



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Tras la posthistoria. Reflexiones críticas acerca de la constitución de nuevos sentidos históricos.

Autor:

Macón, Cecilia

Tutor:

Tozzi,
Verónica

2009

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía y Letras

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis
13-3-12

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 850466	MESA
- 5 MAR 2009 DE	
Agr.	ENTRADAS

TRAS LA POSTHISTORIA:
REFLEXIONES CRITICAS ACERCA DE LA
CONSTITUCION DE NUEVOS SENTIDOS HISTORICOS

TESISTA: MG. CECILIA MACON

DIRECTORA: DRA. VERONICA TOZZI

CONSEJERA DE ESTUDIOS: DRA. DIANA MAFFIA

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

"There was an Old Man in a boat.
Who said, "I'm afloat! I'm afloat!"
When they said, "No, you ain't!"
he was ready to Faint,
That unhappy Old Man in a boat"

Edward Lear: Book of Nonsense

(Había un viejo en un bote, que decía: "¡Estoy a flote! ¡Estoy a flote!" Cuando le dijeron "No, no estás", creyó desmayarse, ese desdichado viejo en un bote)

INDICE

-AGRADECIMIENTOS.....	3
CAPITULO I-INTRODUCCION.....	4
-PRIMERA PARTE.	
EL SENTIDO HISTORICO PROGRESIVO PUESTO EN CUESTION	36
CAPITULO II. LA MEMORIA COMO ESFERA PUBLICA	37
CAPITULO III. NUEVOS SUJETOS Y AGENCIA HISTORICA.....	67
CAPITULO IV. SOBRE LAS PASIONES PUBLICAS.....	98
-SEGUNDA PARTE.	
LA CATASTROFE EN TANTO RECONSTRUCCION DEL SENTIDO.....	123
CAPITULO V.POSHISTORIA COMO POSAPOCALIPSIS.....	124
CAPITULO VI. DISCONTINUIDAD, TRAUMA Y SENTIDO HISTORICO.....	149
CAPITULO VII. DILEMAS DE LA AGENCIA POSHISTORICA.....	172
-TERCERA PARTE.	
HACIA UNA CONCIENCIA POSHISTORICA.....	207
CAPITULO VIII. SOBRE LA CONTINGENCIA DEL PROGRESO PARA LA DEMOCRACIA.....	208
CAPITULO IX. LA TRANSICION COMO SENTIDO HISTORICO.....	234
CAPITULO X. AGENCIA, ESFERA PUBLICA Y CONCIENCIA POSHISTORICA.....	263
-BIBLIOGRAFIA.....	290

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo es, en primer lugar, resultado de la discusión desarrollada durante los últimos diez años en el marco del grupo dirigido por la Dra. Verónica Tozzi. En este sentido debo agradecer a mi directora no sólo la guía en el trabajo y las observaciones agudas, sino también por la disponibilidad al debate y la necesaria provocación en las situaciones más diversas y desafiantes. En este marco grupal fueron claves las intervenciones de Nicolás Lavagnino así como las de Horacio Banega. En los últimos años, los trabajos producidos por Laura Cucchi, Mariela Solana y Natalia Taccetta ayudaron a ampliar la discusión sobre el tema. La labor de todos los miembros del grupo no hubiera sido posible sin el apoyo de la Fundación Antorchas y UBACyT. En la discusión producida en distintas reuniones académicas donde fueron presentados algunos de los ejes de esta tesis resultaron importantes los aportes de Federico Penelas, María Inés Mudrovcic, Berber Bevernage, Moira Pérez y María Inés LaGreca. También debo agradecer las observaciones de los alumnos que asistieron a los seminarios de grado dictados en 2006 y 2007 conjuntamente con la Dra. Tozzi.

En el último año la integración de un grupo de investigadores bajo mi dirección dedicado específicamente a la cuestión de esta tesis organizado en el marco de los Proyectos de Reconocimiento Institucional de la Facultad de Filosofía y Letras ayudó a la ampliación de ciertas cuestiones.

Algunos de los ejes de este trabajo comenzaron a ser elaborados en mi tesis de maestría donde resultaron centrales los aportes de Paul Kelly, Anne Phillips, Richard Sennett, Stanley Cohen y Savvas Verdis. La Fundación Antorchas y el British Council me otorgaron la beca que hizo posible esta primera aproximación.

CAPITULO I

INTRODUCCION

(ARE WE AFLOAT?)

a) Prólogo:

Dedicar esta tesis a un concepto tan equívoco como el de poshistoria implica un riesgo bicéfalo: no hacerse cargo de las naturales dificultades en la delimitación del concepto o dedicarse más a la desambiguación que a la problematización de la cuestión. Supone también –y de allí tal vez uno de los motivos de la elección- introducirse en una de las problemáticas más desafiantes para la filosofía de la historia de las últimas décadas. La transformación que viene sufriendo el campo implica enfrentar dilemas que afectan no solo a cuestiones tradicionales tales como las nociones de sentido y agente históricos, sino también algunas de más reciente disputa como el surgimiento de nuevos sujetos, el papel del paradigma memorialista o la transformación de la esfera pública.

Si bien, tal como se desarrollará más adelante, la noción de poshistoria surge durante el siglo XIX y se reactiva tras la primera y la segunda guerras mundiales, el desarrollo que resultará aquí central es el que se viene produciendo en los últimos años. Aún cuando reconocen como antecedentes centrales los análisis anteriores, las presentaciones actuales condensan una serie de preocupaciones de fuerte impacto en el ámbito de la filosofía práctica en general que permiten entender a la poshistoria como una suerte de espíritu de época. Claro que nuestra propuesta no se limita a describir esta nueva sensibilidad histórica sino centralmente a problematizar algunas de sus consecuencias y justificar las críticas dirigidas hacia las presentaciones clásicas del sentido histórico que, en

términos generales y siguiendo a Löwith, han apuntado a asimilar sentido con propósito¹, un supuesto que pretendemos disolver. En la definición del propio Löwith el sentido histórico consiste en imponer sobre la historia un orden razonado² que obliga al supuesto de que la historia está determinada por necesidad. Sin embargo, es importante apuntar que, según mostraremos a lo largo de nuestra presentación, el sentido histórico no debe ser pensado necesariamente en términos legaliformes. Puede tratarse de un patrón contingente que no intente expresar el modo en que se despliegan los acontecimientos históricos mismos, sino meramente el esbozo de una matriz a partir del cual optamos por aprehender el curso histórico.

Comencemos entonces por acercarnos a una primera definición de poshistoria capaz de condensar los ejes centrales de cada una de sus versiones. Se trata primordialmente de hacer a un lado la posibilidad de pensar el sentido histórico en términos progresivos: es ésta, creemos, la característica central de la lógica poshistórica. En algunos casos la vocación central pasa por cuestionar radicalmente la idea de progreso, en otros de asegurar el cumplimiento de la gran narrativa sostenida en la lógica progresiva y en la necesidad de pensar – y experimentar- una lógica alternativa. Esto implica establecer una aclaración clave: el patrón progresivo es una de las maneras posibles de otorgar contenido al sentido histórico. Por lo tanto renunciar –por cumplido o por falso- al propio progreso no implica necesariamente expulsar la posibilidad de pensar –y experimentar- algún tipo de sentido histórico. Esto es, la presencia de algún tipo de matriz que permita conceptualizar la relación del pasado con el presente y de éste con el futuro. Justamente, éste será otro eje de la presente tesis en relación con la propuesta de sentidos históricos alternativos. Se trata siempre –tal como aclararemos más adelante- de un concepto de tipo formal, donde, al estilo de las categorías ‘espacio de experiencia’ y ‘horizonte de expectativa’ desarrolladas por

¹ Löwith (1949), p.5.

² Löwith (1949), p.V.

Koselleck, el contenido de lo experimentado y de lo que se espera no puede ser deducido de su estructura³.

Introduzcamos también otra distinción que resultará importante para la eficacia de las próximas páginas. Si la experiencia histórica es el modo en que recobramos el pasado como parte del presente⁴ y la conciencia histórica – establecida, no ya a nivel de la experiencia sino de la representación donde se expresan estrategias para recuperar el pasado- aquello que nos hace advertirlo como distinto del presente, el sentido histórico resulta ser el establecimiento de algún tipo de patrón para la conciencia histórica, es decir para el modo en que entendemos la relación entre pasado, presente y futuro. Esto no implica por cierto que contenidos alternativos al progresivo tengan que ser pensados como definitivos –una característica que sí se infiere de los defensores del patrón progresivo-. De hecho, como veremos, la contingencia –ya que no la negación- del sentido histórico resultará central en nuestra propuesta. Por lo tanto, las páginas que siguen no estarán destinadas a evaluar si el progreso describe de manera adecuada el discurrir de la historia, sino que implican tomar como punto de partida el hecho de que el progreso ha dejado de resultar verosímil a la hora de intentar dar cuenta de ese discurrir. Es decir que se trata más de centrarse en una modalidad de la conciencia histórica y no del despliegue de la historia por sí.

Como primera medida necesaria para iniciar la investigación será fundamental atender a las diversas maneras en que se concibe la poshistoria. En beneficio de la claridad necesaria sugerimos la siguiente clasificación que destaca las versiones más influyentes:

a) poshistoria como realización de la libertad: paradigmáticamente, ha sido Francis Fukuyama quien, siguiendo la lectura que Kojève hizo de Hegel, entendió que el fracaso del modelo soviético marca, no la disolución de toda

³ Koselleck (1993), p.334. Esta referencia a la presentación de Koselleck no nos compromete con la totalidad de su teoría donde, creemos, el modo en que se asegura que las expectativas resultan influidas por la experiencia lo lleva a adherir a un tipo específico de sentido histórico.

⁴ Ankersmit (2005), p.XV.

contradicción, sino la realización de la idea de libertad ante la ausencia de alternativas posibles frente al triunfo de la democracia liberal.

b) poshistoria como pluralismo: los trabajos dedicados por Arthur Danto al fin del arte marcan otro eje a partir del cual entender el fin de la historia. Sostenida también en un marco hegeliano, se trata de una propuesta que ve en el fin de las disputas sobre la verdadera naturaleza del arte, el nacimiento de la era del pluralismo. Ya no hay, señala, definiciones *a priori* de aquello que puede ser considerado arte.

c) poshistoria como posapocalipsis: se trata de una perspectiva —encarnada en figuras como James Berger— que ve en el final de la historia la instalación de una sensibilidad histórica sumida en la posibilidad de la reiteración del apocalipsis.

Si las dos primeras concepciones —probablemente por su herencia hegeliana— creen que la era poshistórica se inaugura porque el relato del progreso ha sido realizado, la tercera opción supone un cuestionamiento más radical: no se trata de señalar que el progreso ha dejado de ser un motor del curso histórico, sino de aferrarse a la idea de que cierta sucesión de acontecimientos vistos como encarnación del progreso nunca fueron tales. Se habría tratado más bien de una sucesión caótica que, con la introducción de momentos traumáticos, dejó en evidencia que esa sensibilidad apocalíptica lo teñiría todo. En este caso, tal como ha señalado Martin Jay⁵, la sensibilidad histórica que se inaugura ya no ve en este final una posibilidad para un nuevo comienzo, sino un espacio abierto a la eventualidad de la repetición del desastre.

Tomando como punto de partida estas distinciones, nuestro trabajo se centrará primordialmente en las dos últimas concepciones de poshistoria debido a un par de cuestiones que consideramos clave: su encarnación de un cuestionamiento más radical —y más desafiante— de la lógica progresiva y su capacidad para dar cuenta de transformaciones centrales sufridas por el espacio público en las últimas décadas. El planteo de Fukuyama, de hecho, expresa un escepticismo sobre el futuro en términos de inmovilismo que constituye una de las

⁵ Jay (2003)

pretensiones alrededor de la poshistoria que aspiramos refutar: supone que, hecho a un lado el paradigma progresivo, la agencia resulta reducida o incluso anulada en su potencia transformadora. Dicho desde el propio Fukuyama "el hombre moderno es el *último* hombre: la experiencia de la historia lo ha agotado y lo ha desengañado de la posibilidad de una experiencia directa de los valores"⁶ o, también en sus palabras: "Al coincidir con sus objetivos los hombres no tendrían grandes causas por las que luchar"⁷. Hay allí cierta pretensión –que mostraré injustificada- de que, tras el fin de la historia, la agencia resulta devaluada.

Si bien en el desarrollo de nuestro trabajo nos ocuparemos de discutir específicamente los atributos adjudicados a la noción de agencia, es pertinente que en esta introducción acerquemos una definición preliminar. Intentado presentar una caracterización general podemos afirmar que la agencia implica que el agente es capaz de actuar. Para lograrlo, no sólo debe ser capaz de –en algún sentido al menos- iniciar la acción, sino también de ejercer su poder para lograrlo. Implica también la capacidad de desafiar la autoridad externa en tren de reafirmar la propia autoridad sobre como actuar en relación a sí mismo. Varias son las discusiones sobre este concepto que presentaremos a lo largo del presente trabajo, pero resulta clave proponer una aclaración: esta agencia entendida en términos políticos –es decir la capacidad de iniciar la acción política- puede ser conceptualmente distinguida de la agencia histórica. Esta última representa aquella misma capacidad de acción pero entendida en términos de aquello que impulsa el movimiento de la historia; es la fuerza que, en definitiva, da forma a un despliegue de la historia que puede ser entendido desde un patrón progresivo o eventualmente otros alternativos. En ciertos casos –paradigmáticamente en el esquema progresivo, pero también en otras matrices alternativas- es posible asimilar la agencia política a la histórica: aquello que empodera a los agentes es lo mismo que los transforma en agentes de la historia. Es más, desde cierta perspectiva puede llegar a afirmarse que la

⁶ Fukuyama (1992), p.410.

⁷ Fukuyama (1992), p.415.

agencia histórica es un rasgo que reafirma el empoderamiento de los agentes políticos: la capacidad para mover la historia es aquello que asegura definitivamente la agencia política. Es decir que, aún cuando podamos sostener la distinción conceptual en términos de niveles de análisis, disociar el ejercicio de la agencia histórica de la política implica suponer que el desarrollo de la historia está determinado al margen de la intervención política. Es más, aún cuando se pretenda que la historia es el resultado de algún tipo de fuerza sobrenatural –disociada de la agencia política–, esto implica que, en definitiva, la agencia política debe ser adjudicada a ese tipo de fuerza y no a quienes alegan su intervención en la arena pública.

Es preciso también aclarar que, aún bajo patrones distintos al progresivo, el sentido histórico –aún uno de características plurales y contingentes– es necesario para sostener una noción como la de agencia. Los patrones que establecen algún tipo de relación entre el pasado, el presente y el futuro orientan la acción, incluso para reconocer su propia vulnerabilidad. De no estar presente algún tipo de sentido o sentidos históricos la agencia –que ha sido definida en tanto capacidad para iniciar la acción– resultaría sí debilitada si su poder no es ejercido en algún tipo de marco que conecte pasado, presente y futuro. La conciencia histórica –como veremos más adelante– podrá ser contingente pero necesita de un patrón sobre el cual introducir transformaciones orientadas al futuro y que impliquen algún tipo de ruptura con el pasado.

agencia
e
histórica

Evocando a Nietzsche –en algún aspecto precursor de ciertas modalidades de la poshistoria desplegadas en el siglo XX– podemos afirmar que la liberación de las leyes históricas implica olvidar las metas predeterminadas. Es necesario, afirmaba Nietzsche⁸, liberarse del sentido histórico para dejar de estar atado a un futuro específico. Sin embargo, esto no inhabilita la alternativa de introducir sentidos históricos que resulten contingentes y que se mantengan sometidos a la aceptación del azar. Justamente, señala, es esta actitud la que garantiza que la historia sea utilizada para la vida y la acción⁹. Por el contrario, agregamos

⁸ Nietzsche (1999), p.100 y ss.

⁹ Nietzsche (1999), p.38.

nosotros, la presentación del sentido histórico en términos progresivos no contempla la posibilidad de construcción de otros patrones alternativos, sino que se presenta como sentido excluyente.

En el presente trabajo, precisamente, aspiramos a mostrar que la liberación de un sentido histórico predeterminado abre la posibilidad de múltiples sentidos y también de diversas estrategias para la acción política en el marco de una esfera pública transformada.

Cuando nos referimos a la transformación de la esfera pública no buscamos establecer un mero marco para cambios en la agenda de la filosofía práctica, sino señalar el modo en que la lógica de la propia esfera pública resulta alterada por el patrón poshistórico habilitando nuevos marcos de referencia para el debate público. Es a través de este vínculo entre esfera pública y sentido histórico que surge en toda su nitidez –tal como mostraremos en la presente tesis- el modo en que la poshistoria afecta lo político.

objeto

Efectivamente, el resurgimiento del concepto de poshistoria casi dos décadas atrás involucró ciertas pretensiones de cuestionar los presupuestos sobre los que se sostiene un concepto que, como el de esfera pública, surge, al igual que el progreso, bajo el manto iluminista. De hecho, y tal como pretendemos analizar, la noción de esfera pública descansa sobre el presupuesto de "progreso": el ideal de una comunidad universal regida por razones está sostenido en la posibilidad de un sentido histórico orientado idealmente a tal fin. Es por ello que en esta tesis –y especialmente en lo que resta de este capítulo- será central la discusión alrededor de la noción de esfera pública: un espacio que, entre otras cosas, enmarca y transforma la agencia y el modo de experimentar la relación entre pasado, presente y futuro.

objeto

Las consideraciones precedentes no son gratuitas, sino que surgen de la necesidad de hacerse cargo del quiebre sustancial que el campo de la filosofía de la historia ha sufrido en el último medio siglo; no sólo en términos de la transformación de la disciplina misma –centralmente gracias al surgimiento del narrativismo-, sino también por el modo en que fue encarada la redefinición de la propia experiencia histórica. Es de este modo que conceptos tales como

"progreso", "esfera pública" o "sujeto histórico" han comenzado a abrir su sentido originario para llevar a posiciones que, en algunos casos, ponen en cuestión ciertos presupuestos teóricos y prácticos con que cargan las nociones mismas. Los distintos genocidios del siglo XX han cumplido en este sentido un papel clave: nociones iluministas tales como 'progreso' o 'emancipación' han debido al menos, ser reformuladas a la luz de los programas de exterminio masivo ejecutados bajo sus mismas premisas –aunque no necesariamente por esas premisas–.

Este escenario, ya radicalmente transformado, sufrió a partir de entonces, una serie de trastocamientos que obligaron a la señalada redefinición del campo de la filosofía de la historia. Si la nueva filosofía de la historia supuso un fuerte cuestionamiento a la lógica representacionista de la disciplina –es decir la pretensión de que la reconstrucción histórica denota o representa el pasado mismo¹⁰, este modo de desafiar la trama progresiva para el sentido histórico llevó a un modo de entender la pregunta por el sentido histórico. No se trata de una restauración de la filosofía sustantiva de la historia¹¹, sino de indagar en el impacto que sobre lo político tienen nuestras nuevas creencias en relación al modo en que se relacionan pasado, presente y futuro –y viceversa–. La difusión de la sociedad de la información junto a la globalización – tanto financiera como cultural- y la sensibilidad posapocalíptica corren hoy paralelas a la profundización de ciertos nacionalismos y el desarrollo de una sociedad civil que reformula los instrumentos tradicionales al organizarse introduciendo debates alrededor de la cuestión de la identidad y de la representación política.

¹⁰ Por Nueva Filosofía de la Historia nos referimos a los desafíos que supuso la corriente iniciada por Hayden White y más tarde continuada por Frank Ankersmit y Robert Berkhofer, entre otros. White (1992)

¹¹ En este sentido es importante rescatar la ya clásica distinción desarrollada por Walsh entre filosofía crítica y filosofía especulativa de la historia. Si la primera se ocupa de discutir cuestiones vinculadas a los procesos de pensamiento histórico concentrándose en el nivel de la narración o explicación de los hechos humanos –objetividad, verdad, explicación–, la segunda pertenece al ámbito de la metafísica y se dedica al curso de los acontecimientos históricos. Véase: Walsh (1968), p.9 y ss.

La ruptura en la confianza en el progreso, el cuestionamiento de la soberanía de los individuos y de los Estados ha sido coeva con la exhibición de la contingencia de las convicciones. El surgimiento de nuevos sujetos históricos, la crisis del humanismo –reafirmada con la introducción de un marco teórico para el ecologismo- y los nuevos desarrollos del cosmopolitismo, dan cuenta de una resemantización del sentido histórico mismo basado en una mediación compleja y, por lo tanto, del despliegue mismo de la noción de libertad.

Es este marco el que ha llevado a objetar a la poshistoria por su sometimiento a la pura resignación: los peligros de sociedades sometidas a la deriva¹², resultado del rechazo a pensar la historia en términos progresivos, han devaluado la democracia¹³ y la responsabilidad colectiva al punto de resultar imposible controlar el cambio¹⁴. La historia, se dice, ha dejado de ser relevante quedando disueltas las expectativas comunes sobre el futuro. Nuestro planteo *objetivo* tiene justamente como objetivo final refutar estas lecturas y mostrar el modo en que, por el contrario, el panorama descrito es capaz de encontrar estrategias alternativas para legitimar la democracia y para establecer la conciencia histórica.

La historia ha dejado de ser pensada bajo el presupuesto de un sentido último unificado, para presentarse como un modo de iluminar el presente a partir de lo irresuelto del pasado. Sin embargo, y tal como veremos a continuación, este nuevo escenario abre la posibilidad de la conceptualización de un sentido – o sentidos- históricos al margen de la fuerte carga conceptual implícita en la noción de progreso. No atenta, sino que por el contrario potencia sus posibilidades y las de la propia agencia.

¹² Meier (2005), p.134.

¹³ Meier (2005), p.104.

