Cabe advertir que, en este punto, Cerutti se refiere específicamente a la simbólica que se desplegó en torno a la “celebración del bicentenario de nuestras independencias”, no obstante, tal como lo venimos planteando, cabe la posibilidad de extender el argumento a una generalidad abierta a las diferencias particulares de cada simbólica.

dimensiones simbólicas, en nuestra disciplina se localiza un eje fácilmente detectable entre la realidad material y la idea cuyas mediaciones son regidas por el sujeto productor y contemplador de dicho eje. Por tal motivo, se vuelve imprescindible, necesario, remitirse a las múltiples mediaciones que integran la totalidad de lo real (premisa básica en buena parte de la tradición filosófica de Nuestra América).

A propósito de este complejo tema de las mediaciones, el filósofo mendocino Arturo Andrés Roig —en buena parte de su obra— enfatizó la necesidad de incorporar el análisis del lenguaje a la Historia de las Ideas. Esta recuperación del llamado “giro lingüístico” como modalidad operativa al interior de dicha metodología —como señala Cerutti en su obra dedicada al análisis del pensamiento de Roig—, posee características propias que exigen revisión.¹³⁷ Se trata de un análisis del lenguaje que no se determina ni se fundamenta en sí y por sí mismo, sino por los sujetos [discursivos] que interactúan a través de él como actos de comunicación que posibilitan la inter-*sujetividad*. En ese sentido, “la presencia del «giro lingüístico» entre nosotros no deriva del interés por la *langue*, sino por la *parole*”.¹³⁸

Tal como lo afirma Cerutti en su obra señalada, Roig reconfigura el giro lingüístico para su inserción en el estudio de la historicidad de las subjetividades y sus modos de objetivación expresas en la comunicación de sus “hablas”, lo cual permite su reformulación con la pertinencia diferencial de cierto neologismo: ‘giro hablístico’.¹³⁹ En otras palabras, en tanto que todo lenguaje procede de sujetos concretos (sujetos del discurso), dicho elemento (ahora en sus determinaciones como lenguaje/habla/palabra/discurso) debe ser evaluado para el análisis de las ideas aludidas/eludidas en el acto de comunicación.¹⁴⁰

Todo lo anterior conlleva a tener presentes ciertas reconsideraciones en torno a la noción de ‘idea’ con la cual opera epistémica, metodológica y

¹³⁷ Cfr., la segunda sección de Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofando y con el mazo dando*, España, Biblioteca Nueva/UACM, 2009b, pp. 103-149.

¹³⁸ Roig, Arturo Andrés, (2001), p. 65.

¹³⁹ Cerutti Guldberg, Horacio, (2009b), p. 118.

¹⁴⁰ Por tal motivo, este ejercicio no puede prescindir de la Teoría Crítica de las Ideologías. El giro hablístico se complementa con dicha teoría como una labor para la develación del ocultamiento/desocultamiento en los discursos, lo cual, pone de manifiesto las relaciones de dominio al interior de la conflictividad social y sus posibilidades de liberación. Cfr. Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Argentina, Una ventana ediciones, 2ª edición, 2009.

políticamente la Historia de las Ideas nuestroamericanas, desde luego, bastante lejos de las imputaciones y objeciones de las corrientes “progresistas-de(s)colonizadoras”.

Tal vez uno de los inconvenientes que se ha tenido para la comprensión del fenómeno de la mediación sea de carácter semántico. En efecto, la idea nos remite a la intuición, al *idéin*; más, he aquí que la idea no sería tal si no nos remitiera también al *akoúein*, al oír. Dicho de modo simple, la idea es mental, pero es también aquello que se expresa en y por medio del lenguaje y que queda sometido, en última instancia, al lenguaje. Y por lo mismo que goza de la corporeidad de la palabra, tiene su lugar en el sintagma y está acosada por todas las sugerencias innúmeras del complejo mundo de los paradigmas. La idea no es, pues, idea, sino que es discurso [...] es la sociedad que se mediatiza a sí misma a través de la idea, en el intento de reencontrarse.¹⁴¹

Para nada es ingenuo este desplazamiento por parte de la idea que va del lenguaje al discurso en comunicación, como si se tratara de meros juegos de palabras. Los aportes de dicha reconsideración radican en las condiciones de posibilidad que sienta para justificar la función social de la ‘idea’ que media en los actos de comunicación e intersujektividad. Así, “una ‘historia de las ideas’ alcanza su justificación epistemológica a partir del momento en el que no pensamos más las ideas desde el concepto, sino desde la palabra y, en particular, reubicamos a la palabra en el seno de las innúmeras formas discursivas”.¹⁴² La función social de la idea radica, pues, no en su posicionamiento en un mundo eidético, abstracto y universal, sino como mediación discursiva entre el sujeto (social y colectivo, por cierto) y la realidad en la cual se encuentra inserto con los otros.

Son estas las dimensiones sobre las que vale la pena abundar más allá de acusaciones que giran en torno a un supuesto abordaje “etéreo” respecto del tratamiento de la noción de idea.

Esta historia tiene que ser una historia paradójicamente “materialista” de las ideas. En el sentido de que las ideas no pueden ser analizadas de un

¹⁴¹ Roig, Arturo Andrés, “Historia de las Ideas, Teoría del Discurso y Pensamiento Latinoamericano”, en *Análisis. Homenaje a Arturo Andrés Roig*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, vol. XXVIII, enero-diciembre de 1991, núm. 53-54, p. 35, citado en Cerutti Guldberg, Horacio, (2009b), p. 109.

¹⁴² Roig, Arturo Andrés, (1991), p. 44, citado en Cerutti Guldberg, Horacio, (2009b), p. 86.

modo inmanente, como si se engendraran unas a otras en un proceso descontextualizado, sino como ideas encarnadas en instituciones, con funciones sociales, culturales y epistémicos precisas para que la historicidad de su desarrollo se haga explícita y para no permanecer en una contradictoria visión de filosofía perenne [...] Esta historia materialista de las ideas se concibe como una parte de una historia total que, por cierto, opera como un concepto regulativo en la investigación. Es un horizonte al que apunta la reconstrucción.¹⁴³

Por lo último, la Historia de las Ideas producida en nuestra región no se desentiende del contexto histórico-social en el cual se gestan las 'ideas'. Su contexto demanda, al mismo tiempo, tanto la historización de la idea como de los sujetos que la expresan en cada uno de sus niveles. En ese sentido, su operatividad se halla no únicamente en la totalidad discursiva; cede el paso a su inserción en la totalidad social.

Por otro lado, fuera de la dicotomía objetividad-subjetividad, al ser la primera el modo en el que se construye la segunda, el abordaje a las mediaciones que tensan la realidad no puede llevarse a cabo —en forma alguna— bajo el lente de la mono-disciplinariedad. En esto ha sido muy puntual la Historia de las Ideas nuestroamericanas, al nutrirse tanto de los distintos saberes que aporta cada una de las disciplinas en el ejercicio reflexivo, como de los provenientes desde la cotidianidad, constituyendo una propuesta para la develación y justificación de la situación del pensar; del “desde dónde” se piensa.¹⁴⁴

En este punto, resulta factible retomar una de las premisas clave en la filosofía de Nuestra América: “pensar la realidad desde la realidad misma, crítica y creativamente con miras a su transformación”. Esta puede ser una tarea inútil si a su interior persisten las dinámicas de exclusión, principalmente para con otros saberes que no provienen del marco conceptual que desde tal o cual disciplina se ha fijado para sí misma. Una problemática que no es ajena a la filosofía, sobre todo cuando ella misma se postula como fundante de todo saber, es decir, como filosofía primera. El obstáculo epistemológico que ello representa es enorme, pues limita las relaciones entre filosofía y ciencias (particularmente,

¹⁴³ Cerutti Guldberg, Horacio, (2000), p. 108.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 59-63.

las de carácter social). A fin de superar tan infecundo inconveniente y ayudar a establecer la relación entre filosofía y otras disciplinas, vale la pena revisar la propuesta de Horacio Cerutti para quien:

[...] de lo que se trata es de una filosofía *a posteriori* o, si se quiere y con mucho cuidado, última, en el sentido de que viene después de los conocimientos que nos aportan las ciencias. También viene después de la teología, del arte, de la literatura, de la política. Estas disciplinas alimentan la reflexión filosófica, dan a pensar. La filosofía es así un participante más en el esfuerzo por conocer la realidad de modo integral.¹⁴⁵

Históricamente, la reflexión conforme a la realidad —en sentido socio-histórico— ha sido un ejercicio que se mueve en el terreno de lo *multi* e *inter* disciplinario. Sin embargo, para acceder al conocimiento de lo real, es indispensable aproximarse a sus formas de simbolización y sus múltiples manifestaciones, las cuales, en no pocas ocasiones se encuentran más allá de lo disciplinario.

Hemos visto cómo el “acceso” a lo real es, en verdad, acceso a simbolizaciones de lo real que se manifiestan en la narrativa, los mitos, los relatos, la cultura popular, la religiosidad popular, la cultura de masas, los comics, el cine, las rebeliones, los sufrimientos colectivos, etcétera. En particular, los aportes de la antropología, la semiótica, la lingüística, la economía, la politología, la sociología, la historia y la literatura son decisivas para estos accesos. También la teología y su hermenéutica bíblica aportan valiosas sugerencias.¹⁴⁶

Obviamente, es imposible agotar aquí una discusión en torno a las posibilidades epistémico-metodológicas de la Historia de las Ideas en Nuestra América. Con estos breves apuntes, al menos, podemos sentar en suelo firme algunas hipótesis. Por un lado, la dimensión simbólica constituye siempre una consideración espacio-temporal. Se trata, pues, de una ruptura con las versiones idealistas de la historia que suelen encerrar a la idea en el concepto, las cuales, la desprenden de todo carácter material. De este modo, no hay lugar para la acusación-identificación (infundada) de nuestro quehacer historiográfico con los vicios pre-definitorios que tanto hemos criticado. Tampoco cabe el

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 129.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 61.

reclamo sobre el supuesto olvido de las prácticas o el sometimiento de éstas a los esquemas discursivos.

Por otro lado, estamos ante la oportunidad de atender a interpretaciones diversas de lo real, más allá de las trazadas por la totalidad homogénea-continuísta. Se abre la posibilidad a proyectos utópicos cuyas representaciones sobrepasan a las de la mismidad para consolidarse con los otros. Es en este punto —luego de todos estos bosquejos en cuanto a metodología se refiere— donde cabe el siguiente cuestionamiento: ¿puede el testimonio considerarse una mediación más al interior de la Historia de las Ideas nuestroamericanas como parte de su operatividad epistémica? La respuesta sólo puede ser afirmativa.

Para justificar dicha sentencia, y con todo lo manejado hasta el momento en el presente apartado, estamos en condiciones de mostrar ciertas características (abiertas, desde luego) del testimonio y su tarea, del mismo modo, algunas problematizaciones ineludibles.

Desde luego, existen diversas variantes en cuanto a los modos testimoniales, cada uno con sus propias especificidades, lo cual, dificulta una caracterización global tanto de dicho quehacer como del sujeto del que depende. De inicio, podemos decir que el testimonio es un discurso mediado por las ideas de los sujetos que lo ejercen. Se trata de una mediación que integra otras tantas (lenguaje, creencias, demandas, deseos, etcétera) en su interior para comunicarlas a otros en un contexto histórico-social determinado, por lo cual, no cabe la objeción acerca de un “encierro epistémico” en la pura mediación. En su manifestación, es decir, al entrar en acto dialógico, su emergencia conlleva la asunción de su carácter espacio-temporal y colectivo, sin lo cual, sería imposible de comprender. No hay testimonios desprendidos de su contexto específico, del marco socio-histórico al cual pretende referir. Parece ridículo, sin embargo, no está de más señalar que el testimonio no sería tal sin los complementos circunstanciales de lugar, tiempo y modo. El testigo busca comunicar algo y, para ello, es necesario que ponga en situación dicha aspiración.

Si bien, en muchas ocasiones no importa quién formule el testimonio, manteniendo su carácter anónimo (esto es, sin que sea relevante su autoría respecto de una individualidad que lo proclame), la totalidad de su ejercicio no compromete la anulación de su contexto espacio-temporal y, por tanto, de su

validez. Éste no es un asunto menor. En los procesos de selección de información, datos, saberes, conocimientos, etcétera, las 'historias oficiales' echan mano de este recurso para cuestionar e invalidar los aportes de testimonios y testigos concretos. Es la 'autoría' uno de los primeros filtros donde se juega y determina la relación de objetividad-subjetividad dependiente de una empiria poco fiable. Si no existe la posibilidad de establecer la individualidad que testimonia el fenómeno, simplemente se le deshecha bajo la imputación de la nula objetividad por parte de un individualismo metodológico operante en la historia.

Esta forma de proceder instituye un condicional lógico-hipotético no sustentable en la realidad cotidiana y material. Según esto, "es razón suficiente el que no haya una autoría para desechar el testimonio" y, de la otra forma del movimiento de dicho condicional, "es necesario prescindir del testimonio si no posee autoría". Se trata de una falsa tautología que demanda la suficiencia y necesidad de identificar al testimonio con un causante individual que, en su ausencia, extiende la invalidez a la posibilidad de verificación empírica de todo el proceso (espacio-temporal y, por tanto, histórico-social) que le acompaña.

No obstante, como hemos visto, la Historia de las Ideas nuestroamericanas es un coadyuvante más para la ruptura de ese condicional. Al poner el acento en la suma de los participantes que integran la totalidad social, la aparente 'ausencia' de uno de ellos no pone en entredicho al ejercicio, en este caso, testimonial. Aún más, la reconsideración del sujeto en su dimensión social-colectiva que no excluye a la individualidad rompe con la relación de suficiencia/necesidad respecto a la autoría. Obviamente, lo último siempre y cuando el testimonio no refleje la pertinencia de dicha relación. Es inadmisibile el continuar con la oposición (ideológica, por supuesto) objetividad-subjetividad. Tal como lo hemos mencionado con relación a la obra de Roig y, en general, respecto a la Historia de las Ideas en la región, objetividad y subjetividad son correlativas a la construcción de la 'sujetividad' y sus modos de historización, en los cuales, el testimonio es mediación irrenunciable.

La importancia de lo anterior estriba en que el testimonio no busca, necesariamente, implantarse en una posición epistémicamente neutral respecto a los relatos de la historia. En su facultad de mostrarse como saber/conocimiento relativo a otras realidades no contempladas por la historiografía imperante, en

su propia dinámica de emergencia suele exponer un posicionamiento —no neutral— con múltiples aristas, sea para construir, reconstruir, romper o integrarse a la historia.

Sin importar su origen y formulación, sea en términos teóricos o bajo un lenguaje proveniente de la cotidianidad, el testimonio posee una capacidad problematizadora de epistemes y saberes ya constituidos en tanto que interpela, descubre y redescubre a la historia a través de las tres instancias de la temporalidad. Desde el pasado, emerge en un presente para invocar un futuro que incluya su palabra, ideas y discursos. Ahora bien, si concedemos que el testimonio puede considerarse como una mediación (que a su vez integra otras) para su estudio por parte de la Historia de las Ideas nuestroamericanas, queda pendiente la respuesta sobre el abordaje, el *modus operandi* con el que metodológicamente procederá dicha tradición.

El asunto es complejo dado la diversa composición y formulación de los testimonios, dictados en innumerables expresiones simbólicas que no se limitan a la escritura o, más acorde a nuestro presente tecnológico, a la fotografía y el video. Sea en sus fijaciones orales y/o gráfico-visuales (escritura, pintura, escultura, fotografía, video), el testimonio conlleva una heurística cuyo tratamiento depende directamente de las fuentes o medios en los que se inserte.

El acceso a las fuentes es fundamental. Pero esto no elimina la cuestión de la mediación historiográfica. ¿Por qué privilegiar excluyentemente mi lectura y la fuente? ¿Y todo el esfuerzo que se ha realizado entre medio, dónde queda? Y ¿qué se entiende por fuentes? No se trata sólo de los textos académicos o de alta difusión. También habría que incorporar *graffitti*, periódicos, panfletos y hasta tradición oral, fuentes justificables en la medida en que se amplíe la capacidad de abarcar por parte de la historia de la filosofía y se sitúe el filosofar en el seno de la cotidianidad y no exclusivamente en la academia.¹⁴⁷

Estas últimas líneas nos remiten, nuevamente, a la llamada ‘función social de la idea’ en el horizonte socio-histórico del que pretende dar cuenta. Al igual que con el ‘filtro’ de la autoría, ciertas fuentes también son desechadas en pro de la objetividad-neutralidad que supone la representación científicista de la historia. El desprecio de formas simbólicas de acceso a lo real, no apegadas a

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 77.

los marcos que preponderan una forma de sistematización privilegiada bajo el ropaje de la rigurosidad, conlleva los mismos peligros de exclusión y dominio del filtro de la autoría. Así, el testimonio corre el riesgo de limitarse en la estrechez de un cierto “encierro epistemológico” que, en última instancia, no es sino otra modalidad de los tantos ontologismos que envuelven al quehacer historiográfico.

Al respecto, uno de los cultivadores más prolíficos en cuanto a la Historia de las Ideas, José Gaos, sugiere importantes vetas para la recuperación de aquellas fuentes muchas veces no incorporadas por parte de la historia.

La Historia de las Ideas tiene por fuentes de conocimiento toda expresión de ideas que pueda ser conocida de los historiadores.

No se excluye ni siquiera la expresión oral. Directa, de las ideas actuales de quien así las esté dando a conocer a un historiador —a condición de que haya Historia del presente—. Indirecta, de ideas anteriores o ajenas de quien así las esté dando a conocer a un historiador —al que se las dará a conocer aquél sólo por medio de actuales suyas—. Fuente de conocimiento limitada por la forzosa presencia inmediata al historiador de quien así le dé a conocer ideas.¹⁴⁸

Esta recuperación de la expresión oral de las ideas, tal como lo propone Gaos, resulta de la mayor conveniencia para el presente trabajo. De inicio, se abren las puertas para la consideración del saber testimonial expreso en la oralidad por parte del historiador. Del mismo modo, con tal formulación, dicho signo de expresión viene a confirmar las nociones de ‘testigo directo’ y ‘testigo indirecto’ que manejamos en el apartado anterior. En cualquiera de las modalidades aludidas, el testigo interpela al historiador en un ejercicio dialógico donde el segundo actor no está en condiciones de prescribir ni rechazar el discurso del primero. De cualquier manera, la valía de la oralidad se sustenta en tanto discurso de lo real signado por una subjetividad.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Gaos, José, “En torno a la filosofía mexicana”, en *Obras completas*, México, UNAM, vol. VIII, 1996, pp. 284. Obra publicada por primera vez en 1952.

¹⁴⁹ Son muchas las objeciones que suelen aparecer frente a la oralidad. A propósito, cabe recuperar unas sugerentes líneas. “Frente al pensamiento gráfico, impreso, la dimensión oral pierde peso y también otras expresiones. Muy difícilmente podría admirarse la dimensión pictórica, por ejemplo, como un modo de conservar el pensamiento y transmitirlo a otras generaciones. Sobre todo, cuando esa dimensión pictórica no incluía, para colmo, la dimensión de la perspectiva, tan importante para el arte renacentista europeo. Carecer de perspectiva, al modo eurocéntrico, no quería decir carecer de algo así como puntos de vista o de sensibilidad estética, no saber dónde está uno (quien pinta) situado, etc. Basta con revisar la estructura que nos hace accesible el *Tlacuilo*, para caer en la cuenta de estas dimensiones fundacionales. La escisión queda entonces crudamente planteada: quienes leen y quienes no saben leer; los

En las líneas citadas, Gaos no hace referencia a otra de las mediaciones que en muchas ocasiones se hace presente en el ejercicio testimonial a través de la expresión oral —lo cual, de ningún modo significa que la ignore—. Se trata del traductor, aquel que media (traduce) en la mediación misma (testimonio) cuando se impone la barrera del desconocimiento del lenguaje de una de las subjetividades en comunicación. Su trabajo de desciframiento de los signos propios de una lengua desconocida por el interlocutor, desde luego, forma parte de una hermenéutica que de igual forma necesita el mismo tratamiento, hermenéutico. Esto debido a las claves, códigos e ideas que se escapan en la mediación del traductor, prácticamente, imposibilitando la objetividad/neutralidad de su labor.¹⁵⁰

Más adelante, el maestro ‘transterrado español’ incluye otro tipo de fuentes a atender por parte de la Historia de las Ideas. Se trata de los monumentos que agrupan una simbólica espacio-temporal-colectiva

Pero tampoco se excluyen los “monumentos”, ni siquiera los desprovistos de toda inscripción. También ellos son expresión de ideas, por ejemplo, estéticas, que pueden “comprenderse” por ellos, bien que se trate de una expresión muy peculiar y por ello requeridora de una hermenéutica no menos peculiar.¹⁵¹

Para Gaos, los monumentos pueden ser el medio por el cual se transmiten las ideas estéticas, no obstante, caben los siguientes cuestionamientos.

Y aquí cabría acotar sobre las implicaciones del concepto de “inscripción gráfica”. ¿Podría considerarse como inscripción gráfica cualquier trazo o marca significativa y, en ese caso, no ocurre que todos los monumentos tienen inscripciones gráficas en un sentido amplio? Podríamos preguntarnos también, pensando particularmente en monumentos mesoamericanos precoloniales, así como en “objetos” coloniales de factura

alfabetos y los analfabetos; quienes disponen del alfabeto y quienes no saben de qué se trata, aunque tengan otros códigos muy interesantes, pero que no alcanzan o no están en condiciones de imponer a los recién llegados.” Cfr. Cerutti Guldberg, Horacio, (2011a), pp. 10-11.

¹⁵⁰ La labor del traductor como mediación en el acto dialógico, sin duda, merece una investigación aparte. En este momento, cabe su mención a fin de aclarar un poco más la idea que esbozamos anteriormente respecto al testimonio como mediación que integra a otras. Por último y para dejar constancia de la importancia en José Gaos tanto de la traducción como del traductor, cabe recordar que él mismo llevo a cabo tal labor con obras de figuras tan importantes como Fichte, Hegel, Scheler, Husserl, Kierkegaard y Heidegger.

¹⁵¹ Gaos, José, (1996), p. 285.

india: ¿los trazos significativos no alfabéticos que vehiculan una dimensión estética, pero no se reducen a ella, se pueden incluir en el horizonte de la historia de las ideas abierta por los monumentos? Cabe anotar, de todas formas, que en el programa metodológico de Gaos, la historia de las ideas no se circunscribe al ámbito discursivo, sino tiene también una dimensión ampliada, aquella a la que se accede interpretando monumentos.¹⁵²

Efectivamente, la comprensión sobre Historia de las Ideas en Gaos — como en los autores que venimos manejando— también adquiere una visión ampliada del ámbito discursivo, en tanto que éste no se reduce sólo a la inscripción gráfica de la escritura como expresión por excelencia del saber y único vehículo para la transmisión de conocimiento. Tanto la recuperación de la oralidad como el análisis de los monumentos cifran una ruptura para con el imperio de la escritura, reproductora del eje dominante ‘alfabeto-conocimiento-ciencia-verdad objetiva’.

Por último, las reflexiones de Gaos apuntan hacia los documentos escritos. En este caso, Gaos sí otorga prioridad a las fuentes codificadas por la escritura como “fuente de conocimiento por excelencia de la Historia de las Ideas”, posición que, desde luego, no comparten todos los estudiosos de dicha disciplina.¹⁵³ Sin embargo, otro más de sus méritos consiste en no establecer jerarquías entre ellos, de modo que la valía entre una “carta familiar” y el “más humilde ‘documento’ doméstico” puede ser expresión de ideas tanto como los tratados, libros y manuscritos más especializados en términos académico-disciplinarios.¹⁵⁴

Con todo lo que hemos manejado a lo largo de este capítulo, de ningún modo se pretende cerrar el argumento y, con ello, el estado de la cuestión. Sería una ingenuidad y una imposición de nuestra parte. Son muchas las cuestiones

¹⁵² Gómez Arredondo, David, *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde Nuestra América*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2014, p. 54.

¹⁵³ Gaos, José, (1996), p. 285.

¹⁵⁴ Así, el argumento se puede extender para estudios fecundos ligados al quehacer testimonial. “En el ámbito de la historia de las ideas y de la filosofía en México, la presencia de documentos gráficos y significativos como los *amoxtli*, descritos por los misioneros del siglo XVI como ‘libros de pinturas’, vuelve imprescindible revisar las precisiones metodológicas de Gaos. Nombramos como documentos a los *amoxtli*, e incluso se les podría situar como documentos que contienen ‘formalmente expresión de ideas’, ya que su apariencia figurativa es sólo la careta de un núcleo significativo que rara vez se captó en el momento del impacto colonial del siglo XVI. A los *amoxtli* como documentos, habría que agregarle los monumentos mesoamericanos con inscripciones gráficas, fuentes de una posible historia ampliada de las ideas en México.” Cfr. Gómez Arredondo David, (2014), pp. 53-54.

que competen al testigo y el testimonio en el ámbito epistémico-metodológico, las cuales, sin duda, no se agotan con lo expuesto hasta el momento. En ese sentido, el tema de la espacialidad, el sujeto, la colectividad, la temporalidad y la Historia de las Ideas bajo esquemas dialéctico-históricos, ofrecen algunas pautas para entender el tratamiento del testimonio y sus sujetos en un horizonte específico: Nuestra América.

Obviamente, este abordaje y sus criterios no son los únicos ni los más privilegiados, mucho menos son extensibles a todos los casos, sistemas y horizontes posibles (ni siquiera al interior de nuestro continente histórico). No obstante, su pertinencia estriba en la probabilidad de aportes para la comprensión de la operatividad del testimonio en el ámbito político (tema central del siguiente capítulo). Si bien, se han sugerido ya algunas cuestiones al respecto, es necesario transitar a esa otra dimensión que no ignora lo apuntado hasta el momento.

CAPÍTULO III

Algunos caminos llevan a Nuestra América. Consideraciones políticas.

Y lo primero que vimos es que nuestro corazón ya no es igual que antes, cuando empezamos nuestra lucha, sino que es más grande porque ya tocamos el corazón de mucha gente buena. Y también vimos que nuestro corazón está como más lastimado, que sea más herido. Y no es que está herido por el engaño que nos hicieron los malos gobiernos, sino porque cuando tocamos los corazones de otros pues tocamos también sus dolores. O sea que como que nos vimos en un espejo.

—Sexta Declaración de la Selva
Lacandona—

Extraños paseando en la calle,
por accidente dos miradas separadas se
encuentran,
y yo soy tú y a quien veo es a mí.