¹⁴ Meier (2005), p.127.

b) Las crisis del "progreso"

Aún con un claro antecedente en la crisis desplegada durante los años siguientes a la I Guerra Mundial, es con la irrupción y conceptualización de los genocidios modernos que la crisis de la noción de progreso comienza a penetrar todas las dimensiones de la actividad humana. No se trata sólo de poner en jaque el alegado progreso moral que sostuvo gran parte de los desarrollos iluministas, sino también la existencia misma de una curva ascendente, por ejemplo, en el despliegue de la historia del arte. Supone enfrentarse, bajo distintas modalidades, a un cuestionamiento radical a la idea de que el rasgo característico que habilita trazar un proceso histórico es la continuidad. Uno de los efectos del genocidio nazi sobre el campo filosófico resulta justamente en el desarrollo teórico de la llamada poshistoria, en tanto mirada escéptica sobre el pasado destinada a atacar los fundamentos de cualquier teoría sobre el progreso humano. Sin embargo, es con la caída del Muro de Berlín en 1989 cuando el concepto reaparece en el debate público con particular fuerza. Es en ese año que Francis Fukuyama publica su artículo "¿El fin de la historia?". Allí, pocos meses antes del colapso del gobierno de Alemania Oriental, el politólogo norteamericano intenta argumentar que el derrumbe de los regímenes comunistas expresa el bienvenido fin de la historia: la democracia liberal, libre de contradicciones internas, resulta el "punto final de la evolución ideológica de la humanidad"¹⁵. Se trata, como él mismo señala, no del fin de la sucesión de acontecimientos, sino de la conclusión de un proceso único, evolutivo y coherente. Resguardado bajo su inspiración hegeliana, Fukuyama asegura que la historia, en definitiva, ha estado siempre orientada hacia la realización de la democracia liberal: el único sistema con capacidad para generar el

¹⁵ Fukuyama (1992), p.11.

reconocimiento entre los sujetos. Las críticas desplegadas contra el texto de Fukuyama excedieron el terreno académico para formar parte del debate público: desde la lectura de Perry Anderson asentada sobre la necesidad de reivindicar un futuro posible para el socialismo, hasta las objeciones posteriores a los eventos del 11 de septiembre de 2001, cuando se tornó visible que ciertos conflictos ya no podían ser vistos como "guerras de periferia", cada voz se ocupó a su manera de objetar el tono del texto.

La indagación en la cuestión del fin de la historia por parte de Fukuyama no es un caso aislado. Es al respecto notable el hecho de que Lutz Niethammer haya publicado su *Posthistoire* también en 1989. Esta coincidencia aleja cualquier posibilidad de azar temporal para volver la convergencia algo más que sintomática. A partir de noviembre de ese año, la caída del Muro de Berlín impulsó a muchos a proclamar que "el fin de la historia" había abandonado el campo de la especulación teórica para tornarse políticamente real. Sin embargo, la investigación de Niethammer no sólo tiene objetivos diversos de los estrictamente estratégicos desplegados por Fukuyama, sino que además investiga, no el acceso definitivo al objetivo final del progreso, sino las distintas teorías abocadas a analizar la ausencia de algún tipo de principio motor de la historia. De acuerdo a la reconstrucción realizada por Niethammer, gran parte de las miradas posthistóricas de la posguerra europea definen su origen conceptual en los desarrollos de Antoine Cournot. Más allá de la imposible precisión en adjudicarle a Cournot el apelativo de "padre de la poshistoria", lo cierto es que el filósofo y matemático del Segundo Imperio desplegó una idea íntimamente relacionada¹⁶: según su análisis, los tiempos históricos resultan momentos de transición heroicos y turbulentos insertados entre dos períodos estables, llamados "no-históricos". De acuerdo a esta reconstrucción en el siglo XIX el concepto de 'poshistoria' no encerraba frustración ni pesimismo cultural, sino la esperanza de que el caos de la historia sería superado. En su análisis Niethammer evalúa no sólo el punto de partida de Cournot, sino también el rol cumplido por la filosofía del siglo XX en la metamorfosis del concepto en un

¹⁶ Niethammer (1989), p.16 y ss.

síntoma del pesimismo moral. Es así como los desarrollos de Walter Benjamin, Arnold Gehlen¹⁷, Peter Brückner, Sigmund Freud, y muy especialmente, Ernst Jünger son elegidos como paradigmas de este espíritu de época. Según la definición de Niethammer se trata de "una utopía negativa específica de la pérdida de perspectivas en las sociedades industrializadas avanzadas"¹⁸. Niethammer asegura que la posthistoria no es una teoría desarrollada; sino más bien una "sensibilidad sintomática"¹⁹ donde la crítica a los principios de movimiento de la historia expresan la tensión entre los intelectuales y las masas en el marco de la sociedad industrial. Esta "posdata desencantada a la filosofía de la historia del siglo XIX" constituye una sensibilidad refractaria a cualquier direccionalidad de la filosofía de la historia tradicional que busca efectuar un giro voluntarista para lograr el sentido y el propósito que ya no se puede encontrar en la realidad histórica. Nos enfrentamos entonces a una revuelta que se deriva de la conciencia contradictoria involucrada en los reclamos de una grandeza espiritual que falla en su vínculo con las masas²⁰.

Se trata, en definitiva de la evidencia del abismo entre las masas e intelectuales desilusionados de sus antiguos compromisos con grandes movimientos políticos.

"La fantasía que sostiene a la poshistoria es la de un curso de los eventos sin sentido",²¹ señala Niethammer para preguntarse más tarde: así como la poshistoria presupone cierto tipo de continuidad, ¿será posible establecer metanarrativas a partir de esta evidencia? Nuestro trabajo se centra justamente en responder afirmativamente esta pregunta y en rechazar un aspecto de la caracterización de Niethammer: creemos que la poshistoria no implica excluir el sentido de la historia sino en señalar su pluralidad y contingencia.

TEO'S

Ha sido el reciente trabajo de Wendy Brown, *Politics Out of History* uno de los textos clave presentados al debate en tren de dar alguna respuesta a aquella

¹⁷ Niethammer (1989). pp.11 y 18.

¹⁸ Niethammer (1989), p. 148.

¹⁹ Niethammer (1989), p.138.

²⁰ Niethammer (1989), p.138.

²¹ Niethammer (1989), p.144.

pregunta del historiador alemán. Allí se da cuenta de diversos mecanismos para evitar que, ante la disolución de una narrativa política surja la pura melancolía. Frente a la desestabilización de las narrativas políticas, ¿que otra cosa cuenta además de la anarquía? En vistas de la ausencia de sustitutos políticos para " la comprensión progresiva de dónde venimos y hacia adónde vamos"²² la conciencia política debe desplegarse en términos distintos a los del progreso moderno y redefinirse en tanto parcial y provisional. Hoy, señala Brown, el futuro es menos previsible, más incierto, menos prometedor de lo que la modernidad supuso; pero, simultáneamente, estos mismos rasgos sugieren en el presente una porosidad y un potencial que nos permite ir más allá de los lineamientos de la modernidad.

Los argumentos críticos de Brown están dirigidos no sólo hacia planteos como los reconstruidos por Niethammer o las propuestas de Fukuyama, sino además hacia ciertas consecuencias de posturas posmodernas de las que su mirada es también deudora. Efectivamente, gran parte de los debates desplegados alrededor de la noción de progreso se produjeron a la luz del ingreso en la escena filosófica de teorías posmodernas. No se trata, como en algunas de las evaluaciones del Holocausto y otros genocidios, de un cuestionamiento inferido a partir de ciertos acontecimientos, sino de uno emanado de la crítica teórica a las premisas de la modernidad. Si Fukuyama se ocupó de argumentar el fin de la historia en cuanto el objetivo del progreso puede considerarse realizado, y Niethammer expuso lecturas que evalúan el progreso como un camino hacia la destrucción, las miradas posmodernas tienden a exponer al progreso como una imposibilidad. Es así como Lyotard da cuenta de la "condición posmoderna" en términos de una actitud mental basada en la novedad permanente, una premisa capaz de hacer del tiempo una dimensión esencialmente fugaz y efímera. En este marco, donde la radical contingencia reemplaza al flujo continuo que une pasado, presente y futuro, el progreso deviene, más que un mito o una instancia superada, una imposibilidad esencial. Si bien la tradición posmoderna y la poshistoria resultan en alguna

²² Brown (2001), p.3.

medida cercanas –ambas cuestionan premisas de la modernidad–, creemos necesario aclarar que la noción de poshistoria goza de una especificidad central. Evocando a Arthur Danto en una justificación de su elección del término ‘poshistórico’ en detrimento de ‘posmoderno’ –en su caso en relación al arte– podemos afirmar que mientras este último concepto excluye ciertas expresiones de lo contemporáneo²³, el que remite a lo poshistórico define un espíritu de época que va más allá de una mera reacción a la modernidad.

La caracterización de la poshistoria remite entonces centralmente a una reacción hacia un tipo de gran relato progresivo sobre la historia que ha entrado en crisis tanto en su eficacia como en su verosimilitud. Tal como desarrollaremos más adelante, esto implica presentar una sensibilidad histórica atenta a la vulnerabilidad y la incertidumbre. En el marco del planteo desarrollado por Gallie –que será objeto de nuestro análisis en el capítulo IX– los conceptos históricos –como los políticos y los estéticos– son contingentes por ser esencialmente refutables, es decir: “conceptos cuyo uso apropiado inevitablemente involucra disputas sin fin sobre sus usos apropiados por parte de sus usuarios”²⁴. Nos enfrentamos aquí a “disputas perfectamente genuinas, que no se pueden resolver a través de ningún tipo de argumento, pero que están sostenidas en argumentos perfectamente respetables y evidencia”²⁵. son evaluativos, internamente complejos, descriptibles de varias maneras, abiertos en carácter –desde el momento en que admiten “considerables modificaciones a la luz de las circunstancias cambiantes”–, reconocidos como disputados y derivados de un ejemplo original”.²⁶ Esta refutabilidad esencial no hace más entonces en recordar que es posible sostener sentidos históricos que, contrariamente al progresivo, no se pretendan definitivos sino que reconozcan su propia contingencia. Y es en este sentido que el citado análisis de Brown –que retomaremos más adelante– es clave para nuestro planteo: el reclamo de advertir que esta nueva sensibilidad marcada por la incertidumbre –donde las

²³ Danto (1999), p.34.

²⁴ Gallie (1956), p.169.

²⁵ Gallie (1956), p.169.

²⁶ Gallie (1956), pp. 171 y 172.

definiciones de Danto y Gallie son centrales- puede contener cierto potencial transformador marca la senda que pretendemos profundizar.

Diversos debates teóricos desplegados en los últimos años, abren la cuestión hacia una reformulación capaz de superar la mera certeza en finales varios – sujeto, historia, política- sin omitir las consecuencias de las poshistorias. Tal como ha señalado Birulés, durante la segunda mitad del siglo XX, la filosofía se ha movido a partir de diversos intentos por desanimar el anhelo de generalidad junto a proclamas del final de la historia²⁷. Sin embargo, continúa Birulés, la “muerte de la muerte del sujeto” ha dado lugar a una re-emergencia del sujeto originada en su primera muerte: somos sujetos porque algo constitutivamente ajeno a nosotros impide que seamos una conciencia absoluta; puede haber entonces sujetos porque la brecha que se suponía que el Sujeto podía salvar se reconoce ahora como insalvable. Del mismo modo, y construyendo un paralelo con los debates alrededor de la redefinición de ‘sujeto’ podemos aventurar, guiados por la pregunta de Brown, la emergencia de un nuevo sentido histórico a la luz de la poshistoria – condenada tal vez a ser su necesario espectro-.

c) La lógica del progreso

Aún cuando el interés central de esta tesis consista en evaluar las consecuencias de la pérdida de potencia legitimatoria del progreso en la esfera pública, resulta pertinente presentar en esta introducción cuáles son los problemas a los que se enfrenta el concepto mismo de progreso.

Si el sentido histórico implica establecer un patrón para la relación entre el presente, el pasado y el futuro, su versión progresiva supone la posibilidad de que ese vínculo se sostenga sobre cierta continuidad y, muy especialmente, refrendando una lógica teleológica.

Tomemos entonces como punto de partida la definición general de progreso que evoca Nisbet. Según su reconstrucción el progreso siempre implica una

²⁷ Birulés (2002), p.141.

síntesis sobre el pasado y algún tipo de profecía sobre el futuro donde la dirección de la temporalidad resulta presentada en términos teleológicos²⁸. Derivado de la tradición religiosa²⁹ el progreso –aún teniendo en cuenta la variedad de concepciones bajo las que se presenta- implica siempre algún grado de certeza sobre el futuro. No es ya ciertamente el tipo de certeza que involucra el desplegar divino propio de la lógica providencialista, pero sí la que sostiene que de comprometerse los sujetos históricos a determinadas acciones el futuro resultará de cierta manera. Si, por ejemplo, se realizan acciones específicas será posible establecer un proceso revolucionario. Si, por el contrario, se opta por otras el resultado será la decadencia.

De acuerdo a la clásica reconstrucción de Bury el progreso siempre incluye un compromiso con las generaciones futuras³⁰. En sus palabras: “la obligación para la posteridad aparece como un corolario obligado para la idea de progreso” presentada como un acto de fe que supone una síntesis del pasado y una previsión del futuro.³¹ Es entonces gracias a su referencia al futuro donde el progreso adquiere su valor central en términos de legitimación política³². La historia ciertamente depende de la voluntad humana³³, pero aquella síntesis que provee la reconstrucción del pasado permite avizorar para el futuro un sentido progresivo y no el mero caos. El objetivo consiste en mejorar la vida humana - tanto en términos de acrecentar la felicidad en Mill o la igualdad para Condorcet-, pero –alejado el patrón de la providencia- siempre está presente una condición para su despliegue, sea evitar meramente los errores del pasado o el desarrollo de algún tipo de estrategia más compleja.

Más allá de concepciones consensuadamente ingenuas como la de Condorcet, las distintas posiciones que han sostenido alguna idea de progreso no excluyen críticas a veces feroces contra su propio presente –como en el caso de Voltaire-

²⁸ Nisbet (1996), p.10 y ss.

²⁹ Löwith (1949), p.16 y ss.

³⁰ Bury (1971), p.11.

³¹ Bury (1971), p.16.

³² Bury (1971), p.18.

³³ Bury (1971), p.45.

o cierto escepticismo en relación al futuro tal como en Hume. El hecho de que, en términos de Voltaire "Dios nos haya dado un principio de razón universal, como ha dado plumas a las aves y pelaje a los osos; y este es un principio que subsiste pese a todas las pasiones que lo combaten"³⁴, no obsta para que él mismo afirme, por ejemplo, que "salvajes hay en toda Europa"³⁵. Pero esto no implica que no se pretenda sugerir un patrón para el sentido histórico donde, de mediar ciertas acciones que respondan a aquel principio de razón universal, se arribe a determinados resultados del mismo modo en que el presente resulta superior al pasado, al menos en algún sentido. Las reconstrucciones históricas realizadas por Turgot, Condorcet y Voltaire como argumento para sus teorizaciones dejan en claro que el pasado es al menos más "primitivo" que el presente vivido por ellos. Ese progreso podrá ser precario y atado al azar como en los casos de Voltaire³⁶ y Mill³⁷ o sostenido en un patrón legaliforme como en el de Montesquieu, pero siempre está presente el rol de la razón humana para contrarrestar la ignorancia y las pasiones. Es que el progreso del saber resulta, desde esta mirada, siempre la base para el progreso social³⁸.

No se trata por cierto de un sentido progresivo que resulte inmediato para la percepción común, sino que su acceso exige el despliegue de algún tipo de estrategia. Aquellos acontecimientos históricos que –muy especialmente desde la perspectiva de Kant –tomados aisladamente parecen no tener regularidad considerados en su conexión como debidos a la especie humana en su totalidad muestran una regularidad tendencial³⁹ que obligan al filósofo a descubrir su sentido. Efectivamente, es "a nivel de la especie" donde debe encontrarse "una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de las disposiciones originales"⁴⁰ que obligan al descubrimiento de un hilo conductor.

³⁴ Voltaire (1990), p.37.

³⁵ Voltaire (1990), p.32.

³⁶ Bury (1971), p.141.

³⁷ Bury (1971), p.276.

³⁸ Bury (1971), p.191.

³⁹ Bury (1971), p.220.

⁴⁰ Kant (1987), p.4.

La concepción de temporalidad que rescata el progreso es particularmente relevante para definir el punto de partida de este trabajo. Tal como señalamos la doctrina del progreso debe tener en cuenta tanto el pasado como el futuro⁴¹, pero necesita centralmente la idea de futuro indefinido⁴² y presentar además —en una tensión compleja— ese futuro en tanto necesario y seguro al menos en algún sentido. Conlleva también una concepción de la temporalidad en términos homogéneos que ha impulsado a objeciones hoy clásicas como la de Walter Benjamin⁴³. Ese rol adjudicado al futuro como indefinido excluye así la posibilidad milenarista de un fin de los tiempos. De todos modos, creemos posible sostener parcialmente la indefinición del futuro —en tanto apertura— y hacer a un lado aquello que refiere a una temporalidad homogénea: es más, la indefinición puede ser radicalizada al punto de incluir la imprevisibilidad de la propia lógica de la temporalidad. Dentro de la tradición ilustrada la defensa de la homogeneidad temporal ha sido defendida en varios frentes. El propio Condorcet evocó “las leyes constantes que presentan el desenvolvimiento de las facultades humanas”⁴⁴ y, al postular que “la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida”⁴⁵, señaló: “los resultados que cada instante presenta dependen del que ofrecen los instantes precedentes e influye sobre los tiempos venideros”⁴⁶. Hay, insiste, “una cadena no interrumpida entre el comienzo de los tiempos históricos y el siglo en que vivimos entre las primeras naciones conocidas y los pueblos actuales de Europa”⁴⁷. Esto no implica, por cierto, que el progreso no haya estado alternado con períodos de decadencia, sino que el sentido histórico progresivo es el que expresa el devenir de la historia más allá de sus accidentes.

El poder de la noción de progreso ha sido tal que incluso objetores radicales de la idea como el propio Benjamin y Jean Jacques Rousseau —donde claramente

⁴¹ Bury (1971), p.70.

⁴² Bury (1971), p.105.

⁴³ Benjamin (2008).

⁴⁴ Condorcet (1921), p.16.

⁴⁵ Condorcet (1921), p.17.

⁴⁶ Condorcet (1921), p.16.

⁴⁷ Condorcet (1921), p.23.

no existe la posibilidad de leer la relación entre pasado y presente en términos de progreso- no excluyen la alternativa de evaluar el vínculo entre el presente y el futuro en términos progresivos siempre que se hagan a un lado estrategias pasadas. En estos casos, aún bajo una crítica feroz al progreso, se mantiene la posibilidad de pensar al futuro como indefinido y receptivo a cambios progresivos en tanto medien determinadas acciones de carácter radical. En los casos de Benjamin y Rousseau queda habilitada la posibilidad de que el progreso efectivamente se produzca hacia el futuro –nunca como diagnóstico de la relación entre pasado y presente– algo que no parece posible de acuerdo a las críticas contemporáneas.

Este punto resultará central en el desarrollo de nuestra tesis. El modo en que concepciones alternativas para la reconstrucción del pasado como la memoria han puesto en cuestión este presupuesto o el desafío de la ruptura permanente establecida a partir de la mirada hacia el pasado –y por lo tanto hacia el futuro– en términos catastrofistas entran en clara colisión con la temporalidad homogénea y en alguna medida previsible propia de la doctrina del progreso.

Conviene establecer también que el progreso –que presupone la idea de cambio– mantiene una relación dual con las posibilidades rupturistas. Por un lado se transforma en condición de posibilidad para el quiebre que implican los procesos revolucionarios: ese futuro indefinido abre la perspectiva de un desplegarse de la historia donde el porvenir sea superior al pasado gracias a un accionar que implique un quiebre con la opresión histórica. Es allí donde la caracterización de la modernidad en términos de posibilidad de ruptura es central. La alternativa de romper con el pasado queda legitimada por la perspectiva progresiva de la historia. Sin embargo, esa alternativa siempre se lleva a cabo en un marco de cierta previsibilidad. Insistimos, la ruptura atada al marco progresivo al estar sometida a un único sentido histórico posible supone algún tipo de limitación para el quiebre. Es una ruptura en los contenidos y las perspectivas, pero nunca en el patrón mismo de la historia donde la certeza del avance como consecuencia de acciones diversas hace a un lado la

incertidumbre propia de la ruptura radical que sostiene la incertidumbre de la catástrofe.

El progreso implica también –tal como será desarrollado muy especialmente en el capítulo III de este trabajo- un concepto determinado de sujeto sostenido en la necesaria perfectibilidad humana⁴⁸. De hecho, si para Condorcet conocer la historia de la civilización permite establecer el hecho del progreso y nos debería permitir determinar su dirección futura y acelerar el ritmo de la progresión⁴⁹, los enciclopedistas optaron por desarrollar una teoría *a priori*: es la infinita maleabilidad de la naturaleza humana mediante educación e instituciones lo que habilita la eficacia de un concepto como el de progreso.⁵⁰ Así, es la propia naturaleza humana –entendida de un modo homogéneo – la que define un sujeto-agente histórico –capaz de convertirse en motor de la historia- que garantiza con su perfectibilidad la posibilidad del progreso. Se trata además de una subjetividad que reafirma la excepcionalidad humana y que se aleja de cualquier evocación de una vulnerabilidad propia de la incertidumbre. El sujeto, definido en estos términos que refrendan su estabilidad, se transforma en una necesidad para el desarrollo del progreso. No meramente un sujeto individual, sino también un sujeto colectivo: se exige la presencia de un pueblo como entidad previa y definitivamente constituida como motor de ese mismo progreso, algo que será puesto en cuestión a lo largo de este trabajo, particularmente en el capítulo III.

Nos enfrentamos también a una concepción donde, además, el progreso parece poder ser evaluado desde un “ojo de Dios” inapelable. La homeogeneidad del sujeto involucrado en la noción de progreso, no solo queda asentada en el modo en que se interpreta la naturaleza humana de los agentes históricos, sino también en la perspectiva unificada –e indiscutida- de la evaluación de ese sentido histórico teleológico. En las paradigmáticas palabras de Kant la historia universal implica un “hilo conductor para describir –al menos en su conjunto-

⁴⁸ Bury (1971), p.151.