—Pink Floyd—

8) ¿“Reconocimiento del otro” o “auto-hetero reconocimiento con el otro”?

Toda vez que se trata de una práctica efectiva cuya presencia se confirma en la realidad material, empírica y cotidiana, tendría poco sentido el abordar las cuestiones relativas al testimonio únicamente desde sus aspectos epistémico-metodológicos. Hasta ese momento, seguirían latentes los riesgos del “encierro epistemológico” y los ontologismos que conlleva el análisis exclusivo de las formas de discursividad en los terrenos del concepto, en los márgenes de lo categorial con aspiraciones de universalidad. Si el testimonio forma parte constitutiva de un proceso espacio-temporal-colectivo situado desde un horizonte específico de comprensión (como lo manejamos en el capítulo anterior), los esfuerzos deben volcarse a la indagación de la operatividad de lo testimonial en dicho horizonte. Retomando lo expuesto con relación a la Historia

de las Ideas nuestroamericanas y la multiplicidad de dimensiones inherentes al testimonio, un estudio detallado de lo que nos compete estaría atravesado por un tratamiento multi-inter-trans disciplinario. Tarea inacabable para este espacio y los objetivos que se persiguen. Por tal motivo, del conjunto de terrenos disciplinarios posibles, optamos por el enfoque filosófico-político.

Así, en el nivel de lo epistémico el testimonio es discurso, manifiesto en su capacidad de comunicación dialógica pero, en la materialidad concreta, al mismo tiempo es *praxis* en cuanto a su capacidad de establecer relaciones de intersujetividad. La problemática se amplía con este segundo punto (donde se hace patente en la esfera de lo político), del cual surge la siguiente pregunta: ¿cómo se entiende el otro al momento de las relaciones de intersujetividad? La amplitud del cuestionamiento no puede resolverse ya —únicamente— con el señalamiento del otro como discurso en acto de comunicación. Una posible solución tiene que apuntar a la indagación de los modos de objetivación señalados por Roig, articulados bajo una metodología dialéctica, en este caso, con el enfoque de la Historia de las Ideas en la región.

Por lo último, vale extender una de las tantas nociones de dialéctica en las relaciones de sujetividad que, hasta ahora, hemos manejado de manera intuitiva. Obviamente, esto implica sumergirse en la explicación de lo que se entiende por sujetividad y el otro, por ello, es pertinente traer a cuento una vieja polémica a fin de mostrar nuestra posición.

En la obra de Hegel, la cuestión de la subjetividad con relación al *reconocimiento del otro* puede entenderse, en un primer plano, respecto de sus críticas a la filosofía trascendental kantiana y las filosofías de lo absoluto de Fichte y Schelling. Desde sus escritos identificados como “preparatorios del sistema”, Hegel delineó una dialéctica que mostraba la necesidad de superar la filosofía de la identidad que se encierra y limita en un yo absoluto, el cual, se contrapone irremediabilmente a la naturaleza. Desde luego, reconoce los aportes de dicha filosofía, sin embargo, a juicio de Hegel, se trata de un proceso interrumpido que no duda en evidenciar. En ese sentido, en el prólogo a su *Fenomenología del Espíritu* afirma lo siguiente.

Considerar un ser allí cualquiera tal como lo es en lo *absoluto*, equivale a decir que se habla de él como de un algo; pero que en lo absoluto, donde $A = A$, no se dan, ciertamente, tales cosas, pues allí todo es uno.

Contraponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su *absoluto* por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento.¹⁵⁵

Con cierto toque de ironía, Hegel muestra que al despreciar la naturaleza en contraposición al yo, es decir, en la relación de sujeto-objeto, Fichte no puede superar la oposición entre ambos. Desde esta perspectiva, el yo, la autoconciencia, se sobrepone al objeto de manera irresoluble, provocando con ello una grave contradicción al interior de su filosofía misma y su principio clave: la identidad. Esta crítica se dirige al formalismo del yo absoluto que se desprende de la totalidad de lo real. En otras palabras, al concebir que la existencia del mundo externo sólo se da en la medida que el yo se pone como “actuante” sobre aquél, como actividad productora y libre del ser racional, dicha “acción” sólo se reconoce en tanto reflexión, en el nivel de la abstracción.

Si el objeto es un objeto absoluto, es algo meramente ideal e igualmente la oposición meramente ideal. Por el hecho de que el objeto no es más que un objeto ideal y no está en lo absoluto, asimismo el sujeto deviene un sujeto meramente ideal y tales factores ideales son el yo como autoponerse y el no-yo como oponerse. No sirve de nada que el yo sea pura vida y agilidad, el hacer y el actuar mismo, lo más real y lo más inmediato, en la conciencia de cada uno; desde el momento en que se contrapone absolutamente al objeto no es nada real, sino sólo algo pensado, un puro producto de la reflexión, una simple forma del conocer.¹⁵⁶

De este modo, la oposición no resuelta que encierra la autoconciencia en la filosofía de Fichte se muestra con mayor radicalidad, principalmente, en su *Derecho Natural*. Si el mundo externo constituye la primera esfera de la autoconciencia en el actuar para su propia libertad, para Fichte es necesario autolimitarse para dar lugar a la libertad del otro. Hegel pensaba lo contrario, pues, la autolimitación de ningún modo corresponde a una libertad plena, mucho menos un reconocimiento efectivo de la libertad de otra autoconciencia. Aún más, no es sino una negación de la libertad que obstruye la relación entre seres racionales, abandonando la infinitud de aquella por algo finito.

¹⁵⁵ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, México, F.C.E., 2000, p. 15.

¹⁵⁶ Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Trad. Ma. Del Carmen Paredes Martín, España, Tecnos, 1990, pp. 116-117.

La crítica desde la perspectiva de Hegel revela que la comunidad y el Estado fichteanos no corresponden a la razón sino al entendimiento, por tal motivo, las relaciones entre seres racionales que se autolimitan deviene en sometimiento a la libertad objetivada como 'concepto'. En este caso, lo que descubre la oposición sujeto-objeto donde la subjetividad muestra su primacía sobre el mundo externo, es el dominio del concepto (el derecho) y la subordinación de la libertad formal de los individuos al presentarse como algo externo a ellos.

Con el fin de superar dicha contradicción, Hegel reconfigura la noción de autoconciencia y su relación con el mundo externo, sin rechazarlo como pura negatividad de sí mismo. Por todo lo anterior, esto supuso un modo de operar distinto. A propósito, Jean Hyppolite afirma lo siguiente.

Contrariamente a Fichte, no ponemos el *Ich bin Ich* (yo = yo) en lo absoluto de un acto tético con respecto al cual la antítesis serían actos secundarios. La reflexión del yo a partir del mundo sensible, del ser otro, es la esencia de la autoconciencia que, por lo tanto, no es más que ese retorno o ese movimiento. [...] Cuando se toma en consideración únicamente la abstracción del yo = yo sólo se obtiene una tautología inerte.¹⁵⁷

Sin duda, para Hegel al sobrepasar la incesante repetición viciada a la que recurrió Fichte, la autoconciencia es puesta en movimiento a través de una negación determinada, más no absoluta, es decir, la negación de su inmediatez para la generación de un nuevo estado que volverá a ser negado. Se trata del movimiento dialéctico que recorre la autoconciencia como tránsito creador y generador de nuevos contenidos, lo cual, necesariamente requiere el encontrarse con otro "fuera de sí", de tal modo que se vea *a sí misma* en lo otro.

Tiene que superar *su ser otro*; esto es la superación del primer doble sentido y, por tanto, a su vez, un segundo doble sentido; *en primer lugar*, debe tender a superar la *otra* esencia independiente, para de este modo devenir certeza *de sí* como esencia; y, *en segundo lugar*, tiende con ello a superarse *a sí misma*, pues este otro es ella misma.¹⁵⁸

Para comprender mejor la necesidad de reconocimiento del otro, es preciso tomar en cuenta que, para Hegel, la autoconciencia (como apetencia)

¹⁵⁷ Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, Trad. Francisco Fernández Buey, Barcelona, Ediciones Península, 3ª ed., 1998, pp. 143-144.

¹⁵⁸ Hegel, G. W. F., (2000), p. 114.

tiene dos objetos: en primer lugar, el mundo sensible y de la percepción, en segundo lugar, ella misma. Bajo el esquema dialéctico de la negación de la negación, la apetencia lleva a la autoconciencia al mundo sensible como negatividad para continuar con ese movimiento (negativo) que la regresará a ella misma como algo nuevo, vida. Como puede observarse, el sentido de la apetencia se manifiesta como algo distinto de la propia autoconciencia, por tal motivo, su esencia se halla en lo otro de sí misma. Dicho de manera distinta, la existencia de la autoconciencia sólo se posibilita con el reconocimiento de otras.

Nuevamente, en el encuentro de las autoconciencias se despliega el movimiento dialéctico donde no se borran sus singularidades, en tanto que su negación por el reconocimiento mutuo de las apetencias conllevará a que el hombre se eleve por encima de la vida. No obstante, en esta lucha por el reconocimiento, se revelan relaciones de desigualdad, las cuales, se expresan en lazos de dominio y servidumbre. Es en la llamada “dialéctica del señor y el siervo” donde Hegel expone la posibilidad de liberación del sometido y, por tanto, la superación de la situación de dominio.

A grandes rasgos, en su búsqueda de reconocimiento, el señor ha perdido el temor a la negatividad de la vida, a la muerte misma. Esta autoconciencia se conforma con el reconocimiento del otro (del siervo) sin que ocurra algo semejante por parte de él. Se trata de un simple para sí mismo donde se separa absolutamente del otro. En este caso el señor representa esa tautología inmóvil que Hegel localizó en Fichte. Por su parte, pese a que reconoce a su señor, el siervo no se reconoce a sí mismo por temor a la negatividad absoluta antes aludida.

Hasta este momento parece que el movimiento dialéctico se imposibilita dada la no correspondencia del reconocimiento hacia el siervo por parte del señor, es decir, cuando la vida no es considerada como la mediación indispensable de toda autoconciencia. Para el señor, la mediación se localiza en la otra autoconciencia, la del siervo, y se relaciona con éste a través de la vida; se trata siempre de un nexos mediato para sí. Por otro lado, “el esclavo [siervo] no es propiamente esclavo [siervo] del amo [señor], sino de la vida; es esclavo [siervo] justamente porque ha retrocedido ante la muerte, [...] no es tanto

esclavo [siervo] del amo [señor] como de la vida.”¹⁵⁹ Sin embargo, cuando el movimiento dialéctico se pone del lado del siervo, se visualizan las posibilidades de su liberación junto con la superación de la negación.

Desde la lectura de Hegel, al reconocer la autoconciencia del señor, el siervo ha experimentado el temor de la muerte (estado de positividad) que aquel puede darle, por lo cual, se somete a su servicio (momento de negatividad). Efectivamente, el temor que orilla al siervo a conservar su propia vida le lleva a caer en conciencia de sí mismo y, por otro lado, la servidumbre hacia el señor, hacia el para sí. De este modo, el siervo encuentra en la servidumbre su propia negación, la de la independencia del ser. Para perseverar en el ser, el siervo da cuenta de su propia subsistencia en el trabajo que realiza, otorgándose la posibilidad de transformar su propia condición y, con ello, la realidad. “El ser en sí, el ser de la vida, no está ya separado del ser para sí de la conciencia, sino que, por medio del trabajo la autoconciencia se eleva hasta la intuición de ella misma en el ser.”¹⁶⁰ Hegel afirma:

La *verdad* de la conciencia independiente es, por tanto, la *conciencia servil*. Es cierto que ésta comienza apareciendo *fuera* de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia.¹⁶¹

Sintetizando aún más, en Hegel el reconocimiento del otro es siempre necesario para perseverar en el ser y el recorrido dialéctico del Espíritu. Desde luego, la importancia del otro siempre se halla sujeta a las determinaciones al interior de la totalidad, lo cual, pone en seria duda la efectiva independencia del otro respecto al camino hacia lo absoluto. Todo indica que la crítica radical hegeliana a la filosofía de la identidad del yo absoluto termina, de igual modo, enmarcándose en los terrenos de la mismidad.

¹⁵⁹ Hyppolite, Jean, (1998), p. 157. Para respetar la traducción de la *Fenomenología del Espíritu* por parte de Wenceslao Roces, se pone entre corchetes los conceptos de “señor” y “siervo” en lugar de “esclavo” y “amo” que utiliza Hyppolite.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 160.

¹⁶¹ Hegel, G. W. F., (2000), p. 119.

Si bien es cierto que la crítica de Hegel a Fichte significó un radical movimiento más allá del yo absoluto bajo su inviolable principio de identidad, dicha dinámica no podía detenerse en los tópicos de la mismidad del absoluto hegeliano. El llamado “reconocimiento del otro”, tal como lo concebía Hegel, resulta tener límites bastante claros. Al pensar la incorporación de la alteridad desde la mismidad del ser, el trabajo se mantiene como condición de servidumbre y no de liberación; casi se puede afirmar que el otro siempre estará significado por su situación de servidumbre al interior de una relación de dominio, con nulas posibilidades de liberación. En pocas palabras, la propuesta hegeliana resulta insuficiente y unilateral, propia de los planteamientos homogéneos. Aún más, en la configuración de la relación subjetividad/objetividad bajo el dominio del concepto, la noción misma de “reconocimiento” expresa el sentido unívoco de la subjetividad que objetiva toda alteridad dentro de sí. Desde tales consideraciones, no cabe duda que la fenomenología hegeliana inmanentiza la subjetividad en la dirección misma del ser, justificando la explotación del sujeto hacia el otro.

Extendiendo el argumento para nuestros asuntos, no hay oportunidad a que el testimonio del otro represente la irrupción de su propia subjetividad ni de las condiciones de su situación socio-histórica particular, toda vez que éstas se prefigurarían en la mismidad del absoluto y su relato en torno a los modos como se despliega en la historia. Habría correlato en lugar de ruptura; reconstrucción de la historia para no ceder jamás a su construcción; dominación sin ocasión para la liberación; universalidad inmanentizadora de la particularidad; globalidad consumidora de la localidad; unidad sin lugar para la diferencia; lo mismo y nunca lo otro.

Desgraciadamente, la lista de opuestos —ideológicamente irreconciliables— puede extenderse todavía más, sin embargo, es menester detenerse en una que resulta ineludible: diálogo/monólogo. A la manera hegeliana, en el esquema dialéctico de la esfera de lo político, la relación para el reconocimiento del otro no se signaría a la alteridad como sujeto de discurso y, por tanto, el acto de comunicación se cifraría en los cánones tautológicos de la monología, cancelando sus posibilidades de transformación de la realidad y regresando al sujeto a un estado de pasividad respecto de la interpretación de su propio contexto. Esto es, en el relato de la mismidad del ser como absoluto

que determina la relación entre la subjetividad y la objetividad, en términos políticos (y, por ende, epistemológicos también) se justificaría la formalización de lo otro en las proposiciones de la falacia naturalista operante en la historia, de modo tal que el 'deber ser' se confundiría y diluiría en el 'ser', sentando las bases para la premisa: 'la historia **es** como **debe ser**' (sic).

La cuestión se complica todavía más. Al prescindir del elemento dialógico que se reproduce en relaciones de intersubjetividad, se otorga el valor de verdad (absoluta) al plano donde se desenvuelve la monología inmanentista de la alteridad en el ser, el cual, no es sino la obstinada teleología del idealismo con pretensiones de universalidad (de igual modo, absoluta).

Por supuesto, todo esto de ningún modo conlleva una actitud negativa con relación a los aportes de la dialéctica hegeliana y su noción de 'reconocimiento del otro'. Roig tenía bastante clara su posición: "con Hegel y pese a Hegel".¹⁶² Para el filósofo mendocino era factible y necesario el recuperar algunas de las características de la noción de sujeto que Hegel trazó en su *Introducción a la historia de la filosofía*.¹⁶³ A propósito de la filosofía, su normatividad, comienzo y labor crítica, Roig retrotrae los planteamientos hegelianos en torno al sujeto del filosofar como aquel que debe "tenerse a sí mismo como valioso" y "sea tenido como valioso el conocerse por sí mismo".¹⁶⁴ Siguiendo Roig a Hegel y su exposición del comienzo del filosofar, al reconocerse el sujeto a sí mismo como valioso en la universalidad y dado que la filosofía necesita la forma concreta de 'un pueblo', ese sujeto que se afirma lo hace sólo desde la pluralidad a la que refieren los conceptos de 'universalidad', 'mundo', 'pueblo' y 'objetividad'.

En conjunción con ese 'ponerse a sí mismo como valioso' del sujeto, Roig enfatiza (siguiendo a Kant y Hegel) la función crítica de la filosofía en su proceder para el autoreconocimiento y reconocimiento del otro en la pluralidad intrínseca de toda subjetividad. Obviamente, dicha crítica no se dirige exclusivamente hacia los marcos de la razón pura sino al de la subjetividad inserto en su propia historicidad. En ese sentido, la crítica se contempla en sus precisiones sobre lo

¹⁶² Cfr., Roig, Arturo Andrés, (2009).

¹⁶³ Cfr., Hegel, G.W.F., *Introducción a la historia de la filosofía*, Trad. Eloy Terrón, Buenos Aires, Aguilar, 1984.

¹⁶⁴ Cfr., Roig, Arturo Andrés, (2009), p. 11.

particular y lo plural; el rescate de este último elemento es el que permite a Roig desplazar el problema de la crítica del plano de la 'razón pura' a la 'razón política'.

Los verdaderos alcances de la crítica únicamente podrán señalarse, por lo dicho, en la medida en que se tenga en cuenta en presencia de lo axiológico, a tal extremo de que no hay una "crítica de la razón" que pueda ser ajena a una "crítica del sujeto", desde cuya *sujetividad* se constituye toda objetividad posible. Por lo demás, la filosofía, cuyo comienzo sólo es posible desde un autoreconocimiento de un sujeto como valioso para sí mismo, necesita, como dice Hegel en una valiosa tesis que habrá de ser rescatada en su justo sentido, de un "pueblo", por donde el sujeto no es ni puede ser nunca un ser singular, sino un plural, no un "yo", sino un "nosotros", que se juega por eso mismo dentro del marco de las contradicciones sociales, en relación con las que se estructura el mundo de códigos y subcódigos.¹⁶⁵

Puede observarse con toda claridad que la función crítica de la filosofía, vista desde la historicidad, adjunta necesariamente el nivel de la autocrítica. Sobre el reconocimiento del otro, la función crítica situada en la realidad social e histórica incorpora los dos momentos del reconocimiento para su posible dinamicidad a modo dialéctico: 'auto' y 'hetero'.¹⁶⁶ Es bajo esta muy aparente sutileza que Roig formula la noción de "*a priori* antropológico" (propuesta que antecede a su "Teoría Crítica de las Ideologías" y la "función social de la idea").¹⁶⁷ Según el enfoque del filósofo argentino, bajo dicha categoría, la noción de sujeto es recuperada más allá de los límites del conocimiento puro; el acento se pone en la afirmación de su empiricidad histórica que escapa a las enunciaciones encubridoras provenientes de las filosofías del concepto. Así, la autoafirmación del sujeto como valioso dentro de una pluralidad (colectividad) se concretiza atendiendo a su realidad espacio-temporal y las determinaciones

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 15.

¹⁶⁶ Cfr., Roig, Arturo Andrés, *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, Ecuador, Corporación Editorial Nacional, 2002.

¹⁶⁷ Dicho esto, en el orden de la argumentación para la exposición de los aportes de Roig a nuestros temas, la noción de '*a priori* antropológico' pudo presentarse en el último apartado del capítulo II del presente trabajo. Sin duda, este planteamiento contiene una dimensión epistémica bastante considerable a la hora de mostrar la pertinente emergencia de otros conocimientos/saberes recuperables (y recuperados) por la Historia de las Ideas nuestroamericana. No obstante, nos pareció prudente el reservarlo hasta este momento, pues, lo que nos interesa es resaltar sus propiedades para el tratamiento del punto de vista político de las sujetividades emergentes y, con ello, de sus testimonios.

a las que se halla *sujeta*, lo cual, da lugar a un ‘nosotros’ como expresión social de la experiencia que se percata de las contradicciones al interior de la conflictividad —igualmente— social.

El *a priori* antropológico, en cuanto es fundamentalmente un “ponerse”, exige el rescate de la cotidianidad, dentro de los marcos de esta última y es función contingente y no necesaria. En contra de Hegel mismo, en quien el sujeto histórico corre el peligro permanente de disolverse en un mítico sujeto absoluto, que se hace cargo en última instancia de todo comienzo posible del filosofar y en contra de la *tética noética* husserliana, aquel sujeto está eximido de cualquier “determinabilidad” que no sea la suya propia, o de cualquier *epojé* que lo saque de su vida cotidiana.¹⁶⁸

En estas líneas se alcanza a entrever un modo de operar dialéctico distinto al de los esquemas del sistema hegeliano. El reconocimiento del otro, atendiendo las precisiones del *a priori* antropológico, nos conmina a reconsiderar la relación sujeto-objeto y los criterios que la dirigen. He aquí la importancia de atender los momentos diferenciadores del reconocimiento (‘auto’ y ‘hetero’), pues, como lo expone Roig, sin tal distinción es prácticamente imposible escapar de la conciencia teleológica que rige a la historia.

En primer lugar, promulgar como valiosa toda forma de ‘autoconciencia’ (en términos hegelianos) en sí y por sí misma desde su propia historicidad y pluralidad nos revela que aquello que llamamos ‘objetividad’, de ninguna manera se subsume ni al principio de identidad del yo absoluto ni a la mismidad inmanentizadora del ser, aunque siempre guarde relación con la subjetividad.¹⁶⁹

Los entes culturales son los que nos descubren por eso mismo el verdadero alcance de lo que denominamos “objetividad” o “mundo objetivo”, que no es sinónimo de “realidad” en el sentido de una exterioridad ajena al sujeto, sino que es la mediación inevitable que constituye el referente de todo discurso y lo integra como una de sus partes. El valor y peso del contenido referencial deriva tanto del sujeto que organiza su “mundo objetivo” y que de hecho forma parte de él, como de todo lo extraño a la *sujetividad*.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Roig, Arturo Andrés, (2009), p. 12.

¹⁶⁹ Proposición que se refuerza, nuevamente, con la categoría “modos de objetivación” que constantemente hemos recuperado de Roig.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 20.

En segundo lugar, tal distinción con la consecuente reivindicación de la independencia (al menos, en el plano formal) de la objetividad, la importancia del movimiento dialéctico no puede continuar centrándose en el momento de la *Aufhebung*. El llamado momento de ‘negación de la negación’ no garantiza la independencia y liberación de la alteridad, esto es, no necesariamente reconoce el estado de conflictividad social como tampoco las relaciones de dominio-dependencia al momento del encuentro de las autoconciencias/sujetividades. Contrario a los esquemas lógico-formales, la dialéctica que se traza desde estas consideraciones presta especial atención al segundo de sus momentos, es decir, a la ‘negación’ como tal.¹⁷¹

Lo último no debe captarse como una simple inversión de valores y criterios verdad o un mero juego de lenguajes y palabras en una actitud de necesidad. Reconocer la alteridad como negación de lo predeterminado y en oposición —real e histórica— a las formas del yo y la mismidad del concepto en sentido absoluto, sin duda, refuerza el carácter ‘emergente’ de las sujetividades en su propia afirmación como valiosas. “¿Y quiénes son estos? Pues aquellos que a pesar de la garantía de universalidad que el Estado les ofrece, se mantienen al margen del mismo”.¹⁷² Desde luego, esta afirmación se amplía hoy al mercado como supuesto *situs* y *locus* donde recaen tales garantías.

Como crítica radical a los correlatos de la mismidad del ser, desde su experiencia propia, la alteridad postulada como negatividad de lo dado es una de las tantas vetas a transitar para la ruptura de la falacia naturalista en la historia. En su especificidad en una pluralidad articulada en el ‘nosotros’, este momento de la negación efectúa un distanciamiento lógico, epistémico y político con relación a las tautologías del absoluto; ser y deber ser se separan asumiendo su situación de conflicto al tiempo que revelan su oposición trascendente a su llana enunciación exclusivamente ideológica, esto es, confirmándose en la realidad socio-histórica.

¹⁷¹ A propósito del análisis en torno a la noción del “buen salvaje” y el “hombre civilizado” en el ensayo *Nuestra América* de José Martí, Roig muestra la prioridad ejecutora del momento de la negación en la dialéctica de lo real frente al momento de la *Aufhebung*. Cfr., Roig, Arturo Andrés, (2002), p. 60; Martí, José, *Nuestra América*, México, Colección Pequeños Grandes Ensayos, UNAM, 2004, (publicado por vez primera el 30 de enero de 1891).

¹⁷² Roig, Arturo Andrés, (2002), p. 60.

Sem esse momento empírico e histórico, ou seja, sem o aposteriori contingente, não há dos opostos nem dialéctica no sentido clássico do termo. Pois a dialéctica não funciona como um jogo de contraditórios, que pode ser construído *a priori*, mas como um jogo de contrários, que só são contrários, se neles houver um momento histórico, isto é, empírico e contingente.¹⁷³

Si bien lo mencionamos en el capítulo anterior respecto a la dimensión epistémica, aquí se confirma que esta modalidad de dialéctica negativa quebranta —ahora en lo político— los principios lógicos de ‘*tertium exclusum*’, ‘identidad’ y ‘no contradicción’. Éstos se hacen visibles en la conflictividad social y en las demandas de las subjetividades emergentes cuya apelación es a una realidad que no es como debiera ser. Hay contradicciones sociales en las cuales el yo no es igual a sí mismo ni al ser y donde, por fortuna, la disyuntiva no ofrece sólo una solución. En la *praxis* de aquellos que emergen en la esfera de lo político, la *Aufhebung* puede tomar múltiples características y determinaciones, concediendo valor de verdad a la frase “un mundo donde quepan muchos mundos”.

Así, esta primera aproximación de ruptura para con la mentada falacia restituye lo dialógico en las relaciones de intersubjetividad. Se hace imperativa la palabra de aquel ‘nosotros’ que aboga por relatar y dar cuenta de sí mismo y su historicidad. Esto es, por un lado, se aleja del relato de la linealidad monológico-unívoca de la teleología para marcar sus propios comienzos y recomienzos en la historia con posibles soluciones (no finales). En correspondencia con lo anterior, por otro lado, se reafirma la necesidad de volcarse hacia sus propias fuentes (sin exclusión de las ajenas, por supuesto). Voltar la mirada hacia ‘nuestros’ documentos, oralidades y monumentos con los aportes metodológicos de una disciplina igualmente nuestra.