⁴⁹ Bury (1971), p.193.

⁵⁰ Bury (1971), p.153.

cómo un sistema que de otro modo es un agregado rapsódico de acciones humanas⁵¹ cobra sentido. Se trata además de una homogeneidad que adquiere un aspecto normativo al transformarse en expresión de una pretendida dimensión auténtica de la subjetividad que debe funcionar como premisa que guíe el comportamiento: aquella perfectibilidad humana no es meramente descriptiva sino también, insistimos, normativa.

Este modo de caracterizar la naturaleza humana y la temporalidad serán centrales en los debates que reconstruiremos en los siguientes tres capítulos. Allí quedará en evidencia el modo en que el concepto de progreso entra en colisión con transformaciones conceptuales clave que afectan, no sólo el campo de la filosofía de la historia, sino el de lo público en general.

Resulta pertinente aclarar en estas páginas introductorias que las modificaciones a las que nos abocaremos en la primera parte de esta tesis —el surgimiento del paradigma memorialista, el rol de las nuevas subjetividades y el papel adjudicado a las pasiones en la transformación del espacio público— revelan el modo en que los cambios políticos e históricos están asociados a modificaciones en nuestras concepciones filosóficas. Movimientos sociales tales como el feminismo o los reclamos asociados a la propia matriz memorialista conllevan cambios en las teorizaciones sobre el modo en que se relacionan pasado, presente y futuro. Evocando una historia conceptual al estilo de la planteada por Quentin Skinner donde se rechaza tanto el contextualismo como el mero textualismo, debemos aclarar que no se trata del modo en que el contexto determina causalmente los conceptos al estilo de Lovejoy, sino que en cada uno de estos debates se condensa el modo en que se pone en disputa el progreso. Si, en términos de Skinner, la intención está presente en el texto mismo⁵², la vocación por cuestionar el progreso a la luz de ciertos hechos históricos resulta condensada en esas discusiones. Es más, resulta en el vínculo entre

⁵¹ Kant (1987), p.21.

⁵² Skinner (1988), p.63.

conceptos que pertenecen a una misma constelación que se concentran con mayor nitidez no solo en su sentido, sino también, como veremos, sus propios dilemas.

Esta perspectiva implica también desarrollar una filosofía de la historia que sea capaz de abordar los problemas contemporáneos de manera efectiva. Aquella constelación de dilemas adquiere una dinámica especial donde el análisis del modo de entender la relación entre pasado, presente y futuro encarna más de un problema específico de la política contemporánea.

Así, en el transcurso de las siguientes páginas se hará explícito que el punto de partida de esta tesis no está focalizado exclusivamente en los cambios que de hecho se produjeron en la sensibilidad histórica como mero dato cultural, sino que también toma como referencia ciertos problemas que afectan a la propia noción de progreso.

Efectivamente, si la idea de un sentido histórico progresivo está en cuestión no es meramente porque –tal como, recordamos, será presentado en los próximos tres capítulos- su perspectiva entra en colisión con los cambios en la sensibilidad histórica contemporánea, sino también porque, según hemos visto, su planteo inevitablemente redundante en cierto grado de certeza en relación al futuro. Una certeza alejada por cierto del determinismo del providencialismo, pero lo suficientemente marcada como para limitar las posibilidades de la agencia, de la caracterización de sujeto histórico y del modo de entender la temporalidad.

El progreso hace a un lado la incertidumbre, una dimensión que no sólo ha sido de hecho incorporada a la conciencia histórica contemporánea, sino que además –como veremos más adelante- no desempodera sino que, por el contrario, potencia a la agencia. De todos modos, tal como argumentaremos, el sentido histórico –entendido en términos plurales y contingentes- es inevitable, no meramente como marco para la acción, sino también porque se va construyendo a través de la acción misma.

tesis
concepto
lógico
inevitable

Aún cuando el progreso es una idea parcialmente vigente en ámbitos como el de la técnica— más allá de que se la considere ficticia o no—, lo cierto es que hay más de un índice que señala su colisión con la conciencia histórica contemporánea y las limitantes que impone para el agenciamiento.

Y es —tal como se desarrollará centralmente en esta tesis— en la constitución de la agencia donde se perciben algunas tensiones claves de la noción de progreso. Si las críticas a la perspectiva poshistórica señalan las consecuencias debilitantes para la agencia, nuestro argumento central tenderá a mostrar que, así como la esfera pública no se disuelve sino que se transforma con la caída del poder legitimatorio del progreso, la agencia resulta ciertamente modificada pero no por ello desempoderada.

El fin de la historia entendido como la caducidad de la noción de progreso en tanto elemento heurístico, ha impulsado una acusación clave: al disolverse esa noción quedarían anuladas las posibilidades de definir algún tipo de sentido para la historia; una premisa que resultaría necesaria, al menos como hipótesis, para encarar la propia reconstrucción del pasado y la orientación hacia el futuro.

Desde este trabajo se intentarán sugerir otros modos de entender el sentido histórico ajenos al progresivo que resulten capaces de enmarcar y constituir la agencia y de establecer una trama para la esfera pública.

La sugerencia de nociones alternativas para el sentido histórico —como la tensión entre continuidad y discontinuidad que será presentada en el capítulo IX— no implica explorar el sentido de los acontecimientos mismos, sino —insistimos— la matriz a partir de la cual se constituye una conciencia histórica necesaria para establecer algún tipo de vínculo entre el presente y el pasado y de allí hacia el futuro. En este sentido será de particular relevancia en nuestro trabajo el modo en que esas nociones alternativas pueden llegar a modificar otras nociones claves para el despliegue de lo político.

Efectivamente, el progreso ha sido también un concepto que, nacido en paralelo con el de esfera pública entendida como el marco para establecer condiciones de debate, muestra algunas de sus consecuencias más cuestionables llevando a la transformación de esta dimensión. El rol central

adjudicado al consenso en ambos conceptos ha obligado a establecer una lógica alternativa para la esfera pública, algo que resultará central en el último tramo de este trabajo.

Siendo que el eje central de esta tesis consiste en introducir los problemas que conlleva la noción de progreso y las críticas que se han presentado a la poshistoria en relación a transformaciones de la esfera pública, el objetivo de lo que resta de esta introducción resulta en presentar los principios de esas transformaciones tomando como punto de partida definiciones centrales como las surgidas a partir del debate generado por la teoría de Jürgen Habermas. La contemplación de sentidos históricos alternativos al del progreso, buscaremos mostrar más adelante, introduce cambios sustanciales en la esfera pública pero no ponen en peligro el rol de esta trama central para el debate, sino que meramente lo trastocan. En tren de dar un marco a este objetivo resulta importante en esta introducción especificar las características del concepto de 'esfera pública'.

Recordemos que siendo de particular interés en esta tesis presentar una concepción transformada de la agencia –atenta a la disolución de la potencia legitimadora del progreso- se torna sustancial evaluar las características del marco en el cual ésta es ejercida. De acuerdo a nuestro planteo además –y tal como señalamos anteriormente- si deseamos potenciar la agencia política, ésta debe ser asimilada a la agencia histórica; es decir que el patrón que define el sentido histórico deberá estar en consonancia con el que articula la esfera pública.

tesis
agencia

d) Esfera pública y nuevo sentido histórico

Tal como hemos señalado la noción de progreso ha sido clave –además de coeva- para con el concepto de esfera pública. Es en ese espacio donde el

sentido de la historia adquiere su radical impacto político y donde, además, quedan expresadas, interactuando, las cuestiones vinculadas a la memoria, las pasiones y los nuevos sujetos. El modo de entender la relación entre pasado, presente y futuro otorga características específicas a la esfera pública.

Y es justamente dentro del marco que pretendemos analizar que la esfera pública no sólo experimenta una transformación fundamental, sino que además enlaza de manera inédita las tres cuestiones que nos ocuparán en los próximos tres capítulos: el paradigma memorialista, las discusiones en torno a los nuevos sujetos y, finalmente, el rol de la pasiones públicas. En tren de analizar las mutaciones sufridas por la esfera pública en un marco poshistórico, es necesario no sólo explorar el modo en que pueda expresar un nuevo sentido histórico, sino también y, a través del análisis que desarrollaremos, los principios que la definen.

Entendida como el sitio y el sujeto de la práctica democrática liberal, la esfera pública expresa el espacio dentro del cual los sujetos deliberan sobre temas comunes. Así como Arendt ancla su noción de esfera pública en una interpretación específica de la política en la antigua Grecia definiéndola como un lugar de libertad y resistencia separada de las demandas del trabajo y las necesidades básicas de la vida, Richard Sennett⁵³ la interpreta como una esfera predominantemente estética centrada en prácticas de autopresentación y mostración. Si bien estos dos caminos –y su interrelación– serán tenidos en cuenta en nuestro análisis, es la pregunta central desplegada por Habermas la encargada de guiar las primeras definiciones de esta sección: ¿cuáles son las condiciones sociales para un debate racional crítico sobre cuestiones públicas conducidas por personas privadas que desean que sean los argumentos y no el status lo que determine las decisiones? Habermas se encarga de mostrar, tanto las tensiones internas y los factores que llevaron a su transformación y degeneración parcial como el elemento de verdad y potencial emancipador que contiene más allá de sus contradicciones e inadecuada representación ideológica. Es en la esfera pública donde lo central son los méritos del

⁵³ Sennett (1976), p.3 y ss.

argumento y no las identidades de los discutidores –éste último, un atributo que será puesto claramente en cuestión por el multiculturalismo-.

Habermas identifica el origen de la esfera pública en las teorías políticas del Iluminismo, pero también analiza la emergencia material de una esfera de personas privadas reuniéndose como público en el siglo XVIII en las *Tischgesellschaften* alemanas, las casas de café inglesas o los salones franceses. Es allí donde Habermas encuentra nuevas asociaciones regidas por un conjunto de normas políticas cruciales para la práctica democrática. Por un lado, había un desprecio por el status social, una paridad fundamental entre los participantes capaz de sostener la premisa de que la autoridad del mejor argumento podía ganar sobre la jerarquía social. En segundo lugar, nuevas áreas de cuestionamiento y crítica lograron ser abiertas mientras la cultura en sí misma comenzó a ser producida como una mercancía para ser consumida. Finalmente, la nueva esfera pública fue, en principio, abierta e inclusiva. Estas abstracciones llevaron a Habermas a conceptualizar la esfera pública en términos de uso público de la razón que expresa un conjunto de normas: igualdad, transparencia, inclusividad y racionalidad.

Dean⁵⁴ ha expresado estas cuestiones al afirmar que la esfera pública está basada en los siguientes componentes: lugar= nación, objetivo= consenso (legitimación), medios= procedimientos (legales, racionales), normas (inclusividad, igualdad, transparencia, racionalidad) y vehículo (actores). En el caso de Habermas los actores se encuentran cara a cara de acuerdo a procedimientos deliberativos racionales o legales para llegar a un acuerdo sobre cuestiones de interés común. Siendo conceptualizados como agentes racionales y libres; como ciudadanos que realizan elecciones racionales sobre sus intereses, que han considerado distintas alternativas y hecho una elección coherente y explicable. Sus deliberaciones con otros son así pensadas en términos de discusión racional con personas con las que mantienen desacuerdos sobre el tema pero con las que comparten suficientes concepciones comunes como para mantener una discusión.

⁵⁴ Dean (2003), p.108.

En el caso de Habermas y contrariamente a lo ocurrido en la Grecia Antigua los individuos son presentados como teniendo un espacio privado entendido en tanto libre más allá del Estado. La nueva sociabilidad depende entonces del surgimiento de poder territorial y nacional donde la idea de una sociedad la supone separada del gobernante, y torna a la esfera privada distinta de la pública. Simultáneamente la familia fue reconstruida como parte de la esfera íntima. Así, independiente del mercado, la familia fue idealizada como un reino puramente humano cuya intimidad resultaba una liberación de los límites de la necesidad; el reino, en definitiva, de pura interioridad.

Desde la perspectiva de Richard Sennett⁵⁵ es la paradoja de la radical visibilidad y el aislamiento - desplegada en el marco del capitalismo y la secularización- la encargada de establecer una amenaza para la vida pública moderna. La interacción social queda así limitada a la pura observación o la participación pasiva, una suerte de voyeurismo extraño a todo contacto. El juego libre de la vida subjetiva parece entonces requerir un entorno encerrado más que uno expuesto.

Una nueva mirada se ha abierto sobre la cuestión en los últimos años. Las discusiones recientes se han ocupado de señalar que ya no resulta posible referirse a la existencia de una esfera pública sino de una pluralidad de esferas públicas superpuestas objetando aquel rol del consenso que funcionaba como meta del propio progreso. Desde la perspectiva de Fraser⁵⁶ -que será central en el desarrollo de este trabajo-, deben tenerse en cuenta las dimensiones contrapúblicas, oposicionales y subalternas para extirpar su dimensión excluyente. Las cuestiones relativas al nacionalismo y el multiculturalismo han introducido un nuevo problema: la exclusividad de un grupo es una de las dimensiones que lo define como tal, pero, a la vez, esta mismo atributo impulsa su alejamiento de lo público.

Esta tensión entre identidades y esfera pública ha sido desplegada por Benhabib, Fraser, Eley y Ryan al focalizar la cuestión en relación a temas de

⁵⁵ Sennett (1976), p. 15 y ss.

⁵⁶ Fraser (1997), p.69 y ss.

género y exclusión. La esfera pública –pensada como una totalidad racional– implica para algunos la evidencia de su incapacidad para tratar políticas de la identidad y el concepto mismo de diferencia.

Es en este punto del debate que se torna necesario introducir nuevas definiciones alrededor de la esfera pública, receptivas a un nuevo sentido histórico y a la vez capaces de condensar el marco donde se despliegan los tres ejes que aspiramos analizar en la primera parte de este trabajo. Se trata, en definitiva, de explorar las nuevas condiciones para el debate público constituido en una era posthistórica.

objetivo:
debate
público

Efectivamente, tal como hemos señalado, la irrupción del concepto de “poshistoria” ha logrado sintetizar, no sólo un espíritu de época reactivo a la universalización de la narrativa histórica y en muchos casos sometido a una sensibilidad que ve un presente marcado por la catástrofe, sino también el modo en que –paradójicamente– se establece un punto de partida para la redefinición del concepto de sentido histórico y, junto a él, el de agente histórico.

La primera parte del presente trabajo aspira a explorar esta reconstrucción a partir de tres ejes fundamentales que buscan poner en evidencia el modo en que la introducción de esta nueva noción de sentido histórico se ocupa de transformar sustancialmente la esfera pública. Así es como analizaremos el rol central otorgado a la memoria –donde queda en evidencia el modo en que un cambio en la estrategia epistemológica desplegada para la reconstrucción del pasado impone también una transformación en la conceptualización del sentido histórico–, la irrupción del análisis de nuevos sujetos –campo en que la multiplicidad obliga a revisar el concepto iluminista de progreso esbozando su reformulación– y una revisión de las pasiones públicas que obligue a caracterizar una agencia compatible con estas alteraciones.

Quedan así caracterizadas tres transformaciones fundamentales del debate público encargadas de expresar el modo en que es desafiado el sentido histórico progresivo.

Teniendo entonces en cuenta las definiciones de esta introducción la presente tesis se organiza del siguiente modo:

A) Primera Parte: La transformación de la conciencia histórica.

Esta primera parte tiene un carácter predominantemente descriptivo dedicado a tres transformaciones conceptuales que expresan un cuestionamiento al sentido histórico progresivo.

Capítulo II. La memoria como esfera pública. Dentro de este área temática, reconstruiremos reclamos asentados sobre la necesidad de revisar el discurso historiográfico e introducir nuevas estrategias para la reconstrucción del pasado que involucran fuertes cuestionamientos epistemológicos. Uno de los ejes sobre los que se funda la centralidad otorgada a la memoria es la objeción a las pretensiones de continuidad expresadas por la historia académica. De este modo, la memoria, presentada como una praxis colectiva donde la temporalidad es redefinida constantemente, resulta una reivindicación de las discontinuidades. Nos ocupamos también de señalar ciertos problemas que representa el paradigma memorialista y sugerimos estrategias para superarlos.

Capítulo III. Nuevos sujetos y agente histórico. Este capítulo está dedicado a confrontar el modo en que la filosofía de la historia se ve afectada por las transformaciones encarnadas la filosofía del sujeto. Los más recientes desarrollos del feminismo y el surgimiento del multiculturalismo –que contienen importantes críticas al concepto de progreso y al proyecto iluminista en general– han generado un fuerte debate alrededor de nuevos modos de entender la identidad. Ya no se trata de un universal, sino de un concepto que, atravesado por la cultura, vuelve necesario revisar la generalización del proceso emancipatorio a través de intentos por armonizarla con esta diversidad en los modos de entender la subjetividad y con ella la agencia.

Capítulo IV. Sobre las pasiones públicas. El objetivo a desplegar en esta sección está concentrado en explorar la transformación que, sobre y con la conciencia histórica, supuso la introducción de un debate dedicado reivindicar el papel de la

dimensión pasional en la esfera pública. Ciertas discusiones políticas e historiográficas se han ocupado de rescatar la necesidad de hacer a un lado la presentación de la agencia como exclusivamente racional, y de referir a una atenta a ciertos modos de entender la acción que involucran las pasiones. Se trata de consideraciones que, para su compatibilización con una agencia empoderada, obligan a una reformulación de la que se ocupa este capítulo.

B) Segunda Parte: La catástrofe en tanto reconstrucción del sentido

Esta segunda parte de la tesis se ocupa de presentar algunos de los problemas que representa la disolución de un sentido histórico progresivo y de introducir posibles primeros ejes para su superación.

Capítulo V. Poshistoria como posapocalipsis: La descripción de la poshistoria en términos de postapocalipsis constituye el eje de esta sección. Mostramos el modo en que, además, para superar ciertos dilemas, es posible su articulación con una concepción pluralista de la poshistoria. Así, tomando como punto de partida los planteos de Danto y Berger, la presentación del rol cumplido por la advertencia de rupturas traumáticas en el curso histórico da cuenta de una conciencia histórica que no depende ya de la noción de progreso pero que debe enfrentar ciertos problemas.

Capítulo VI. Discontinuidad, trauma y sentido histórico: Es la descripción de la conciencia posthistórica el punto de partida de una sección destinada también a evaluar algunos de sus efectos políticos más relevantes. Aquí se discuten consecuencias de los estudios sobre el trauma así como la tensión entre duelo y melancolía. Se trata de una presentación crítica donde se objetan ciertas modalidades de esta tradición, al tiempo que se introduce una alternativa.

Capítulo VII. Dilemas de la agencia poshistórica: Se presentan aquí algunos de los principales dilemas que deja abierta una conciencia posthistórica entendida a partir del reconocimiento, no ya de la noción de progreso, sino de la de ruptura

traumática resultante de un momento histórico entendido como dislocación. Así, se discute exhaustivamente el concepto de 'agencia' y se presenta una propuesta que muestra el modo en que ésta se articula en su constitución misma con el sentido histórico.

C) *Tercera Parte. Hacia una conciencia poshistórica* (X)

Esta última parte es predominantemente propositiva dedicándose a presentar una opción para la articulación de sentidos poshistóricos.

Capítulo VIII. Sobre la contingencia del progreso para la democracia: Una de las objeciones clave de las que ha sido objeto la poshistoria tiene como punto de partida ciertas consecuencias autoritarias del planteo. Sumidos en el inmovilismo, sin idea de progreso, se dice, no resulta posible justificar la democracia. Nos ocupamos aquí de argumentar que, por el contrario, el vínculo entre democracia y progreso es meramente accidental y que la primera puede ser legitimada en un marco poshistórico.

Capítulo IX. La transición como sentido histórico: Esta sección está dedicada a proponer un sentido histórico alternativo –entre otros posibles– al condensado en la idea de progreso. Así, la idea de transición entendida como una tensión entre continuidad y ruptura, es la encargada de definir sus rasgos fundamentales. No se trata de imponer el monopolio de este nuevo eje, sino de sugerir la presencia de una conciencia histórica alternativa que, eventualmente, podrá ser reemplazada por otra trama conceptual.

Capítulo X. Agente, esfera pública y conciencia posthistórica: Finalmente, se torna pertinente analizar dos tipos de reformulaciones que resultan necesarias ante la propuesta de una conciencia poshistórica: la que afecta a la noción de 'agencia' y la que obliga a explorar su impacto sobre la lógica de la 'esfera pública'. Es aquí donde resultará caracterizado el modo en que un sentido histórico no progresivo transforma pero sostiene una dimensión clave como es la

de la agencia recuperando las discusiones de capítulos anteriores y mostrando en detalle cómo este modo de entender el sentido histórico impacta sobre lo político.

PRIMERA PARTE

EL SENTIDO HISTORICO PROGRESIVO PUESTO EN CUESTION

CAPITULO II

LA MEMORIA COMO ESFERA PUBLICA

Si en el capítulo anterior hemos dado cuenta de algunos de los problemas que arrastra una filosofía de la historia necesariamente atada a la idea de progreso, en estas páginas nos ocuparemos de indagar la estrategia utilizada por el llamado 'paradigma de la memoria' al poner en jaque algunos de los supuestos de la lógica progresiva. Mostraremos el modo en que esta suerte de síntoma cultural —que atraviesa nuestro campo pero que a la vez lo excede para influir otras áreas de la vida pública— desafía la filosofía sustantiva de la historia de corte iluminista, resistiéndose también —y allí nuestra crítica— a introducir una propuesta alternativa de matriz para pensar la relación entre pasado, presente y futuro. Justamente, esta resistencia es la que constituirá el eje de nuestra objeción: aún cuando se haya puesto en jaque la lógica progresiva, al evitar reflexionar sobre otros sentidos históricos posibles, se debilita el agenciamiento. En nuestro recorrido evaluaremos críticamente las distintas perspectivas de esta área de disputa, pero, fundamentalmente, intentaremos demostrar que se trata de un espacio que desafía la lógica progresiva, pero que evita proponer un patrón alternativo. Amparados en el supuesto de que el sentido histórico sólo puede ser pensado en términos teleológicos evade la posibilidad de otras opciones que permitirían refutar algunas de las objeciones que han sido volcadas sobre el propio paradigma memorialista.