Si efectivamente es así, si el sujeto es plural, si desde la subjetividad se hace posible la objetividad, lo que sigue urgiendo es revisar las maneras en que esto se ha dado entre nosotros para visualizar también el «grado de conciencia» alcanzado. De aquí el papel irremplazable de la Historia de las Ideas [...] y su alianza íntima con la Filosofía nuestra.¹⁷⁴

¹⁷³ Cirne-Lima, Carlos R.V., *Contradição e dialéctica. Ensaio sobre a tremenda força da negação*, Porto Alegre, abril de 1993, p. 8, citado en Cerutti Guldberg, Horacio, (2000), p. 140.

¹⁷⁴ Cerutti Guldberg, Horacio, (2009b), p. 63.

Lo último, ¿es muestra de un aldeanismo acrítico? Para nada. Obviamente esa sería una de las objeciones más recurrentes para menospreciar la tarea. Aunque a estas alturas no debería ser necesario responder a tan endeble refutación, es pertinente recordar las palabras de Martí donde mostró que la actitud de aldeanismo no se halla en quien admite la unidad de su singularidad en una pluralidad articulada bajo el 'nosotros', sino en quien desconoce la alteridad asumiendo su realidad como la única. Así lo sentenció en 1891.

Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, y con tal que él quede de alcalde, o le mortifique al rival que le quitó la novia, o le crezcan en la alcancía los ahorros, ya da por bueno el orden universal, sin saber de los gigantes que llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima, ni de la pelea de los cometas en el cielo, que van por el aire engullendo mundos. Lo que quede de aldea en América ha de despertar.¹⁷⁵

En suma, la afirmación de la subjetividad como valiosa en su *praxis* política y discursiva, nos permite afirmar que el acto de comunicación se configura y concretiza en las dinámicas del reconocimiento en sus dos momentos diferenciadores. Más allá de la unilateralidad que presuponen ciertas nociones aplicadas a diestra y siniestra a lo social e histórico como, por ejemplo, la de 'descubrimiento', se trataría de un encuentro de sujetos y discursividades en un contexto específico posiblemente signado por relaciones de dominio o liberación.¹⁷⁶

Con el principio del '*a priori* antropológico' nuevamente podemos afirmar que el testigo es un actor político imprescindible en el acercamiento a la interpretación de lo real. Su *praxis* socio-política (testimonio) no otorga concesiones a predeterminaciones que lo excluyan de la historia, por lo cual, su simbólica expresa en múltiples formas discursivas no puede agotarse en un reconocimiento autoreferente y tautológico.

En tanto discursos (testimonios) y sujetos (testigos) emergentes a través de una dialéctica real, se va perfilando con mayor sustento la tesis que

¹⁷⁵ Martí, José, (2004), p. 57.

¹⁷⁶ En torno a la violencia epistémico-política que supone la noción de 'descubrimiento' con referencia al arribo y conquista española a partir de 1492, *cfr.*, Dieterich, Heinz, (coordinador), *1492-1992 La interminable conquista. Emancipación e identidad en América Latina 1492-1992*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1992.

pretendemos defender: el testimonio es mediación epistemológica y política a la cual no puede renunciar un pretendido filosofar desde Nuestra América en la esfera de lo político. Por todo ello, sin buscar redundar en el argumento y dado que tales precisiones nos ayudarán más adelante, cabe extenderse (varias líneas) en las pautas ofrecidas alrededor del ‘*a priori* antropológico’ con el objetivo de mantener presentes las normas que suponen al sujeto y su discurso en una filosofía situada.

De la primera pauta, la afirmación del sujeto, entendida como exigencia fundante de carácter antropológico, se desprenden otras, necesariamente implícitas en ellas. En primer lugar, el reconocimiento del otro como sujeto, es decir, la comprensión de la historicidad de todo hombre, que nos conduce a revisar la problemática del humanismo. Luego, en cuanto que las formas de reconocimiento no alcanzan a constituirse dentro de aquellos términos, surge una tercera pauta, la que exige el grado de legitimidad de nuestra afirmación de nosotros mismos como valiosos. En tercer lugar, [...] habrá de considerarse la exigencia de organizar una posición axiológica desde nuestra propia empiricidad histórica. Por último, aquella otra formulación de la exigencia fundante que nos conmina a tener como valioso el conocernos a nosotros mismos, habrá de constituirse dentro de un tipo de saber, único compatible con un pensamiento filosófico transformador, el saber de liberación, que excede, sin duda, a la filosofía misma, pero cuyas bases teóricas están dadas en ella.¹⁷⁷

Esa legitimidad de la valía del ‘nosotros’ exige indagar en posiciones teóricas coherentes (y situadas) con la liberación efectiva de la multiplicidad de subjetividades que integran nuestro continente histórico, de sus testigos.

9) Más allá del ‘género literario’

Aunque parezca tardía la siguiente advertencia, no fue casual iniciar el tercer capítulo de la presente investigación con la pregunta ¿“reconocimiento del otro” o “auto-hetero reconocimiento con el otro”? Ésta es una cuestión clave para comprender el desarrollo de los estudios sobre testimonio en Nuestra América,

¹⁷⁷ Roig, Arturo Andrés, (2009), p. 17.

sin la cual sólo tendríamos un acceso parcial a las distintas perspectivas teóricas que han trabajado el tema. A propósito, si bien existe una enorme variedad de posiciones teórico-políticas en torno a las características, particularidades, definiciones, modos operativos y demás implicaciones respecto del testimonio en la región, sin duda, parece permear una lectura que en los últimos treinta años ha ganado bastantes adeptos y privilegios, estableciéndose de manera hegemónica. Paradójicamente, su origen tiene lugar al interior de la academia norteamericana en las vertientes de los llamados Estudios Culturales y Estudios Latinoamericanos, cuyos/as investigadores/as radican (o radicaban), principalmente, en las universidades de Stanford, Columbia, California, Washington, Duke, Maryland, Northwestern, New Mexico, Pittsburgh, Illinois, The City University of New York, el Amherst College, entre otras. Tal es el caso de John Beverley, Doris Sommer, George Yúdice, Hugo Achúgar, Jean Franco, Marc Zimmerman, Mónica Walter, Antonio Vera León y Cynthia Steel, por mencionar algunos.

Desde luego, cada una/o de las/los autoras/es mencionados mantienen enfoques, metodologías, disciplinas y hasta agendas políticas diferentes entre sí, lo cual exige evitar el error de englobarlos bajo un mismo punto de vista. Aún más, los trabajos de cada una/o de ellas/os requeriría un tratamiento por separado. La razón por la cual los señalamos aquí estriba en un punto común, esto es, su esfuerzo por abordar el testimonio a manera de ‘género literario’. No se trata de una cuestión menor, pues, como ya se sugirió, tal perspectiva ha dominado el núcleo teórico-político-metodológico del asunto, caracterizándolo bajo marcos estrechamente delimitados y, en muchas ocasiones, dejando poco margen de acción para otras interpretaciones. Con el fin de analizar críticamente algunas premisas clave que comparten algunas/os de ellas/os, es preciso detenerse en los antecedentes históricos que —reconocen— dan forma a su propuesta.

George Yúdice asegura que el cubano Miguel Barnet fue el primero en otorgarle la “etiqueta” de testimonio a esta nueva forma literaria. Con su obra *Biografía de un cimarrón* de 1966, Barnet da inicio formal a la llamada ‘novela-testimonio’, con lo cual se deja clara la necesidad de sacar a la luz —en este

caso, a través de la literatura— las voces ignoradas por la historiografía dominante.¹⁷⁸

Siguiendo con las interpretaciones de Yúdice, la asimilación del testimonio como ‘género literario’ ganó bastante terreno con el otorgamiento de premios anuales que, desde 1970, hiciera la institución cubana ‘Casa de las Américas’ en una categoría especial (cuyo título es el mismo al del tema que ahora nos convoca). Esto significó un avance considerable en el reconocimiento de un ejercicio teórico-literario muy recurrente en Nuestra América que gozaba ya — muchas décadas antes— de aceptación por parte de distintos sectores, no sólo académicos. El especialista norteamericano en temas sobre cultura resalta la importancia de este hecho con relación a la problematización acerca de la figura del intelectual en distintos ámbitos de expresión, entre ellos, por supuesto, el literario.

La fecha y decisión editorial constituyen un hito en la historia intelectual y artística de América Latina. En ese periodo se daba una lucha ideológica en torno al papel del intelectual latinoamericano. [...] Se buscaba apoyar con esta decisión el papel solidario del intelectual en contraste con el tipo de escritura “autorreferencial” —y, por ende, no en diálogo con sujetos marginados— que se hacía dominante con el “boom” literario de los años sesenta.¹⁷⁹

En cuanto a los antecedentes teóricos del testimonio en la modalidad aludida, Yúdice enfatiza la labor de la ‘pedagogía del oprimido’ y la ‘teología de la liberación’ por dos razones: 1) la concientización a que dan lugar bajo la concepción del ‘texto’ como elemento imprescindible para el cuestionamiento en los estándares de un “diálogo crítico y liberador”; 2) la imagen, hasta cierto punto, secundaria del intelectual quien “cede” su privilegio a la palabra del ‘sujeto subalterno’.¹⁸⁰

Esta lectura de las íntimas relaciones entre testimonio y literatura se halla incompleta de no atender a uno de los elementos de mayor relevancia para estas/os autoras/es. Se trata de la obra del crítico literario de origen uruguayo

¹⁷⁸ Cfr. Yúdice, George, “Testimonio y concientización” en Beverley, John y Achúgar, Hugo (coords.) *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, Guatemala, Ediciones Papiro, 2ª ed., 2002, p. 221.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 222.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 222-223.

Ángel Rama, especialmente de *La ciudad letrada*.¹⁸¹ Grosso modo, y sin ánimo de caer en simplismos reduccionistas, lo que suelen celebrar en todo momento de dicho ensayo es el señalamiento de la “ciudad letrada” y la función normativa de la literatura y el escritor como “formas básicas de continuidad institucional entre la América Latina colonial y la contemporánea.”¹⁸² Con tal indicación, Rama buscó precisar las particularidades de la modernidad latinoamericana junto a los aparatos institucionales que permiten y sostienen hasta la actualidad las formas y prácticas del poder colonial en apego a la “racionalidad occidental”. Así, la “ciudad letrada” representa el espacio donde se producen y reproducen las ‘prácticas discursivas’ de una hegemonía excluyente de toda alteridad (o, para decirlo en sus términos, de subalternidad).

Para dar cuenta de la continuidad que —según el argumento de Rama— por más de cinco siglos ha mantenido el poder letrado de la racionalidad occidental moderna/colonial, Françoise Perús llama la atención sobre el proceder del uruguayo en un punto crucial para entender la interpretación de buena parte de sus apologistas.

Rama establece un paralelismo entre dos órdenes de signos: el de la configuración del espacio urbano y el de la lengua. Presupone al mismo tiempo la identidad de estos dos órdenes a base de un razonamiento de tipo analógico, en el cual la grafía de los mapas —considerados como “signos” o “símbolos”— sirve de puente entre ambos órdenes.¹⁸³

Lo que subyace es una serie de dicotomías cuasi-irreconciliables, entre ellas, “ciudad letrada”/“ciudad real”, escritura/oralidad, letrado/subalterno, etcétera. En sintonía a lo indicado por Yúdice, Rama también abogó por la redefinición y reposicionamiento de la tarea del intelectual en favor de los sectores marginados; en pro de aquellos a quienes históricamente se les ha negado la voz y cuyas ‘prácticas discursivas’ han sido invisibilizadas. Así, el testimonio vendría a constituir una posibilidad en la configuración de las relaciones de enunciación dialógicas, acordes a un momento histórico que exige atender y recuperar las ‘pequeñas historias’.

¹⁸¹ Cfr., Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, prólogo de Hugo Achúgar, Montevideo, Arca, 1998 (publicado por vez primera en 1984, edición póstuma).

¹⁸² Beverley, John, *Testimonio: sobre la política de la verdad*, México, Bonilla Artigas Editores, 2010, p. 49.

¹⁸³ Perús, Françoise, “¿Qué nos dice hoy *La ciudad letrada* de Ángel Rama?” en *Revista Iberoamericana*, vol. LXXI, núm. 211, abril-junio 2005, p. 365.

Como ya se advirtió, en términos de una generalidad que corre el riesgo de caer en los errores a criticar, estas breves notas son insuficientes para dar cuenta de los antecedentes históricos y teóricos del testimonio a manera de ‘género literario’, los cuales son compartidos por distintas vertientes teóricas con un enfoque ‘latinoamericanista’ (o, como muchos de ellos suelen precisar, ‘post-latinoamericanista’).¹⁸⁴ Es el caso de la postmodernidad, postcolonialidad, decolonialidad, los Estudios Culturales y el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. Sin embargo, tales referentes nos auxilian en el intento de escudriñar en la agenda político-académica que motiva y promueve dicha visión de lo testimonial.

Por lo anterior, la primera duda (sospecha) que salta a la vista es el rechazo explícito a la pertinencia histórica del “boom” literario en los años 60’s, acusándolo de sustentar cierta escritura “autorreferencial” en oposición a la voz del subalterno. La voz del autor (en este caso, para los críticos del “boom” parece dar lo mismo que se trate de Arguedas, García Márquez, Vargas Llosa y/o Carlos Fuentes) mantendría una autoridad en la ficción del texto reflejado en un contexto mítico-fantástico. Acaso podríamos discutir, ¿eso es razón suficiente para reducir y desechar los fuertes planteamientos/cuestionamientos políticos del “boom” en una coyuntura histórica precisa? Si estamos lejos de responder con un sí rotundo, podemos dejar lugar a una sospecha más: ¿servirá esto para la delineación de una nueva agenda político-académica que busca determinar sus enfoques como un “nuevo” desarrollo teórico, prácticamente, sin precedente alguno —al menos no sistematizado— dentro de la literatura y los estudios culturales? La pertinencia de esta interrogante se mantiene y refuerza cuando proclaman el ‘acontecimiento’ de un “postboom” (sic).¹⁸⁵

Para Begoña Huertas, este nuevo movimiento posee las siguientes características:

¹⁸⁴ Para lo que nos interesa destacar, tal discusión resulta irrelevante. A fin de cuentas, el llamado ‘post-latinoamericanismo’ —en tal nominación y caracterización— no logra desaparecer los ‘fantasmas de la Razón’ que tanto se empeña en acusar a un apócrifo ‘latinoamericanismo’ esencialista. Es decir, paradójicamente, recurren a una metafísica que presupone la existencia de ambos momentos con un núcleo central compartido en forma de meta-relato, sin recurrir a las diferencias entre escuelas, movimientos, vertientes, etcétera, que critican y engloban en ‘ismos’ con poco o nulo asidero.

¹⁸⁵ Cfr., Huertas, Begoña, “El postboom y el género testimonio. Miguel Barnet”, en *Cauce: Revista de filología y su didáctica*, núm. 17, 1994.

[...] el texto, lejos de pretender insinuar una suficiencia en sí mismo, tiende puentes hacia la realidad extra-literaria con la explícita voluntad de enfatizar su inserción en ella como parte de un todo no representado. [...] La inclusión de elementos extra-literarios (históricos, periodísticos, documentales...) niega la configuración del texto como ente abstracto y suficiente en sí mismo al conectarlo *directamente* con la realidad de la que éste surgió, al ‘obligarle’ a mostrarse como parte de una totalidad y no como la totalidad misma. Es decir, las obras del ‘postboom’ aumentarían la transparencia del referente con el claro objetivo de ligar la obra con la realidad que la genera, con el objetivo de mostrar la ficción del texto como un componente más de la realidad extra-textual.¹⁸⁶

Lejos de disiparse, se mantienen las luces de alerta. Dejemos las sugerencias y advirtámoslo con todas sus letras: en esta propuesta subyace descaradamente el error (señalado por Cerutti) de la “ilusión de la transparencia”.¹⁸⁷ No se demerita el esfuerzo por parte del ‘postboom’ de intentar tender puentes de comunicación dialógica efectiva, no obstante, tal empuje se ve mermado al no haber mayor herramienta que el texto o al cederle privilegios a éste. Es clara la paradoja al interior del ‘postboom’. Por un lado, se niega la autosuficiencia del texto en sí mismo al dar lugar a las mediaciones (históricas, periodísticas, documentales...) al tiempo que —por otro lado— se afirma la conexión *directa* (autosuficiencia) del texto con la realidad de la cual surge, relegando las mediaciones a un segundo plano, un mero complemento que da sustento a la exclusividad del texto, la palabra escrita y, por ende, del intelectual mismo.

Por todo lo anterior, pensar que la voz del subalterno halla en el texto su espacio de expresión paradigmático (particularmente, en tanto ‘género literario’), implica ignorar la gama de oportunidades, modalidades y formas de expresión específicas tanto del testimonio como de las mediaciones que lo viabilizan. El testigo y su ejercicio, contrario a lo que se predica, se constriñen en prácticas y

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 167. Las cursivas son mías.

¹⁸⁷ Respecto a la “ilusión de la transparencia”, Cerutti apunta que “[s]e trata de la equivocación gnoseológica o de teoría del conocimiento según la cual el sujeto cognoscente, el sujeto que conoce o pretende conocer accedería de modo inmediato (inmediado) —es decir, no mediado, sin intermediarios, sin instrumentos auxiliares— a la realidad, a lo que ella es, a su ser más íntimo y preciso. Esta ilusión elude examinar las incidencias de la ideología, del lenguaje, de la cultura, de la hermenéutica y anula la fuerza correctiva de la percepción.” Cerutti Guldberg, Horacio, (2000), p. 55.

discursos para nada deleznable, pero insuficientes en cuanto a las condiciones de posibilidad creadas dada su operatividad epistémico-política. Si bien es indudable el tono vanguardista de algunos/as promotores/as del 'boom', lo visto hasta el momento nos permite señalar que el 'postboom' no logra superar semejante escollo.

Ligado a este ambiguo panorama (desafortunadamente, para exponer otro), John Beverley reconoce la oportunidad —y necesidad— de concebir al testimonio fuera de los marcos de la literatura, es decir, como forma 'extra-literaria' e inclusive 'anti-literaria'.¹⁸⁸ Esto se relaciona con lo que el autor norteamericano llama 'efecto de realidad': el testimonio no produce lo real, al menos permite experimentar una sensación cercana a ello. Supuestamente, dicho efecto estaría ausente de la ficción literaria que envuelve a la novela testimonial y la etnografía. En ese sentido, en teoría el 'efecto de realidad' potencializaría dos momentos: 1) el puente de comunicación dialógica entre el 'letrado' de clase media (solidario con el otro) y aquellos a quienes históricamente se ha ignorado; 2) un efecto estético-político para la construcción de un espacio cultural diferente donde el subalterno "denuncia" su situación de opresión.

Si el sometimiento ejercido por la literatura burguesa hacia la voz del subalterno (dentro de su aparato ideológico/institucional proveniente de la racionalidad moderna-colonial) deja a ese otro a expensas de la política de corte liberal y sus formas de representación, para Beverley "el testimonio se ha vuelto una nueva forma de literatura, con una institucionalización académica correspondiente".¹⁸⁹ Los rechazos en conjunto de las formas literarias instituidas para postular "nuevas", en el mejor de los casos, nos regresan al problema del

¹⁸⁸ Al interior de dicho planteamiento, otra vez puede percibirse la huella de Ángel Rama y la oposición 'ciudad letrada'/'ciudad real'.

¹⁸⁹ Beverley, John, "Introducción" a *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, op. cit., p. 22. Atinadamente, John Beverley es uno de los autores que más se ha empeñado en destacar la necesidad de vincular el testimonio con la academia, ese espacio donde suele disputarse el problema de la veracidad bajo enfoques cientificistas (con fundamentos cercanos al positivismo y el individualismo metodológico aplicado a las ciencias), pero —en este caso— también donde se da lugar a "una lucha teórica y crítica por definirlo no como simple documento etnográfico o 'historia de vida' sino como parte del canon de las Obras Maestras de un currículo moderno y multicultural por medio del cual se forma el sujeto humanista como tal." Beverley, John, (2010), p. 44. Difícilmente se objetaría esta observación crítica de Beverley, empero, como veremos más adelante, esto puede responder a otro tipo de intereses confluyentes en un vanguardismo político-ideológico.

vanguardismo no declarado; en el peor de los casos, como lo subrayara Robert Carr, se corre el peligro de ‘estetizar el testimonio’.

Beverley trata las descripciones de la tortura y la muerte en términos de estilos literarios, argumentando contra la desconstrucción de sus categorías por razones de urgencia política. Al final, parece atrapado entre su deseo de transparencia del sujeto y el hecho de enfrentar palabras en una página, transcritas, editadas y arregladas para circular en un mercado de bienes culturales abierto, cuyo uso en la academia él aboga en aras de una agenda política de la representación, aún con reservas de último minuto.

Podemos aprender mucho del malentendido de Beverley sobre el “realismo mágico”: en el proceso de configurar el espacio entre el “testimonio” y la “literatura”, en términos amplios, yo pondría al frente por contraste la politización de la “literatura” en vez de estetizar el testimonio.¹⁹⁰

Esta crítica de Carr a Beverley, y su noción de testimonio ‘estetizado’ políticamente, devela el riesgo de no advertir las diferencias específicas entre los actores en juego bajo la mera consideración del ‘género literario’. En otras palabras, siempre es plausible la declaración de solidaridad por parte del escritor/intelectual/letrado pero, atentos a la ‘ilusión de la transparencia’, dicho sujeto no puede acceder al subalterno y su testimonio *en sí* ni presentarlo al lector de esa manera. La aseveración de que en el texto es el testigo quien enuncia su discurso, sencillamente, no es garantía suficiente para su efectiva realización.

Si el proyecto de representación política va a tomar precedencia sobre la re-presentación estética en las discusiones de la literatura testimonial, las especificidades históricas, culturales y textuales deben ser puestas al frente, y el flujo del capital en sus varias formas descubierto. Borrar las diferencias es estar de acuerdo con la constitución imperialista de los sujetos del Tercer Mundo: “ellos sólo son como nosotros, quieren lo que queremos”, da lugar a “quieren lo que tenemos” y la forzada inserción de los subalternos en la periferia en la división internacional del trabajo para, supuestamente, su propio bien.¹⁹¹

¹⁹⁰ Carr, Robert, “Re-presentando el testimonio: notas sobre el cruce divisorio Primer Mundo/Tercer Mundo”, en Beverley, John y Achúgar, Hugo (coords.) *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, op. cit., p. 90.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 100.

Este punto adquiere una relevancia singular cuando caemos en cuenta de que el testimonio (especialmente en su modalidad de texto mediado por el intelectual), instalado en un plano de relaciones comerciales de lo cultural entre los mal llamados Primer y Tercer Mundos, puede desviarse de la palabra del otro, tergiversándola en las representaciones del capital.

Para reforzar este connato de crítica, nuevamente volvemos la atención sobre sus antecedentes para subrayar cierto reduccionismo con que se suele ver tanto a la 'pedagogía del oprimido' como a la 'teología de la liberación'. Ni a uno ni a otro movimiento se les hace justicia al enfocarse únicamente en los factores problematizadores, dialógicos y críticos donde la figura del intelectual no resulta central. Basta sólo una pregunta para anotar el uso manipulado de tales antecedentes: ¿cuál es la razón de no señalar el potencial crítico de ambos movimientos en los cuales existe un materialismo fuertemente declarado? No es secreto la dimensión dialéctico-marxista tanto en Freire como en algunos teólogos de la liberación, dando pie a la necesaria incorporación de una crítica de la economía política y un historicismo materialista en ambos ámbitos (pedagógico y teológico), desde luego, acompañados por los aportes de otras disciplinas y quehaceres. Invisibilizar el carácter plural-diferenciador y los rasgos específicos de estos enfoques mediante un proceso de selección ideológico-político poco claro, de nuevo, acumula más dudas.

Lo mismo ocurre con la particular lectura que de la obra de Ángel Rama llevan a cabo estas teorías, la cual, acorde a su principio fragmentario, resulta parcial. Françoise Pérus nos invita a no perder de vista que al descontextualizar *La ciudad letrada* del conjunto de la obra de Rama, en un análisis unilateral y sesgado, la dicotomización opera en tanto estructura metodológica que guía la argumentación, esto es, mediante la disyunción que robustece un ilusorio proceso espacio-temporal donde la constante es la dominación.

Sin descrédito de Rama y su citada obra, vale reproducir con todo detalle las líneas de la catedrática francesa:

Estas dicotomías no quitan, desde luego, las muchas observaciones valiosas que se encuentran también en esta obra de Rama, y que provienen en buena medida de otros trabajos anteriores. Pero el acento puesto en esta unidad de fondo permite sacar a luz el sistema de oposiciones binarias que estructura la totalidad del texto, y evidenciar al

mismo tiempo otro rasgo fundamental de la argumentación de Rama. Dicho rasgo consiste en un doble postulado: por un lado, el autor opera una distribución espacial de los términos en oposición —la “ciudad” nuclear vs sus “periferias”, urbanas o rurales—; y por el otro, da por sentada una continuidad temporal lineal de la dominación política. El primero de estos postulados retoma, invirtiéndola, la dicotomía sarmientina entre la “civilización” y la “barbarie”, que descansaba también en la espacialización del tiempo histórico. El segundo, en cambio, concibe este tiempo histórico como permanencia de la dominación política, sin considerar los cambios ocurridos en la forma de los Estados latinoamericanos, en las estructuras y los procesos sociales, y en las múltiples formas en que se ejerce la subordinación de estos mismos Estados a la hegemonía de potencias diversas.¹⁹²

De atenerse únicamente a los planteamientos de *La ciudad letrada*, tal como proceden muchas/os de las/os autoras/es de las corrientes aludidas, dicho sesgo obnubila los fenómenos de dominación, dependencia y subordinación y, con ello, a la suma de relaciones sociales, históricas, políticas, económicas y culturales que dieron lugar a esas situaciones. Del conjunto de la obra de Rama suele obviarse —con toda intención— la *Transculturación narrativa en América Latina*, libro que sin duda ofrece una propuesta de superación de las dicotomías ya señaladas.¹⁹³ ¿La razón por la cual se prefiere no considerar a tan importante referencia? La respuesta no varía en lo absoluto al recurrir otra vez (hasta el cansancio) a las imputaciones sobre el apego a formas hegemónicas de representación política, expresas y encubiertas bajo nacionalismos, tradicionalismos y vanguardismos.

En un intento de crítica por parte de John Beverley a la noción de transculturación narrativa de Ángel Rama, el norteamericano afirma que la “idea

¹⁹² Perús, Françoise, (2005), p. 370.