Esta resistencia es una de las causas que impiden que esta tradición pueda pensar —aún redefinida— la noción de agencia, un concepto que, por sus consecuencias sobre lo político, intentaremos defender. De hecho, en tren de desplegarse, la agencia necesita de algún tipo de matriz a la que —como sugeriremos en este trabajo— también constituye. Mostraremos que esta

objeción
al
memorialismo
↓
no hay
nada que se ha
hecho
históricamente
↓
no piensa
agencia

incapacidad queda condensada, por ejemplo, en el modo en que la prevaencia de la lógica memorialista analiza las pretensiones del privilegio epistémico del testigo así como en el desarrollo de conceptos como el de 'contramonumento' o 'discontinuidad'. De haber introducido la posibilidad de sentidos históricos alternativos el paradigma al que dedicamos este capítulo podría evadir las objeciones que lo culpan de retirarse de la política transformativa.

Comencemos entonces por establecer algunos de los atributos que, proponemos, definen este campo desarrollado primordialmente a partir de la década del ochenta. El llamado 'paradigma de la memoria' suele ser caracterizado a partir del surgimiento de la pretensión de encontrar en la lógica de la memoria una alternativa al modo institucionalizado de hacer historia. Claramente influido por la propuesta de modos innovadores de recordar el pasado traumático – paradigmáticamente el Holocausto, pero también los genocidios latinoamericanos, el *apartheid* o el exterminio armenio-, ha colaborado en la definición de una era postraumática: los momentos que siguen a esas experiencias presentadas como traumáticas se sumergen en un modo de conciencia histórica particular donde el trauma pasado insiste de manera fantasmal sobre el presente. Es justamente esta concepción la que ha colaborado en la caracterización de la dimensión poshistórica en términos postraumáticos, un atributo que será clave en el desarrollo posterior de nuestro trabajo por su capacidad para proponer un sentido histórico alternativo a través de la caracterización de una era que se experimenta como sobreviviente a un trauma pero también como expectante de otras posibles catástrofes.

Uno de los síntomas clave de la transformación del sentido histórico desplegado a lo largo de las últimas décadas se refiere al surgimiento de la dicotomía memoria/ historia. La revalorización del primer eje de este par en detrimento del segundo introdujo elementos que tornan necesario reformular nociones que afectan tanto las estrategias de definición de la esfera pública como los modos posibles para su intervención. Si la noción de historia es vista como basada en pretensiones monológicas y exegéticas de la homogeneidad y el progreso lineal, a la memoria le cabría invertir estos rasgos para instituir una dimensión alternativa.

Gran parte de este debate teórico se produjo a la luz de discusiones que afectan los modos de reconstrucción de las experiencias traumáticas, especialmente monumentos y museos referidos a eventos tales como el Holocausto, el terrorismo de estado o, más recientemente, el 11 de septiembre de 2001. Ya no se trata meramente de reivindicar la presencia de un sujeto histórico colectivo, sino también de instituir un sujeto relator – múltiple y complejo- , también colectivo. Efectivamente, el establecimiento de la dicotomía memoria/ historia asume que la memoria ya no puede ser caracterizada como una continuidad sino en tanto una praxis colectiva plural donde la temporalidad resulta continuamente redefinida. Mientras que la narrativa tradicional tiene un rol integrador –como en el caso de Ricoeur-, las sociedades posthistóricas –que se piensan a sí mismas como postraumáticas- han demandado una mirada alternativa alejada de las estructuras orgánicas. La inestabilidad del sujeto –cuya seguridad ontológica ha sido minada, entre otros, por Giddens- establece un nuevo vínculo entre el cuerpo y el espacio público que ha quedado en evidencia a través de los argumentos desplegados en cada uno de estos debates. Allí sale a la luz el modo en que esta reconceptualización de las estrategias de reconstrucción del pasado sugieren premisas nuevas para el sentido histórico ajeno al patrón estabilizador del progreso y se abre a la lógica poshistórica. Tal como ha sido señalado: “Estos modos de la historia responden a la inseguridad perturbadora que causa el pasado en ausencia de un principio explicativo fuerte y con capacidad incluyente”¹. La memoria desafía así la noción de un sujeto estable y homogéneo que funcionaba como uno de los supuestos de la lógica progresiva: tal como analizamos en el capítulo anterior, donde se mostró que el sujeto ilustrado resulta necesario para conceptualizar la continuidad presupuesta en todo movimiento teleológico.

Este modo alternativo de pensar la relación entre el pasado y el presente afecta por cierto otros conceptos involucrados en la caracterización de la esfera pública. Es por ello que en esta sección nos ocuparemos de analizar el modo en que la memoria desafía el concepto de agencia –necesario para organizar el espacio desde donde desplegar estrategias a futuro - y con él el de sentido histórico.

¹ Sarlo (2005), p.17.

Siempre, por cierto, teniendo como objetivo presentar la relación compleja y a veces contradictoria en que el paradigma memorialista piensa el vínculo con el sentido histórico. Si, por ejemplo y tal como analizaremos en la última sección de este capítulo, la introducción del privilegio epistémico del testigo habilita una noción de agencia renovada o simplemente le resta potencia. Indagaremos también el modo en que este paradigma interviene en la estrategia utilizada en tren de definir los principios propios de la esfera pública y habilita – a veces a su pesar- una concepción alternativa de agencia.

En este mismo sentido y con el objetivo de analizar la estrategia utilizada por el paradigma memorialista para ocuparse de la agencia daremos cuenta del camino abierto por esta tradición en tren de indagar en esta cuestión, y fundamentalmente en el modo en que creemos puede tomarse este elemento como punto de partida para redefinir la constitución de sentidos históricos alternativos en los que el paradigma objeto de nuestro debate no indaga. Asumimos, en primer lugar, que la relación entre espacio y memoria juega un rol esencial en la caracterización de las identidades colectivas y en el complejo proceso de constitución de una esfera pública renovada: una dimensión de encuentro donde la sociabilidad deviene definida a través de la diversidad. Entendemos además que el análisis de la centralidad otorgada al rol del testimonio dentro de este paradigma memorialista permite dar cuenta de los peligros de un desagenciamiento pero también, tal como desarrollaremos, de una posibilidad de redefinir la noción de agencia histórica bajo un espectro que excluye su desempoderamiento.

Si, durante la modernidad, la experiencia histórica estuvo vinculada a la idea de progreso –que implica que los tiempos previos son obsoletos- hoy esa experiencia aspira ser analizada en términos alejados de cualquier narrativa generadora de sentido que resulten capaces de dar cuenta de las discontinuidades. No se contempla así la posibilidad de que sentidos históricos plurales puedan atender a las rupturas sin pretender establecer una matriz única. De hecho, tal como aspiramos explorar, conceptos como publicidad y agencia resultan aún necesarios, y de hecho se enfrentan, a lo largo de este proceso, a su propia

reformulación –y no a su desaparición- obligando a pensar sentidos históricos alternativos y contingentes.

Estas páginas entonces tendrán como objetivo final analizar –a través de la relación entre memoria y espacio y el rol adjudicado al testigo- un nuevo –y plural- concepto de agencia y esfera pública/s sostenida en una noción alternativa de sentido histórico y objetar toda pretensión de su extinción. Tres serán los momentos centrales del recorrido de este capítulo: en primer lugar, el análisis del concepto mismo de memoria; más adelante, nos abocaremos a reconstruir las nociones de agencia y sentido histórico que se desprenden de esta matriz teórica a partir de la disputa por su representación; finalmente analizaremos los problemas del llamado giro subjetivo pero también la posibilidad de que él mismo abra un espacio para la reformulación de la noción de ‘agencia’.

a) La reivindicación de la memoria

Los primeros pasos de la polémica que enfrenta a la historia con la memoria se dieron en un marco de rechazo hacia la narración por su capacidad para asimilar el pasado a categorías conocidas². Así como Hayden White había analizado el discurso histórico sacando a la luz las operaciones homogenizadoras de la narración moderna, los defensores del papel de la memoria en detrimento de la disciplina histórica académica sentaron las premisas para recuperar cierta instancia ajena a la contaminación impuesta por cualquier tipo de presupuesto de continuidad de la historia. La reivindicación de la memoria parece sostenerse así en su capacidad para recuperar la subjetividad de los protagonistas del pasado. En la reproducción de una inmediatez perdida, misteriosa y hasta, a veces, paradójicamente irrepresentable, se condensa una nueva manera de reconstruir el pasado. La historia, en cambio, cargando con las reglas instituyentes de toda disciplina, parece disolver la “autenticidad” de ciertos acontecimientos imponiendo un ordenamiento sostenido en un orden meramente explicativo. Se trata, seguramente y como veremos más adelante, de una dicotomía donde el privilegio

² Roth (1995); p.210.

del eje memorialista parece sostenerse en una reivindicación de la inmediatez, una cuestión que carga un problema central: su propia ingenuidad epistemológica. Pero lo relevante, en este momento de nuestro desarrollo, es señalar el modo en que estas pretensiones instituyen variaciones sobre la propia conciencia histórica. Estas pretensiones de inmediatez no sólo resultan contradictorias con la lógica progresiva –donde la posibilidad del conocimiento del pasado es condición necesaria para pensar la alternativa de un camino hacia lo mejor-, sino también con cualquier matriz pensable en términos de sentido histórico: la relación entre pasado, presente y futuro –aún una no teleológica- exige hacer a un lado las premisas de la irrepresentabilidad. Así, el paradigma memorialista no sólo cuestiona la lógica progresiva, sino también cualquier otro tipo de sentido histórico alternativo, una categoría que exige una liberación del apego a la mera inmediatez.

“La ceguera debería ser comprendida aquí como el modo más puro de mirar, el único camino para no alejarse de una realidad que es literalmente enceguecedora: la clarividencia misma. Dirigir una mirada frontal al horror requiere que uno renuncie a distracciones, la primera entre todas, la más falsamente central, la pregunta por el ‘por qué’ “³. Es en esta frase de Claude Lanzmann donde Dominick LaCapra reconstruye los ejes programáticos de una recuperación de la memoria basada en aquello que se denomina (“la obscenidad del proyecto de la comprensión”) Ante el poder distorsionador de la historia se afirma que “de lo que se trata es de reencarnar, revivir el pasado. Frente al poder domesticador o explicativo del discurso histórico que oculta el terror primitivo⁴” sólo resta abolir la distancia entre el pasado y el presente recuperando una memoria perdida en el acto mismo de contar la historia. Claro que sin la utopía de la comprensión cualquier posibilidad de sentido histórico –y no meramente el progresivo- resulta obturada.

³ La Capra (1998); p.101.

⁴ Roth (1995); p.209.

De acuerdo a la reconstrucción que de esta dicotomía realiza el francés Krzysztof Pomian⁵, en el siglo XV se habría diluido el peso de las memorias artística y literaria, a cambio de la institución de una memoria jurídica definida como "ciencia histórica". Las últimas décadas del siglo XX habrían encarnado la restitución de la centralidad de una memoria capaz de expresar identidades locales a través de un contacto más directo con las fuentes, y no ya el mero conocimiento mediato proporcionado por la disciplina histórica. Nuevamente surge la pretensión de inmediatez como uno de los rasgos centrales.

Frente a una historia escrita "hay una historia viva que se perpetúa o se renueva a través del tiempo y donde es posible reencontrar una gran cantidad de corrientes antiguas que sólo habían desaparecido en apariencia"⁶ y es sobre ese pasado vivido donde se apoya la memoria. Es en estos términos que Halbwachs, temprano introductor del debate a través del concepto de "memoria colectiva" – donde la noción de memoria deja de ser exclusivamente individual⁷ – decide dar cuenta del modo en que la memoria hace visible aquello que la historia había ocultado: "la historia comienza sólo en el punto en que acaba la tradición, momento en el que se apaga o se descompone la memoria colectiva"⁸. La memoria colectiva es así, para el francés, "una corriente de pensamiento continua, con una continuidad que no tiene nada de artificial".⁹ Mientras la historia escrita mira el grupo desde afuera, la memoria colectiva lo hace desde adentro en una duración que no supera la vida humana¹⁰ permitiendo incorporar como regla el tiempo de los otros y no el mero tiempo del reloj¹¹. Creemos que la posibilidad de incorporar distintos puntos de vista para la reconstrucción histórica resulta fundamental a la hora de habilitar sentidos históricos alternativos –tal como mostraremos en el capítulo III de este trabajo–. Sin embargo, asociada a las

⁵ Pomian (1998).

⁶ Halbwachs (1950); p.113.

⁷ La noción de "memoria colectiva" fue desarrollada por Halbwachs contra su maestro, Henri Bergson para quien la memoria resulta una dimensión primariamente personal.

⁸ Halbwachs (1968); p.194.

⁹ Halbwachs (1968); p.196.

¹⁰ Halbwachs (1968); p.201.

¹¹ Halbwachs (1950); p.145.

pretensiones de autenticidad, imposibilita cualquier mecanismo de síntesis necesario –por principio- para definir esos sentidos que exceden los supuestos del progreso. Así, insistimos, no sólo cuestiona la lógica progresiva, sino también cualquier otra matriz posible.

De acuerdo a los citados desarrollos de Halbwachs, la recolección de los recuerdos - que resulta una dimensión elegida, y no impuesta como en Freud¹²- sólo se realiza en un marco social. Es que para que haya¹³ memoria debe existir una dependencia en relación al contexto social capaz de permitir el pasaje del “yo” al “nosotros” como dador de identidad. Y son las preocupaciones del presente las que determinan lo que recordamos del pasado y el modo en que lo hacemos.

Las objeciones a este paradigma se desarrollan en distintos frentes. Algunos críticos han señalado que la memoria colectiva, así descrita, ocupa el lugar del mito como reproductor de estereotipos¹⁴ sociales o colectivos¹⁵. Otros, como Wood han focalizado sus críticas en el carácter nostálgico¹⁶ de su propuesta y la necesidad de aceptar la noción de ‘memoria colectiva’ exclusivamente en términos metafóricos¹⁷. Ricoeur, por su parte, ha objetado a Halbwachs el uso de las mismas premisas¹⁸ en el paso de la memoria individual a la colectiva. Es así como para Ricoeur, en un planteo alternativo, la memoria debe estar relacionada con el concepto de “narración” practicado en la conversación ordinaria dentro del marco de un intercambio recíproco, donde la lengua en que se expresa, encargada de efectuar una mediación lingüística y narrativa¹⁹ es, en principio, común. La memoria queda así alejada de toda sospecha de introspección. Y es esta asociación con algún tipo de narrativa la que resulta obligatoria a la hora de establecer el sentido histórico –aún el más disruptivo-. Coincidimos con Ricoeur en que la posibilidad de otras narrativas resulta necesaria, pero creemos

¹² Novick (1999); p.5.

¹³ Ginzburg (1997); p.359.

¹⁴ Burke (1997); p.75.

¹⁵ Gedi/ Elam (1996); p.47.

¹⁶ Wood (1994); p.147.

¹⁷ Guedi/Elam (1996); p.30 y ss.

¹⁸ Ricoeur (1999); p. 18.

¹⁹ Ricoeur (1999); p. 20.

que debe tratarse de narrativas abiertas a las dislocaciones y la indeterminación, algo que no parece tener cabida en la concepción ricouriana donde los compromisos ontológicos obligan a una mimesis de características limitadas imposibilitando sentidos históricos diversos.

La oposición entre memoria e historia que implica, como veremos, una sacralización de los lugares de memoria, se sostiene, según reconstruye Traverso, en la oposición benjaminiana entre *Erfahrung* –como experiencia transmitida- y *Erlebnis* –en tanto experiencia vivida- donde la primera se perpetúa entre distintas generaciones forjando identidades de larga duración, y la segunda, como rasgo típico de la modernidad, es una “vivencia individual, frágil, volátil, efímera”²⁰. En la medida en que se apoya en la experiencia vivida la memoria es esencialmente subjetiva, una construcción filtrada por conocimientos y experiencias posteriores²¹. “La obsesión por la memoria en nuestro días –asegura Traverso- sería producto de esa experiencia transmitida, el resultado paradójico de una declinación de la transmisión en un mundo sin referencias”²². Tras la expiración de la *Erfahrung* tradicional, se trata entonces de la exclusión de mecanismos de cohesión alternativos que no ignoren la transformación radical sufrida en este pasaje de la *Erfahrung* a la *Erlebnis*. Justamente lo que interesa aquí es evaluar la posibilidad de una lógica que mantenga un nuevo tipo de cohesión, al margen de la progresiva. Es decir, sostener la sugerencia de que la *Erfahrung* –aún atada al progreso- puede ser reemplazada por una matriz que atienda a la lógica de la *Erlebnis*, sin aferrarse a su mera privatización. Permitiría además poner en cuestión, a la manera de Walter Benjamin, el *continuum* de la historia, pero también habilitar algún tipo de patrón alternativo. De acuerdo a la propuesta de Benjamin la temporalidad vacía de los relojes debe ser reemplazada por la temporalidad vivida de los calendarios para así lograr que la discontinuidad del tiempo histórico irrumpa: son “momentos excepcionales , ‘explosivos’, en la sucesión interminable de las formas de opresión ”²³. Pero esta lógica –que se

²⁰ Traverso (2007), p.68.

²¹ Traverso (2007), p.73

²² Traverso (2007), p.69.

²³ Löwy (2002), p.142.

opone brutalmente al progreso- no tiene por qué atentar contra la apelación a un tipo de cohesión alternativo que no resulte ajeno a las discontinuidades temporales y al disenso.

Evidentemente ha habido intentos como el del ya citado Paul Ricoeur²⁴ por establecer una dialéctica entre memoria e historia que, sin diluir la diferencia entre ambas, intenta rescatar lo de que de indeterminado tiene la memoria y lo que de verdadero tiene la historia. Sin embargo, lo que resulta relevante aquí –tal como se señaló más arriba- no es juzgar uno u otro polo de la dicotomía o proponer soluciones a la tensión, sino analizar ciertos efectos del surgimiento del paradigma memorialista en sí mismo y eventualmente evaluar en qué medida habilita una reformulación de la noción de agencia siempre que se posibiliten matrices alternativas.

Pero, contrariamente a Ricoeur, nuestro objetivo no es establecer una síntesis tranquilizadora entre memoria e historia, sino sugerir un modo de pensar la memoria que, atento a la posibilidad de nuevos sentidos históricos, permita introducir una concepción reformulada de la agencia histórica. De hecho, las pretensiones de Ricoeur se enfrentan a un obstáculo señalado más arriba que desde nuestra perspectiva resulta insalvable: su concepción limitada de la narrativa²⁵ sostenida en su carácter orgánico atado a la temporalidad. De hecho, esa concepción de la narrativa implica el establecimiento de límites predeterminados tanto para la definición de nuevos sentidos históricos como la posibilidad de sugerir variadas concepciones de la agencia.

Otra de las articulaciones teóricas fundamentales entre la historia y el concepto de “memoria” capaz de dar cuenta de una descripción de la operatoria de esta nueva conciencia histórica ha sido la desarrollada por Dominick LaCapra en su camino por establecer un vínculo contemporizador entre las dos instancias. En una trama teórica asentada sobre las premisas del psicoanálisis por su capacidad para diluir la oposición binaria entre el nivel individual y el colectivo²⁶, LaCapra identifica en la narrativa una función equivalente al trabajo sobre el pasado

²⁴ Ricoeur (2000)

²⁵ Ricoeur (1994), p.49 y ss.

²⁶ LaCapra (1997); p.80.

desarrollado por la clínica freudiana, donde la memoria no sólo existe dentro del pasado sino también en el futuro y en el presente: la operación de transferencia – atravesada por una dimensión afectiva- es la encargada de indicar el modo privilegiado de representación. Es así capaz de unir reconocimiento y crítica inmanente a la trascendencia situacional del pasado²⁷ deviniendo en una fuente para la historia.²⁸ La distinción entre una memoria primaria y otra secundaria, donde la segunda es el resultado del trabajo crítico sobre la primera²⁹ uniendo al participante y al observador, da cuenta de esta tensión. Desde su perspectiva, aún cuando ninguna memoria sea puramente primaria, el trabajo que le corresponde al historiador es el de contrastar la memoria secundaria con la primaria y otras evidencias. La memoria, a diferencia del trauma³⁰ donde la realidad y la representación son inseparables, se sostiene, en definitiva, sobre una estructura narrativa que contribuye a la formación de la identidad. LaCapra pretende así solucionar un problema apelando como Ricoeur a la conocida táctica del solapamiento: superponer dos lógicas en disputa para solucionar una tensión. Defiende, también como Ricoeur, una concepción limitada de la narrativa justificada en predominantemente cuestiones éticas: aquella que refleja la lógica de la transferencia freudiana que obliga a una implicación empática con el otro.

Nosotros, por el contrario, no pretendemos disolver la tensión que nos ocupa, sino atender a los efectos profundos de la transformación del campo, exigiendo que, aún así, habilite sentidos históricos alternativos. Las aspiraciones de LaCapra redundan, a su pesar, en la imposibilidad de mantener intactas ciertas categorías –como la de agencia- obturando su efectivización en un espacio que ha sido definitivamente trastocado. Aún cuando en su defensa de la capacidad articuladora de la elaboración –capaz de mantener ciertas cualidades del trauma- insista sobre la exigencia del agenciamiento de las víctimas, su énfasis en otorgar un lugar central a la capacidad de acción del presente para evitar la fijación en el pasado en un marco que no cuestiona la transformación del sentido histórico

²⁷ LaCapra (1998); p.16.

²⁸ LaCapra (1998); p.19.

²⁹ LaCapra (1998); pp.20 y ss.