¹⁹³ A grandes rasgos, cabe recordar que Ángel Rama recupera la idea de ‘transculturación’ planteada por el cubano Fernando Ortiz en su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, publicado en 1940. Si bien Rama coincide con Ortiz en diversos puntos que dan forma y concreción al proceso de transculturación, principalmente respecto a las dos primeras etapas (‘pérdida’ y ‘selección’ de los elementos culturales), el autor uruguayo buscó extender los límites y posibilidades de tal noción al reconocer un mayor margen de movilidad para la cultura invadida, esto es, a través de las etapas de ‘redescubrimiento’ e ‘incorporación’ de dicho proceso. En esos dos momentos, la cultura originaria/invadida puede localizar elementos propios en las formas centrales y hegemónicas de la modernidad impuesta, al tiempo que recupera otros de la cultura impuesta (no hegemónicos). Cfr. Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, Argentina, ediciones El Andariego, 2ª ed., 2008.

de transculturación expresa, tanto en Ortiz como en Rama, una *fantasía* de reconciliación de clases, raza y géneros. [...] Para Rama la transculturación fue, en última instancia, una especie de ideograma de la modernidad latinoamericana.”¹⁹⁴ Peor aún, en una comparación excesiva y con poco sustento (por no hablar de que se trata de ámbitos distintos), Beverley equipara los esfuerzos (literarios-culturales) del uruguayo con los de la teoría de la dependencia (económico-políticos, principalmente).¹⁹⁵

Luego de estas breves notas y el respectivo intento de balance crítico de los antecedentes en la lectura hegemónica que permea actualmente a los trabajos sobre testimonio en Nuestra América, la inocencia y las sorpresas se disipan —no así las dudas— cuando se revela la postmodernidad latinoamericana como marco teórico que sustenta los presupuestos epistémico-políticos de dichas vertientes. No es el momento ni el espacio propicio para intentar un acercamiento a los debates en torno a los límites y alcances de esta peculiar versión de lo postmoderno; pese a que el intento crítico esbozado pueda revertirse aquí, acusando a la presente investigación y su autor de simplista y reduccionista, se hace el llamado a volver con las premisas generales que sirven a nuestro interés.¹⁹⁶

Con la imputación de ‘meta-relatos’ y ‘macro-historias’, en un margen de ambigüedad provocado por metáforas mortuorias donde se declaró sin reparo el fin de las ideologías, el sujeto, los socialismos, etcétera, la postmodernidad latinoamericana dio al traste con casi toda la tradición de pensamiento crítico en la región, los proyectos liberacionistas y las utopías. Sin mayor reparo, se rechazaron uniformemente posiciones teóricas y prácticas políticas de larga data, principalmente, con el endeble pseudo-argumento/acusación de formar parte integral de una totalidad homogeneizante, excluyente del otro y acorde al “proyecto de modernidad/colonialidad”. Así (¿malintencionadamente?), se da lugar a la ‘hipérbole’ como figura retórica central en las premisas que articulan sus argumentos, donde los elementos a exagerar y sobredimensionar

¹⁹⁴ Beverley, John, *Subalternidad y representación*, España, Iberoamericana, 2004, pp. 80-81. Cursivas en el original.

¹⁹⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 81.

¹⁹⁶ Tal como lo indicamos en el 4º apartado del capítulo II de este trabajo, nos parece muy atinado el balance crítico de Roig sobre la postmodernidad y sus impactos en Nuestra América. *Cfr.* “Posmodernismo. Paradoja e hipérbole. Identidad, subjetividad e historia de las ideas desde una filosofía latinoamericana”, en Roig, Arturo Andrés, (2001).

descansan en la base de supuestos nacionalismos y regionalismos opuestos a la heterogeneidad.¹⁹⁷

Para mostrar este distanciamiento ideológico respecto a las teorías y prácticas político-críticas en Nuestra América y la consiguiente producción de opuestos irreconciliables (nuevamente, de manera ideológica), John Beverley asegura que:

[...] la importancia estética e ideológica del testimonio depende de su capacidad para funcionar en el espacio históricamente constituido que separa, en América Latina, a la cultura de élite de la popular, y para generar narrativas poscoloniales no eurocéntricas de un destino histórico individual y colectivo. Mientras la literatura en América Latina ha sido (principalmente) un vehículo para engendrar un sujeto adulto, blanco, masculino, patriarcal y “letrado”, el testimonio permite el surgimiento (aunque mediado) de identidades subalternas “orales”: femeninas, homosexuales, indígenas, negras, proletarias... En ese sentido, coincide más con el posmodernismo que con su opuesto, es decir, con el programa transculturador del vanguardismo.¹⁹⁸

Siguiendo con lo mencionado en apartados anteriores, lo peligroso de estos “nuevos” enfoques teóricos es presentarse como alternativas de ‘ruptura’ epistémico-política cuando, en realidad, operan con inversiones ideológicas al interior de la lógica dicotómica de exclusión. Optar por lo local, particular, fragmentario y lo ‘micro’ en rechazo absoluto de discursos y prácticas que enlazan lo ‘macro’ a sus reflexiones, sencillamente, implica continuar —de forma lineal— con la narrativa meta-histórica que desde sí misma impuso la relación de opuestos excluyentes. En pocas palabras, resulta bastante dudoso pensar siquiera que se puede hallar una alternativa incluyente al interior de la misma lógica excluyente. Con todos los entrecomillados, en la monología, “optar” es una simple ilusión.

No hay engaño, pues, aquí no existe ‘ruptura’ de los principios lógico-formales sobre los cuales se sustenta la ‘dialéctica interrumpida’; “todo cambia para que todo siga igual”.¹⁹⁹ Se opera en sintonía con la dicotomía al sustentar cierta condición de positividad de aquellos elementos anteriormente negados, por lo

¹⁹⁷ Cfr. *Ibidem*.

¹⁹⁸ Beverley, John, (2010), p. 56.

¹⁹⁹ Cerutti Guldberg, Horacio, (2000), p. 134.

tanto, se trata de un falso posicionamiento en la negatividad postulada ahora positivamente con un movimiento de inversión en los polos de valoración. Más allá de las buenas e ingenuas intenciones, he ahí el grave peligro de considerar a dichas teorías a manera de alternativas radicales. Al no desprenderse de la lógica dicotómica como escenario formal de subordinación y dominio de la alteridad para perseverar en la mismidad del yo absoluto —en los márgenes del Ser—, sencillamente, el otro y su palabra se mantienen excluidos.

Todavía peor, al inclinarse por lo 'micro' y la fragmentación desprendidas de toda tradición de pensamiento crítico, en estos casos ni siquiera se da lugar a la 'negación de la negación', con todo y sus problemas señalados en el apartado anterior. Aparentemente se busca una superación (*¿Aufhebung?*) de los discursos y prácticas liberacionistas que supuestamente terminaron por reproducir los esquemas hegemónicos de sometimiento del otro, empero, los recursos de su parte a la hipercrítica y la hipérbole desdibujan cualquier posibilidad de diálogo y encuentro; una simple oposición sin más.

Cualquier rastro de exageración desaparece con las declaraciones del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos en su "Manifiesto inaugural". Al exponer el carácter "variopinto" de la 'nación' y la consecuente necesidad de someter a juicio crítico dicho concepto, John Beverley, Robert Carr, Patricia Seed, Walter Mignolo, Ileana Rodríguez, entre otras/os autoras/es adscritos al grupo, reconocieron la asunción de ciertas dicotomías al interior del proyecto de trabajo.

Además de conceptualizar la *nación* como un espacio dual (élites metropolitanas / élites criollas; élites criollas / grupos subalternos), el estudio de la subalternidad en América Latina **incluye** otras dicotomías estructurales. Al ser un espacio de contraposición y colisión, la nación contiene múltiples fracturas de lengua, raza, etnia, género, clase, y las tensiones resultantes entre asimilación (debilitamiento de las diferencias étnicas, homogeneización) y confrontación (resistencia pasiva, insurgencia, manifestaciones de protesta, terrorismo). El subalterno aparece entonces como un sujeto "migrante", tanto en sus propias

representaciones culturales como en la naturaleza cambiante de sus pactos con el Estado-nación.²⁰⁰

En lo concreto, los discursos y prácticas del testigo son susceptibles a mitigarse de acuerdo con agendas político-académicas externas a sus intereses. No se objeta que la asimilación del testimonio como género literario ha contribuido determinantemente a su necesaria recuperación desde distintos campos disciplinarios, no obstante, enfocarse exclusivamente en la literatura para la configuración de lo testimonial como *praxis* no constituye necesariamente un avance. Todo lo contrario. Insistimos, destacar el papel del intelectual y su producto (el texto) en una situación de privilegio por encima de otras mediaciones, fuentes y formas de expresión testimonial, acarrea al menos dos problemas difíciles de evadir que se entrelazan.

En primer lugar, la relativización de los procesos espacio-temporales del testigo en una dislocada fetichización de su labor para introducirse/subsumirse a la lógica de producción-consumo cultural del capital. La premisa de “recuperar la voz del otro” a través de un procedimiento supuestamente transparente (el “efecto de realidad” de Beverley), donde el texto representa el *locus enuntiationis* por excelencia, permite la posibilidad de poner en circulación al testimonio dentro del mercado actual, neoliberal-globalizado. En pocas palabras, en esta apreciación predominantemente literaria, el testimonio no es inmune a su simple y llana comercialización al interior de un mercado de bienes culturales, en el cual, las demandas del testigo pierden fuerza política y epistémica, desvaneciéndose en los adornos de un ‘folklor’ exótico-cultural listo para su consumo.

Algunos objetaran que lo mismo puede ocurrir con cualquier otro medio y manifestación del testimonio, por ejemplo, la fotografía, el audio y video; desde luego, tienen razón. Empero, el énfasis que nos interesa destacar radica en estar siempre atentos a la totalidad de vínculos inherentes en la enunciación testimonial y los actores en cuestión. Es imperativo develar a cada instante la

²⁰⁰ Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, “Manifiesto inaugural”, en Castro-Gómez, Santiago; Mendieta, Eduardo, (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización a debate*, México, Porrúa/University of San Francisco, 1998, p. 95. El manifiesto fue presentado en 1994 durante una conferencia organizada por la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA, por sus siglas en inglés), y publicado por primera vez en Beverley, John; Oviedo, José y Aronna, Michael, (eds.), *The posmodernism. Debate in Latin America*, Estados Unidos, Duke University Press, 1995.

serie de relaciones sociales diferenciadas, implícitas y explícitas, entre el testigo, interlocutor directo y su destinatario.

Dentro del contexto del testimonio [...] tales procesos [“texto original”, “experiencia” y “efecto de realidad”] implican un hablante de una comunidad explotada y oprimida, que trabaja con alguien que tiene, o puede tener acceso a los administradores de los medios masivos para producir una mercancía que puede ser comercializada. Tal texto inevitablemente extrae una experiencia del Tercer Mundo, producida para el consumo. Es por tanto importante reconocer que las relaciones Primer Mundo / Tercer Mundo también están implícitas en el texto de la “subjetividad testimonial”, construida dentro y entre estas intervenciones.²⁰¹

Por tales motivos, cuando los enfoques poscoloniales, decoloniales, de estudios culturales y subalternidad latinoamericanos con tintes postmodernos se distancian de la tradición de pensamiento crítico de Nuestra América, no sólo lo hacen de mediaciones otras para la reflexión de la realidad socio-histórica; también ignoran las dimensiones y alcances del ‘conflicto social’ sufrido en la región. Así, buena parte de los estudios sobre el testimonio en nuestras tierras terminaron por encuadrarse en un neo-culturalismo centralizante de la totalidad de esferas relativas a la vida pública.

Todo parece indicar que el ingreso del testimonio a la curricula de la academia norteamericana —en su ambiente de permisibilidad y apertura hacia temas relacionados a las políticas multiculturalistas—, sin duda, se sobrepuso al clima de violencia e inestabilidad política en nuestro continente histórico donde las desapariciones forzadas, asesinatos, masacres, desplazamientos y exilios estaban (y continúan) a la orden del día. Es decir, la novedad introducida por las teorías aludidas respondió más a un interés académico-laboral que a la coyuntura histórica y las exigencias/necesidades del otro. Por todo lo anterior, no es de sorprender que en el reconocimiento de sus antecedentes siempre fue intencionado el caso omiso tanto a las teorías de la dependencia, las filosofías para la liberación y a las historias de las ideas nuestroamericanas (entre otros movimientos comprometidos con la transformación de la realidad social), sus marcos categoriales y metodológicos. En síntesis, la ruptura con las tradiciones

²⁰¹ Carr, Robert, (2002), p. 91.

de pensamiento crítico realmente lo fue para con las mediaciones epistémico-políticas de acercamiento y encuentro (no inmediato) con el otro localizadas por aquellas.²⁰²

Íntimamente ligado al anterior, el segundo problema —más peligroso— inherente a la exclusividad mediadora del intelectual y el texto consiste en la supresión de la dimensión subjetiva (epistémico-política) del testimonio. Con el proceder ‘deconstructivo’ al que tanto se apela, el testigo concreto y sus formas de representación se pierden en una hermenéutica que antepone el análisis de las estructuras lingüísticas donde se modelan los procesos de modernidad/colonialidad. Según esto, de no incorporar preponderantemente las disquisiciones del «giro lingüístico», las luchas de liberación del testigo —como afirmaba Beverley— se relegarían al nivel de la *fantasía*.²⁰³ De esta manera, el texto como forma paradigmática de enunciación testimonial, sometido a las lenguas en las que se manifiesta la racionalidad moderna y su proyecto colonizador, conlleva un hermetismo epistemológico donde la constante es la situación de dominio, prácticamente, sin posibilidad de salida. En un claro movimiento lógico-inductivo, el conflicto social se desvanece en uno de sus momentos particulares: la dominación.

Esta pérdida de claridad y precisión del sujeto concreto se confirma con el invariable recurso a una categoría cuyo manejo pretende “designar el nuevo sujeto que emergía en los intersticios de la globalización”, de aquel subordinado, sometido y dominado, sin importar que se exprese en términos de clase, ‘género’

²⁰² Situando su trabajo como parte de las teorías poscoloniales pero, al mismo tiempo, crítico de las mismas, Hugo Achúgar afirma que “la reflexión actual sobre la nación en América Latina ha supuesto un cuestionamiento del homogeneizante proyecto decimonónico de la nación, pero no la expedición de un certificado de defunción. El pasado colonial ha estado en la reflexión latinoamericana desde hace mucho tiempo y no es un producto del presente. Por lo mismo, lo que no parece tenerse en cuenta en los llamados estudios poscoloniales del *Commonwealth* teórico es que la reflexión o la construcción de América Latina, como toda construcción, supone, además del lugar desde donde se habla, el lugar desde donde se lee.” Cfr. Achúgar, Hugo, “Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento”, en Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo, (1998), p. 276. Valga la recuperación de esta cita para reiterar la imposibilidad de englobar la crítica al conjunto de autoras/es adscritos a estas teorías, nuevamente, no así con algunos de los antecedentes que muchas/os comparten. Para atender las diferencias y coincidencias entre autoras/es adscritas/os a una u otra corriente de las corrientes de pensamiento aludidas, cfr. Beverley, John, “La persistencia del subalterno”, en *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, vol. LXIX, núm. 203, abril-junio de 2003.

²⁰³ No se malentienda, bajo ninguna circunstancia estamos rechazando los aportes del «giro lingüístico» para el análisis de la realidad socio-histórica. Nuestra oposición consiste en concederle exclusividad y/o preferencia, lo cual prefigura una relación de verticalidad con respecto a otras reflexiones de tipo historicistas y materialistas.

(con todas las aristas que conlleva el término), edad, oficio, etcétera.²⁰⁴ Categoría retomada con base a la ampliación problematizadora que de la noción gramsciana hiciera el Grupo de Estudios Subalternos Sudasiático, en su reformulación para los estudios latinoamericanos se busca resaltar el carácter 'migrante' del sujeto y, por tanto, el espacio (territorio) donde se desenvuelven sus modos de representación.²⁰⁵ La propiedad móvil en la noción de subalterno, según sus promotores, rompe con las formas ontológicas de la identidad (tanto de la derecha como de la izquierda políticas) para determinarse relacionamente, es decir, a través de la contingencia. Así, en los estudios latinoamericanos sobre la subalternidad se retoma la pregunta de Spivak en torno a si puede o no hablar el subalterno y, en términos generales, también concuerdan con la respuesta ofrecida por la autora de origen hindú. Por su situación de marginalidad y no poseer un lugar de enunciación, bajo la configuración del sujeto con las bases teórico-discursivas de la subalternidad, éste se ve imposibilitado para hablar sin abandonar su propia condición. No puede hacerlo sin transgredir las relaciones poder y saber que lo llevaron a su exclusión.

Para el tema que nos interesa, los aspectos 'flotantes' de la subalternidad no terminan por aceptar la capacidad —insistentemente señalada por Roig— de auto-hetero reconocimiento en las relaciones de representación *de y con* el otro, mitigando sus facultades de transformación de la realidad social. Al tomar en cuenta únicamente los modos de objetivación de las subjetividades que no salen de los marcos y determinaciones de la subalternidad, se limita y supedita la autoconstrucción y autoproyección de la identidad. Por ese motivo, la trampa en el manejo de la noción de subalterno, en su intento de 'designar' al sujeto excluido, consiste en el resbaladizo tránsito de la adjetivación a la sustantivación. Lo subalterno se instituye en calidad de sujeto en un claro vuelco a la imposición de una identidad ontológica, la cual, supuestamente, se pretendía superar.

Sujetos específicos quienes, por decisión propia, se denominan e identifican —individual o colectivamente— como guaraníes, aymaras, tzeltales, mayas, mexicanos, argentinos, paraguayos, centroamericanos, caribeños, latinoamericanos, afroamericanos..., nuestroamericanos, zapatistas,

²⁰⁴ Beverley, John, (2003), p. 336.

²⁰⁵ Cfr. Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo, (1998).

altermundistas, coccaleros, sin tierra, etcétera, son desplazados gramatical y ontológicamente a modo de complemento calificativo de lo subalterno. No defendemos esencialismos identitarios, a fin de cuentas, es la misma *praxis* de los sujetos la que determina el lugar y opción de la identidad, sea adjetivo y/o sustantivo. Al cancelar esa facultad de optar, estas teorías encontraron un *objeto* de estudio y como tal lo abordan, con la misma centralidad y vanguardismo teórico-político que procuran criticar. En resumidas cuentas, las historias, los sujetos y sus identidades concretas se disipan en el aparato analítico/formal de una categoría que opera en y a través del oxímoron prefigurado por la fórmula élite/subalterno.

Refiriéndose específicamente a los enfoques poscoloniales latinoamericanos, la firme denuncia de Estela Fernández puede extenderse al conjunto de teorías a las que hemos intentado criticar.

En las reelaboraciones "poscoloniales", "la historia se disuelve o aparece subsumida en la hermenéutica y el montaje culturalista, y la heterogeneidad se convierte, paradójicamente, en una categoría niveladora que sacrifica el particularismo empírico a la necesidad de coherencia y homogeneización teórica". En resumen, "hibridez" y "subalternidad" son, en este momento, más que conceptos productivos para una comprensión más profunda y descolonizadora de América Latina, nociones claves para la comprensión de las relaciones Norte-Sur, que ponen al descubierto los propósitos de "centralidad y vanguardismo teórico globalizante de quienes aspiran a interpretar y representar discursivamente" a la región.²⁰⁶

Volvemos a la cuestión inicial. Se trata de buscar, rastrear y dialogar con el otro en sus múltiples formas de representación en un ejercicio político-epistémico horizontal. No hay cabida a planteamientos donde se relativiza el poder de autoreconocimiento del otro.

Por todo lo anterior, es crucial sentenciar lo siguiente: si el subalterno no puede hablar como tal, las 'sujetividades emergentes' sí y lo hacen a través de distintos medios, formas y fuentes. No se trata de una mera sustitución de

²⁰⁶ Fernández Nadal, Estela, "Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual", en revista *Herramienta*, Argentina, núm. 24, primavera-verano 2003/2004. Disponible en <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-24/los-estudios-poscoloniales-y-la-agenda-de-la-filosofia-latinoamericana-actu>

conceptos por otros. Con la noción de 'sujetividades emergentes' —como lo hemos señalado en apartados anteriores— proponemos trabajar con una categoría analítica que alude directamente a los modos de objetivación de los sujetos en su realidad histórica, cotidiana, la cual, pone el acento en la palabra del otro como acto en comunicación, fuera de las predefiniciones que lo encapsulan en una supuesta pasividad y cuya única oportunidad de movilidad se otorgaría a través del llamado del líder, caudillo, mesías, intelectual, letrado, etcétera. En fin, fuera de todo vanguardismo, declarado o no. De la misma manera, su condición de emergencia se otorga por la confirmación del conflicto social en el que se hallan inmersos, colectivamente. Sí en la situación de dominio, pero también localizados en las tensiones socio-históricas donde se pugna por su liberación, sea cualquiera la forma que lo impida (moderna, colonial, racional-objetiva).

Retomando las pautas del «giro hablístico» sobre el cual disertó Roig, el otro habla y lo hace desde las configuraciones de sus procesos espacio-temporales propios. Construye y recupera espacios de enunciación. En ese sentido, su palabra (acto que refiere a su materialidad histórico-concreta, a su corporalidad) se manifiesta mediante lenguajes, incluso los del dominador. ¿Significa esto la reproducción de los dispositivos de poder y saber de la lógica dominante, según muchas de las imputaciones en los estudios sobre lo subalterno? Para nada. Sirviéndose de la metáfora shakespereana de Calibán (manejada en la obra *La tempestad* del autor inglés), el poeta y ensayista cubano, Roberto Fernández Retamar señalaba lo siguiente:

Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islas donde vivió Calibán: Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para poder entenderse con él: ¿qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma —hoy no tiene otro— para maldecirlo, para desear que caiga sobre él “la roja plaga”? No conozco una metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad.²⁰⁷

²⁰⁷ Fernández Retamar, Roberto, *Calibán*, México, SEP / UNAM, 1982, pp. 95-96. Para un balance y problematización crítico de la noción de Calibán en el pensamiento de nuestroamericano, *cfr.* Gómez Arredondo, David, (2014).

Si ampliamos la mirada más allá del mestizo y contemplamos toda subjetividad que recurra al lenguaje (y, con ello, al idioma) del dominador, dicho elemento puede representar condiciones de resistencia política específicas. El lenguaje (plano teórico-abstracto) se haya en tensión dialéctica con la palabra (material-concreto) historizada para el examen, análisis y crítica de la realidad. En su atributo de emergente, el sujeto maldice, testimonia, por diversos recursos, en afirmación constante de su identidad.

Ésta es nuestra palabra sencilla que busca tocar el corazón de la gente humilde y simple como nosotros, pero, también como nosotros, digna y rebelde. Ésta es nuestra palabra sencilla para contar de lo que ha sido nuestro paso y en donde estamos nosotros ahora, para explicar cómo vemos el mundo y nuestro país, para decir lo que pensamos hacer y cómo pensamos hacerlo, y para invitar a otras personas que se caminan con nosotros en algo muy grande que se llama México y algo más grande que se llama mundo. Ésta es nuestra palabra sencilla para dar cuenta a todos los corazones que son honestos y nobles, de lo que queremos en México y el mundo. Ésta es nuestra palabra sencilla, porque es nuestra idea el llamar a quienes son como nosotros y unirnos a ellos, en todas partes donde viven y luchan.²⁰⁸

Sin necesidad de esencialismos en la figura del texto y/o el intelectual, la suma de palabras en la cita anterior es clara muestra de una serie de afirmaciones no limitadas a la fragmentación, los meta-relatos concentrados en lo 'micro' ni a los marcos de lo subalterno. En colectivo, son las palabras de zoques, mames, choles, tzotziles, tzeltales, tojolabales, mestizos, mexicanos, rebeldes y zapatistas.

Finalmente, con este sucinto sondeo crítico, de ningún modo queremos desdeñar los aportes del grupo de teorías con los que debatimos aquí. Con ellas compartimos los ánimos de retrotraer nuestro tema y sus respectivas discusiones a los terrenos académicos e intelectuales, resaltando la dimensión política y dejando entre paréntesis las objeciones neo-positivistas y popperianas que circundan lo 'objetivo-neutral'. No obstante, reprobamos las pretensiosas actitudes de hacer pasar por nuevo lo trabajado incansablemente desde Nuestra América mucho tiempo atrás. ¿Romanticismo hacia la tradición? Al reconocer

²⁰⁸ Ejército Zapatista de Liberación Nacional, "Sexta declaración de la selva lacandona", en el periódico mexicano *La jornada*, 29 de junio de 2005.

los esfuerzos que nos anteceden, estemos parcialmente de acuerdo o en completa discrepancia, es ridículo siquiera pensarlo.

Si hemos de aceptar que el intelectual y el texto son algunas de las mediaciones y modalidades del testimonio, no basta su reconocimiento a manera de 'género literario'. De hecho, su presencia o ausencia no son factores determinantes en la *praxis* de la subjetividad. El testigo testimonia independientemente (en ejercicio pleno de su autonomía, autoproyección y autogestión) de aquellos. Sin duda, la identificación del testimonio con nuevas formas literarias es un avance considerable pero, la tarea es más amplia y es menester continuar con la problematización para el encuentro con el otro, cual sea su lugar de enunciación y la manera como quiera expresarse. Vamos, pues, más allá del 'género literario'.

10) **Entre memorias y olvidos, “el último que apague la luz...”**

Luego de todo lo expuesto hasta el momento, frente a nuestra interrogante inicial “¿qué papel juega el testigo ante la historia?” tenemos ya algunas pautas que nos aproximan a una conclusión tentativa, pero antes de señalar cuáles son, es pertinente y necesario establecer un par de cuestiones más con el fin de evitar sesgos en la respuesta: ¿dónde se disputa la fuerza irruptora epistémico-política de las 'subjetividades emergentes'? y, en concreto, ¿cuáles son los medios por los que se despliega dicha fuerza?

Ambas preguntas remiten al espinoso tópico de la memoria y al conjunto de relaciones múltiples ligados a ésta, inclusive a su interior. Uno de los primeros temas en esas relaciones que al respecto nos vienen a la mente es, sin duda, el olvido. En excesivo uso de los llamados “lugares comunes”, suele asociarse una relación de oposición entre memoria y olvido, donde el ejercicio de uno cancela la posibilidad y validez del otro. Ya no sorprende que aquellos también han sido presa de la lógica dicotómica, monista y atomista, donde su presencia —en un mismo tiempo y espacio— supuestamente genera una contradicción lógico/formal que pone en entredicho la verdad objetiva de ambos. Peor aún, igual es frecuente conectar la memoria con la idea de contenidos efectivamente existentes (recuerdos, vivencias, experiencias, etcétera), mientras que el olvido

es desplazado al lugar y momento del vacío. En un elocuente distanciamiento para con esta disyunción exclusiva (memoria u olvido), Mario Benedetti insistía en mostrar lo siguiente:

Hay quienes imaginan el olvido
como un depósito desierto / una
cosecha de la nada y sin embargo
el olvido está lleno de memoria.²⁰⁹

Dentro de las complejas relaciones que atañen al tema de la memoria, es absurdo pensar que existe un proceso espacio-temporal absoluto que elimina toda dimensión simbólico-material, como negación total, ausencia o vacío. Tal como lo muestra Benedetti, la idea imaginaria de configurar un espacio-tiempo desierto (sin sujeto cognoscente, agregarían Popper y Hayek) cancela por sí misma la encomienda; es decir, al localizar una relación de oposición o contradicción entre dos momentos, el movimiento negativo que se lleva a cabo en uno de ellos siempre implica un reconocimiento con el otro. La negación nunca es absoluta, aunque pretenda serlo; siempre quedan rastros y huellas de lo que se busca vaciar... o desaparecer.

Recurriendo a la noción foucaultiana de 'archivo' en su valioso estudio sobre los campos de concentración en Argentina, la pensadora política Pilar Calveiro expone los distintos recursos a los que acudió la Junta Militar durante el mal llamado "Proceso de Reorganización Nacional", en la distribución, circulación y organización de las memorias y los olvidos.²¹⁰ Registros en documentos, actas, credenciales, cartas, certificados, denuncias (civiles, jurídicas y ante muchas otras instituciones y organizaciones), además del material audiovisual y otros tantos medios, dan cuenta de la racionalidad

²⁰⁹ Benedetti, Mario, *El olvido está lleno de memoria*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1987, p. 14.

²¹⁰ Cfr. Calveiro, Pilar, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Editorial Colihue, 2008a. Sobre la noción de 'archivo' que retoma Calveiro, cabe reproducir la aproximación que lleva a cabo Foucault a ese respecto: "[...] es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares. Pero el archivo es también lo que hace que todas esas cosas dichas no se amontonen indefinidamente en una multitud amorfa, ni se inscriban tampoco en una linealidad sin ruptura, y no desaparezcan al azar sólo de accidentes externos; sino que se agrupen en figuras distintas, se compongan las unas con las otras según relaciones múltiples, se mantengan o se esfumen según regularidades específicas [...] Lejos de ser lo que unifica todo cuanto ha sido dicho en ese gran murmullo confuso de *un* discurso, lejos de ser solamente lo que nos asegura existir en medio *del* discurso mantenido, es lo que diferencia *los* discursos en su existencia múltiple y los especifica en su duración propia". Foucault, Michel, (1970), pp. 219-220.

represora y desaparecedora en las prácticas y discursos de la lógica del poder que se proyecta como absoluto, en este caso, de la dictadura militar en aquel país. Sin invisibilizar las marcas de tortura ni el doloroso recuerdo de los muertos y desaparecidos, cada uno esos mismos elementos son prueba de esos rastros y huellas que subsisten tanto en los sectores del poder como en los de las 'sujetividades emergentes'.

Efectivamente, hay contradicción dialéctica (tensiones y mediaciones) entre la memoria y el olvido, por tal motivo, como uno de los diversos momentos/posibilidades a que da lugar el movimiento dialéctico, también se puede afirmar cierta relación de complementariedad, principalmente, en la dimensión concreta y material, social.

Todo poder recurre a ambos; necesita de ambos. Por una parte, fija la memoria en un relato estructurado, que clasifica y articula desde sus parámetros, constituyendo archivos. Al mismo tiempo excluye, borra lo que no está comprendido dentro de la racionalidad de su archivo. En síntesis, impone, más que contenidos, formas de organizar la memoria y el olvido, su siamés inseparable.²¹¹

Éste es el momento concreto —el de la organización y estructuración de las memorias y los olvidos— donde la racionalidad lógico-económica, dicotomizante, monista y atomista, exhibe los verdaderos rostros por los cuales se despliega: violencia, desaparición, tortura, represión, violación, silenciamiento, secuestro, “normalización”, terrorismos diversos, pobreza, desempleo, marginación... Está claro que la dimensión formal/analítica de la lógica que tanto hemos criticado en este trabajo, sin duda, tiene una base real-material que se vive y sufre en la cotidianidad: el conflicto social. Con las sugerentes reflexiones de Calveiro, es evidente que para entender, comprender e interpretar ese aspecto conflictivo de la realidad socio-histórica, es menester indagar en las clasificaciones y articulaciones por las cuales se fijan las memorias y los olvidos, tanto por parte del poder como de los sujetos que excluye éste.

²¹¹ Calveiro, Pilar, “La memoria como resistencia: memorias y archivos”, en Martínez de la Escalera, Ana María y Cohen, Esther, (coords.), *De memoria y escritura*, México, UNAM, 2008b, p. 29.

Lo último nos conduce nuevamente a la serie de problemas subyacentes en la confrontación entre las llamadas “historias oficiales” y los discursos y prácticas de los sujetos social-colectivos no contemplados por las primeras. Como ya hemos mencionado, si bien los propósitos de homogeneización, homologación, continuidad, linealidad y racionalidad de las “historias oficiales” se oponen/contradicen a los relatos de los sectores sociales no apegados a sus parámetros, lo cierto es que sería un grave error configurar la relación en términos de una disyunción excluyente. ¿Cuál ha de tomarse en cuenta o cederle privilegios, al relato oficial o a los de las sociedades que se le oponen? Sin duda la respuesta no se halla en la “neutralidad valorativa”, tampoco en aparentes disyuntivas.²¹²

Las aperturas políticas [...] no implican necesaria y centralmente una contraposición binaria, entre una historia oficial o una memoria dominante expresada por el Estado, y otra narrativa de la sociedad. Son momentos, por el contrario, donde se enfrentan múltiples actores sociales y políticos que van estructurando relatos del pasado y, en el proceso de hacerlo, expresan también sus proyectos y expectativas políticas hacia el futuro.²¹³

Es en el entramado de esos enfrentamientos múltiples a que dan lugar las aperturas políticas donde se configuran los espacios y tiempos en los que se manifiestan las memorias y los olvidos; en última instancia, son los lugares y momentos específicos donde el conflicto social se agudiza por la confrontación directa de los diversos proyectos de los actores sociales en pugna. Como lo sugieren Calveiro y Jelin, son esas las tensiones-luchas entre el poder y las ‘sujetividades emergentes’ donde se organizan y articulan sus narrativas, cada una con sus propios ‘archivos’ y sus particulares modos de registro. Es el espacio-tiempo donde las “grietas” narrativas se hacen visibles por el dolor, exclusión, asesinato y desaparición..., en síntesis, los hechos traumáticos que el poder anhela enviar fuera de sus márgenes absolutistas, al desierto y lo vacío.

Los acontecimientos traumáticos conllevan grietas en la capacidad narrativa, huecos en la memoria. [E]s la imposibilidad de dar sentido al acontecimiento pasado, la imposibilidad de incorporarlo narrativamente, coexistiendo con su presencia persistente y su manifestación en síntomas,

²¹² En el próximo apartado volveremos al tema de la neutralidad valorativa y su relación con las “historias oficiales”.

²¹³ Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 43-44.

lo que indica la presencia de lo traumático. En este nivel, el olvido no es ausencia o vacío. Es la presencia de esa ausencia, la representación de algo que estaba y ya no está, borrada, silenciada o negada.²¹⁴

Si no hay oposición real y total entre memorias y olvidos, es oportuno volver a una de las preguntas centrales en este apartado: ¿dónde se disputa la fuerza irruptora epistémico-política de las 'sujetividades emergentes'? Entre la enorme cantidad de estudios dedicados a las relaciones entre memorias y olvidos, suelen escaparse algunas premisas claves que de ningún modo conviene obviar. Con toda pertinencia, Elizabeth Jelin rescata una que resulta crucial para esta investigación: abordarlas a modo de trabajos. Al tratarse — como afirma Jelin— del rasgo distintivo de la condición humana cuya actividad agrega valor, en este caso la noción de 'trabajo' alude directamente no sólo a las dimensiones materiales, simbólicas, corporales y colectivas del ejercicio memorístico y su consecuente recuperación, también refiere a la capacidad transformadora de los espacios-tiempos sociales y sus sujetos involucrados.²¹⁵ En otras palabras, la propuesta de la socióloga argentina consiste en abordar las relaciones aludidas bajo la noción de *praxis*, desde luego, con carácter epistémico-político.

La fuerza irruptora de las 'sujetividades emergentes' se manifiesta en dos puntos claramente identificables. Primero, como ya se sugirió, en el ámbito epistémico las narrativas de estos actores sociales indican la necesidad de indagar en las tensiones/mediaciones que se enfrentan con las del poder, al punto que se expliciten los posibles vínculos de contradicción y complementariedad entre ambos relatos. Nuevos saberes con cualidades particulares en la interpretación de la realidad socio-histórica se integran a los diversos escenarios de la vida pública para interpelarlos. Como lo advertimos en el capítulo anterior, al configurarse por la ampliación epistémica de las nociones de espacio, tiempo y corporalidad, organizados social-colectivamente (y 'auto-hetero' reconocidos, sea en términos de clase, identitarios u otras formas de agrupación), esos nuevos saberes amplían y desbordan los límites y principios

²¹⁴ *Ibid.*, p. 28.

²¹⁵ Desde luego, hay un claro posicionamiento de corte marxista por parte de la autora al afirmar que "[e]l trabajo como rasgo distintivo de la condición humana pone a la persona y a la sociedad en un lugar activo y productivo. Uno es agente de transformación, y en el proceso se transforma a sí mismo y al mundo. La actividad agrega valor. Referirse entonces a que la memoria implica «trabajo» es incorporarla al quehacer que genera y transforma el mundo social". *Ibid.*, p. 14.

de esa lógica que no duda en tacharlos de “irracionales”, esto es, por no aceptar “vaciar” de contenido en la pretensión absolutista del olvido.

No olvidadizos sino olvidadores
he aquí que también llegan
entre otras herrumbradas circunstancias
la degeneración / las taras del olvido
la falsa amnesia de los despiadados
es ilusión de estos olvidadores
que los otros las otras los otritos
no sigan recordando su vileza
pero son fantasías sin futuro ni magia.²¹⁶

Por el momento nos interesa abundar en el segundo punto por el cual se manifiesta la fuerza de las ‘sujetividades emergentes’, el político, pues es éste el ámbito donde el enfrentamiento en medio del conflicto social tiene rostros específicos. Es la situación donde se concretiza nuestra premisa acerca del testimonio como mediación que integra a otras. Así, los relatos y experiencias desde la emergencia buscan manifestarse y comunicarse para —literalmente— sobrevivir en las batallas contra el poder. Retomamos, pues, la segunda interrogante central para este apartado: ¿cuáles son los medios por los que se despliega dicha fuerza? Con el objetivo de acercarnos a una respuesta, consideremos las afirmaciones de Elizabeth Jelin:

[...] si toda experiencia está mediada y no es «pura» o directa, se hace necesario recuperar la supuesta distancia y diferencia entre los procesos de recuerdo y olvido autobiográficos y los procesos socioculturales compartidos por la mediación de mecanismos de transmisión y apropiación simbólica. Aun aquellos que vivieron el acontecimiento deben, para poder transformarlo en experiencia, encontrar las palabras, ubicarse en un marco cultural que haga posible la comunicación y la transmisión.²¹⁷

A diferencia de la racionalidad criticista-economicista de Popper y Hayek que aún invade al quehacer historiográfico, sirva esta cita para confirmar que no hay superposición ni desplazamiento de la individualidad por la colectividad en el reconocimiento de las mediaciones —espacio/tiempo en el que se disputan las memorias y los olvidos—. Para dar cuenta de esos mecanismos de

²¹⁶ Benedetti, Mario, (1987), p. 15.

²¹⁷ Jelin, Elizabeth, (2002), p. 36.

transmisión y apropiación simbólica a las que se refiere Jelin, en las tensiones dialécticas y la *praxis* política entre las memorias y los olvidos, retrotraemos la premisa clave del filosofar desde Nuestra América con el particular enfoque de la Historia de las Ideas. Si “pensar la realidad desde la realidad misma con miras a su transformación” es un ejercicio configurado por la *praxis* epistémico-política de lo social-colectivo, éste debe considerar cada uno de los elementos que integran la diversidad de sujetos, situaciones, circunstancias, coyunturas, historias y, desde luego, lugares.

De ser correcta nuestra reticencia a examinar el testimonio exclusivamente como ‘género literario’ y los privilegios de su expresión textual, entonces la deuda consiste en exhibir la legitimidad y validez de otras mediaciones/medios por las que se transmiten y comunican las experiencias y testimonios. Para tales efectos, conviene llamar la atención en una de las fuentes testimoniales con mayor fuerza y presencia en Nuestra América: la oralidad. Sin duda se trata de una fuente de conocimiento y práctica con innegables connotaciones políticas por parte de distintos sectores sociales. Asociada a tradiciones milenarias en nuestra región, la oralidad constituye una forma de discursividad no siempre apreciada a plenitud y, por el contrario, sí bastante subestimada. Otra vez son los criterios (¿fantasmas?) de objetividad/neutralidad y transparencia los que se interponen al momento de decidir si se les considera o no al interior de una investigación científica determinada, para el caso que nos interesa aquí, filosófica.

Con referencia a los testimonios de las sociedades indígenas, en un exhaustivo trabajo que rescata la transcripción de documentos cuyo origen data desde la conquista hasta inicios del siglo XX, Martin Lienhard demuestra la complejidad y variedad de códigos semióticos alrededor de la llamada tradición oral en dichas sociedades. A efectos de no dejar fuera idea alguna, reproducimos unas largas líneas.

En las colectividades amerindias se atribuía (y se sigue atribuyendo) un prestigio indiscutible a ciertas prácticas verbales, socialmente estables y de cierto refinamiento, que podríamos calificar de “literatura” —más por su función, relativamente análoga a la de la literatura en las sociedades occidentales, que por su apariencia—. Los “textos” verbales producidos, no siempre autónomos, se suelen insertar con frecuencia en unos

“discursos” complejos que combinan los más variados medios y códigos semióticos: medios propiamente verbales (lenguajes, recursos narrativos y poéticos...), musicales (música, ritmo, entonación...) y gestuales (actuación teatral, coreografía, vestimenta, pintura corpórea...). Estas son, para las colectividades amerindias, las prácticas “textuales” básicas, su “tradición”. [...] Si bien muchas colectividades amerindias disponían, desde antes de la conquista, de “escrituras” o sistemas de notación, la existencia de “textos” escritos (pensemos, por ejemplo, en los códices “glíficos” de Mesoamérica) no debe suscitar la idea de unas prácticas escritas autosuficientes, destinados a la lectura individual y a su difusión más allá de los límites de la comunidad. Latentes, los textos prehispánicos “escritos” requerían, para alcanzar la plenitud, su recitación oral frente a un auditorio. La expresión literaria propia de los colectivos amerindios fue, por lo tanto, predominantemente “oral” e “interna”.²¹⁸

Sin demérito a cada línea de Lienhard, hacia nuestros propósitos destacamos tres aspectos. El primero concierne a la función social de esta peculiar forma de “literatura” como espacio dialógico abierto a la crítica en las sociedades indígenas. No es de nuestro interés la similitud de este aspecto con las occidentales, lo cual no obvia el hecho de que a éstas se les reconozca como un logro de la racionalidad moderna mientras a las otras se les adjudica lo contrario, con señales de atraso epistémico-cognoscitivo y político.²¹⁹ Nuestro interés estriba en la amplitud de los márgenes de lo que tradicionalmente se entiende por “literatura”, más allá del texto escrito. En segundo lugar, subrayamos la ausencia de la dicotomía palabra escrita-hablada en beneficio de

²¹⁸ Lienhard, Martin, “Prólogo”, en *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX, (selección, prólogo, notas glosario y bibliografía por Martin Lienhard)*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1992, pp. XII-XIII. Con el fin de evitar las homogeneizaciones que tanto hemos criticado a lo largo de esta investigación, estamos seguros que los códigos semióticos aludidos por Lienhard en esta cita, de ninguna manera, reflejan la totalidad de los mismos, sus relaciones y manifestaciones. Tampoco afirmamos que estas particularidades de la tradición oral se proyecten en todas y cada una de las sociedades indígenas en Nuestra América. En otras palabras, si bien existen rasgos compartidos y comunes, no es posible hablar *del* testimonio y *el* testigo indígena, o feminista, campesino, obrero, estudiantil, de clase, etcétera. Sabemos que esta advertencia es insuficiente para justificar el por qué nos atenemos sólo a una generalidad que también corre el grave riesgo de no atender las especificidades de cada testigo y el relato de su experiencia. No obstante, como se ha insistido, la intención de este trabajo radica en impulsar la problematización sobre las mediaciones como criterios (epistémico-políticos) a tomar en cuenta para trabajos abocados a testimonios concretos, digamos, de caso.

²¹⁹ Para una aproximación a la función social y crítica de la literatura para la conformación de la ‘esfera pública’ y el consecuente desarrollo de una ‘opinión pública’, *cfr.*, Eagleton, Terry, *La función de la crítica*, Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós Studio, 2012.

una discursividad más extensa; aquella donde colapsan los excluyentes sistemas convencionales de signos en su notación formal (principalmente en lo que concierne a la escritura) y dan lugar a un referente material. Retrotrayendo la formulación del ‘giro hablístico’ por parte de Roig, en su necesidad de efectuar el acto de comunicación las ‘sujetividades emergentes’ recurren a todas las mediaciones que les permitan lograrlo a través del diálogo, incluyendo el cúmulo de posibilidades otorgadas por las expresiones corporales, gestuales. En el apremio de transmitir y comunicar la experiencia ante un auditorio — social/colectivo, por supuesto—, este recurso a la corporalidad es una de tantas posibilidades en la reorganización espacial y temporal de memorias y olvidos, de evitar la fijación del relato y su cosificación que, paradójicamente, demanda instalarse en un “vacío” absoluto. Experiencia, auditorio (lugar de reunión al que se convocan los oyentes) e interprete conjugan activamente la circulación social de la “literatura”/tradición oral que guardan la memoria colectiva de muchos pueblos originarios de Nuestra América.²²⁰

En verdad, todo lo afirmado hasta el momento resulta bastante problemático por sí mismo, razón por la cual es obligatorio evitar posibles confusiones en cuanto a los vínculos entre memoria, testimonio y oralidad. Cada

²²⁰ Para estudios más detallados sobre el tema (al menos de los pueblos Náhuatl), resulta indispensable el valioso trabajo de Miguel León-Portilla quien, a lo largo de su vasta obra, recupera y transcribe innumerables documentos que dan cuenta de la riqueza en la “tradición oral” y su función social en los pueblos indígenas. “Testimonios de profunda reflexión son éstos, herencia la más antigua que, en materia de educación, proviene del México indígena. En el hogar y en las escuelas se escuchaba la antigua palabra. Era ella lección atesorada de quienes ejercían el magisterio en los *tepolchcalli*, ‘casas de jóvenes’, y en los *calmecac*, ‘hileras de casas’ para la educación superior. [...] Los que ejercían la profesión de tlamatini, ‘sabio’, eran precisamente quienes tenían a su cargo la preservación y transmisión de los testimonios de la antigua palabra.” León-Portilla, Miguel y Silva, Librado, “Estudio introductorio”, en *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, México, SEP/F.C.E., 1991, pp. 8-9. En otro trabajo, León-Portilla reconoce las dificultades que representa la recuperación de los testimonios nahuas, lo cual requiere de un ejercicio compartido entre diversas disciplinas. Historiografía, paleografía, teología, y otras, son a las que —por ejemplo— acudió el autor en su edición facsimilar sobre los diálogos de 1524 entre doce frailes franciscanos y doce tlamatinis, transcritos por Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas. A propósito de la importancia de la palabra y el “aliento” — referencias plenas de sentido corporal y material—, cabe reproducir algunas sugerentes líneas que dan cuenta del discurso de los doce tlamatinis a los doce frailes franciscanos. “No podemos estar tranquilos, / y ciertamente no lo seguimos, / eso no lo tenemos por verdad, / aun cuando os ofendamos. / Aquí están / los que tienen a su cargo la ciudad, / los señores, los que gobiernan, / los que llevan, tienen auestas, / al mundo. / Es ya bastante que hayamos dejado, / que hayamos perdido, que se nos haya quitado, / la estera, el sitial [el mando]. / Si en el mismo lugar permanecemos, / provocaremos que [a los señores] los pongan en prisión. / Haced con nosotros, / lo que queráis. / Esto es todo lo que respondemos, / lo que contestamos / a vuestro reverenciado aliento, / a vuestra reverenciada palabra, / oh señores nuestros.” León-Portilla, Miguel, *Coloquios y doctrina cristiana*, México, Instituto De Investigaciones Históricas/UNAM, 1986, p. 155

tema guarda alguna independencia —principalmente metodológica— respecto a la otra, sin desconocer la oportunidad de relaciones a establecerse mutuamente. Puede haber complementariedad (incluso contradicción), pero es inadmisibles la llana homologación.

De forma general hay tres acercamientos teóricos a la historia oral: uno valoriza la subjetividad de los testimonios y de la memoria; otro apunta hacia el aporte de la historia oral para desarrollar nuevas interpretaciones del pasado; y el último destaca que la historia oral es una metodología democrática. Sin embargo, resulta esencial subrayar que no existen dicotomías entre estos acercamientos teóricos. Después de décadas de debates en el campo de la historia oral, sobre todo acerca de los significados de la memoria para el análisis histórico, la mayoría de las investigaciones combinan los tres enfoques.²²¹

El tercer aspecto a recalcar es la conjunción de la palabra hablada con otras expresiones que de igual forma enriquecen los actos de comunicación. Música, ritmo y entonación son componentes precisos en el ejercicio testimonial y no meros ornamentos de la discursividad, como se estaría tentado a pensar bajo el ortodoxo privilegio de la escritura. Las palabras/experiencias en el acto de comunicación por parte del testigo adquieren diversos sentidos y matices a través de la música y sus elementos (melodía, armonía, métrica, ritmo y, por supuesto, silencios), del canto y el baile; por si fuera poco, a esto agregamos un componente más a la problemática: los instrumentos musicales. Sin duda, la reflexión de las mediaciones referentes a lo musical demanda mayor profundidad —quizá desde las teorías y filosofías de la música—, pero sirva su mención con el objetivo de denunciar los marcos teóricos que se valen del denuesto e invisibilización del potencial epistémico-político en la “tradición oral”.

Estas breves reflexiones surgidas por la investigación de Lienhard nos llevan a cuestionarnos si esas características de la oralidad son propias o exclusivas de los pueblos originarios de Nuestra América, o bien nos ofrecen pautas para acercarnos a otras subjetividades de la región con sus respectivas y singulares tradiciones ubicadas en distintos tiempos y espacios. Recordemos

²²¹ Dore, Elizabeth, “¿Cómo leer (y cómo escribir) la historia oral?”, en *Historia, voces y memoria. Revista del Programa de Historia Oral*, núm. 5, Argentina, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad de Buenos Aires, 2013, p. 17.

que muchos de esos elementos se hallan en la historia y cultura de los denominados pueblos de la “tercera raíz”.

En su incansable trabajo interdisciplinario que incluye áreas como la etnología, musicología, historia, economía, geografía y filosofía, la vasta obra del pensador cubano Fernando Ortiz suele detallar la envergadura de la oralidad/musicalidad en las tradiciones de los pueblos afroamericanos. Si bien sus estudios se centraron —principalmente— en la realidad histórica de Cuba, los signos testimoniales que localizó en la música, oralidad, mímica y baile de su país, son rasgos compartidos por muchas otras sociedades afroamericanas de Nuestra América. Son complejas historias que relatan experiencias colectivas donde se vinculan asuntos relativos a lo religioso, cultural, estético, histórico, político, sexual e identitario. Resultan triviales e insultantes las interpretaciones simplificadoras y reduccionistas que identifican —de modo *a priori*— a estas múltiples representaciones con una “actitud de alegría”, con una llana y vulgar “distracción” (sic).

La música negra; conjuntamente con el canto, el baile y la mímica, es arte para algo socialmente trascendental. Tiene una teleología, un propósito de función colectiva; una acción, no una distracción. No es música de «diversión», al margen de la vida cotidiana; es precisamente una estética «versión» de toda la vida en sus momentos trascendentales. Música que no sólo dice, música que hace; para aviar a las gentes por el camino de la vida y no para desviarlas de sus funciones comunales humanas.²²²

Todo lo anterior viene a confirmar que la corporalidad, música y oralidad han formado parte de mediaciones testimoniales con elevado grado de contenido político, generando nuevas prácticas y discursos que merecen mención. El “teatro popular latinoamericano” es una muestra más de tal articulación en la socialización de experiencias, espacios, tiempos y sujetos políticos, pues sus temas “[...] no tienen restricciones, siempre que sean realizados desde una perspectiva de transformación permanente, de la desalienación y de la lucha contra la explotación del pueblo. No obstante, son prioritarios también en este teatro los temas sociales, la representación de

²²² Ortiz, Fernando, *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1981, pp. 39-40.

clásicos y espectáculos folklóricos y de fiestas de carnavales”.²²³ Bajo un análisis problematizador de la obra de Bertolt Brecht y sirviéndose del marco categorial de Walter Benjamin, Augusto Boal exhibe una *praxis* política bi-direccional en las representaciones del teatro popular latinoamericano; actores y espectadores participan activamente en la descripción y crítica de la realidad socio-histórica de la región, advirtiendo sus conflictos y proyectos de liberación.²²⁴

Algo similar ocurre con la aparición y difusión de las “canciones testimoniales”. En sus distintas modalidades musicales, se trata de un género que ha fungido como puente de comunicación y denuncia política, dejando constancia de las experiencias traumáticas en la confrontación con el poder por parte de diversos sectores sociales y manifestando una clara toma de posición política, militante en muchas ocasiones. Composiciones como las del chileno Víctor Jara (torturado y asesinado en septiembre de 1973 por la dictadura pinochetista) o el nicaragüense Luis Enrique Mejía Godoy aluden a una memoria colectiva que se niega a petrificarse en el pasado y simplificar su relato en la “suma de los agentes individuales”.²²⁵ En el caso de los conflictos armados en Centroamérica que se desarrollaron desde la segunda mitad del siglo XX, las canciones testimoniales sentaron la importancia de su huella para el ejercicio político-público en un ambiente signado por represiones, persecuciones, desapariciones, torturas, asesinatos y genocidios.²²⁶ Estas canciones apelaban a una organización social-colectiva para la transformación de su realidad inmediata, a la rebeldía frente a sus Estados nacionales que asimilan el poder con la violencia. Creer que su función se limitaba únicamente a la denuncia es, sin duda, un adelgazamiento de sus contenidos y proyecciones políticas.