³⁰ van Alphen (1997); p.36.

introducido por el paradigma memorialista afecta la voz activa de las víctimas. Después de todo la transferencia se centra en un agenciamiento: el del propio historiador sostenido en una posición epistemológicamente privilegiada y éticamente responsable. La representación de la víctima para LaCapra estará siempre atada a una única lógica posible: la de la propia transferencia.

Este pasaje necesario hacia algún tipo de ordenamiento para lograr el vínculo entre el pasado y la identidad presente, parece sostener la crítica lanzada por Vidal-Naquet hacia Lanzmann: "toda historia, aún la del presente, supone una distancia sobre los hechos". Toda reconstrucción destinada a lograr cierta eficacia sobre el presente exige aquel "trabajo crítico" requerido por LaCapra: aún la memoria, para resultar significativa, debe estar mediada por la representación³¹.

Así, la historia es presentada como encargada de ejercer una función crítica sobre la memoria, sobre sus errores y falsificaciones. Es en este mismo sentido que, de acuerdo al análisis de LaCapra, la función del historiador resulta de negociar la transferencia y llegar a un acuerdo con su implicación en la posición de los participantes.³² OJO VER APUNTES CLASE. Esta visión intenta entonces destacar la posibilidad de articular una estrategia crítica –que es clave para establecer la noción de agencia y la lógica de la propia esfera pública- en relación al paradigma memorialista. No negamos aquí tampoco el rol crítico de la disciplina histórica –de hecho hemos señalado que la pretensión de inmediatez obtura la constitución del sentido histórico- , sino que objetamos a LaCapra su insistencia en mantener intactas categorías ilustradas a la hora de dar cuenta de una transformación innegable en la sensibilidad histórica. Parece no advertir, insistimos, el modo en que la tradición memorialista obliga a reformular más de una categoría.

Charles Maier³³ ya había destacado ciertas consecuencias de la ausencia de la dimensión crítica al asegurar que la recuperación de la memoria en los finales del siglo XX forma parte de un proceso de complacencia y autoindulgencia que sostiene una disminución de lo que creemos políticamente posible, encarnando un

³¹ Domanska (1998); p.245.

³² LaCapra (1998); p.41.

³³ Maier (1993); p.136.

síntoma más para "nuestra era de expectativas fracasadas"³⁴: "El exceso de memoria es un signo, no de confianza histórica, sino de un retiro de la política transformativa. Da testimonio de una pérdida de la orientación al futuro, de un progreso hacia un liberación cívica y crecimiento de la igualdad. Se trata de un programa tanto simbólico como sustantivo"³⁵. Decimos ante Maier: ¿ esa política transformativa puede ser pensada de la misma manera tras la crisis legitimadora de la idea de progreso expresada, entre otros ámbitos, en la discusión sobre la memoria?. O, dicho de otra manera, ¿por qué la agencia no puede ser formulada más allá de la lógica teleológica?

ojo →
agencia →
no te'los

Sin embargo, y al margen de ciertos reclamos justos sobre el abuso de la memoria³⁶ o las objeciones que identifican en el paradigma memorialista un "síntoma de la nostalgia posmoderna"³⁷, lo que resulta relevante aquí es mantener el trasfondo de esta problemática para indagar, a partir de ahora, el modo en que la opción por esta lógica puede redefinir la conciencia histórica teniendo como trasfondo su crítica al progreso –y a otras categorías ilustradas asociadas a la teleología–, una cuestión que tanto LaCapra como Maier y Ricoeur parecen ignorar.

b) Memoria, espacio y agencia.

En este segundo apartado nos ocuparemos de analizar los modos en que el énfasis en la memoria puede colaborar en la redefinición del sentido histórico a través de la implementación de diversas estrategias destinadas a asegurar la transmisibilidad del pasado. Indagaremos también la evasión de las verdaderas consecuencias de esta cuestión encarnada por muchos de quienes ejercen el paradigma memorialista.

Partiremos entonces de la premisa que advierte que la memoria se expresa a través de la intervención del espacio, poniendo así en evidencia un marco para la

³⁴ Maier (1993); p. 143.

³⁵ Maier (1993); p.150.

³⁶ Todorov (2000).

³⁷ Huyssen (2001).

reconceptualización de la conciencia y del agente históricos que no resultan compatibles con la instituida idea de progreso puesta en cuestión por el paradigma memorialista. Algo que resulta condensado por las disputas alrededor de la construcción de memoriales dedicados a los genocidios.

Uno de los trabajos clave que se ocupó de vincular el estatuto de la memoria al análisis de las estrategias de los memoriales es el desarrollado por Pierre Nora y sus colaboradores en *Les lieux de mémoire*. Desde su punto de vista el fin de las sociedades de la memoria que aseguraban la conservación y transmisión de valores³⁸ debe ser revertida. La desaparición de lo que llama "nuestra memoria nacional" obligaría a hacer un inventario de los lugares donde se encuentra encarnada³⁹.

Este énfasis en los "lugares" abre el análisis de Nora hacia el repertorio simbólico de una comunidad: monumentos, manuales pedagógicos, instituciones, símbolos patrios, personajes, eventos conmemorativos, fechas honoríficas y exhibiciones condensan un énfasis tradicionalista y nostálgico⁴⁰ aferrado al papel de la memoria como elemento de cohesión. Para Nora, efectivamente, las sociedades modernas han separado a la memoria de las costumbres, rituales y tradiciones, imponiendo cierta distancia con la memoria: una distancia, justamente, histórica. Aún cuando una posición como la de Nora ayude a evaluar el paradigma memorialista en términos tales que lo desligan de una mirada transformadora sobre el futuro, creemos que no sólo describe un síntoma, sino que abre también la posibilidad de contrastarla –como veremos más adelante– con opciones distintas para dar cuenta de la cuestión, especialmente aquello que hace a la agencia.

Efectivamente, los análisis de Nora y sus colaboradores impulsaron a los estudios relacionados con la política de la memoria a hacer foco en los modos en que la memoria resulta encarnada en lo cotidiano. Se trató también de sacar a la luz, no sólo los mecanismos más controlados de los "lugares de memoria", sino también aquellos donde sus marcas quedan expresadas en las calles mismas: los monumentos, sí; pero también el uso azaroso que se despliega sobre ese espacio

³⁸ Nora (1984); p.23.

³⁹ Nora (1984); p.15.

⁴⁰ Wood (1994); p.194.

reglado. Este punto de partida unido a los debates producidos alrededor de los recordatorios del Holocausto, construidos tanto en Estados Unidos como en Europa, o el debate sobre el destino de la ESMA en la Argentina, centraron gran parte de las discusiones alrededor del rol de los memoriales como transmisores del pasado y el modo en que la historia se enlaza con el presente definiendo la agencia de cualquier transformación hacia el futuro.

Surge allí una primera distinción clave establecida entre la tradicional propuesta del museo y el memorial. Mientras que el museo trabaja en términos de continuidad histórica, el memorial pretende hacerlo dentro de lo urbano⁴¹ -con su propia lógica contradictoria, caótica e imprevisible- intentando volver efectiva la transmisibilidad del pasado en el marco de lo cotidiano. La presencia de memoriales en el espacio público se ocupa de subrayar que "el recuerdo de los macro-eventos debe producirse a través de micro-eventos de nuestra vida cotidiana"⁴². Algo que impulsaría a definir la propia agencia en términos locales y no ya universales a la manera del progreso.

Es así como años después de la publicación de los tres volúmenes dirigidos por Nora, gran parte de los debates desplegados alrededor de la representación de los eventos traumáticos del pasado ha sido desarrollado en el marco de una dicotomía clave: la que se establece entre monumento y contramonumento, donde la lógica tradicional del primero se enfrenta al cuestionamiento del concepto mismo de la 'representación' encarnado por el segundo. De acuerdo a la reconstrucción que Ankersmit realiza del debate, "la naturaleza esencialmente indexical de la memoria queda claramente expuesta por el monumento (...) El monumento no nos dice algo sobre el pasado del mismo modo en que los textos históricos (metafóricos) lo hacen, sino que funciona como una suerte de señal de tránsito (metonímica)"⁴³. Definiendo la dicotomía en cuestión, señala: "El monumento acepta y respeta todos nuestros sentimientos y asociaciones y no pretende que lo separemos entre aquellos que encajan con la esencia del asunto y los que no lo hacen. (...) El contramonumento, en cambio, está pensado para

⁴¹ Benjamin, (2001), p.185

⁴² Ankersmit, (2001), p.167.

⁴³ Ankersmit (2001), p.179.

hacer desaparecer la resistencia presente en el curso del tiempo; así que un mero espacio vacío, un *tel olam*, refiere a aquello que existe sólo en nuestra memoria. El contramonumento nos exige internalizar su indexicalidad radical". La naturaleza disruptiva del contramonumento –en muchos casos expresada en el tipo de intervención que establece sobre el espacio urbano- implica el surgimiento de una lógica alternativa a la del monumento: la cohesión reclamada por Nora deberá ser revaluada y reemplazada por otro tipo de lógica.

Es así como las marcas dejadas en el espacio por este nuevo "sujeto colectivo relator" resultan de una constelación de acciones que expresan y redefinen constantemente nuevos modos para la conciencia histórica; muy especialmente la que resultó marcada por distintos eventos traumáticos como los propios genocidios. Allí es, como veremos, donde se produce un rechazo por la constitución de un consenso sobre el pasado así como una opción por dejar a la vista las rupturas históricas sin necesidad de ser integradas a un *continuum*. Obliga, además, a introducir un sujeto de la historia distinto del ilustrado ejecutor de transformaciones que, a la vez, lo determinan.

Uno de los teóricos que más se ha ocupado de establecer este vínculo entre la memoria referida a eventos traumáticos y la lógica escondida detrás de monumentos y contramonumentos es Andrew Benjamin. Así, ha señalado que el Holocausto exige ser reconstruido haciendo a un lado nociones totalizadoras surgidas en nombre de cualquier tipo de unidad. La centralidad del conflicto y la propia imposibilidad de la esencia obligan a exhibir esos eventos sostenidos en su especificidad y alteridad. Es que, de acuerdo con Benjamin, lo incompleto se resiste al cierre, y debe dejar abierto el trabajo de la memoria. Los mecanismos de reconstrucción están obligados entonces hacer a un lado una abstracción que lleva, inevitablemente, a la esencialización de la práctica y de la actividad memoria misma. Así como los museos están sostenidos en el supuesto de la continuidad del tiempo, la lógica de los memoriales está basada en su necesidad de incluir, asimilando, la historia de los excluidos, creando así una historia unificada en nombre de la "unidad nacional: una reconciliación que reproduce la lógica de la confesión y la absolución. Teniendo en cuenta que el Holocausto marca la

imposibilidad de mantener la continuidad, su representación debe dejar abierta la práctica de la memoria exponiendo el hecho de que después del Holocausto, la memoria sólo puede ser sostenida dentro de la estructura de la pregunta⁴⁴. Se trata, en definitiva, de una cesura ineliminable que obliga a preguntarse cómo continuar teniendo a la dislocación como un punto de partida necesario⁴⁵. Esta imagen del pasado como una sucesión de rupturas –seguramente heredada de Walter Benjamin– forma parte de una concepción específica de la conciencia poshistórica que resultará particularmente relevante en capítulos siguientes. Aquí se abre ya la posibilidad de pensar un sentido histórico alternativo presente en la preocupación sobre cómo continuar la historia misma.

De este modo la noción de contramonumento así planteada no es ajena a la posibilidad de representación del pasado. Sólo introduce dificultades adicionales como la necesidad de establecer reglas alternativas a la hora de representar categorías problemáticas como la ausencia de las víctimas a las que se intenta mantener presentes en el recuerdo.

Ha sido el arquitecto Daniel Libeskind quien, muy especialmente a partir de su diseño del Museo Judío de Berlín, ha enfatizado la necesidad de que la representación espacial del trauma se instituya como crítica al concepto de narrativa⁴⁶ tradicional evocando la noción platónica de la *chora*: (Timeo 49-a.): el vacío de todas las formas, la ausencia que crea la posibilidad de la concepción de la presencia como eje para la reconstrucción de la memoria de lo ausente. La *chora* tiene en definitiva la estructura de la memoria que vuelve a presentar lo ausente, pero a la vez exhibe la falta desde donde volver a recordar.

Para Libeskind el espacio debe ser construido entre dos líneas: una de organización y otra de relación, una derecha –pero rota en fragmentos– y otra tortuosa e infinita. Sin embargo, ambas se destruyen exhibiendo el vacío. Se trata de una herida abierta, que expresa la imposibilidad del duelo. En términos de Ankersmit no es más que la inevitable neurosis inherente al propio proceso de conmemoración: el objetivo de traer lo perdido al presente que debe mantenerse

⁴⁴ Benjamin, A. (2000).

⁴⁵ Benjamin, A. (1997), p.24.

⁴⁶ Young (2000), p.175.

como un receptáculo abierto a nuestras memorias y asociaciones. Es la neurosis del vacío que surge al reconocer que nunca asimilaremos el pasado⁴⁷. Esta pretensión de imposibilidad de la asimilación del pasado entra en colisión sí, no sólo con un sentido progresivo sino también con cualquier otra alternativa. En cambio el énfasis puesto por Andrew Benjamin en la necesidad de continuar obliga a reflexionar sobre la posibilidad de asimilar el pasado aún siendo atentos a las dificultades, vacíos y disrupciones. Si en esta última propuesta asoma la eventualidad de desplegar la agencia –como sujeto de ese mandato de continuar- la apelación a la autenticidad radical de una experiencia que nunca logrará ser asimilada atenta contra la posibilidad misma de la agencia.

Es posible plantear estas dos actitudes en términos psicoanalíticos. Si la memoria es el registro de una pérdida, su conceptualización se enfrenta a dos opciones: el luto o la melancolía. Mientras que el luto resulta normalizador⁴⁸ y sólo permite recordar lo conocido; en el caso de la melancolía la herida resulta experimentada por el yo como una metamorfosis del objeto perdido remitiendo inevitablemente a la culpa. Esta oposición –que resultará esencial en capítulos siguientes de nuestra presentación- implica tradicionalmente un rechazo hacia la melancolía por su incapacidad para superar la inmediatez del momento traumático al que está asociada.

Sin embargo, desde esta perspectiva, se opta por otro camino. Tal vez siguiendo las premisas de Walter Benjamin –para quien la melancolía, tal como en la tradición judía, no tenía una connotación exclusivamente negativa- se opta por revalorizar su peso crítico. Si bien la melancolía aparece como la renuncia a la acción y el compromiso con el mundo a favor del retiro hacia la vida interior, la meditación y la contemplación, también implica el reconocimiento de uno mismo como “creatural”; como un crítico genuino⁴⁹. Asociado a la melancolía, el contramonumento debe ubicarse en el ámbito de la heterotopía: un lugar real que desafía y revierte los “sitios” de una cierta sociedad⁵⁰ llevando la “arquitectura del

⁴⁷ Ankersmit (2001), p.190.

⁴⁸ Benjamin, A. (2000), p.23.

⁴⁹ Gilloch (2002), p.79

⁵⁰ Casey (1997), p.300.

movimiento a la dislocación". Es esa dislocación la que debe ser tomada en cuenta por el concepto modificado de 'agencia' que intentamos presentar en estas páginas. No su imposibilidad –insistimos–, sino su trastocación.

La lógica del contramonumento queda también expresada en la dimensión de lo fantasmal desarrollada por Derrida. "Derrida y Benjamin –de acuerdo al análisis de Wendy Brown⁵¹ - han tornado imposible cualquier tipo de categoría pura en el intento por separar historia y memoria". "Heredamos, no lo que realmente pasó a los muertos, sino lo que sobrevive de lo que pasó, lo que conjuramos de allí, cómo las pasadas generaciones y eventos ocupan los campos de fuerzas del presente (...), cómo nos acechan e inspiran nuestra imaginación y visiones del futuro". El "asedio" resulta así la confesión de que las cosas viejas viven como fantasmas, un modo de vida posmetafísico que vuelve imposible el dominio a través del conocimiento o la acción"⁵². Es que el espectro revierte la interpretación de la historia como origen y del presente como el fruto teleológico del origen. Esta perspectiva pone en duda la propia distinción entre historia y memoria pero siempre en tren de destacar cierto carácter fantasmal del pasado que torna imposible su pleno dominio. En este caso el rechazo al patrón progresivo no redundaría en la imposibilidad de la presentación de sentidos históricos contingentes.

El ya citado análisis que dedica Andrew Benjamin a este tipo de desarrollo permite desplegar algunos de sus efectos más inmediatos: la reconstrucción histórica debería ser encarada a partir de estrategias discursivas que incorporen en su propia lógica la estructura dislocada de la experiencia histórica. Sólo así se podrán sortear, parece decir Benjamin, algunos efectos políticos clave de la continuidad histórica tales como la reconciliación final legitimada en un consenso imposible pretendido por el monumento o la disolución de la conflictividad presente en toda identidad. Este tipo de recorrido se ocupa entonces de exigir reconstrucciones históricas para las cuales "estar atentos" al sinsentido y las dislocaciones de los acontecimientos no implica asegurar su mera reproducción.

⁵¹ Brown (2001), p.50.

⁵² Brown (2001), p.149.

Se ha dicho que, teniendo en cuenta que la posmodernidad supone la falta de unidad espacio-temporal⁵³ nos enfrentamos a una perspectiva que cierra la posibilidad de la transmisibilidad del pasado. Decimos: toda historia –aún la enmarcada en una era poshistórica- tiene pretensiones que involucran la legitimación de una creencia, aún la más lábil. Se trata, tal vez, de reconocer cierta contingencia de esas creencias, pero no de pretender una reconstrucción que las haga a un lado clausurando la posibilidad de redefinir la agencia histórica.

ojo!
el tema
de la
"vacío"

Nociones como "vacío" o "incompletitud" tendrían que poder ser incorporadas sin renunciar a la constitución de relatos contingentes, y a la vez abriendo sus principios hacia la definición de una nueva conciencia histórica. Ankersmit ha afirmado que la posmodernidad –con el des-disciplinamiento de la historia- ha significado el abandono de la creencia de que el pasado resulta gobernado por fuerzas supraindividuales que encarnan la esencia de ese pasado⁵⁴. La conciencia histórica posmoderna queda así expresada, de acuerdo a Ankersmit, en tanto pura memoria como privatización o personalización del pasado. Creemos que esta conclusión lanzada por Ankersmit no advierte que resulta posible ver en esta nueva conciencia histórica, no un mero acto de privatización, sino una reformulación de lo público.

De hecho, revisar los modos en que la conmemoración redefine sus propósitos atendiendo a la apertura y las contingencias del espacio público y hace foco en las tensiones referidas a la representación del vacío –que se torna paradigmática en el caso de los "desaparecidos"- puede colaborar en la dilucidación de los rasgos más precisos de esta nueva conciencia histórica que no necesariamente se refugia en una mirada atada al mero pasado.

La relación entre memoria y espacio presente en la discusión sobre los memoriales resulta particularmente relevante, ya que el espacio constituye una variable fundamental para establecer el poder -y las limitaciones- del agente. Así, el tipo de estrategia que se elige para la representación del espacio será fundamental para la conceptualización de la agencia histórica. La incorporación de

⁵³ MacPhee (2002).

⁵⁴ Ankersmit (2001), p.150.

la dislocación temporal a la que refiere la memoria, así como la apelación a la ambigüedad de la *chora* establece premisas nuevas para la agencia. Deberá estar atenta a la pluralidad de identidades, a la incertidumbre, a la subjetividad de los protagonistas del pasado y, también a los peligros de pretender establecer un consenso tranquilizador que no advierta la ahora central incompletitud del pasado.

Justamente una noción como la de "memoria pública" –que intenta superar algunos problemas propios del concepto de memoria colectiva como la definición de un sujeto y de una experiencia colectivas o la propia cristalización del pasado– contempla entre sus objetivos la posibilidad de dar cuenta de una instancia deliberativa en el marco del paradigma memorialista. Es así como apelando a cuestiones como el "uso público de la historia" se recurre a dar cuenta de una memoria plural e inevitablemente conflictiva. De acuerdo a la reconstrucción que hace Hugo Vezzetti de la cuestión, se trata de luchas por el sentido sostenidas en la deliberación pública encargadas de promocionar la solidaridad pública – paradigmáticamente la sostenida en el Juicio a las Juntas Militares argentinas⁵⁵ - y capaz de mantenerse atentas a la ambigüedad. Si bien Vezzetti aspira a la constitución de "un consenso en relación a la memoria"⁵⁶, la matriz sobre la que se enmarca el concepto de memoria pública –que es lo que nos interesa rescatar aquí - se sostiene en diversas tensiones: no sólo la ambigüedad o la deliberación, resultado del disenso, sino también el modo en que esta lógica implica apuntar, no meramente hacia el pasado, sino también hacia el futuro. Este rasgo resulta clave a la hora de ejemplificar el modo en que esta mutación en la conciencia histórica que supone el surgimiento de la lógica memorialista puede ser compatible con una agencia histórica, aún reformulada. Deja en evidencia el modo en que cuestiones tales como la incertidumbre o la pluralidad, pueden sostener el agenciamiento aunque con características diferenciales. De hecho, la evasión de la discusión alrededor de la pluralidad de sentidos históricos alternativos al progreso impidió que las versiones más clásicas sobre la cuestión pudieran refutar algunas de las objeciones que se lanzaron sobre ellas.

⁵⁵ Vezzetti (2002), p.138.

⁵⁶ Vezzetti (2004), p.3 y ss.

Podemos afirmar incluso –tal como se desarrollará en capítulos siguientes- que, visto desde nuestra perspectiva, el paradigma memorialista, inmerso no en el rechazo en la posibilidad de sentidos históricos sino en su multiplicación, habilitaría más que obturaría la política transformativa alegada por Meier.

c) Del testigo a la victimización

Teniendo en cuenta entonces nuestra propuesta de establecer el modo en que el paradigma memorialista puede evadir las críticas de desagenciamiento sin comprometerse con un sentido histórico único ni limitarse a soluciones de compromiso à la LaCapra, indagaremos un aspecto clave de este paradigma: el que refiere a la dimensión testimonial.