²²³ Chesney, Luis, *Teatro en América Latina. Siglo XX*, Venezuela, Universidad Central de Venezuela, 2007, p. 64.

²²⁴ Cfr., Boal, Augusto, *Categorías de Teatro Popular*, Argentina, Ediciones CEPE, 1972.

²²⁵ Prisionero en el Estadio Chile poco antes de su muerte, Víctor Jara escribió el siguiente poema del cual reproducimos un fragmento: “Somos cinco mil / en esta pequeña parte de la ciudad. / Somos cinco mil / ¿cuántos seremos en total / en las ciudades y en todo el país? / Sólo aquí, / diez mil manos que siembran / y hacen andar las fábricas. / Cuánta humanidad / con hambre, frío, pánico, dolor, / presión moral, terror y locura”. Cfr., Jara, Víctor, “Somos cinco mil”, en VV. AA., *El libro de la disidencia. De Espartaco al lanzador de zapatos en Bagdad*, España, Akal, 2012.

²²⁶ Cfr., Méri, Franco-Lao, *Basta! Canciones de testimonio y rebeldía en América latina*, México, Biblioteca ERA, 1974.

Antes de continuar con la localización y visibilidad de otros medios/mediaciones, en este punto se vuelve indispensable apuntar la imposibilidad de señalarlas en su totalidad. Como elementos epistémico-políticos para la interpretación y transformación de la realidad socio-histórica, sus manifestaciones concretas dependen de la creatividad y necesidad de los sujetos que las despliegan. Contrario a quienes insisten en hacer del testimonio un 'género literario', los testigos se sirven de los recursos de que disponen, sin la muy entrecomillada "necesaria" presencia del intelectual. Latas de pintura y bardas fueron los medios suficientes para dejar constancia (con la frase "el último que apague la luz") del doloroso proceso de exilio a que se vieron obligados cerca de doscientos mil uruguayos durante los años 1975 y 1976.²²⁷

Papel, cartón, tela, lápices, plumones, pinceles e imprentas (a veces todo improvisado) son materiales con los cuales el testigo pone en circulación social sus memorias, olvidos, proyectos y anhelos. Ante la falta de otros, estos medios —tan menospreciados para sobresaltar algunos de mayor aceptación— también sirven en la configuración de una discursividad política cuya representación espacio-temporal puede tener el alcance de una frase o unas cuantas palabras y líneas; sea que se concrete en un "volante", cartel o imagen, son insoslayables la creatividad e imaginación a las cuales deben acudir las subjetividades para transmitir sus mensajes y experiencias en dimensiones a veces muy acotadas. Quienes objetan o desvalorizan el uso de estos medios recurren frecuentemente a la imputación de "propaganda panfletaria". Para ellos, las señeras expresiones válidas de lo político son las formuladas argumentativamente (en los restringidos marcos de la racionalidad analítica/formal); jamás una frase, consigna o imagen. En esta desestimación no se consideran u obvian los espacios-tiempos, lugares y momentos, así como los contextos en que irrumpen estas manifestaciones. Nuevamente es la "autosuficiencia" el criterio regulador y normativo de los discursos y prácticas políticas; es la racionalidad de la "epistemología sin sujeto" popperiana que permea en lo político, la cual pone su atención en la derivación lógico-formal del argumento y no en el sujeto, lugar, momento y demás

²²⁷ A propósito de los horrores cometidos contra los detenidos durante la dictadura uruguaya que finalizara en 1985, *cfr.* Rosencof, Mauricio y Fernández Huidobro, Eleuterio, *Memorias del calabozo*, Uruguay, Ediciones de la Banda Oriental, 2011.

condiciones en que el testigo comunica su experiencia, cuando entrega el “volante”, por ejemplo.

Durante su cautiverio en la Escuela de Mecánica de la Armada, Lelia Bicocca —desaparecida por la dictadura Argentina— dejó evidencia de sus últimas huellas/marcas con una impresionante dimensión simbólico-material. Una historieta de diez páginas titulada *Il Capuchino*, la cual forma parte de los documentos que integran el expediente de la Causa ESMA Unificada, se expuso el día 5 de noviembre de 2015 a causa de los juicios por la memoria en ese país, constituyendo una prueba de la reclusión de su autora.²²⁸ La creatividad de Lelia le llevó a sellar su historieta con una editorial donde asegura que la publicación corrió a cargo de “Grilletes Unidos”, en los talleres gráficos de “Cucha-cucha”, autores “esposas varias” y “se terminó de imprimir un día a la tarde, temperatura primaveral, olores varios. Luz artificial del año 1977”. Espacio, tiempo, subjetividad-colectividad y corporalidad se presentan en modalidades testimoniales que no se pueden pasar por alto: la historieta, el cómic, la caricatura, etcétera. Si para la “epistemología sin sujeto” aquellas no son expresiones de lo político, a nuestros planteamientos se despliega un cúmulo de posibilidades y exigencias para el quehacer historiográfico... y filosófico.

En todo este universo de medios/mediaciones por los que el testimonio se comunica, las herramientas tecnológicas mantienen un papel crucial desde las últimas décadas. Por supuesto, aun cuando las llamadas “Tecnologías de la Información y la Comunicación” (TIC’s) han permitido la proliferación y difusión de nuevas estructuras donde se debaten de forma inédita los intereses públicos, mantienen su vigencia las problematizaciones críticas con distintos horizontes teóricos en torno a las dimensiones ideológicas de su uso (lo cual requiere una investigación aparte y detallada). Por tales motivos, estos breves apuntes no implican una apología del empleo acrítico de los instrumentos tecnológicos. Nuestro interés a destacar es que indudablemente gracias a la tecnología se ha ampliado y facilitado la divulgación de información, incluyendo la testimonial. Dispositivos de grabación de audio y video, internet, redes sociales en distintas

²²⁸ Cfr., Carrá, Juan, “‘Il Capuchino’: la historieta que cruzó los muros de la ESMA”, en *Infojus Noticias. Agencia nacional de noticias jurídicas*, Argentina, 6 de noviembre de 2015. Disponible en: <http://www.infojusnoticias.gov.ar/nacionales/il-capuchino-la-historieta-que-cruzo-los-muros-de-la-esma-10442.html>

plataformas digitales generan las condiciones de posibilidad para la creación de nuevos espacios y tiempos de la *praxis* política emergente, pese a que el poder violento se vale de esos mismos mecanismos para la represión, tortura y desaparición de la disidencia y rebeldía.

Es significativo que, tanto en el caso argentino como en el paraguayo, se hayan grabado con frecuencia las sesiones de tortura. Las cintas que registraban las preguntas y los gritos fueron parte de los legajos y, en algunos casos, se las hacía escuchar a otros prisioneros. ¿Qué se pretendía grabar? ¿Qué tipo de memoria introducía o quería introducir este archivo sistemático del dolor, de la impunidad, de la capacidad desaparecedora del Estado? ²²⁹

Por fortuna el Estado/poder que gobierna generalizando la violencia no posee el control absoluto de los medios tecnológicos, aunque lo pretenda. Las subjetividades emergentes introducen sus memorias y olvidos en archivos otros, pero con los mismos medios, esta vez para tensar dialécticamente los registros y organización del poder disciplinario, burocrático y asesino.²³⁰ La incansable búsqueda de las Madres de Plaza de Mayo y Abuelas de Plaza de Mayo por encontrar a sus desaparecidos, es prueba fehaciente de lo anterior. La amplia organización y divulgación de sus memorias y olvidos (archivos) llevada a cabo por la Abuelas desde el 30 de abril de 1977, y apoyándose en muchas de las mediaciones señaladas en esta investigación, lograron re-articular las historias que se intentó arrojar al “vacío de los olvidadores”. Más de un centenar de personas abandonaron la condición de “botín de guerra” al reencontrarse con sus familias e identidades arrebatadas, logro en el que la tecnología ha sido crucial (incluyendo las pruebas de ADN, por ejemplo). En un doloroso contraste, es preciso señalar el limitado el flujo de información sobre los desaparecidos y familias desintegradas a causa de la “guerra sucia” en México durante la década

²²⁹ Calveiro, Pilar, (2008b), p. 35.

²³⁰ “El poder de vida y muerte es uno con el poder disciplinario, normalizador y regulador. Un *poder disciplinario-asesino*, un *poder burocrático-asesino*, un poder que se pretende total, que articula la individualización y la masificación, la disciplina y la regulación, la normalización, el control y el castigo, recuperando el derecho soberano de matar. Un poder de burócratas ensoberbecidos con su capacidad de matar, que se confunden a sí mismos con Dios. Un poder que se dirige al cuerpo individual y social para someterlo, uniformarlo, amputarlo, desaparecerlo.” Calveiro, Pilar, (2008a), pp. 59-60.

de los 70's (alrededor de un millar de casos), sin olvidar la misma situación en tantos países de Nuestra América.²³¹

A estas alturas de nuestros tiempos, la conformación de redes sociales de solidaridad y afiliación política, con la mediación de las herramientas tecnológicas, constituye una oportunidad en el reforzamiento tanto de las estructuras de organización como de la *praxis* política de las subjetividades emergentes. En varias ocasiones, en sus comunicados desde la Selva Lacandona, el Subcomandante Marcos reconoce la labor de estas redes, en especial la de “un estudiante de Texas en Estados Unidos” quien se encargó de la creación y diseño de la primera página web del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pues éste no tiene “cuenta de twitter, ni facebook, ni correo electrónico, ni número telefónico ni apartado postal”.²³²

Luego de estas aproximaciones críticas con miras a la reflexión problematizadora del testimonio en Nuestra América, ¿se entiende nuestra sospecha hacia quienes promueven una supuesta “autosuficiencia” del texto en tanto determinación privilegiada (y hasta exclusiva) para la transmisión y comunicación de experiencias, en las cuales el escritor/intelectual se asume como única mediación (en franca y descarada contradicción con esa autosuficiencia)? Fuera de las “modas” filosóficas, las mediaciones a las que tanto incita volver la Historia de las Ideas en la región nos ofrecen un complejo panorama de la *praxis* política, cotidiana, de subjetividades cuyos propósitos y objetivos son invisibilizados por fetichismos con rostro progresista, aunque similares a los planteamientos conservadores de la “epistemología sin sujeto”.

La responsabilidad de brindar testimonio en cada audiencia representa un compromiso con los compañeros que luchaban por una sociedad más justa e igualitaria y que su vida fue arrebatada injustamente. “Hay muchos compañeros que ya no están y *no pretendo ser la voz de ellos*, pero considero que es muy importante presentarse en las audiencias y declarar

²³¹ A propósito de los medios tecnológicos audiovisuales, en concreto del testimonio-documental, la historia de Aleida Gallangos a causa de la desintegración de su familia (como acción represiva por parte del gobierno mexicano presidido por el expresidente Luis Echeverría Álvarez) y la consecuente búsqueda por restituir su memoria y lazos familiares (principalmente con su hermano Lucio Antonio), se recomienda el trabajo-investigación de Burkhard, Christiane, (directora), *Trazando Aleida*, México, IMCINE/FOPROCINE/PRYSMA FILMS, 2008, 88 min.

²³² Cfr., Mariscal, Ángeles, “El ‘Subcomandante Marcos’ explica el uso de la tecnología del EZLN”, en *CNN México*, 11 de febrero de 2013. Disponible en: <http://mexico.cnn.com/nacional/2013/02/11/el-subcomandante-marcos-explica-el-uso-de-la-tecnologia-del-ezln>

que los hemos visto. En ese sentido, tenemos una responsabilidad, una continuación de su militancia, de su historia y con esos ideales que un día los militares quisieron terminar. El tipo que secuestró, torturó y mató tiene que estar en la cárcel”, manifiesta.²³³

En anticipo a potenciales objeciones relativas a los hechos concretos señalados en este trabajo, dos cuestiones en las cuales vale la pena insistir: 1) las pocas mediaciones expuestas en estas líneas no representan la totalidad de ellas; 2) las escasas referencias testimoniales abordadas aquí no obedecen a una consideración, digamos, paradigmática de las mismas. Desafortunadamente (por el sufrimiento, dolor, muerte..., desaparición) son innumerables los casos específicos de igual intensidad y peso para la reflexión, entonces, ¿por qué estos y no otros? Simplemente, no hay respuesta. El mínimo intento por resolverla bajo “criterios objetivos” implica un impulso de balance de esos sufrimientos, dolores y pesares tanto de quienes aún pueden relatar su experiencia, como de los que sólo se puede evocar por las memorias y olvidos. ¿Quién se atrevería a resolver cuál muerte es más significativa a fin de conseguir mención? Si alguien posee el juicio de valor para resolver la interrogante, “que arroje la primera piedra”...

11) Objetividad valorativa. Hacia la Segunda Independencia

En caso de que alguien encuentre el juicio de valor y esté dispuesto a arrojar la piedra, seguramente su desacuerdo estará relacionado con los fantasmas de la objetividad/neutralidad valorativa y el verificacionismo o corroboración por evidencia empírica, esto es, para el establecimiento de un principio normativo y regulador capaz de evaluar la verdad o falsedad (o grados de las mismas) en el relato del testigo. Cada una de las líneas de la actual propuesta de lectura en torno al testimonio muestra la reticencia de asociar indiscriminadamente la objetividad con neutralidad. En todo instante se ha enfatizado la necesidad y compromiso de romper epistémica y políticamente con tal conjunción. De

²³³ Fragmento del testimonio ofrecido por Nilda “Munú” Actis Goretti en las “audiencias por la megacausa ESMA”. Cfr., “El compromiso de dar testimonio”, en *Espacio Memoria y Derechos Humanos ESMA*, Argentina, no. 16, octubre 2014, p. 4.

conceder algún rastro de credibilidad a los planteamientos expuestos en este trabajo, además de exigir clarificar los cánones para garantizar las condiciones de dicha ruptura, la actitud crítica también reclama el trazo de opciones alternativas, concretas. No basta, pues, con indicar que la objetividad/neutralidad (bajo la vigilancia de la corroboración del racionalismo-criticista) fortalece los peligros de exclusión de la lógica dicotómica, atomista y monista, divulgados en ontologismos presupuestos por filosofías de la historia que prescinden de los sujetos, sus discursos y prácticas; es imperativo distinguir una noción diferente de 'objetividad' cuya formulación no dependa de la neutralidad ni de un factor exclusivamente empirista.

Podría pensarse que la labor apuntada pertenece al ámbito epistemológico y no al político, motivo por el cual debió abordarse en el capítulo anterior, sin embargo, esa premisa tendría validez si aceptáramos relegar la objetividad a los límites de lo cognitivo y asumir éstos como infranqueables o cerrados a otros enfoques disciplinarios y subdisciplinarios, incluyendo a las demás ramas de la filosofía. En síntesis, requerimos de una noción de objetividad abierta e incluyente a los juicios de valor. ¿Es posible? ¿Acaso no se corre el riesgo de confundir las dimensiones formales de la objetividad con la subjetividad, cediendo el paso a relativismos donde ni siquiera las contradicciones pueden ser admitidas por el movimiento dialéctico?

Dado lo anterior, volvemos a los problemas inherentes a la "falacia naturalista operante en la historia". Ya se ha reiterado bastante acerca de las oportunidades que brinda la metodología de la Historia de las Ideas nuestroamericanas para la ruptura con aquella, especialmente a través de las categorías de espacio, tiempo, corporalidad, dialéctica, subjetividad, emergencia, *a priori* antropológico, auto-hetero reconocimiento, filosofar *a posteriori*, entre otras. De igual manera se expuso la operatividad política de esta (sub)disciplina filosófica para la reflexión de la *praxis* social al articularse con otras nociones de equivalente importancia: tradición, coyuntura, contexto, conflicto, oralidad (en sus diversas expresiones), colectividad. Así, se podría apelar a la frase "la realidad se impone" y con pocas razones creer que la articulación de las categorías mencionadas —en sus dos dimensiones, epistémica y política— se sostiene por sí sola. En otras palabras, se corre el peligro de asumir que la pertinencia y validez del ejercicio político de las subjetividades emergentes está

siempre al margen de la reflexión, restándole valor a la labor teórica y arrojando al sinsentido la proclama de José Martí: “Pensar es servir”.²³⁴ La realidad se impone y exige su atención, reflexiva también, y no instalarse en los falsos polos opuestos de valoración dicotómica entre teoría y práctica.

Y aquí debemos señalar una cuestión de particular interés para la Historia de las Ideas. En todos los casos de lucha por la constitución de nuevos constructos *sujetivos*, por parte de grupos humanos ignorados, marginados, sometidos, explotados o simplemente desconocidos humanamente, se han producido formas discursivas —orales o escritas— que han expresado aquella inquietud y dentro de ellas, de modo implícito o explícito, han cuajado fórmulas de autoafirmación que expresan, a la vez, *auto-reconocimiento* y *auto-valoración* y que han funcionado como principios reguladores de acción política, social o simplemente cultural. Verdaderos enunciados conformadores del discurso al que dan sentido y que, sin que su naturaleza contingente les haya restado vivacidad y eficacia, han funcionado y funcionan como verdaderos *a-priori* en relación con todas las formas posibles de praxis.²³⁵

La emergencia de estos *a priori* en la constitución de nuevos constructos *sujetivos* que menciona Roig, por supuesto, están insertos en una dimensión axiológica imposible de ignorar, pues “lo que hemos denominado *a-priori* antropológico, y de eso estamos hablando, es básica y fundamentalmente dos cosas: es contingente y es ejercicio de valor”.²³⁶ El problema ahora radica en despojar al discurso científicista de su pretendida exclusividad en la posesión de la objetividad.

Para Ricardo J. Gómez resulta crucial el reconocer y aceptar la presencia de valores en cada uno de los momentos por los que se desarrolla la actividad científica, la cual es una *praxis* epistemológica, social y política. Esto no debe confundirse con un intento de que la ciencia pertenezca (o deba someterse) a programas y agendas políticas donde se determine su orientación y prefiguren sus resultados; sin duda uno de los peores casos al respecto fue el de Lysenko y su “teoría de la vernalización”, quien no sólo ganó la simpatía y estímulos de Stalin al ser nombrado presidente de la Academia Lenin de Ciencia Agrícola —

²³⁴ Martí, José, (2004), p. 73.

²³⁵ Roig, Arturo Andrés, *Rostro y filosofía de nuestra América*, Argentina, Una Ventana ediciones, 2011, p. 237.

²³⁶ *Ibid.*, p. 238.

y desde tal posición combatir el desarrollo de la “genética clásica estándar”—, sino que promovió la persecución y desaparición de quienes no comulgaron con su teoría y prácticas científicas, además de las gigantescas hambrunas que provocó en la Unión Soviética con la aplicación de la vernalización a la siembra y cosecha de distintas semillas y tubérculos.²³⁷ La actividad científica es social y política porque depende siempre de acuerdos intersubjetivos para decidir si una teoría o hipótesis representan un descubrimiento y si debe seguirse su prosecución, justificación y aplicación.

No sólo la práctica científica está influenciada por valores, también está influido el conocimiento involucrado y obtenido como resultado de dichas prácticas. Alcanzar la verdad, por ejemplo, no es un objetivo valorativamente neutro; de hecho ninguno lo es. Esto nos conmina a repensar el rol de los valores en las prácticas científicas sin abandonar las concepciones de objetividad, racionalidad, progreso, y éxito empírico. Es necesario eliminar [...] las concepciones unilaterales, acumulativas, unidimensionales o algorítmicas de dichos conceptos.²³⁸

Como lo mencionamos en el primer capítulo, para la filosofía estándar-ortodoxa de la ciencia, la objetividad y universalidad del conocimiento científico se asegura en el contexto de justificación, aquel donde supuestamente prevalece la racionalidad del argumento lógico-formal (deductivo, en el caso de Popper). Precisamente, al aceptar que la justificación de una teoría o hipótesis depende de un ‘acto de comunicación’, del acuerdo intersubjetivo, ese contexto también ve comprometida su autonomía y real existencia en el ‘tercer mundo objetivo’ popperiano. El filósofo austríaco-británico también concedió un rol importante a la intersubjetividad en su metodología falsacionista, pero bajo la exigencia de evitar a toda costa cualquier confusión entre las distintas esferas de valor.²³⁹

²³⁷ *Ibid.*, pp. 185-210. El autor argentino no pierde la oportunidad para hacer notar que el “lysenkoísmo” se convirtió en la acusación predilecta de los científicos en pro de la neutralidad valorativa.

²³⁸ Gómez, Ricardo J., (2014a), p. 138-139.

²³⁹ “Ahora bien; yo mantengo que las teorías científicas no son nunca enteramente justificables o verificables, pero que son, no obstante, contrastables. Diré, por tanto, que la *objetividad* de los enunciados científicos descansa en el hecho de que puedan *contrastarse intersubjetivamente*”. Popper, Karl, (2013), p. 54. Como se muestra en esta cita, Popper habla en términos de ‘intersubjetividad’ y no de ‘intersubjetividad’; en ese sentido, para no trasladar el segundo al racionalismo criticista, aclaramos que en el cuerpo del texto seguiremos trabajando con la noción de ‘sujetividad’ (por tanto, de intersubjetividad) de Roig por su conexión con los ‘modos de objetivación’.

It is, therefore, not just that objectivity and freedom from involvement with values ('value freedom') are unattainable in practice for the individual scientist, but rather that objectivity and freedom from such attachments are themselves *values*. And since value freedom itself is a value, the unconditional demand for freedom from any attachment to values is paradoxical. I do not regard this argument of mine as very important; but it should be noted that the paradox disappears quite of its own accord if we replace the demand for freedom from attachment to all values by the demand that it should be one of the tasks of scientific criticism to point out confusions of value and to separate purely scientific value problems of truth, relevance, simplicity, and so forth, from extra-scientific problems.²⁴⁰

Es en esta parte de su decimocuarta tesis sobre "The logic of the social sciences" que Popper concede la imposibilidad de una neutralidad valorativa total en la actividad del científico individual, no obstante parece tratarse de un mero recurso argumentativo frente a la dificultad de solucionar la paradoja que él presupone. Con todo lo expuesto en torno a la metodología monista/atomista del falsacionismo popperiano y su aplicación a las ciencias sociales, podemos asegurar que su consentimiento sobre la neutralidad como un valor en sí mismo es bastante tímido y escueto por los siguientes motivos: 1) la paradoja existe únicamente si se asume la dicotomía entre valores cognitivos y no cognitivos; 2) si en verdad se demostró (en el capítulo I) que no hay criterio fiable para la demarcación de las ciencias en una metodología cuya norma es someter a la falsabilidad todo hipótesis y teoría, ¡con la gran excepción del 'principio de racionalidad'!, la simple y llana negación de la presencia de valores no cognitivos en la actividad científica por ningún motivo conlleva a la "desaparición" de la paradoja —claro, en caso de que ésta fuese real—; 3) al promover la existencia de un 'tercer mundo' donde se garantiza el contenido objetivo de las hipótesis y teorías, poco interesa el acto de comunicación para la toma de decisiones entre la comunidad científica y la intersubjetividad, sus valores terminan disolviéndose en la racionalidad logicista.

Sin tantos rodeos, a Ricardo J. Gómez le parecen deplorables e ilusorias la relación dicotómica de los valores cognitivos/no cognitivos en la ciencia y la apócrifa paradoja que se origina. En su obra reitera que la historia de la ciencia

²⁴⁰ Popper, Karl, (1976), p. 97-98.

está plagada de ejemplos concretos donde los valores no cognitivos intervienen para la elección de una teoría o hipótesis frente a otra que se le opone, aun cuando ambas hayan resistido a las pruebas del testeo empírico; sea en los marcos del verificacionismo o la corroboración por falsabilidad, “[...] no se puede negar que la mayor parte de la evidencia empírica proviene de confiar en el *testimonio* de los otros [los científicos], cuya credibilidad involucra siempre aspectos relacionados con el contexto social”.²⁴¹ Si la actividad científica es siempre social y política en cada uno de sus contextos, resulta de la mayor pertinencia su propuesta de una “filosofía política de las ciencias” la cual, a juicio del autor, debe mantener siempre las mismas características: ser crítica, inclusiva, dinámica, socialmente relevante, pluralista, contextual, humana e histórica.²⁴²

El reconocimiento de la dimensión valorativa en esta formulación política para una filosofía de las ciencias es crítica al escrutar los valores no cognitivos en las preferencias que determinan la elección de teorías e hipótesis como acuerdos intersubjetivos, consensuados por la comunidad científica. Es inclusiva al tratarse de un proyecto enriquecido por diversas tradiciones y marcos teóricos de varios/as autores/as (Neurath, Carnap, Frank, Kuhn, Feyerabend, Hempel, Kitcher, Anderson, Longino, Shrader-Frechette, entre otras/os).²⁴³ Metodología, objetivos, preferencias, aplicaciones, etcétera son susceptibles a los cambios marcados por las circunstancias sociales, por ello es dinámica y relevante. El sentido pluralista del proyecto se sostiene en la medida que no hay solamente una filosofía política para abarcar la totalidad de la actividad científica, así Ricardo J. Gómez lo asume también como “metafilosófico”. Es contextual, humana e histórica porque se halla ‘sujeta’ a las contingencias y necesidades de una *polis* determinada espacio-temporalmente, y no al servicio de una “epistemología sin sujeto”.

De admitir e incorporar la dimensión político-social y demás valores no cognitivos a las reflexiones y prácticas de las filosofías de las ciencias, se

²⁴¹ Gómez, Ricardo J., (2014a), p. 181. Las cursivas son mías.

²⁴² Cfr., *ibid.*, pp. 212-215.

²⁴³ Remitimos a la nota 23 del presente trabajo, donde aclaramos la pertinencia de retomar la propuesta de Ricardo J. Gómez debido a que sus estudios y problematizaciones críticas se concentran en las actuales condiciones socio-históricas, neoliberal-globalizadas, situando sus consecuencias en Nuestra América.

advierte una serie de rupturas para con las manifestaciones más agresivas y excluyentes de la historia estándar-ortodoxa: monismo, atomismo, individualismo metodológico y racionalidad reducida a logicalidad. La tecnificación de la historia y la política se ve trastocada de igual forma con el derribo del desacreditado criterio para la demarcación de las ciencias; el ‘análisis situacional’, la ‘tecnología social fragmentaria’ e ‘ingeniería social’, como rasgos específicos de la metodología de las ciencias sociales popperiana, carecen ya de suelo firme. En suma, el proyecto representa una condición de posibilidad para salir de los márgenes de la racionalidad instrumental y transitar a una de mayor amplitud, de contenido material, histórico, político y social. No hay lugar a ficticias dicotomías como racional-social, valores cognitivos-no cognitivos, teoría-práctica, individuo-sociedad, hecho-valor y desafortunadamente un largo etcétera.

Las cuestiones por resolver —de modo aproximado— son: ¿qué pasa entonces con la objetividad? ¿Se elimina al desconocer la neutralidad? Para nada. La propuesta epistémico-política del autor argentino amplía los límites de la racionalidad tradicional de la ciencia y, con ella, los de la objetividad. Apoyándose en las reflexiones de la filósofa de las ciencias y epistemóloga feminista de origen estadounidense, Helen Longino, Ricardo J. Gómez cree oportuno diferenciar al menos tres ámbitos de la objetividad.²⁴⁴

Longino distingue entre objetividad del conocimiento científico, de su método, de las comunidades científicas y de los individuos que participan en ellas. El conocimiento científico es objetivo si se tiene por consenso, como resultado de la discusión crítica interactiva de los miembros de la comunidad científica. Un método es objetivo en la medida en que permita la crítica transformadora. Las comunidades científicas, a su vez, son objetivas según el grado en que satisfacen las siguientes condiciones:

- a) Tienen modos institucionalizados para llevar a cabo la discusión crítica.
- b) Hay estándares compartidos de crítica.
- c) La comunidad debe responder a cualquier crítica.
- d) La autoridad intelectual debe ser compartida de modo igualitario entre los practicantes de la comunidad.

²⁴⁴ Cfr., Longino, Helen, *The fate of knowledge*, E.E.U.U., Princeton University Press, 2001.

- e) La objetividad de los individuos consiste en su participación en el “toma y daca” de la discusión crítica.²⁴⁵

En esta cita destacan la función social de la crítica científica —entendida como *praxis* transformadora de la realidad social— con apego a la toma de decisiones consensuadas por una/s intersujektividad/es, y que la noción de objetividad se establece por el balance de los grados a los cuales se arriba con los rasgos señalados. ¿Objetividad gradual?! La idea no es absurda al admitir que su misma postulación estriba en la medida que lo establezca un acuerdo social y no por la autosuficiencia “metafísica” (paradójicamente, abjurada por Popper y otros) de su contenido. Lo anterior permite establecer un eje dentro de la actividad científica: crítica-intersujektividad-objetividad. Si la ciencia conlleva siempre una dimensión política y social en contextos históricos delimitados, es imposible sostener la identificación exclusiva de la objetividad con logicalidad; tal reduccionismo es ya inadmisibile. “La objetividad entendida de manera adecuada exige incluso que los científicos expliciten los juicios metodológicos de valor (exigencia consistente con lo propuesto por Neurath, Kuhn, Feyerabend y Kitcher)”.²⁴⁶

Éste es un punto clave ante las constantes acusaciones hacia los testigos y sus narrativas: el testimonio es subjetivo y no objetivo. Lo expuesto hasta aquí es suficiente para demostrar lo contrario; el testimonio es objetivo y con ello refuerza su función política al explicitar los valores de todo tipo a los que apelan las subjetividades emergentes. ¿Relativismo? ¡Por supuesto!, bajo la aclaración hecha con anterioridad (a inicios del capítulo II) sobre un relativismo concerniente a la realidad espacio-temporal del sujeto que la contempla, política, social e históricamente, y no en torno a los límites del conocimiento de lo real —meramente epistémico— donde “es válida toda experiencia/conocimiento/juicio”, aun a costa de las contradicciones.

Puede objetarse que el peligro es carecer de un vector consistente para evaluar la validez y veracidad en el relato del testigo. Tal impugnación tiene lugar siempre y cuando se apele a dos cuestiones, primero, la autosuficiencia del testimonio en cualquiera de sus modalidades (sin tomar en cuenta los contextos, coyunturas, sujetos, valores, políticas, historias, etcétera) y segundo, la ya

²⁴⁵ Gómez, Ricardo J., (2014a), pp. 142-143.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 157.

desacreditada identificación de objetividad con logicalidad, racionalidad, verificación y/o corroboración. El carácter crítico e intersubjetivo de la propuesta de Ricardo J. Gómez para una filosofía política de las ciencias, disipa cualquier duda acerca de la intervención de valores no cognitivos en la interpretación de la “evidencia empírica” para con los fenómenos de la realidad socio-histórica.

A propósito, Elizabeth Jelin llama la atención sobre dos puntos. En primer lugar, la imposibilidad de comprender lo ocurrido, sus causas, motivos, razones y juicios. Es un límite al que frecuentemente se encuentra cualquier investigación; el impedimento de resolver los “por qué” de los fenómenos del pasado interpretados desde el presente.

Un segundo punto tiene que ver con la relación entre testimonio y «verdad». Al trabajar sobre la relación entre testimonio y trauma, el eje de la consideración de la «verdad» se desplaza de la descripción fáctica — cuántas chimeneas había en Auschwitz es el tema en debate provocado por un testimonio de sobreviviente, entre entrevistadores e historiadores, [...]— a la narrativa subjetivada, que transmite las verdades presentes en los silencios, en los miedos y en los fantasmas que visitan reiteradamente al sujeto en sus sueños, en olores y ruidos que se repiten. O sea, se reiteran aquí los dilemas de la «verdad histórica» y la fidelidad del recuerdo.²⁴⁷

En apego a la inconformidad expuesta páginas atrás hacia los marcos teóricos que insisten en delimitar el testimonio bajo el rótulo del ‘género literario’ (promoviendo la autosuficiencia del texto escrito), se reitera la necesidad de abordar el ejercicio testimonial con enfoques multi-inter-trans disciplinarios, los cuales pueden aportar a la construcción de grados más elevados de objetividad. Los Juicios por la Memoria y las Comisiones de Verdad y Justicia, conformados en muchos países de Nuestra América, confirman fehacientemente que la objetividad no es dada de antemano; no está predefinida ni es pre-definitoria. Efectivamente, el testimonio, como acto de comunicación dialógico que convoca a la solidaridad con su *praxis* política, debe ser evaluado y sometido a prueba por diversos medios, discursos y prácticas, irreducibles todos ellos a los

²⁴⁷ Jelin, Elizabeth, (2002), p. 87.

algoritmos de la logicalidad hipotético-deductiva ni al testeo empírico, simplificaciones a las que con frecuencia recurre el poder.²⁴⁸

Las reflexiones de Jelin nos conducen a contemplar que la noción tradicional de 'verdad' también es susceptible a reconfigurarse de acuerdo a la operatividad política del testimonio de las subjetividades emergentes. El dar cuenta de las experiencias pasadas y la realidad socio-histórica a través de las múltiples mediaciones que intervienen en su interpretación y deseos de transformación, necesariamente altera los códigos absolutistas con los cuales se suele medir y evaluar al testimonio. No obstante, caben las siguientes interrogantes.

¿Cuál es el valor de verdad que se demanda? ¿El fáctico o el simbólico?
¿Dónde se pone el límite entre «realidad» y «ficción»? ¿No se trata siempre de procesos de construcción social? Todas estas preguntas, en definitiva, indican que ningún texto [y el testimonio en general] puede ser interpretado fuera de su contexto de producción y de su recepción, incluyendo las dimensiones políticas del fenómeno.²⁴⁹

Esta asociación entre valores y verdad a la que alude Jelin permite elucidar que algo similar a la objetividad ocurre con la verdad; ésta tampoco puede ser presa de falsos apriorismos. ¿Cuáles son, pues, las razones por las que se estipula el rechazo de testimonios concretos, declarando su falsedad e invalidez? Con seguridad podemos afirmar: las razones no dependen por entero

²⁴⁸ El caso de los 43 estudiantes asesinados de la Escuela Normal Raúl Isidro Burgos de Ayotzinapa, Estado de Guerrero en México, entre la noche del 26 y la madrugada del 27 de septiembre de 2014, es un lamentable ejemplo. Los restos de los cuerpos calcinados que se encontraron en el basurero de Cocula (en la misma entidad federativa), levantaron numerosas sospechas. Ante la dificultad de identificarlos, el entonces titular de la Procuraduría General de la República, Jesús Murillo Karam, declaró: "los normalistas están muertos; fueron calcinados. Ésa es la verdad histórica de los hechos". *Cfr.*, Dávila, Patricia, "Los normalistas están muertos; fueron calcinados: Murillo Karam", en la revista *Proceso*, México, 27 de enero de 2015. Disponible en: <http://www.proceso.com.mx/394286/los-normalistas-estan-muertos-fueron-calcinados-murillo-karam> Los trabajos de análisis interdisciplinarios tanto del Equipo de Antropología Forense de Argentina y el Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI) de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, junto a los testimonios de sobrevivientes, contrariaron la "verdad histórica" del gobierno mexicano al comprobar con distintos peritajes que los restos calcinados "evidencian multifragmentación y distintos grados de calcinación o carbonización, resultado no sólo de un fuego de más de 800 grados sino de múltiples fuegos de diversa intensidad, ocurridos en distintos momentos que pueden remontarse hasta diez años atrás". *Cfr.*, Petrich, Blanche, "En Cocula todo indica 'siembra' de evidencias: equipo argentino", en el periódico mexicano *La Jornada*, 25 de febrero de 2016. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2016/02/10/forenses-argentinos-evidencian-irregularidades-en-caso-ayotzinapa-4336.html> Las cursivas son mías.

²⁴⁹ Jelin, Elizabeth, (2002), p. 91.

a ‘juicios de hecho’, exclusivamente, intervienen de igual modo juicios de valor. ¿Relativismo ingenuo? Desde estas reflexiones parece más ingenuo ignorar las múltiples dimensiones y códigos en los que la verdad se concreta en lo histórico, social, político, económico, cultural, filosófico, etcétera.²⁵⁰

A este momento de la presente investigación es claro que la *praxis* testimonial no corresponde simple y llanamente a la configuración y constitución de relatos/narrativas sobre hechos pasados, mucho menos a la mentada “reconstrucción necesaria y lineal del pasado”. Al romper con la asociación objetividad-neutralidad valorativa y su identificación con la verdad, es decir, al explicitar la multiplicidad de valores inherentes al testigo, sus discursos y prácticas, se trata de un ejercicio político-democratizador de las mediaciones. Muestra nuevas formas y medios para hacer y acceder a lo político, a nuevos saberes emergentes; apela a ello. Así, en tanto acto de comunicación dialógica, el carácter democrático es bi-direccional, para quien testimonia y quien lo escucha.

Por lo anterior, indudablemente su atributo en cuanto a lo público consiste en la posibilidad de alcanzar a un auditorio diverso, evidenciando la agudización del conflicto social por las condiciones de exclusión, marginación, pobreza, violencia, dependencia y deshumanización desplegadas por el poder; exhibe los valores e intereses que el poder intenta disfrazar con el velo de la neutralidad. La *praxis* testimonial es pública en el ámbito político porque rompe con la imposición de agendas y programas desde la emergencia, a la vez que propone otras en el interés general de la *polis*, incluyendo a los invisibilizados por la misma. Amplía los límites tradicionales en la concepción de lo político. Genera nuevos espacios y tiempos otros para la discusión más allá de las cronologías continuistas de la linealidad. Resignifica en lo material y simbólico las versiones “oficiales” de lo histórico fuera de las falacias que lo enmarcan.²⁵¹ En su

²⁵⁰ Con estas breves líneas no se intenta resolver el problema de la verdad —la ingenuidad no es tan grande—. Si bien cada una de estas determinaciones sobre la verdad reclama estudios detallados, estos señalamientos son suficientes para comprobar la estrechez epistemológica cuando, a diestra y siniestra, se opta por obviar ciertos testimonios con la endeble acusación de “no verdadero”.

²⁵¹ Más que rechazar a ultranza las llamadas “historias oficiales”, el testimonio como mediación al interior de la metodología de la Historia de las Ideas (nuestroamericanas, por supuesto) permite ponerlas en balance valorativo. ¿Qué se impugna o acepta de ellas? ¿A qué propósitos ideológicos, simbólicos y materiales respondían en el pasado y a cuáles apelan hoy? Son algunas preguntas implícitas en el trabajo de Germán Colmenares a propósito de las “historias patrias” y los modos como las configuró la historiografía del siglo XIX en Nuestra América: “[...]”

operatividad epistémico-política, el testimonio es mediación pública y democratizadora de otras.

El testigo permite la sujetivación concreta de la historia, sus quehaceres, metodologías y constructos discursivos, sin asumir *necesariamente* ontologismos esencialistas. Tal énfasis es muy importante, pues, sería una imprudencia el siquiera tratar de hacer una apología acrítica del testimonio. Por un lado, no sería tan apresurado decir que, como toda mediación operante en lo político, ésta es susceptible a las manipulaciones en favor de los intereses del mismo poder al cual busca confrontar, sea por injerencias externas o de los propios sujetos políticos en resistencia. Puede aducirse cierta “ingenuidad” por parte de las sujetividades emergentes; víctimas de los engaños y propaganda del poder, a lo cual se puede conceder un grado de certeza. Es común que se cometan errores por la inexperiencia política dentro de los movimientos sociales. No obstante, por otro lado, son inexcusables los fenómenos paternalistas, vanguardistas, populistas, sectarios; en esos que dicen ser los “sujetos alternativos de la historia”, el testimonio no se caracteriza por la crítica, mucho menos por lo político-democrático en el ámbito público. En ambas situaciones la *praxis* testimonial corre el riesgo de desvanecerse en las estructuras jerarquizadas construidas y avaladas por parte tanto de líderes como de los sujetos de “base”. Al fin y al cabo, ontologismos.

Volvemos al punto que más nos interesa destacar. Si testigo y testimonio son aptos para romper con todo tipo de amenaza ontologicista mediante su ejercicio político-democrático, entonces es capaz de mostrar las condiciones humanas que los constituye en todas sus extensiones, incluyendo la ontológica —sin acepciones peyorativas—. Señala los rostros humanos, concretos y cotidianos, y toda la serie de mediaciones por las cuales se especifican, representan e identifican, incluyendo las sexuales. No es un tema de poca importancia.

no puede considerarse, sin más, que las ‘historias patrias’ sean el producto deleznable de una práctica profesional descuidada e irresponsable. Su concepción original representaba la solución, en un plano ideológico, de conflictos culturales profundos. Como una forma de representación de la realidad crearon una conciencia histórica que actuaba efectivamente en el universo de la política y de las relaciones sociales. Es probable que sus imágenes sigan actuando de una manera distorsionada en el presente y estén moldeando de alguna manera el futuro. Cabe preguntarse, por ejemplo, si guerrilleros adolescentes, sin más bagaje intelectual que las ‘historias patrias’, no están siguiendo los pasos de los héroes epónimos”. Colmenares, Germán, *Las convenciones contra la cultura*, Colombia, Tercer Mundo Editores, 1989, p. 22.

En el apartado tercero del capítulo II mencionamos que el principio formal de la ‘doble negación’ exhibe sus límites en la materialidad de la vida concreta y cotidiana. Específicamente en la corporalidad, las negaciones no se eliminan; se acumulan en un conjunto de identidades y representaciones excluyentes, desde luego, acentuadas en los discursos y prácticas neoliberal-globalizadas: pobre, tercermundista, subdesarrollado, desempleado, latinoamericano, “sudaca”, campesino, indígena, no-protestante²⁵², afroamericano, estudiante, profesor... ¡mujer! En el cúmulo de negaciones que el poder implementa y difunde, la más extrema corresponde a la feminidad. Así lo demuestran sus prácticas y discursos represivos donde o bien la mujer se convierte en “botín de guerra” como objeto cosificado para la violación o cuando a los varones se les somete a “estrategias de humillación” mediante su “feminización”.²⁵³ Junto a las prácticas de violación a que también son sometidos los varones, puto, joto, marica, son algunas de las “categorías despectivas” (con todos los

²⁵² Sin olvidar ni restar importancia al clásico de Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, sin duda, los teóricos neoliberales recurrieron principalmente a la versión etapista de Rostow sobre el crecimiento económico, el cual dio lugar y justificación epistemológico-política al discurso desarrollista bajo las dicotómicas fórmulas “Primer Mundo-Tercer Mundo” y “desarrollado-subdesarrollado”. En el ámbito religioso Rostow señaló como signo de las “sociedades atrasadas” el no profesar el protestantismo, lo que les lleva a preferir religiones cercanas, incluso, a visiones “pre-newtonianas” de la ciencia. Cabe llamar la atención respecto a cierta conciliación llevada a cabo por Rostow entre religión protestante, “visión científica” del mundo y crecimiento económico. Cfr., Rostow, Walt Whitman, *The stages of economic growth: A non-communist manifesto*. Cambridge, University Press, 1960.

²⁵³ La violación como práctica recurrente para la tortura física, psicológica y emocional, es uno de los objetivos principales para la cosificación y negación de los cuerpos-mujeres. Su constante denuncia no sólo abarca las demandas de verdad y justicia, también es un ejercicio político para la recuperación de la corporalidad y su sexualidad; es un ¡no! rotundo a dicha cosificación. El 4 de mayo de 2006, el entonces Gobernador del Estado de México, Enrique Peña Nieto — Presidente de la República Mexicana en el periodo 2012/2018—, ordenó un operativo policiaco contra los pobladores de San Salvador Atenco, en el cual murieron dos jóvenes, hubo más de doscientos detenidos (doce de ellos encarcelados por más de cuatro años) y varias mujeres violadas durante el traslado al Penal de Santiaguillo luego de su detención. Once de ellas demandaron ante distintas instancias (incluyendo a la Corte Interamericana de Derechos Humanos, CIDH). Sin miramiento alguno fuera del cinismo, aun con el cargo de Gobernador, Peña Nieto llegó a declarar que “las mujeres probablemente habían inventado las violaciones, siguiendo consejos de supuestos manuales de grupos radicales”. Ya en su calidad de Presidente de México, en la comparecencia ante la CIDH, su gobierno propuso una “solución amistosa”: reconocimiento de las violaciones, una disculpa pública, reparación de los daños causados con atención médica y psicológica, apoyos educativos y de vivienda, cursos en derechos humanos y contra la violencia sexual para policías (sic), entre otras simplezas y banalidades que refuerzan el fenómeno de la cosificación. Obviamente, las once mujeres rechazaron la “propuesta”. El Estado mexicano continúa difundiendo una versión distorsionada de los hechos y son mínimas las sanciones para los involucrados en los actos de tortura. Cfr., Martínez, Paris, “EPN propone ‘solución amistosa’ a víctimas de tortura sexual en Atenco”, en *Animal Político*, publicación de periodismo digital, 15 de marzo de 2013. Disponible en: <http://www.animalpolitico.com/2013/03/ept-propone-solucion-amistosa-a-victimas-de-tortura-sexual-en-atenco/>

entrecorillados que se pueden manifestar) con las cuales el represor/torturador pretende restarles humanidad y dignidad. Según la lógica del poder excluyente, cualquier condición negativa es más o menos aceptable para mantener la dignidad, excepto la feminidad; para dicha lógica es una “debilidad” o un “peligro” en los cuales se conjugan disciplinamiento, normalización y humillación.²⁵⁴ Entre muchas otras condiciones de lo humano, reiteramos lo siguiente: la *praxis* testimonial tiene rostros que aluden a situaciones concretas y, agregamos, múltiplemente sexuados.

Es momento de volver a la premisa clave del filosofar nuestroamericanista (pensar la realidad desde la realidad misma, crítica y creativamente, con miras a su transformación) para terminar de dar cuenta del horizonte político en esta propuesta. Es decir, si la filosofía de Nuestra América considera al testimonio como una mediación epistémico-política, al interior de la lógica que articula dicha premisa con una dimensión práctica, ¿hacia dónde apunta el proyecto?

De la tiranía de España supo salvarse la América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite [Congreso de Washington en 1889], urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia.²⁵⁵

Contra el panamericanismo y la amenaza del nuevo imperialismo que representaba, la urgencia de llevar a cabo una Segunda Independencia de Nuestra América, como la manifestara José Martí a finales del siglo XIX, respondía a diversos motivos. Consolidación y fortalecimiento de los Estados nacionales para beneficio y reconocimiento de sus pobladores e inclusión plena de los mismos; ruptura de las condiciones de dependencia económica; creación

²⁵⁴ ¿Acaso la insistencia de elevar la feminidad como negación máxima o radical por parte de las lógicas del poder (incluyendo tradiciones de pensamiento filosófico), responderá a que ve en tal condición una seria amenaza al estatus de sus privilegios en la imaginaria dicotomía varón-mujer? “*Las mujeres* ostentaban una enorme *liberalidad sexual*, eran malas amas de casa, malas madres, malas esposas y particularmente *cruels*. En la relación de pareja eran *dominantes* y tendían a involucrarse con hombres menores que ellas para manipularlos. El prototipo construido correspondía perfectamente con la descripción que hizo un suboficial chileno, exalumno de la Escuela de las Américas, como muchos militares argentinos: ‘...cuando una mujer era guerrillera, era muy peligrosa: en eso insistían mucho (los instructores de la Escuela), que las mujeres eran extremadamente peligrosas. Siempre eran apasionadas y prostitutas, y buscaban hombres’”. Calveiro, Pilar, (2008a), p. 94.

²⁵⁵ Martí, José, “Carta al director del periódico *La Nación*, publicada en Buenos Aires el 19 de diciembre de 1889”, en *Política de Nuestra América*, prólogo de Roberto Fernández Retamar, México, 1999, p. 152.

de proyectos político-regionales; constitución de formas de organización social y de gobierno incluyentes. Entre muchos más, la necesidad de una Segunda Independencia se pronunció ante la aceptación de las deudas sociales que la primera dejó, arrastró y/o no contempló. Efectivamente, “pensar es servir” y el servir es siempre de carácter social, político. La Segunda Independencia se proclama epistémica y políticamente.

Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero.
Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india. A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país y cómo puede ir guiándolos en junto para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel Estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas.²⁵⁶

Luego de la caída del “muro de Berlín”, la “cortina de hierro”, la disolución del “socialismo real” y el supuesto fracaso de los proyectos y movimientos liberacionistas, pareciera que algunas nociones como la de “imperialismo” fueron vetadas del discurso político para la interpretación de la realidad socio-histórica, con lo cual se buscaría desvanecer la pertinencia de esa otra independencia bajo la vil excusa de “los tiempos cambian, ahora somos una comunidad global”. Sin embargo, no se puede negar que las deudas sociales siguen pendientes y se han incrementado al ritmo de la transnacionalización y la división internacional del trabajo del sistema neoliberal-globalizado.

Asumiendo el compromiso al cual invitaba José Martí y contra las “modas” filosóficas que dan al traste con los aportes críticos de la tradición de pensamiento crítico-político en Nuestra América (por formar parte de una “episteme moderna”), Arturo Roig se pronunció por el apremio de un “rearme categorial” “desde” y “para” la realidad socio-histórica.²⁵⁷

²⁵⁶ Martí, José, (2004), p. 61.

²⁵⁷ Refiriéndose, primordialmente, a los desarrollos teóricos de la postmodernidad en la región, para Roig “este conformismo moral no podía sino promover un quiebre de conciencias paralelo y no casual con las políticas promovidas por el neoliberalismo a nivel mundial. Fue, además, una filosofía, si se la puede llamar tal, pensada para la vida de consumo de sociedades de alto nivel económico y planteada en términos de un hedonismo vulgar y cuyo símbolo [...] ha sido el carrito de supermercado”. Roig, Arturo Andrés, “Necesidad de una segunda independencia”, en

Rescatar categorías, trabajadas entre nosotros en niveles respetables y no desde ahora, dentro del cauce de una tradición elaborada a lo largo de nuestro mundo iberoamericano y como lo hemos sabido hacer tantas veces, abiertos al mundo, desde nuestro mundo. Rescatar todos los conceptos axiales relativos a nuestras ciencias humanas, recuperar junto con ellos a estas mismas ciencias en el campo moral, de la política, de la economía y de las relaciones y diferencias sociales y de género. Con lo que estamos diciendo que vamos a botar al desván de los trastos inútiles la malhadada preposición “post”, así como la banal moda “postista” con la que se ha acompañado el discurso de las ciencias humanas.²⁵⁸

En ese rearme categorial, cuyos escenarios son las guerras impulsadas por el sistema neoliberal en sus distintos órdenes, el testimonio resulta imprescindible. Está claro que es *praxis* política pero, ¿cómo se articula al proyecto de la Segunda Independencia? Nuevamente, es en su carácter de mediación que integra a otras donde podemos ubicar la respuesta. Al romper con la racionalidad logicista de la “falacia naturalista operante en la historia” y al ser asumida por la Historia (materialista) de las Ideas en Nuestra América, el potencial político del testimonio se integra en “lo utópico operante en la historia”.²⁵⁹ ¿Se trata, entonces, de ideales o realidades imaginarias imposibles? ¡No!

Retomamos la distinción que sugiere Cerutti sobre los tres niveles en la noción de utopía: 1.- el del lenguaje cotidiano (acepción peyorativa que alude a lo imposible), 2.- género literario (posible en la ficción), 3.- histórico (posible en la realidad). Por lo pronto enfocamos la atención en el último nivel.²⁶⁰ Aquí es donde se integran la dimensión pública de la política y la filosofía (con la proclama de “pensar la realidad...”) y donde se muestran las tensiones dialécticas entre valores, ideas, ideales, ideologías, discursos, prácticas, en fin, entre el ser y deber-ser que revela el análisis crítico de una realidad intolerable, sufrible, pues “no es como debería ser”.

Millcayac, Anuario de Ciencias Políticas y Sociales, Mendoza, Argentina, Universidad Nacional de Cuyo, año 1, número 1, 2002, p. 23.

²⁵⁸ Roig, Arturo Andrés, (2002), p. 24.

²⁵⁹ *Cfr.*, Cerutti Guldberg, Horacio, (2000), pp. 169-173.

²⁶⁰ Un estudio detallado de la producción teórica sobre la noción de utopía en la región, *cfr.*, Ramírez, María del Rayo, *Utopología desde nuestra América*, Colombia, Desde Abajo, 2012.