De hecho, en el marco de la matriz memorialista surge, en principio, un peligro especial para la agencia: el de la victimización, un efecto que es resultado –como veremos, paradójicamente- del supuesto de privilegio epistémico del propio testigo. En este apartado introduciremos los antecedentes de la cuestión y, en relación a los problemas que presenta el desarrollo de Miranda Fricker sobre el tema, propondremos un modo de mantener ciertas categorías de esta tradición sin que ello implique un desempoderamiento del agente.

El llamado “giro subjetivo” –subsidiario del memorialista- se centra en la valoración del testimonio como eje central de la reconstrucción histórica: allí, según la formulación de Bédarida⁵⁷, las pretensiones de fidelidad se alzan por sobre las de verdad, es decir que la pretensión ética se impone sobre la epistemológica: debe tenerse en cuenta, no sólo el contenido de lo relatado, sino esencialmente la subjetividad involucrada en términos de imaginación, corporeidad, deseo y afectividad, haciendo que, en definitiva, “la subjetividad se vuelva una dimensión de análisis en sí misma, algo que, desde el punto de vista historiográfico, nos plantea la pregunta y el desafío de determinar el lugar que ella ocupa en los procesos históricos”⁵⁸.

⁵⁷ Bédarida (1997).

⁵⁸ Carnovale (2007), p.161.

La pretensión de que hay algo intratable en el pasado sostiene un giro que se acopla al paradigma memorialista para sugerir un camino alternativo en la reconstrucción sostenido en la necesidad de respetar la lógica de ese mismo pasado revalorizando el rol de la primera persona⁵⁹. Resulta basado finalmente en el marco de una epistemología ingenua aferrada a la utopía de un gran relato donde " nada quede afuera "⁶⁰. El objetivo, se afirma, es reparar identidades en peligro⁶¹.

Muchas son las objeciones que ha recibido esta tradición. Se ha reclamado a este giro subjetivo la falta de criterios objetivos para la selección de testimonios – o, dicho en otros términos, su representatividad-, así como la dificultad de articular estas subjetividades individuales involucradas en el testimonio con una "constelación de sentidos colectiva"⁶². También, en ciertos casos como en la crítica desplegada por Beatriz Sarlo, se ha señalado que sólo la narración vuelve significativa la experiencia⁶³ sugiriendo –agregamos nosotros- que la inmediatez como fuente de verdad resulta en una ingenua pretensión de reconstruir "el pasado tal cual fue" a la manera de Ranke.

Sin embargo, y en el marco de nuestra presentación, resulta aquí particularmente significativo adentrarnos en otra cuestión: la fijación del testigo como una subjetividad que adquiere la categoría de fuente privilegiada pero que es ajena a cualquier operación de conceptualización sobre su propia experiencia redundando en un debilitamiento de su agencia. Se trataría de miradas privilegiadas por su contacto inmediato pero que no podrían establecer vínculos conceptuales con otras experiencias –propias o ajenas- sobre las cuales extraer preceptos para introducir cambios en el presente. Esto quedaría reservado a quienes tengan a su cargo reconstruir esas vivencias.

⁵⁹ Sarlo (2005), p.21.

⁶⁰ Sarlo (2005), p.67.

⁶¹ Sarlo (2005), p.68.

⁶² Carnovale (2007), p.165

⁶³ Sarlo (2005), p.29.

De todos modos, creemos que es posible reformular el rol del testigo para que dé cuenta –como en la relación analizada en el apartado anterior- de modos alternativos de la agencia.

Para analizar esta cuestión nos centraremos en una presentación filosófica y no historiográfica de esta tradición introducida por Miranda Fricker. Las objeciones a su postura permitirán, creemos, identificar un modo alternativo de entender de la agencia compatible con este paradigma pero capaz de sortear esta dificultad.

A lo largo de su argumento Fricker se centra en la vulnerabilidad como rasgo clave para definir la relación entre escucha y víctima, y así establecer una modalidad de la agencia que los reúna. En su intento por atender a la credibilidad del testimonio Fricker⁶⁴ analiza la relación entre el testigo y el escucha en términos de la injusticia de cierta construcción previa sostenida en un estereotipo negativo de identidad, para así más tarde argumentar a favor de una virtud correctiva específica. Por nuestra parte propondremos una revisión del vínculo testigo / escucha capaz de sortear estas dificultades y de incorporar la dimensión de la vulnerabilidad en una estrategia ajena a todo proyecto sostenido en una dicotomización testigo / escucha.

Comencemos entonces por presentar un esquema básico de la noción de justicia testimonial. De acuerdo al análisis de Fricker –que toma como punto de partida la propuesta desarrollada por Bernard Williams en *Verdad y veracidad* - la llamada injusticia testimonial resulta la forma más básica de injusticia epistémica: se trata del sostenimiento de prejuicios por parte del escucha que no hacen más que desalentar la credibilidad en el juicio del testigo. Así, el escucha incurre en lo que Fricker llama ‘deficit perjudicial de la credibilidad’. Este deficit puede ser accidental o sistemático. Y, por su constante asociación a un prejuicio de identidad, es este último el caso que interesa a Fricker. El daño que se infringe al testigo adquiere dos caracteres posibles, primario –donde el hablante es juzgado en su capacidad de racionalidad y por lo tanto en su propia humanidad- o secundario, pudiendo este último ser epistémico -es decir, una pérdida de confianza epistémica que implica una pérdida de conocimiento que puede afectar

⁶⁴ Fricker (2006), p.2 y ss. y Fricker (2003)

el desarrollo de virtudes intelectuales-, práctica –pérdida de confianza epistémica en un sentido más general provocando una mala actuación en contextos educativos o profesionales- o de autoformación –pérdida del poder de construcción constitutivo del propio sujeto-.

Según el desarrollo de Fricker la virtud correctiva que enmienda todos los prejuicios que afectan la credibilidad del testigo es la clave para solucionar el problema: enfrentado al hablante el escucha monitorea y corrige la influencia del prejuicio. Se trata de una virtud que es considerada entre las necesidades epistémicas fundamentales en el estado de naturaleza donde se debe contar con suficientes verdades relevantes desde un punto de vista práctico, la práctica de reunir esas verdades, y disposiciones para estabilizar las relaciones de confianza.

El colectivo necesita allí sostener alguna presión psicológica dentro de hablantes individuales para comportarse de un modo epistémicamente confiable. Por lo tanto las virtudes de precisión y sinceridad –reproduciendo el análisis de Williams- van a emerger en toda sociedad humana. Fricker agrega allí un tercer rasgo imprescindible: una actitud tal que el escucha triunfe en reconocer y aceptar verdades de otros evadiendo prejuicios que se constituyen en un obstáculo fundamental. De este modo, la virtud de justicia testimonial es una virtud fundamental de verdad.

Esta breve reconstrucción de la lectura de Fricker –dedicada a desplegar un deber ser en la relación entre escucha y hablante, más que a analizar el rol específico del testimonio en la reconstrucción del pasado- permite extraer algunas consecuencias relativas a los efectos políticos de esta mirada sobre la representación histórica sostenida en el testimonio.

Su análisis implica, en primer lugar, adjudicar a los prejuicios una naturaleza exclusivamente distorsionante y olvidar su dimensión constructiva. Así, el prejuicio es responsable de suponer la falsedad de ciertos dichos al ser enunciados por sujetos de determinado género, etnia o nacionalidad, pero Fricker olvida que la atribución de cierta atención a testimonios surgidos en determinados contextos permite construir el sentido de esas mismas palabras. Así, pocos podrían negar que los dichos de los sobrevivientes de un genocidio o de sus perpetradores

deben ser analizados teniendo en cuenta ese marco. No estamos reclamando verdad o falsedad adicional para esas reconstrucciones, sino admitiendo que la identidad de quienes enuncian determinado testimonio resulta relevante y es, además, parcialmente construida en el proceso de prestar testimonio. De hecho, las propias políticas de la identidad vinculadas a esta presentación de la víctima - que serán discutidas en el próximo capítulo- suelen ser cuestionadas por transformar a los actores políticos en víctimas, algo que resulta en su subordinación y no ya en su liberación o empoderamiento. Se trata más de fijar la identidad que de abrirla a nuevas perspectivas.⁶⁵

En segundo lugar, Fricker presupone una asimetría y un dualismo radicales entre el escucha y el testigo que alejan cualquier posibilidad de construcción dialógica de las identidades y del propio contexto del intercambio. Ahora bien, más allá del señalamiento de ciertas ingenuidades, lo que interesa de estas dos breves objeciones es su responsabilidad en la construcción de una legitimación de la subordinación. Suponer que el testigo sólo dirá verdades descarnadas y que no esgrimirá ninguna estrategia destinada a ejercer el poder sobre el escucha o desplegar algún tipo de interpretación sobre su experiencia es una forma de deflación del propio testigo. Como si lo que le restara al hablante estuviera, por definición, alejado de cualquier forma de ejercicio del poder. Como si se tratara, además, de palabras ajenas a toda dimensión pragmática.

La definición también de qué debe ser entendido como perpetrador tendría que haber encarado una tarea paralela en tren de caracterizar los atributos esenciales de las víctimas. Dejar a las víctimas-testigo fuera de toda categorización implica sumirlas en un espacio difuso, al margen de la trama en la que se establecen los mecanismos de dialogo jurídico. De una otredad tan radical que torna casi imposible su identificación y pleno ingreso a la escena pública. El prejuicio – dejando en suspenso la cuestión de evaluar cuáles prejuicios resultan legítimos- demuestra así toda su productividad para la evaluación del diálogo entre escucha y testigo.

⁶⁵ Brown (1995), p.52 y ss.

Queda en evidencia así también otra cuestión fundamental: la asimetría radical arrastra tras de sí el arco más perjudicial de la victimización. Para evitar dejar abierto el camino a la pura victimización resulta entonces necesario introducir prejuicios constitutivos que den relevancia y significatividad a la categoría de víctima pero evitando la asimetría defendida implícitamente por Fricker. Este proceso de victimización se sostiene, claro, en una noción simplista de experiencia. La experiencia del testigo se supone más transparente –o más ingenua, como en Fricker- que la del escucha. Se desarrolla aquí una estrategia donde la división entre experiencia y lenguaje se mantiene incólume para el testigo, pero no así para el escucha cuya experiencia de la reconstrucción de lo sucedido está explícitamente compuesta por una compleja trama de recursos lingüísticos. En el testigo, en cambio, el lenguaje es visto como el calco de una experiencia dada e inmutable, ajena a cualquier reformulación.

Esto supone que la intervención judicial restará a las víctimas la posibilidad de imponerse como agentes transformativos de su propio contexto: la agencia, en tren de desarrollar modos de acción, necesita del reconocimiento de la experiencia como una trama compleja donde la dimensión lingüística conforma la definición de estrategias. Se trata así de una reconstrucción por la cual el proceso judicial deviene, paradójicamente, en una operación de desapoderamiento de los testigos. Cuando la identidad está sostenida en un trauma o un daño se abre siempre el peligro de conceptualizarla como pasiva e inmodificable; o bien, como su contracara: de una heroicidad radical.

Pero, ¿cómo excluir entonces esta asimetría de la relación entre escucha y testigo?, ¿cómo incorporar el rol del testigo sin por ello afectar su agenciamiento? Una de las estrategias posibles se centra en el reconocimiento de la vulnerabilidad como una dimensión que atraviesa tanto a escuchas como a testigos. Evocando análisis como los de Judith Butler⁶⁶ y Martha Nussbaum⁶⁷ podemos afirmar que no sólo se trata de la evidencia de un espíritu de época asociado a la experiencia de la vulnerabilidad, sino de la presentación de una ética donde ésta es introducida

⁶⁶ Butler (2006)

⁶⁷ Nussbaum (2001)

para definir las bases de una vida en comunidad; donde la precariedad es la de la vida misma involucrando tanto al otro-víctima como a la primera persona del escucha y no un mero atributo accidental. Su negación no sería más que una pretensión ciega de sostener un esquema donde a la víctima sólo le resta ser salvada por un escucha que habita reglas sostenidas en la certeza y previsibilidad más absolutas. Esto no redundaría en reducir el espacio de la agencia, sino reformularlo teniendo en cuenta el cuestionamiento a su presentación en términos atemporales, naturalizados, o meramente estratégicos. Si aspira a reconceptualizar la agencia –la del escucha como la de la víctima- en tanto una subjetividad compleja sostenida en una multiplicidad de capas. Ya no como singularidades estáticas, sino como una diversidad de experiencias –que incluyen una dimensión de vulnerabilidad particularmente relevante cuando se trata de acontecimientos interpretados como traumáticos- capaces de revisar en su ejercicio y en forma constante las premisas mismas sobre las que se define la agencia.

Claro que no se trata de universalizar la victimización –contenida en frases como: “todos somos...” (Anita Hill, Cabezas, etc)⁶⁸-. Justamente el rescate de la necesidad de un recorte conceptual para la víctima esquivando este peligro al tiempo que deja abierta la posibilidad de establecer un vínculo asentado en el diálogo simétrico donde la vulnerabilidad o la fragilidad sean compartidas. La subordinación –capaz de impedir la puesta en marcha de modos liberadores- se presenta así bajo el marco de una complejidad que atiende a la identidad politizada –en tanto capaz de poner en disputa ciertos términos-, de víctimas sobre las que se infiere su capacidad de intervención.

Deja de ser necesario entonces pensar las situaciones de genocidio y crímenes de lesa humanidad desde una trama externa a lo sucedido donde actúan agentes complejos en tren de liberar víctimas puras. Más aún, a la víctima ya no le resta la posibilidad de habitar un mundo donde la vulnerabilidad haya sido conjurada para siempre. No le resta entonces tampoco la posibilidad de hacer de su liberación un eslabón más en la cadena del progreso de la historia. Sin embargo, se mantiene

⁶⁸ Brown (2001), p.55.

como veremos –aunque trastocada- la posibilidad de un espacio crítico y transformador.

La no-victimización resulta ser una condición necesaria para cualquiera de los otros de los puntos señalados. Las virtudes de sinceridad y justeza necesitan, más que de las virtudes correctivas de la justicia testimonial –en todo caso secundarias-, de un retiro de la asimetría en la que la propia Fricker sumió el vínculo entre el testigo y su escucha. La vulnerabilidad, de hecho y tal como profundizaremos en capítulos posteriores de este trabajo, no obtura la agencia, sino que por el contrario al liberarse de la presión de sentidos predeterminados, multiplica sus modos de ejercicio.

Surgen así diversas dificultades en sostener una dicotomía hermanada a un orden regulativo de certezas apropiadas por el escucha, incompatibles con la justicia epistémica de Fricker. Deudora de una legitimación sostenida en el progreso como un ideal perdido a reconstruir, la asimetría que lleva al desempoderamiento de la víctima redundando en la legitimación de una injusticia: el escucha, sumido en la certeza, pretende impulsar a la víctima-testigo hacia su espacio de invulnerabilidad como realización de un ideal teleológico. No se trata – como se ha juzgado- de evadir la crítica al presente⁶⁹, sino de demostrar que esta actitud no está necesariamente asociada a proyectos de modificación mesiánicos donde cierta voz privilegiada establece un camino a seguir. Sin pretensiones de inmunidad, la alegada justicia testimonial podrá ser formulada en términos capaces de atender al modo en que el trauma altera no sólo a sus víctimas directas sino también a quienes se pretenden escuchas o meros espectadores.

Esta dimensión sostenida en la vulnerabilidad define uno de los rasgos que serán clave en la descripción de un sentido histórico alternativo a lo largo de estas páginas. Se trata de un aspecto que, como demostraremos más adelante, redundando en una transformación de la noción de agencia histórica pero no en su cercenamiento.

Hemos establecido entonces un recorrido por el modo en que el paradigma memorialista y el giro subjetivo redundan en una modificación de la interpretación

⁶⁹ Brown (2005), p. 112.

del sentido histórico: las objeciones a la continuidad, a las certezas o al consenso radical dan cuenta del establecimiento de premisas que no resultan compatibles con la noción de "progreso". También hemos explorado – y además desarrollado- ciertas posibles objeciones a este giro que, más allá de su pertinencia, dejan aún abierta –muchas veces a su pesar- la posibilidad de establecer algún tipo de sentido histórico alternativo compatible con la reformulación de la agencia. Establece además premisas nuevas sobre el modo de articulación de una esfera pública que –como veremos más adelante- ya no puede ser definida bajo la marcación de principios iluministas como la utopía de la transparencia final.

De este modo, esta tradición, aún cuando no parece atender a sentidos históricos alternativos al progreso, en su propia formulación abre la posibilidad de su multiplicación y de la constitución de la agencia histórica en términos que exceden a la lógica teleológica y acumulativa.

CAPITULO III

NUEVOS SUJETOS Y AGENTE HISTORICO

Tal como hemos venido presentando a lo largo de los capítulos anteriores –y demostraremos en los que restan- en años recientes la transformación de la noción de sentido histórico ha dado lugar a una complejización capaz de conciliar la crisis del concepto de progreso con la constitución de narrativas alternativas. Patrones tal vez más contingentes, pero con la potencialidad de ser igualmente efectivos. Si las versiones clásicas del paradigma memorialista expulsaban la posibilidad de cualquier sentido histórico alternativo al progreso, las propuestas evaluadas en el capítulo anterior dieron cuenta de opciones posibles para su reformulación además de críticas dirigidas hacia la matriz teleológica. Es en este sentido que la centralidad otorgada a los nuevos sujetos políticos ha modificado también, no sólo la focalización de la temática historiográfica, sino también un nuevo marco para la definición del sentido histórico. De hecho, la cuestión de la identidad resulta central tanto para cualquiera de estas tradiciones como, tal como hemos visto, para un paradigma memorialista abocado a cuestionar el sentido histórico progresivo. Paralelamente, el surgimiento del cosmopolitismo en tanto teoría que intenta dar cuenta de la globalización en términos pluralistas ha introducido aspectos hasta ahora inexplorados alrededor de la conceptualización del progreso con fuertes efectos políticos.

Los debates desplegados alrededor de la incorporación de nuevos sujetos a la escena política han generado así una transformación radical en el modo de reformular el concepto de sujeto, una variable que, tal como hemos visto resulta central para el sostenimiento de la noción de progreso. De hecho, parte de las críticas desplegadas por el feminismo y el multiculturalismo hacia la noción de progreso se centran en su sostenimiento en un sujeto histórico homogéneo falo y eurocentrista.

Se trata, en definitiva, de una resemantización que impulsa objeciones a la noción de progreso a la luz de la incorporación de nuevas miradas sobre lo político donde las críticas a un sujeto estable asociado a la matriz teleológica resultan centrales. Así, en el presente capítulo nos ocuparemos de presentar y evaluar cuatro tradiciones que han intentado dar cuenta de este problema: el multiculturalismo, el feminismo, el cosmopolitismo y el poshumanismo en tren de dar cuenta de la introducción de objeciones hacia la matriz teleológica sin dejar de volcar nuestra crítica sobre cada una de estas posiciones sobre ciertas limitaciones en sus concepciones sobre la historia.

a) El multiculturalismo como desafío al progreso

Durante la década del noventa el surgimiento del multiculturalismo redefinió la escena política para diluir definitivamente cualquier posibilidad de concebir el sujeto del progreso en términos de una entidad homogénea. Nacido en el contexto de la evidencia de intensos procesos de migración que vincularon a los países centrales con el Tercer Mundo de una manera inédita, llevó a modificar el concepto y valor de la cultura, para introducir una mirada plural allí donde, hasta entonces, primaba el monopolio de la unidad y la transparencia. La centralidad otorgada a la cultura toma como punto de partida tanto la reivindicación comunitarista del rol que cumple en la constitución de un sujeto moral, como, de acuerdo a la versión liberal que atiende a estos problemas, el hecho de tratarse de una dimensión necesaria en tren de otorgar contexto y fundamento a un valor liberal clave tal como es la autonomía. Sin embargo, la tradición estrictamente multiculturalista cuestiona radicalmente las nociones de sujeto y progreso, algo que no estaba presente en las posturas de comunitaristas y liberales donde aún se sostenía la posibilidad del consenso radical. Es a partir de las críticas desplegadas contra el liberalismo de John Rawls basadas en su supuesta orientación atomista y asocial que el multiculturalismo enfatiza el rol de la cultura en tanto, como parte esencial de nuestro contexto, es inseparable de aquello que somos como

personas.¹ El papel que juega la idea de "igual reconocimiento" es, justamente, uno de los ejes clave del multiculturalismo². Pero para definir la perspectiva multiculturalista no basta referirse al rol central que le otorgan a la cultura -de hecho esto podría caracterizar también a los nacionalistas-, sino que en el caso que nos ocupa el respeto por la cultura como matriz de identidad implica también el mandato del reconocimiento de otras culturas³. Es allí donde el concepto de igualdad cumple un rol fundamental obligando a revisar la homogeneidad contenida en la idea tradicional de sujeto y su concomitante progreso: la cultura deja de ser meramente un rasgo capaz de definir una comunidad, para también constituirse en aquello destinado a encarnar la diversidad, una variable que pone en cuestión más de un principio de la teoría política de corte ilustrado. Esto lleva por ejemplo, particularmente en casos como el de Young y Fraser, a realizar una crítica radical a la falsa neutralidad de las normas distributivas liberales. Desde sus argumentos no se trata meramente de distribuir derechos y recursos a grupos o culturas para que sus miembros sean vistos como iguales: el problema central resulta definido por las normas sociales subyacentes que constituyen las propias oportunidades. Así, el debate sobre la igualdad de reconocimiento ha llevado en ciertas propuestas como la de Fraser⁴ a apelar al rol que la propia justicia distributiva tiene en el logro del reconocimiento. De este modo, los temas presentados por el multiculturalismo, como el propio papel del reconocimiento de la diversidad, ponen en cuestión el modo en que tradicionalmente se han evaluado cuestiones tales como la distribución de bienes.