Es justamente esta disparidad entre valores, principios o ideales y la realidad efectivamente existente la que organiza el meollo de lo que puede considerarse como utópico en cualquier sentido: la tensión entre ideal y realidad; tensión por una parte, irresoluble, porque pretender idealizar la realidad es fuente de grandes males. La desmesura de pretender construir el cielo en la tierra lleva a convertirla en un infierno. Pero, encarnar el ideal en la realidad parecería constituirse en un proceder admisible, en el progreso tolerable sin someter a la realidad a ninguna presión desmedida.²⁶¹

Tensiones que se debaten en lo epistémico y lo político en tanto saberes, prácticas y formas de organización social, generando una movilidad de pensamiento (filosófico) y de resistencia a la realidad impuesta por la lógica del poder excluyente. El escenario cambia y se desplaza de la exclusiva dimensión analítico/formal a la historia, sin desconocer la primera.

Sin duda, el testimonio brinda valiosos elementos para el rearme categorial y contribuye sobremanera al reconocimiento de las deudas sociales pendientes, al menos, hasta consolidar la Segunda Independencia de Nuestra América. Respecto a esta investigación, la deuda por “pagar” es: ¿qué papel juega el testigo ante la historia? No alcanzan las páginas de este trabajo para resolver la interrogante. Si se demanda “saldar” una respuesta a la generalidad e inmensidad de la pregunta, quizá convenga responder con iguales características: humanización epistemológica y política de los espacios, tiempos (cronológico y kairológico), cuerpos, colectividades, clases sociales, ideas, sujetos, modos de objetivación, categorías (de contenido material y formal) y, aquí sí, un afortunado etcétera. Con ello podemos aseverar que si los cánones tradicionales de la filosofía prefieren prescindir de la *praxis* testimonial para el análisis crítico en sus reflexiones, esto es, por no adherirse a la rigurosidad de la sistematización del pensamiento (léase en forma de tratado u otra especializada —escrita—), sencillamente se puede decir: “¡tanto peor para la filosofía!”.

²⁶¹ Cerutti Guldberg, Horacio, (2000), p. 172.

A modo de conclusión

¿Conclusiones definitivas? De ninguna manera. Conforme se avanzó en la exposición, fue fácil detectar que a cada momento surgían nuevas interrogantes. Aglutinándose alrededor de la hipótesis central e inicial que motivó a la presente investigación (el testimonio como mediación para la interpretación de la realidad), tales cuestiones incitan a su estudio detallado, a profundidad, con el fin de esclarecer y/o descubrir otras relaciones y movimientos (dialécticos) de temas que contribuyan a reforzar dicha hipótesis. Lo anterior no debe leerse como signo de duda o insatisfacción para con el trabajo realizado, al contrario. Esta especie de “confesión” (mejor dicho, reconocimiento) sirve como motivante extra en la búsqueda de alternativas, lo cual obliga a sostener un interés constante en el desarrollo y consolidación de saberes y prácticas políticas de las subjetividades emergentes.

Efectivamente y con mucho cuidado debe aceptarse que “la realidad se impone y exige actitud reflexiva”. En la recta final de la redacción de este trabajo, en su situación concreta y localizada espacio-temporalmente, se tiene el reporte oficial de más de 27 mil personas desaparecidas en México, el 46% de ellas a partir de 2013, es decir, en un corto lapso del actual periodo de gobierno presidencial (2012-2108).²⁶² Del año 2013 a la fecha (2016), 7 mujeres son asesinadas diariamente.²⁶³ Cada vez son más comunes los reportes e informes sobre la existencia de campos de exterminio ligados al narcotráfico.²⁶⁴ Fosas clandestinas repletas de cuerpos de personas asesinadas con huellas de tortura aparecen a lo largo y ancho del territorio nacional, tan frecuentemente, tan “naturalmente”. Más allá de la frialdad de las cifras donde suele haber “margen de error” (es decir, sujetos reales y concretos no contemplados en los archivos), las enormes dimensiones que ha alcanzado el conflicto social se traducen en un

²⁶² Román, José Antonio, “Piden ONG no manipular las cifras sobre desaparecidos”, en el periódico mexicano *La Jornada*, 15 de febrero de 2016. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2016/02/15/politica/011n1pol>

²⁶³ Molina, Javier, “En México ocurre un feminicidio cada 3 horas; ONG; ‘el problema se ha naturalizado’, alerta”, en *sinembargo.mx*, periódico digital, 13 de octubre de 2015. Disponible en: <http://www.sinembargo.mx/13-10-2015/1517190>

²⁶⁴ Mayorga, Patricia, “Sierra Tarahumara: campos de exterminio para migrantes”, en revista *Proceso*, México, 14 de diciembre de 2015. Disponible en: <http://www.proceso.com.mx/423482/sierra-tarahumara-campos-de-exterminio-para-migrantes>

clima de violencia generalizada (con múltiples factores y formas) en prácticamente todos los ámbitos de la vida humana. Contexto dolorosamente compartido en la cotidianidad de Nuestra América. El único conocimiento que se tiene de muchos de esos casos es *mediante* testimonios.

¿Racionalismo criticista, neoliberalismo y ninguneo de testigos y testimonios? Si bien son muchos los marcos teórico-metodológicos que deciden prescindir de la *praxis* testimonial, sentando la posibilidad de trabajar con cualquiera de ellos, la elección por el racionalismo criticista de Popper se debe a que el mayor principio por el cual reiteradamente se descalifica al testimonio como seudocientífico es el mismo que da carácter y contenido al sistema económico-político neoliberal: el individualismo metodológico. “Quizá el mayor resultado del desencadenamiento de las energías individuales fue el maravilloso desarrollo de la ciencia, que siguió los pasos de la libertad individual desde Italia a Inglaterra y más allá”.²⁶⁵

Ciencia, método científico, logicalidad, progreso, civilización, ‘sociedad abierta’ y “libertad”, dan forma a una ontología atomista-individualista que identifica la racionalidad con el ‘libre mercado’ y la propiedad privada.

Nuestra generación ha olvidado que el sistema de la propiedad privada es la más importante garantía de libertad, no sólo para quienes poseen propiedad, sino también, y apenas en menor grado, para quienes no la tienen. No hay quien tenga poder completo sobre nosotros y, como *individuos*, podemos decidir, en lo que hace a nosotros mismos, gracias tan sólo a que el dominio de los medios de producción está dividido entre muchas personas que actúan *independientemente*.²⁶⁶

La racionalidad instrumental esgrimida por Popper y Hayek, para la maximización de la ganancia, es muestra del núcleo discursivo que articula al criterio de demarcación de las ciencias con las pautas del libre mercado, cuyo resultado es la concepción de la economía como ciencia modelo para todas las sociales. En la vigésimo quinta tesis de su trabajo tantas veces citado aquí, Popper despeja cualquier duda: “The logical investigation of economics culminates in a result which can be applied *to all sciences*”.²⁶⁷ Fisicalismo y economicismo son dos caras de una misma epistemología que exige apego con

²⁶⁵ Hayek, Friedrich A., *Camino de servidumbre*, España, Alianza editorial, 2011, p. 58.

²⁶⁶ *Ibid.*, pp. 173-174. Las cursivas son mías.

²⁶⁷ Popper, Karl, (1976), p. 102. Las cursivas son mías.

tal de no ser lanzado a los abismos de la “irracionalidad”, de la revolución social. Con total seguridad podemos afirmar que el individualismo metodológico, en conjunción con el ‘principio de racionalidad’, son las expresiones más pedestres y radicalmente conservadoras de la metodología de conjeturas y refutaciones.

Hayek también asume una versión fuerte de racionalidad que podemos dividir en tres afirmaciones: (a) actuar racionalmente es hacerlo tratando de maximizar el logro de nuestros objetivos, (b) los agentes económicos en el mercado actúan racionalmente, por lo que (c) comportarse irracionalmente es violar las pautas del mercado. Por lo tanto toda revolución estructural es irracional porque pretende cambiar radicalmente la sociedad en la que el mercado es el locus supremo de la racionalidad.²⁶⁸

La insistencia en la necesidad de ruptura para con los elementos predefinitorios de la realidad socio-histórica, primordialmente respecto a la falacia naturalista operante en la historia, en buena medida se halló asociada con la intención de mostrar que los actos de comunicación mediados por lo testimonial, sin duda, son ejercicios políticos de resistencia a los embates neoliberal-globalizados.

¿Se optó por ignorar los planteamientos de otras tradiciones en distintas latitudes para la recuperación de la *praxis* testimonial? ¡No! La decisión de enfocarse en las propuestas críticas del pensamiento filosófico de Nuestra América al respecto, obedece a la premisa guía que se buscó demostrar: las determinaciones concretas del testimonio y el testigo devienen de procesos espacio-temporales, tensionados dialécticamente por su situación particular, el modo como viven y resisten cotidianamente el conflicto social. En ese sentido, el presente estudio marca el punto de partida para una investigación futura en diálogo con esas otras tradiciones. Antes de ceder a la tentación de celebrar y promover rasgos universales-objetivos en la *praxis* testimonial (con el peligro de los falsos apriorismos), se prefirió concentrar los esfuerzos en la realidad que nos interpela de manera más inmediata.

²⁶⁸ Gómez, Ricardo J., *Neoliberalismo, fin de la historia y después*, Argentina, Punto de Encuentro, 2014b, p. 145. Sobre los fundamentos epistemológicos y científicos con los cuales el neoliberalismo pretende justificarse, se recomienda revisar los trabajos de Jorge Velázquez Delgado: *¿Democracia o Neoconservadurismo?*, México, Editorial Torres Asociados, 2006; *El ocaso del neoconservadurismo*, México, Ediciones del Lirio, 2012.

¿Acaso no convenía el ocuparse de un testimonio específico? Si se hubiese procedido de esa forma, quizá las dificultades que aparecieron serían menos. No obstante, difícilmente se apreciarían las lógicas (dicotómicas) del poder excluyente, donde el testimonio no tiene cabida, y las lógicas del ejercicio político emergente para la recuperación de aquél. Asimismo, metodológicamente se habría minado la argumentación en favor de concebir la mediación testimonial como *praxis* y dejar abierta la oportunidad al deslizamiento de homogeneizaciones donde *un* relato contenga a los demás.

Correcto, no a las homogeneizaciones que desvanecen las pluralidades y diferencias, pero, ¿¿colectividad?! Sabemos de los riesgos que implica el uso de esta categoría. A simple vista es todo y nada a la vez. En su mera y llana expresión, poco se distingue de un conglomerado amorfo de individualidades, cercano a la ontología atomista del sistema neoliberal. Incluso se puede pensar que refuerza las tesis del individualismo metodológico al postular una apócrifa “entitatividad”. Los reparos a la categoría de colectividad se justifican si no se toma en cuenta “la de *emergencia*, constitutiva de sujetos sociales en movimiento dentro de los juegos de poder establecidos por los sectores dominantes, sean ellos clases, etnias, oligarquías políticas, iglesias, culturas, instituciones, etc.”²⁶⁹

Con la noción de ‘colectividades emergentes’ se procuró acentuar las dimensiones materiales y simbólicas que otras no reflejan necesariamente o, en ocasiones, le restan importancia para favorecer unas encima de otras. En íntima relación con los ‘modos de objetivación’, la colectividad se complementa con los contenidos y determinaciones (objetivas, formales y críticas) de varias categorías —por ejemplo, la de ‘clase social’—. Así, la ‘colectividad’ desde la emergencia y de acuerdo a los modos de objetivación de las subjetividades que la integran, mediante su *praxis* política se configura por múltiples condiciones: económicas, políticas, históricas, sociales, identitarias, culturales, religiosas, etcétera.

¿Pertinencia y actualidad del tema? Con el peligro de ceder el paso a una falacia de atinencia —específicamente, *ad misericordiam*—, desgraciadamente,

²⁶⁹ Roig, Arturo Andrés, (2011), p. 237.

la ensangrentada, torturada y “desaparecida” realidad de Nuestra América así lo demuestra.

Dada la complejidad del tema, las interrogantes no dejan de aparecer. Repetimos, no en forma de obstáculos, sino como conjunto de problemas filosófico-políticos a reflexionar, con responsabilidad.

¿Verdades de Perogrullo? Imposible cuando consideramos al ejercicio filosófico-político no cerrado en los márgenes de una sabiduría autosuficiente, ensimismado en sus propios conocimientos y categorías, y sí abierto a las contingencias de la realidad socio-histórica, situada, cotidiana.

¿Dicotomías? Falsa racionalidad.

¿Neutralidad valorativa? Ilusiones, fantasmas... irresponsabilidad.

¿Objetividad? Sin desconocer la subjetividad, sujetividad e intersujetividad, sus valores, deseos, anhelos y esperanzas.

¿Testimonios? Mediaciones mediadoras en la esperanza y lo utópico operante en la historia.

¿Alternativas posibles? Pensémoslas y construyámoslas.

Nuevamente, ¿conclusiones definitivas? Absurdo afirmarlas cuando no se cumplen las legítimas demandas por verdad, justicia y democracia de las sujetividades emergentes.

¿Aportes? Al lector le toca juzgarlo...

Bibliografía

- Achúgar, Hugo, “Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento”, en Castro-Gómez, Santiago; Mendieta, Eduardo, (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización a debate*, México, Porrúa/University of San Francisco, 1998.
- Adorno, Theodor, “On the logic of the social sciences”, en *The positivist dispute in German sociology*, New York/Hagerstown/San Francisco/London, Harper Torchbook, 1976.
- Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, España, Pre-Textos, 2009.
- Anderson, Perry, “Historia y lecciones del neoliberalismo”, en Houtart, François y Polet, François, *El otro Davos. Globalización de resistencias y luchas*, Benito Martínez y Víctor Vallembois (traductores) México, Plaza y Valdés, 2000.
- Ardao, Arturo, *Espacio e inteligencia*, Caracas, Fundación de Cultura Universitaria/Biblioteca de Marcha, 1983.
- Ballón, José Carlos, *Un cambio en nuestro paradigma de ciencia*, Perú, CONCYTEC, 1999.
- Benedetti, Mario, *El olvido está lleno de memoria*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1987.
- Beverley, John, *Testimonio: sobre la política de la verdad*, México, Bonilla Artigas Editores, 2010.
- _____, *Subalternidad y representación*, España, Iberoamericana, 2004.
- _____, “La persistencia del subalterno”, en *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, vol. LXIX, núm. 203, abril-junio de 2003.
- Calveiro, Pilar, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Editorial Colihue, 2008a.
- _____, “La memoria como resistencia: memorias y archivos”, en Martínez de la Escalera, Ana María y Cohen, Esther, (coords.), *De memoria y escritura*, México, UNAM, 2008b.
- Carrá, Juan, “‘Il Capuchino’: la historieta que cruzó los muros de la ESMA”, en *Infojus Noticias. Agencia nacional de noticias jurídicas*, Argentina, 6 de noviembre de 2015. Disponible en: <http://www.infojusnoticias.gov.ar/nacionales/il-capuchino-la-historieta-que-cruzo-los-muros-de-la-esma-10442.html>
- Carr, Robert, “Re-presentando el testimonio: notas sobre el cruce divisorio Primer Mundo/Tercer Mundo”, en Beverley, John; Achúgar, Hugo (coords.) *La*

voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa, Guatemala, Ediciones Papiro, 2ª ed., 2002.

- Castro Díaz-Balart, Fidel, *Espacio y tiempo en la filosofía y la física*, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 1987.
- Castro-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Colombia, Universidad Javeriana, 2ª edición, 2011.
- _____; Mendieta, Eduardo, (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización a debate*, México, Porrúa/University of San Francisco, 1998.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *Posibilitar otra vida trans-capitalista*, México-Colombia, CIALC-UNAM/Universidad del Cauca, 2015.
- _____, *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2011a.
- _____, *Pensando después de 200 años*, México, CECyTE NL/CAEIP, 2011b.
- _____, *Y seguimos filosofando*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales/Tesis colección, 2009.
- _____, "Preliminares hacia una recuperación del cuerpo en el pensamiento latinoamericano contemporáneo" en Durán Amavizca, Norma Delia; Jiménez Silva, María del Pilar (coordinadoras), *Cuerpo, sujeto e identidad*, México, IISUE/UNAM/Plaza y Valdés, 2009a.
- _____, *Filosofando y con el mazo dando*, España, Biblioteca Nueva/UACM, 2009b.
- _____, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª edición, México, F.C.E., 2006.
- _____ y Magallón Anaya, Mario, *Historia de las ideas latinoamericanas. ¿Disciplina fenecida?*, México, UCM, 2003.
- _____, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Porrúa/UNAM, 2000.
- _____, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Porrúa/UNAM, 2ª ed., 1997.
- Colmenares, Germán, *Las convenciones contra la cultura*, Colombia, Tercer Mundo Editores, 1989.
- Corral Corral, Manuel de Jesús, "Cuerpo y democracia" en Cerutti, Horacio; Mondragón, Carlos; Serna, Jesús María (coordinadores), *Resistencia*,

democracia y actores sociales en América Latina, México, CIALC/UNAM/EÓN/Pensares y Quehaceres, 2008.

- Dávila, Patricia, “Los normalistas están muertos; fueron calcinados: Murillo Karam”, en la revista *Proceso*, México, 27 de enero de 2015. Disponible en: <http://www.proceso.com.mx/394286/los-normalistas-estan-muertos-fueron-calcinados-murillo-karam>
- Dieterich, Heinz (coordinador), *1492-1992 La interminable conquista. Emancipación e identidad en América Latina 1492-1992*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1992.
- Dos Santos, Theotônio, *La teoría de la dependencia. Balances y perspectivas*, Trad. Mónica Bruckmann Maynetto, México, Edit. Plaza & Janés, 2002.
- Eagleton, Terry, *La función de la crítica*, Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós Studio, 2012.
- Einstein, Albert, “¿Qué es la teoría de la relatividad?” en *Sobre la teoría de la relatividad y otras aportaciones científicas*, España, Sarpe, 1985.
- Einstein, Albert, “El significado de la vida” en *Sobre la teoría de la relatividad y otras aportaciones científicas*, España, Sarpe, 1985.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional, “Sexta declaración de la selva lacandona”, en el periódico mexicano *La jornada*, 29 de junio de 2005.
- “El compromiso de dar testimonio”, en *Espacio Memoria y Derechos Humanos ESMA*, Argentina, no. 16, octubre 2014.
- Elias, Norbert, *Sobre el Tiempo*, México, F.C.E., 1997.
- Escobar, Arturo, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Colombia, Edit. Norma, 1996.
- Fernández Retamar, Roberto, *Calibán*, México, SEP/UNAM, 1982.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970.
- Gaos, José, “En torno a la filosofía mexicana”, en *Obras completas*, México, UNAM, vol. VIII, 1996.
- Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México, F.C.E., 2ª ed., 1995.
- Gómez Arredondo, David, *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde Nuestra América*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2014.
- Gómez, Ricardo J., *La dimensión valorativa de las ciencias. Hacia una filosofía política*, Argentina, Universidad Nacional de Quilmes, 2014a.

- _____, *Neoliberalismo, fin de la historia y después*, Argentina, Punto de Encuentro, 2014b.
- _____, *Neoliberalismo globalizado. Refutación y debacle*, Buenos Aires/Bogotá/Caracas/México D.F., Ediciones Macchi, 2003.
- _____, *Neoliberalismo y pseudociencia*, Buenos Aires, Argentina, Lugar Editorial, 1995.
- Górski, Eugene, "Mesianismos periféricos" en *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*, México, UNAM/Colección Nuestra América, 1994.
- Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, "Manifiesto inaugural", en Castro-Gómez, Santiago; Mendieta, Eduardo, (coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización a debate*, México, Porrúa/University of San Francisco, 1998.
- Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva*, París, Presses Universitaires de France, 1968.
- Hayek, Friedrich A., *Camino de servidumbre*, España, Alianza editorial, 2011.
- _____, *Individualismo: el verdadero y el falso*, Madrid, España, Unión Editorial, 2009.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, México, F.C.E., 2000.
- _____, *Introducción a la historia de la filosofía*, Trad. Eloy Terrón, Buenos Aires, Aguilar, 1984.
- _____, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Trad. Ma. Del Carmen Paredes Martín, España, Tecnos, 1990.
- Huertas, Begoña, "El postboom y el género testimonio. Miguel Barnet", en *Cauce: Revista de filología y su didáctica*, núm. 17, 1994.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, Trad. Francisco Fernández Buey, Barcelona, Ediciones Península, 3ª ed., 1998.
- Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Koertge, Noretta, "Popper's metaphysical research program for the human sciences", en *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 18, England, Oxfordshire, 1975, pp. 437-462.
- Koselleck, Reinhart, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós/I.C.E./U.A.B., 2001.
- Lafaye, Jacques, *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, México, FCE, 1994.

- Lechner, Norbert, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, Santiago de Chile, LOM ediciones, 2002.
- Lienhard, Martin, "Prólogo", en *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX*, (selección, prólogo, notas glosario y bibliografía por Martin Lienhard), Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1992.
- Mariscal, Ángeles, "El 'Subcomandante Marcos' explica el uso de la tecnología del EZLN", en *CNN México*, 11 de febrero de 2013. Disponible en: <http://mexico.cnn.com/nacional/2013/02/11/el-subcomandante-marcos-explica-el-uso-de-la-tecnologia-del-ezln>
- Martí, José, *Nuestra América*, México, Colección Pequeños Grandes Ensayos, UNAM, 2004, (publicado por vez primera el 30 de enero de 1891).
- _____, "Carta al director del periódico *La Nación*, publicada en Buenos Aires el 19 de diciembre de 1989", en *Política de Nuestra América*, prólogo de Roberto Fernández Retamar, México, 1999.
- Martínez, Paris, "EPN propone 'solución amistosa' a víctimas de tortura sexual en Atenco", en *Animal Político*, publicación de periodismo digital, 15 de marzo de 2013. Disponible en: <http://www.animalpolitico.com/2013/03/ePN-propone-solucion-amistosa-a-victimas-de-tortura-sexual-en-atenco/>
- Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- _____, *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 1962.
- Massini Correas, Carlos, "La falacia de la 'falacia naturalista'", en revista *Persona y Derecho*, vol. 29, España, Universidad de Navarra, 1993.
- _____, "Refutaciones actuales de la 'falacia naturalista' (sobre los fundamentos gnoseológicos del Derecho Natural)", en revista *Sapientia*, año XXXIX, núm. 152, Argentina, Universidad Católica de Córdoba, 1984.
- Mayorga, Patricia, "Sierra Tarahumara: campos de exterminio para migrantes", en revista *Proceso*, México, 14 de diciembre de 2015. Disponible en: <http://www.proceso.com.mx/423482/sierra-tarahumara-campos-de-exterminio-para-migrantes>
- Molina, Javier, "En México ocurre un feminicidio cada 3 horas; ONG; 'el problema se ha naturalizado', alerta", en *sinembargo.mx*, periódico digital, 13 de octubre de 2015. Disponible en: <http://www.sinembargo.mx/13-10-2015/1517190>
- Ortega y Gasset, José, "El sentido histórico de la teoría de Einstein" en *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*, España, Tecnos, 2002.
- Ortiz, Fernando, *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1981.

- Palazón Mayoral, María Rosa, *Filosofía de la historia*, México-España, UNAM/Universitat Autònoma de Barcelona, 1990.
- Pastor, Marialba (coordinadora), *Testigos y testimonios. El problema de la verdad*, México, UNAM, 2008.
- Peña, Luis de la, "Tiempo y espacio: una mirada desde la física" en *Tiempo y espacio: miradas múltiples*, Valencia García, Guadalupe (coord.), México, CEICH-UNAM/Plaza y Valdés, 2005.
- Pereyra, Carlos, "El sujeto de la historia" en *Filosofía, historia y política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*, México, UNAM/FCE, 2010.
- Perús, Françoise, "¿Qué nos dice hoy *La ciudad letrada* de Ángel Rama?" en *Revista Iberoamericana*, vol. LXXI, núm. 211, abril-junio 2005.
- Petrich, Blanche, "En Cocula todo indica 'siembra' de evidencias: equipo argentino", en el periódico mexicano *La Jornada*, 25 de febrero de 2016. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2016/02/10/forenses-argentinos-evidencian-irregularidades-en-caso-ayotzinapa-4336.html>
- Popper, Karl, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 2013.
- _____, *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*, Madrid, Tecnos, 2010a.
- _____, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Madrid, Paidós, 2010b.
- _____, *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- _____, *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*, Barcelona, Paidós, 2005.
- _____, "The logic of the social sciences", en *The positivist dispute in German sociology*, New York/Hagerstown/San Francisco/London, Harper Torchbook, 1976.
- Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, Argentina, ediciones El Andariego, 2ª ed., 2008.
- _____, *La ciudad letrada*, prólogo de Hugo Achúgar, Montevideo, Arca, 1998.
- Rico Bovio, Arturo, *Tránsito filosófico: de la crisis a la esperanza*, México, Universidad Autónoma de Chihuahua/SPAUACH/Porrúa, 2008.
- _____, Arturo, *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*, México, Joaquín Mortiz, 1990.
- Roig, Arturo Andrés, *Rostro y filosofía de nuestra América*, Argentina, Una Ventana ediciones, 2011.

- _____, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Argentina, Una Ventana ediciones, 2ª edición, 2009.
- _____, “Necesidad de una segunda independencia”, en *Millcayac, Anuario de Ciencias Políticas y Sociales*, Mendoza, Argentina, Universidad Nacional de Cuyo, año 1, número 1, 2002.
- _____, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Venezuela, Universidad del Zulia, 2001.
- _____, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Argentina, Ediciones El Andariego, 1994.
- _____, “Historia de las Ideas, Teoría del Discurso y Pensamiento Latinoamericano”, en *Análisis. Homenaje a Arturo Andrés Roig*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, vol. XXVIII, enero-diciembre de 1991, núm. 53-54.
- Rosencof, Mauricio y Fernández Huidobro, Eleuterio, *Memorias del calabozo*, Uruguay, Ediciones de la Banda Oriental, 2011.
- Rostow, Walt Whitman, *The stages of economic growth: A non-communist manifesto*. Cambridge, University Press, 1960.
- Russell, Bertrand, *El ABC de la relatividad*, Barcelona, Ariel, 1978.
- Smith, Adam, *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- Valencia, Guadalupe, *Entre cronos y kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*, España, Anthropos/CIICH-UNAM, 2007.
- Velázquez Delgado, Jorge, *¿Democracia o Neoconservadurismo?*, México, Editorial Torres Asociados, 2006.
- _____, *El ocaso del neoconservadurismo*, México, Ediciones del Lirio, 2012.
- Yúdice, George, “Testimonio y concientización” en Beverley, John y Achúgar, Hugo (coords.) *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, Guatemala, Ediciones Papiro, 2ª ed., 2002.