Estos desarrollos centrados en la necesidad de sostener igual reconocimiento a todas las culturas, obligan a recordar que el multiculturalismo parte de la evidencia de que el "hecho del pluralismo" -en tanto interconexión de culturas nacionales, étnicas y religiosas a través de la migración grupal- ha creado las llamadas "circunstancias del pluralismo"⁵, es decir el contexto dentro del cual surgen

¹ Kelly (2002), p. 5 y ss.

² Kelly (2002), p.5.

³ Kelly (2002), p. 10.

⁴ Fraser- Honneth (2003)

⁵ Kelly (2002), p.3.

problemas por las diferencias entre grupos y donde se ubican las cuestiones discutidas por los teóricos multiculturalistas. En muchos casos se trata de enfrentar circunstancias de discriminación y desventaja. Pero donde surgen los problemas del multiculturalismo es en la pretensión de que las "circunstancias del multiculturalismo" desafían la habilidad de formas ideológicas tradicionales o teorías políticas de acomodarse a esas circunstancias⁶. Para algunos estas circunstancias requieren una aplicación robusta de principios de justicia libertarios o igualitarios –concentrándose en variables como el racismo o la discriminación-. Pero para otros las formas familiares de argumentación resultan inadecuadas. Se torna necesario, aseguran, repensar las categorías y los valores y ofrecer una nueva forma de lenguaje teórico⁷ donde la noción de progreso se torna innecesaria: el consenso final pasa a ser no sólo una imposibilidad, sino también un objetivo indeseable. Es justamente este punto el que resulta central para el cuestionamiento multiculturalista al progreso: la tradición liberal no ha hecho más que imponer el consenso como inevitable para legitimar sus propias ideas expulsoras de la diversidad.

En este sentido resulta central el planteo de James Tully quien ha focalizado sus argumentos en la incapacidad del modo ilustrado para pensar lo político en tren de lidiar con estas nuevas circunstancias. La propuesta de Tully parte de una pregunta central: "¿puede una constitución moderna acomodar y reconocer la diversidad cultural?"⁸. Según sus argumentos, si lo intentamos, surgen los aspectos no advertidos de formación histórica y las limitaciones actuales del propio constitucionalismo. Puede resultar compatible en lo relativo a la necesidad de autogobierno de las minorías o en aquellas estrategias que atienden a tratar con justicia a todas las culturas, pero es incapaz de advertir, por ejemplo, que hay distintas formas de autogobierno y que la evidencia del interculturalismo deja al descubierto los problemas de sus propios supuestos⁹. Estos elementos implican

⁶ Kelly (2002), p. 4.

⁷ Kelly (2002), p.4.

⁸ Tully (1995), p.I.

⁹ Tully (1995), p. 53.

que es imposible afirmar la existencia de una "mirada desde ningún lugar"¹⁰, una dimensión consustancial al progreso en tanto la perspectiva desde donde se evalúa la matriz de su teleología es la del ojo de Dios. Ante la uniformidad presente en la formación del lenguaje constitucional, resulta necesario el surgimiento de otro tipo de lenguaje al margen de las pretensiones de liberación de las costumbres iniciadas con el contractualismo¹¹ asociada a la homogeneidad final que deviene clave en el movimiento final del progreso. Es que, de acuerdo a Tully, el rechazo a la diversidad cultural está en el concepto mismo de "estado de naturaleza"¹² donde el objetivo de constituir una comunidad política homogénea es legitimado en las actitudes posibles de individuos estrictamente iguales presupuestos por la matriz progresiva. Una de las cuestiones centrales del constitucionalismo moderno que, siempre según Tully, resulta incompatible con el multiculturalismo, es justamente su obcecación en aferrarse a la idea de progreso. Tanto en Smith, Sieyès y Constant como en sus ecos contemporáneos se asegura que el inevitable progreso irá disolviendo las diferencias de costumbres¹³. Es que además de partirse de un estado de naturaleza que las niega, el objetivo final del progreso es su definitivo conjuro. No sólo el desarrollo histórico ha demostrado que, al menos en este sentido, el progreso no se ha cumplido, sino que además deja en evidencia su falta de verosimilitud y la dificultad de fundamentarlo como un objetivo deseable. El objetivo del constitucionalismo moderno habría sido la institución de una sociedad de individuos indiferenciados en tanto medio para justificar el propio imperialismo europeo. Es necesario, advierte Tully, pensar el reconocimiento intercultural en términos dialógicos bajo las premisas wittgenstenianas dedicadas a la cuestión del juego. Así como la noción de progreso se ha tornado inverosímil y ha dejado a la vista consecuencias imperialistas que hoy no se estaría dispuesto a admitir, es necesario evitar el diseño de toda gran teoría¹⁴ destinada a diluir las diferencias.

¹⁰ Tully (1995), p.56.

¹¹ Tully (1995), p.60.

¹² Tully (1995), p.63.

¹³ Tully (1995), p.67.

¹⁴ Tully (1995), p.185.

Lo central resulta entonces en reconocer la irreductible "extraña multiplicidad" de las culturas donde queda a la vista que ellas mismas son constituidas a través de prácticas controvertidas que parecen tener fin. El concepto de "progreso" habría sido uno de los mecanismos legitimadores para disolver esas controversias en nombre de una teoría abstracta donde el consenso final aparece no sólo como posible sino también como deseable. Desde el multiculturalismo se advierte que la disolución de esas diferencias es utópica pero también inmoral ya que diluye dimensiones fundamentales de una subjetividad que se considera plural y plástica.

Otro de los teóricos del multiculturalismo que ha indagado en las consecuencias del énfasis en el progreso es Bhikhu Parekh. En su análisis histórico desplegado sobre la filosofía ha dejado en evidencia el enfrentamiento de esta tradición a dos supuestos clave de la idea de progreso: el concepto de consenso como objetivo final y el de un sujeto universal capaz de encarnar en su marcha el progreso hacia lo mejor. Según su definición el multiculturalismo es la respuesta normativa al hecho multicultural¹⁵ entendido como "los términos adecuados de la relación entre distintas comunidades culturales¹⁶" donde la demanda de reconocimiento va más allá de un pedido de tolerancia. Uno de los ejes centrales de su propuesta se centra en limitarse a rescatar una noción de naturaleza humana extremadamente débil y objetar las consecuencias de las propuestas aferradas a una concepción fuerte asociada al progreso. Es así como el monismo moral –el enemigo declarado de Parekh- y su pretensión de que existe un modo de vida mejor asume la uniformidad de la naturaleza humana¹⁷. Inaugurado con la Grecia clásica, y más tarde desarrollado por el Cristianismo y el liberalismo, el monismo moral ignora el rol central de la cultura. "A los seres humanos –asegura Parekh- la cultura no les da meramente un tono. No se ocupa exclusivamente de estructurar ciertas capacidades humanas compartidas, sino que desarrolla las propias capacidades de manera diferenciada"¹⁸. Así, las culturas median y reconstituyen a su manera la naturaleza humana: ninguna visión de la buena vida puede estar basada en una

¹⁵ Parekh (2000), p.10.

¹⁶ Parekh (2000), p.13.

¹⁷ Parekh (2000), p.17.

¹⁸ Parekh (2000), p.47.

única concepción abstracta de la naturaleza humana. Frente al monismo moral, las formas de pluralismo iniciadas por Vico y Montesquieu muestran una mirada alternativa sobre la naturaleza humana. Dentro de esta misma tradición Herder habría marcado un momento clave para el futuro desarrollo del multiculturalismo al asegurar que todas las culturas son iguales, no por ser igualmente buenas, sino por ser igualmente importantes para sus miembros y más adecuadas a sus propias necesidades.¹⁹ Aunque, según Parekh, el concepto herderiano de cultura tiene defectos graves -esencialmente por carecer de tensiones y excluir la diversidad al interior de las culturas- su negación de la existencia de una naturaleza humana estandarizada y la centralidad otorgada al derecho a la igualdad entre culturas resultan centrales. Existen, aclara Parekh, valores humanos tales como el reconocimiento del valor y la dignidad humana, la promoción del bienestar o la igualdad²⁰, pero esta circunstancia no debe impulsar la presunción de valores comunes ahistóricos más allá de esos objetivos. La cultura es un sistema de creencias y prácticas creado históricamente en términos del cual un grupo de seres humanos regulan y estructuran sus vidas individuales y colectivas. No se trata de un conjunto de atributos comunes ahistóricos, sino de un modo variable pero diferenciado de entender y organizar la vida humana²¹. Nos enfrentamos así a una totalidad compleja y no sistemática, internamente variada que contempla la interacción cultural y que nunca tiene al consenso -esencial a la lógica progresiva- como su objetivo final²² ni al sujeto universal abstracto como su motor. Hay aquí una imposibilidad de pensar la agencia del modo tradicional para inducir a su transformación conceptual.

Si los desarrollos de Bhikhu Parekh en nombre del multiculturalismo resultan centrales a la hora de reafirmar el rol que cabe a la cultura al ofrecer una identidad disolviendo cualquier posibilidad de homogeneidad, la propuesta de Iris Marion Young radicaliza el rechazo al monismo y redefine un concepto central como es el de "grupo". Su propuesta tiene como objetivo final mostrar la necesidad de pensar

¹⁹ Parekh (2000), p.70

²⁰ Parekh (2000), p.133.

²¹ Parekh (2000), p.143.

²² Parekh (2000), p.307

una concepción de la justicia en términos de dominación y opresión y no ya distribución. Sostenido en un interés emancipatorio, su proyecto implica otorgar un papel central a la diferencia ya que su negación colaboraría en la propia opresión en un marco en que el énfasis en esta diferencia no implica otredad radical, sino heterogeneidad.

Para Young los grupos sociales otorgan los contextos dentro de los cuales son formadas las identidades haciendo que el modo en que esos grupos son tratados tenga consecuencias en el tratamiento de los individuos que portan las características de ese mismo grupo. Es en este marco que ella –radicalizando los reclamos de Parekh– toma fuerte distancia de quienes afirman la existencia de una identidad “esencial”, aún la más lábil. Su argumento se centra en demostrar que la identidad es una construcción totalmente social y que en las sociedades modernas pluralistas tal construcción tiene lugar en contextos complejos superpuestos. Las personas están constituidas por una membresía a grupos que se superponen, donde ninguno tiene preeminencia automática sobre otro.

Su posición implica tanto el rechazo de un punto de vista universal, como de una idea de comunidad que tiende a suprimir la diferencia de grupos y sujetos y que sólo se ocupa de preservar identidad. La política de la diferencia es, en sus palabras, un rechazo al humanismo liberal²³ y una recuperación del lugar del cuerpo y los sentimientos en el orden de lo público. Es decir un punto de partida para redefinir la esfera pública y con ella el concepto de agencia.

La conciencia grupal –esencial para lograr su propia solidaridad²⁴ – implica una modificación en la lógica de la representación política: ya no será en términos individuales, sino grupales.

Estos diversos elementos llevan a Young a introducir la siguiente definición que aleja su concepción de los grupos de interés o ideológicos: “un grupo social es un colectivo de personas que tienen una afinidad entre sí por un conjunto de prácticas o modos de vida”²⁵. En esta concepción el objetivo no es la eliminación de

²³ Young (1990), p.168

²⁴ Young (1990), p.174.

²⁵ Young (1990), p.186.

diferencias sino su afirmación tratando de compatibilizar inclusión y diferencia²⁶ en el marco de una lógica relacional y no sustancial como la sostenida por las políticas de la identidad²⁷: las características de cada grupo están dadas por los contrastes entre ellos y no por ciertos atributos esenciales. Resulta desplegada así una crítica radical al esencialismo y con ella a la pretensión de un origen donde se refugia la autenticidad del sujeto de la historia.

Tal como hemos visto, Parekh sostiene una concepción menos fluida de cultura donde aún es posible referirse a una "naturaleza humana débil". En su caso la cultura es algo distinto de prácticas o modos de vida elegidos. Aún cuando en todas las versiones del multiculturalismo, se sostenga la tesis comunitarista de que la identidad individual es dada a través de la membresía de grupos²⁸, lo cierto es que la radicalización del planteo de Young ya había abierto un arco de discusiones fundamentales tendientes a introducir la posibilidad, no ya de presentar un concepto minimalista tanto de "naturaleza humana" como de "cultura", sino de argumentar versiones exclusivamente construidas y contingentes de estos ejes clave.

El debate desplegado por Young alrededor de la necesidad de rechazar el esencialismo del que se torna sospechoso cierto multiculturalismo primario —y ciertamente la objeción le cabe al comunitarismo— ha llevado a profundizar las críticas hacia el concepto de sujeto presente en la lógica progresiva. Justamente, la discusión sostenida alrededor de la necesidad de respetar el proyecto multiculturalista, rechazando todo vestigio de esencialismo se ha tornado central en los últimos años. Así, Anne Phillips propone, de manera desafiante, un "multiculturalismo sin cultura"²⁹. El objetivo de respetar la igualdad de trato hacia los distintos grupos puede ser logrado sin apelar a ningún tipo de definición de una identidad atada a ciertas características centrales. En su camino tendiente a pensar las tensiones entre feminismo y multiculturalismo Phillips sugiere: "un multiculturalismo que excluya nociones reificadas de cultura que alimentan los

²⁶ Young (2000)

²⁷ Young (2000), p.82.

²⁸ Kelly (2002), p.7.

²⁹ Phillips (2007)

estereotipos” de manera que no altere la agencia humana³⁰. Efectivamente, desde su perspectiva, el esencialismo corre siempre el riesgo de imponer límites preestablecidos al abanico de posibilidades presentado por el poder de la agencia. Es por ello que desde esta perspectiva se opta por una concepción constructivista de la cultura³¹, donde esta es entendida en tanto procesos históricos de interacción con otras culturas. Así, para evitar aquella determinación de la agencia, la cultura deja de ser pensada en términos de una herencia a preservar para serlo a partir de sus efectos políticos y del modo en que se construye en el marco de cambios que la vuelven imprevisible³². Se intenta así escindir la cuestión del multiculturalismo de un esencialismo que, como la lógica progresiva, tiene sus objetivos predeterminados y expresa una concepción de sujeto compatible con el “ojo de Dios” presente en el patrón teleológico.

Este rechazo al esencialismo no implica una disolución de la agencia política, sino que por el contrario conlleva una radicalización de su potencia: sin predeterminación sobre la identidad las opciones de acción se multiplican. Si, a la manera de Young, sólo podemos dar cuenta de serialidades reconstituidas permanentemente, poco resta del futuro adivinable tras la noción de progreso y de aquel sujeto homogéneo que lo encarna.

Más allá de los desarrollos específicos al interior del multiculturalismo que hemos presentado esta tradición ha impactado fuertemente sobre otros marcos teóricos al punto de obligarlos a modificar algunas de sus premisas. En este movimiento vuelve a mostrar el modo en que se ponen en jaque premisas propias de la matriz teleológica. Así, por ejemplo, desde el punto de vista de la defensa de la democracia deliberativa Seyla Benhabib ha indagado en estrategias donde el modelo deliberativo sea capaz de incluir a nivel de la sociedad civil culturas diversas que nunca deben ser entendidas como totalidades claramente delineables. Desde su perspectiva, incluso, la agencia debe ser definida como la capacidad de tejer estrategias a partir de relatos de nuestras historias de vida³³ en

³⁰ Phillips (2007), p.8 y ss.

³¹ Song (2007), p.5.

³² Song (2007), p.39.

³³ Benhabib (2006), p.45.

el marco de redes conversacionales atentas a la hibridación radical. La agencia entonces pasa a ser conceptualizada como una instancia que no sólo admite las circunstancias culturales sino que necesita de ellas como recurso para definir su propia potencia. No hay entonces posibilidad de entender la introducción de la dimensión cultural como una reducción del agenciamiento. No hay tampoco, insistimos nosotros, necesidad alguna de sostener el sujeto asociado al progreso para refrendar el propio agenciamiento.

Pero es en el propio liberalismo donde seguramente se recogen las más importantes reformulaciones como resultado del debate sobre el multiculturalismo.

En el caso de Will Kymlicka las demandas multiculturalistas son presentadas como compatibles con el apoyo a la autonomía en tanto valor fundamental: es la cultura quien otorga las fuentes a partir de las cuales construir una vida autónoma. Desde su perspectiva se trata de argumentar que el reconocimiento de la diversidad constituye una expresión del progreso moral: una secuencia teleológica donde el objetivo ya no está puesto en el consenso sino en la profundización de la diversidad. Así, aún cuando en este caso se reafirme la noción de progreso, su objetivo ha sido radicalmente transformado.

Esta asociación del liberalismo con el multiculturalismo desarrollada por Kymlicka no es un caso aislado. De hecho, otras figuras clave del liberalismo contemporáneo como Joseph Raz o Kwame Anthony Appiah han insistido en esta tendencia. Tomaremos como ejemplo algunos de los desarrollos más recientes de éste último en tren de mostrar en qué medida ante el impacto del multiculturalismo, aún dentro de la tradición liberal, hacen entrar en crisis algunos de los supuestos del progreso. Appiah ha intentado compatibilizar la tradición liberal con el multiculturalismo al punto de demostrar el modo en que las premisas desarrolladas por Stuart Mill resultan adecuadas para dar cuenta de la diversidad cultural. La tradición liberal, asegura, ha sido acusada injustamente de individualista. Es necesario hacer a un lado el "imperativo de respetar a las culturas entendidas como algo opuesto a las personas en tanto las consideramos portadoras abstractas de derechos"³⁴. Si bien acuerda en que el "libre desarrollo

³⁴ Appiah (2007, a), p.21.

de la individualidad es uno de los principios esenciales del bienestar³⁵, el ideal milliano de autoría de sí mismo no implica insociabilidad³⁶. De hecho, reconoce que hay proyectos y compromisos que involucran intenciones colectivas. Sí se trata de mostrar el rechazo del liberalismo hacia conceptos como el de "autenticidad" ya que esa pretensión sugiere "que no se desempeña ningún papel en la creación del yo, que el ser de cada uno ya está fijado, y en su totalidad, por nuestra naturaleza"³⁷. Surge aquí claramente una objeción al sujeto homogéneo e inalterable del patrón progresivo. Los debates sobre el multiculturalismo han obligado al liberalismo, no sólo a revisar su propia historia e identificar allí la posibilidad de reconocer el rol de lo colectivo o de hacer a un lado –como en Kymlicka el objetivo del consenso-, sino también a revisar una noción central como es la de autonomía. En términos de Appiah no se trata ya de defender una autonomía fuerte, sino de una de carácter más lábil. De acuerdo a su formulación de la autonomía: "Sólo requiere que se tenga conciencia de las propias opciones y que se sepa que las propias acciones equivalen a trazar un rumbo que podría haber sido diferente"³⁸. Existe, efectivamente, un temor difundido -y fundado- a asociar el autonomismo con la noción de "verdadero yo"³⁹ a la que Appiah se opone. Y esta es una variable que el liberalismo debe desechar. Este rechazo a la autenticidad –compatible con su reivindicación de la hibridación- implica hacer a un lado todo esencialismo⁴⁰ y reconocer el rol de las circunstancias históricas y culturales en el concepto de autonomía y en los modos múltiples de ejercerla.

Esta expulsión de la autenticidad constituye uno de los ejes fundamentales entre los que entran en colisión con la lógica progresiva. Tal como ha sido expuesto en el capítulo anterior cierta concepción del eje memorialista ha pretendido legitimarse a partir de una reivindicación de la autenticidad que, asociada inevitablemente al esencialismo, redundaba en una concepción obturada de la

³⁵ Appiah (2007, a), p.28.

³⁶ Appiah (2007, a), p.45.

³⁷ Appiah (2007, a), p.48.

³⁸ Appiah (2007, a), p. 79.

³⁹ Appiah (2007, a), p. 83.

⁴⁰ Appiah (2007, a), p.115.

historia. Y resultan justamente estas pretensiones de autenticidad en el origen las que aspiran a sostener la inalterabilidad del sujeto asociada al progreso.

El objetivo de Appiah es definir un universalismo sensible a las maneras en que el contexto histórico puede configurar la importancia de una práctica ajena a toda pretensión de consenso. Como él mismo afirma: "a menudo no necesitamos alcanzar un acuerdo teórico sólido para afianzar las prácticas compartidas"⁴¹. No estamos afirmando que la presentación de Appiah muestre el modo en que el liberalismo se aleja de sus premisas, sino que el impacto del multiculturalismo lo ha obligado a revisar dos nociones clave asociadas al progreso como son la de 'autonomía' y la de 'consenso'. Así Appiah, Kymlicka o Raz representan a un grupo importante de filósofos liberales que no resultan enteramente refractarios a la discusión sobre el multiculturalismo –como sí lo son Brian Barry o Amartya Sen que ven en la solidaridad de grupo una profundización de la discordia⁴² entre grupos o una suerte de involución histórica- sino que las incorporan a sus propias discusiones.

Más allá de la evaluación que nos merezcan las posturas de quienes están involucrados en este debate, lo relevante para nuestros objetivos es señalar el modo en que el multiculturalismo ha puesto en jaque uno de los supuestos fundamentales del progreso –sostenido, entre otros, por la tradición liberal-: la homogeneidad e inalterabilidad del sujeto histórico junto a las pretensiones inexcusables de consenso. Sin embargo, en esta propuesta no parece haber la posibilidad de conceptualizar un sentido histórico alternativo al de progreso. Siendo que, como argumentaremos en el capítulo VII, la agencia histórica tiene una relación de constitución mutua con el sentido histórico, esta exclusión termina refrendando una concepción de agencia atada al sentido progresivo donde la relación entre pasado, presente y futuro es pensada en términos teleológicos. Las objeciones del multiculturalismo resultan así centrales, pero también insuficientes a la hora de una verdadera reformulación de la conciencia histórica. Y en el marco de una teoría centrada en cuestiones como las vinculadas a la identidad se torna

⁴¹ Appiah (2007, a), p. 365.

⁴² Sen (2007), p.22.

particularmente problemático este olvido que hace a un lado una contemplación de diversos sentidos históricos. Su pluralismo en términos de la concepción de la subjetividad resulta acompañado por un monismo sobre el sentido histórico: el progresivo debe ser puesto a un lado, pero no parece ser posible contemplar otras posibilidades.

b) Feminismos, historia y emancipación

Sumándose a las objeciones presentadas por el multiculturalismo –aunque en el marco de más de una tensión- es en desarrollos del feminismo donde resulta posible identificar algunas de las reformulaciones más sofisticadas de la noción de sujeto y, con ellas, el despliegue de una base conceptual para una nueva concepción del sentido histórico.

En efecto, la teoría feminista toma como punto de partida el ataque a lo que es presentado como una dicotomía liberal clave fundada con los principios iluministas: la que enfrenta lo público a lo privado. A través de la premisa “lo personal es político” se modifican los límites entre aquellas dos esferas haciendo posible que la sujeción femenina en el ámbito doméstico se transforme en objeto de debate político. Se trata, además, de desafiar otras dicotomías que reafirman estereotipos como el que enfrenta a la emoción con la razón⁴³. Estos elementos se basan en una crítica radical al concepto liberal de sujeto como agente autónomo: individuos considerados iguales, independientes y racionales; aspectos que no sólo cargan con una dimensión descriptiva, sino también con una fuertemente prescriptiva. Una concepción que, tal como venimos señalando está íntimamente asociada a la matriz progresiva. De acuerdo al análisis feminista, el efecto de la valorización de estos atributos hace de las mujeres sujetos subordinados, dependientes e irracionales; alejadas de cualquier posibilidad de encarnar la categoría de agente. Paradójicamente entonces la concepción de sujeto ilustrada

⁴³ Squires (),p.27.

resulta en un desagenciamiento de quienes no respondan a una pretendida neutralidad que no es más que la reafirmación de la mirada falocentrista.

De hecho en este contexto el cuestionamiento a categorías ilustradas se multiplica. Así como los desarrollos de Susan Moller Okin han resultado clave a la hora de analizar la distinción público/ privado como mecanismo de opresión de género, capaz de legitimar la inacción del estado en cuestiones que afectan a las mujeres, Carol Pateman se encargó de exponer el modo en que el contrato social supone uno de carácter sexual donde se asegura la subordinación femenina. En la década del '80 el debate alrededor del vínculo entre los conceptos de equidad y diferencia llevó al desarrollo de un aspecto clave a la hora de redefinir la subjetividad y con ella la noción de agente político: la presentación de políticas de la identidad donde la diferencia, tal como ha sido expuesto en páginas anteriores en el caso de Young, deja de ser pensada como atributo para definirse en tanto relacional. El primer objetivo emancipatorio pasa aquí a ser definido en términos del reconocimiento de la progresiva complejización de las identidades como punto de partida necesario para encarar una justa distribución de bienes. Esta reformulación del concepto de agente político se traduce en la revisión de una noción fundamental para la filosofía de la historia como es la de agente histórico: ya no se trata de identificar el sentido histórico en un proceso emancipatorio universalizable, sino de introducir en el concepto una dimensión plural que no refuta las cualidades esenciales de la emancipación misma: liberar a los seres humanos de las condiciones que los esclavizan. Esta revisión conceptual modifica también el desarrollo de estrategias para definir la focalización del interés del relato histórico: frente a la reconstrucción de procesos de "larga duración" y del despliegue de ciertas estructuras –sean estas sociales, económicas o culturales–, se intenta dar cuenta de un pasado donde los espacios de resistencia gestados por las mujeres al margen del poder oficial o los mecanismos de autolegitimación de los sectores dominantes cobran una centralidad clave.

Ya no se trata de una noción atada a la unilinealidad y la universalidad, sino de una compatible con la diversidad y la apertura del sentido. Es más, esta postura no sólo no obtura la agencia sino que de hecho habilita su verdadero despliegue:

hecha a un lado cualquier pretensión homogénea, sus atributos y su propio accionar se abren a una multiplicidad de opciones.

Nos enfrentamos aquí a una discusión clave dentro del seno del feminismo que ha venido dando cuenta del modo en que el reconocimiento de ciertas transformaciones tanto en la lógica de lo público como en su teorización, impulsa no una condena a las premisas necesarias para pensar el sentido histórico sino su reformulación. Efectivamente, en el debate inaugurado por Nicholson y Fraser durante la década del 90 se discute la inviabilidad de ciertas teorías con pretensiones universalizables atadas a la tradición iluminista para proponer alternativas atentas a problemas nuevos, tales como la complejización de la cuestión de la identidad, el surgimiento de la teoría *queer* o el rechazo a todo tipo de esencialismo. Así, afirman: " Entre fines de los años 60 y mediados de los 80 la teoría feminista exhibió un patrón recurrente: sus análisis tendieron a reflejar los puntos de vista de mujeres blancas de clase media de Estados Unidos y Europa occidental"⁴⁴. El feminismo debe entonces modificar su perspectiva teórica para evadir estas y otras consecuencias de la aspiración de un sujeto universal típico del paradigma del progreso. Advertir los problemas de estas tendencias con pretensiones universalizables ha llevado al feminismo a indagar, aseguran, en la posibilidad de adecuar sus premisas a algunos de los ejes que estaban siendo desarrollados por el posmodernismo pero incorporando siempre a esta última tradición una perspectiva crítica de la que carece. El rechazo posmoderno al "ojo de Dios", típico del progreso ilustrado –señalan- implicó reivindicar la inevitabilidad de la *situatedness* del pensamiento humano dentro de una cultura⁴⁵. El giro posmoderno se fue transformando así en una cuestión central para el feminismo. Especialmente relevantes resultaron las objeciones compartidas por ambas tradiciones en su crítica a los ideales iluministas⁴⁶ como la objetividad, la razón y el yo autónomo. En este sentido el feminismo parece un aliado natural del posmodernismo. De todos modos, tal como ha afirmado Jane Flax⁴⁷, existen

⁴⁴ Nicholson (1990), p.1.

⁴⁵ Nicholson (1990), p.3.

⁴⁶ Nicholson (1990), p.5.

⁴⁷ Flax (1990), p.39 y ss.

ciertas feministas que, problemáticamente, permanecen atadas a ideales iluministas olvidando que el propio feminismo se enfrenta a los ideales esencialistas y totalizantes. De hecho, en casos como el de las propias Fraser y Nicholson se ha asegurado que las dos perspectivas no sólo son compatibles sino que además se complementan: el feminismo le otorgaría al posmodernismo una capacidad para desarrollar la crítica social, y el posmodernismo ofrece al feminismo sus argumentos contra el fundacionalismo y el esencialismo⁴⁸. Lo contextual y lo local en el posmodernismo obligan a que la legitimación deba tornarse plural, local e inmanente⁴⁹ al margen de cualquier teoría totalizante, tornando necesario focalizarse en narrativas locales. Sin embargo, este rechazo a las teorías universalizables, no implica hacer a un lado un enfoque sobre lo transepocal o transcultural en términos de un tipo de comparación que excluya la cobertura legal para ocuparse exclusivamente en cambios y contrastes⁵⁰. Desde esta perspectiva crítica resulta posible no sólo rechazar el supuesto desagenciamiento poshistórico, sino también establecer las bases para la definición de un sentido histórico alternativo al progresivo en términos de contrastes.

El feminismo, en tanto teoría pragmática y falibilista, niega así que haya un sujeto de la historia, y aspira a reemplazarlo por concepciones plurales y complejas de la identidad social⁵¹. La posición desarrollada por Fraser y Nicholson no sólo se ocupa de evaluar esta posible alianza –que, por cierto para más de una feminista se presenta como problemática⁵²–, sino que además dedica gran parte del análisis a explicitar el modo en que esta perspectiva no resulta reñida con la introducción de premisas compatibles con la presentación de algún tipo de sentido histórico. Es este desarrollo el que se torna particularmente relevante a esta altura de nuestro trabajo. No sólo mostrar el modo en que una teoría emancipatoria como el feminismo pretende hacer a un lado ciertas premisas iluministas, sino

⁴⁸ Fraser y Nicholson (1990), p.20.

⁴⁹ Fraser y Nicholson (1990), p.23.

⁵⁰ Fraser y Nicholson (1990), p.34..

⁵¹ Fraser y Nicholson (1990), p.35.

⁵² Benhabib (1990)

también el argumento de que, aún en ese contexto, se presenta una estrategia para mantener intactas las mismas características emancipatorias. Aún desligada del marco garantizado por el progreso, se afirma, la conceptualización de la emancipación resulta posible.

Hay aquí entonces un empeño por refrendar la capacidad emancipatoria de la agencia –que será política al tiempo que histórica- aún cuando no esté asociada a la matriz progresiva. Una conclusión que no estaba presente en las teorizaciones multiculturalistas y que consideramos central: la reivindicación del poder del agente aún bajo un marco poshistórico. Sin embargo, como en el análisis del apartado anterior, no parece ser posible desarrollar aquí tampoco la posibilidad de pensar sentidos históricos diversos y contingentes. Aún en los casos como el de Fraser y Nicholson en los que se esboza una opción para el sentido histórico queda obturada la posibilidad de que se trate de una matriz tan contingente y datada como el propio progreso. La emancipación tendría entonces un límite: estaría obligada no sólo a renunciar el progreso –algo que también nosotros sostenemos-, sino también a expulsar un pluralismo para los sentidos históricos. Si la emancipación implica una ruptura con el pasado para imponer un futuro alternativo parece ser necesario establecer al menos la posibilidad de que la relación entre los tiempos históricos sea pensada, no sólo de otra manera sino también de múltiples maneras. En tanto deseemos que los efectos de la emancipación sean realmente radicales es imperioso que las posibilidades de sentido histórico sean plurales. Una estrategia sobre la que el feminismo sí ha sido exitoso en relación a la presentación de modos alternativos de categorizar el sujeto.

c) La visión cosmopolita: entre la insistencia y la resignación

De acuerdo a la presentación que venimos esbozando la posibilidad de expresar la existencia del sentido histórico resulta vinculada con una agencia plural donde cada sujeto aparece atravesado por una multitud de identidades desde las cuales se torna posible gestar modos de emancipación también diversos. El sentido

histórico surge entonces de la posibilidad de articular este pluralismo en el marco de la expresión de las complejidades del proceso que lleva a redefinir el sentido histórico, por ejemplo, como un proceso de complejización creciente. Es este aspecto el que será tomado como punto de partida por las teorías sobre la globalización en tren de redefinir el sentido histórico global.

Para filosofías liberales como la de John Gray que concentran su atención en la reivindicación del pluralismo, la globalización es vista como un proyecto de homogeneización no sólo cultural sino también moral destinado a disolver el rol de las comunidades y la familia⁵³. Otros teóricos como Paul Hirst han optado por señalar que el diagnóstico de la globalización señala fenómenos que están lejos de ser inéditos y que, por el contrario no resultan ser más que una continuación de la lógica del propio capitalismo.

Más allá del análisis crítico sobre los modos de evaluar la globalización, lo cierto es que frente a estas tendencias globalizadoras ha comenzado a ponerse en evidencia⁵⁴ el surgimiento de nacionalismos locales y procesos de secesión capaces de definir un espacio en tensión no sólo con la soberanía de los estados-nación, sino también con las pretensiones de mundialización. El reconocimiento de obligaciones especiales para con los con-nacionales, de los derechos de autodeterminación y el actual énfasis en el valor de la nacionalidad como fuente de identidad colectiva⁵⁵, definen un espacio complejo y atento a las tensiones. La globalización dista entonces de poder ser conceptualizada como un mero proceso acumulativo para enfrentarse a la fragmentación.

Uno de los conceptos clave desarrollado por la teoría política para dar cuenta de esta tensión es el de "cosmopolitismo". Se trata, como expondremos a continuación, de un desarrollo teórico que intenta reintroducir el sentido histórico en el proceso de la globalización, un fenómeno al que, hasta entonces, muchos habían interpretado como signo fatal del fin de la historia. Es en este marco conceptual –desarrollado principalmente por Ulrich Beck y David Held- donde, a través de una reformulación de la noción de progreso, pueden inferirse

⁵³ Gray (1998), p. 13 y ss.

⁵⁴ Giddens (1999), p.26.

⁵⁵ Miller (1995)

consecuencias importantes para la filosofía de la historia. El cosmopolitismo parte de una primera dimensión descriptiva para desarrollar una estrategia con consecuencias normativas: los últimos años del siglo XX presenciaron una transformación radical del contenido dado a la noción de soberanía. Si, a partir de la Paz de Westfalia (1648), el estado moderno se había legitimado, entre otras estrategias, a través de su territorialidad, la globalización pone en cuestión el principio de legitimación del estado centralizado: la lógica de absorción de pequeñas unidades queda hoy cuestionada a través del surgimiento de soberanías superpuestas y descentradas, sostenidas en distintas perspectivas de penetración⁵⁶. Se trata, tal como asegura Held, de una visión ajena al "fin de la historia" à la Fukuyama: mientras la proclama del americano oculta tensiones centrales como las existentes entre 'democracia' y 'liberalismo', o las desplegadas alrededor de los límites de las libertades individuales⁵⁷, el cosmopolitismo, aún cuando parte del consenso construido alrededor de la democracia, se encarga de exponer la progresiva complejización del sistema.

Desde esta perspectiva el surgimiento de una sociedad civil internacional es augurado como fundamental. Un gobierno global organizado a partir de la constitución de partidos políticos también globales⁵⁸ articulados con la sociedad civil global resultaría una forma eficaz de regular los mecanismos financieros y corporativos. Tras el pretendido fin de la historia –entendido a la manera de Fukuyama–, el cosmopolitismo intenta, en definitiva, construir una nueva metanarrativa donde lo local y lo global resulten articulados en redes cada vez más complejas⁵⁹: del parentesco a la tribu, desde allí hacia la ciudad, más tarde al Estado y, finalmente, a un mundo cosmopolita, una sociedad internacional pluralista capaz de pensar su historia en términos globales. En palabras de Held la democracia cosmopolita es: "un sistema de gobierno que surge de y es adaptado a distintas condiciones e interconexiones de diversos pueblos y naciones. Sus

⁵⁶ Held (1995), p.35.

⁵⁷ Held (1995), p.5 y ss.

⁵⁸ Beck (2002)

⁵⁹ Brown (2000), p.459

actores son académicos, ONGs, medios, gobiernos locales y regionales, organizaciones intergubernamentales, y expresiones de la sociedad civil global”.

Es así como la posibilidad de una ciudadanía global, capaz de abrir las fronteras nacionales y reconocer la movilidad global como un derecho humano⁶⁰ resulta uno de los ejes fundamentales para dar lugar a un momento histórico que haga de la globalización –a veces a pesar de algunos de sus actores- la expresión de un nuevo sentido histórico donde se aspira al consenso.

Uno de los espacios donde el cosmopolitismo muestra su atención a las transformaciones contemporáneas es en la alteración del concepto de ciudadanía. Paradigmáticamente, en el marco de su estrategia de democracia deliberativa, Benhabib opta por un concepto de ciudadanía atento a las variables del cosmopolitismo en el marco de la desterritorialización de la política sugerida por Held⁶¹. El poder del estado-nación ha resultado socavado: la pluralización de identidades culturales, la descentralización de la uniformidad administrativa y la creación de múltiples jerarquías jurídicas y jurisdiccionales implican un cambio radical. Sin embargo, la agencia democrática puede ser preservada en el marco del cosmopolitismo a través de la adaptación de la noción de “ciudadanía”. Benhabib se niega a pensar la opción cosmopolita en términos de una república mundial. Su propuesta, en cambio, es presentada en términos de una “federación de repúblicas individuales compatibles con la idea republicana de libertad”.⁶² Allí no hay una unidad común estable sino que nos enfrentamos a una alternativa que se nutre de vínculos locales, debates culturales y controversias sobre la identidad del nosotros en un intento por sintetizar la igualdad democrática con la diversidad cultural. Esto, siempre, en el marco de la exigencia de la negociación constante de diálogos complejos en el contexto de la civilización global. De este modo la desterritorialización de la noción de “ciudadanía” –es decir el quiebre del rol del territorio, uno de sus pilares, para su propia definición- muestra la disolución de otra premisa típicamente ilustrada: la matriz progresiva que lleva hacia un estado

⁶⁰ Carens (1992), p.25 y ss.

⁶¹ Benhabib (2006), p. 290 y ss.

⁶² Benhabib (2006), p.296.

cosmopolita siempre estuvo sostenida en la lógica territorial del estado-nación territorial como punto de partida.

El concepto de "cosmopolitismo" es también utilizado por Appiah –aunque con otros matices- en su intento por evitar describir la complejidad del mundo actual en términos de globalización o multiculturalismo. Allí surgirá otro eje clave: el pluralismo. Según su análisis, si en el primer caso parece primar el fatalismo de la homogeneidad, en el segundo la distorsión llega de la mano del destino manifiesto de la diversidad radical y la incomunicación entre culturas.

Según los argumentos desplegados por Appiah es un error resistirse al discurso de los valores objetivos: hay algunos valores que son –y deben ser- universales, otros que son –y deben ser- locales. Si no compartimos un mundo, señala, ¿qué tenemos para debatir? Pero, y allí está la clave de su diferencia con propuestas como la de Held: en su caso no se trata de promover el arribo de un consenso. De hecho, afirma Appiah, los cosmopolitas aseguran que los vocabularios axiológicos de todas las culturas se superponen lo suficiente como para iniciar una conversación sin suponer que todos llegaríamos a un acuerdo si tuviéramos el mismo vocabulario⁶³. En muchos casos es posible acordar qué hacer sin haber acordado por qué es lo correcto: compartir características es, en definitiva, menos sustancial de lo que tendemos a creer. La conversación⁶⁴ surge así como metáfora de un tipo de inclusión en la que la experiencia y las ideas de los otros no tienen por qué llevar a un consenso sobre nada, y mucho menos sobre valores. Implica también creer en la verdad universal pero sin la certeza de que se sepa en su totalidad y admitir que el conocimiento siempre es imperfecto y provisorio. Es que uno de los compromisos más fuertes del cosmopolitismo, asegura Appiah en su interpretación, es con el propio pluralismo: hay muchos valores que vale la pena reivindicar en la vida y nunca es posible reivindicarlos todos. Si más adelante en este trabajo indagaremos el modo en que se relacionan los conceptos de pluralismo y poshistoria, en el análisis de Appiah encontramos una formulación

⁶³ Appiah (2007, b), p.91.

⁶⁴ Appiah (2007, b), p.124.

donde se pretende que el pluralismo –atado aquí a la tradición liberal- desafíe el objetivo final de consenso propio del progreso.

El entusiasmo de Appiah por la hibridación⁶⁵ lo impulsa a atacar cualquier consecuencia que implique pensar en la “autenticidad de las culturas”, una cuestión que, tal como hemos visto tanto en este capítulo como en el anterior, sostiene la homogeneidad del origen propia de la lógica teleológica. Aún cuando sea razonable encarar, por ejemplo, ciertas políticas preservacionistas, tenemos la obligación de elogiar la contaminación. La preservación de tesoros culturales debería ser pensada desde el punto de vista de la dimensión cosmopolita y no desde una perspectiva estrictamente nacional: el sistema de naciones, afirma, no existía cuando fueron creados objetos tales como los frisos de la Acrópolis⁶⁶. Así, la verdadera obligación consiste en poner las colecciones a disposición cada vez de más personas y no en devolverlas a los estados hoy constituidos en territorios donde habitaron los asirios o los etruscos.

Contrariamente a otros cosmopolitas que reclaman algún tipo de gobernabilidad a nivel mundial sostenida en la exigencia del consenso -David Held o Jürgen Habermas – Appiah insiste en recuperar la idea de estado- nación como eje único para la reafirmación del cosmopolitismo al tiempo que hace a un lado el rol central dado al consenso para, en cambio, otorgar un papel determinante al pluralismo. Aún cuando Held discuta el papel del pluralismo su insistencia en el rol del consenso –descartado por Appiah- lo coloca en una instancia más cercana al concepto algo más tradicional de progreso. Así como en el capítulo anterior presentamos dos modos de pensar al paradigma memorialista –uno atado a la autenticidad y otro abierto a la incertidumbre-, las posturas de Held y Appiah expresan otras tantas maneras de presentar el cosmopolitismo: el primero atado a la lógica progresiva y el segundo desafiando algunas de sus premisas. Esto no implica interpretar el pensamiento de Appiah como un rechazo radical a la propuesta ilustrada, sino de identificar en su recorrido un acercamiento a una concepción de cosmopolitismo donde son puestos en jaque algunos de sus

⁶⁵ Appiah (2007, b), p.156.

⁶⁶ Appiah (2007, b), p. 176 y ss.

supuestos tales como el consenso final o la autenticidad en el origen. De todos modos, su concepción, al mantenerse ligada a la adjudicación de un papel para el progreso sigue atada a las mismas dificultades: cierta certeza alrededor de la previsión del futuro que redundaría en un desagenciamiento.

Hemos recorrido en este apartado distintas versiones del cosmopolitismo que se muestran atentas a transformaciones clave capaces de impactar sobre la conciencia histórica: la desterritorialización de la ciudadanía, la exclusión del consenso como objetivo y de la autenticidad de origen así como el rol del pluralismo. Sin embargo, en todos los desarrollos se mantiene, aunque modificado, el eje del progreso como trasfondo legitimador. En ciertos casos como el de Appiah será el reconocimiento del pluralismo como objetivo final en un proceso de complejización creciente, en otros como en Benhabib de mostrar la necesidad del progreso para sostener que la noción una agencia orientada teleológicamente que se pretende imprescindible en el ejercicio de la ciudadanía.

Sin embargo, creemos que esta insistencia resulta, al menos, innecesaria. Así como en capítulos posteriores nos encargaremos de demostrar que el concepto de 'progreso' no es imprescindible para la legitimación de la democracia, en esta instancia resulta pertinente afirmar que esta preferencia del cosmopolitismo por la idea de progreso conlleva algunos problemas. En el caso de Held se trata de su insistencia en la necesidad de un consenso como una suerte de ocultamiento del hecho del pluralismo –un eje, como veremos, clave para entender la poshistoria-. Si Appiah se atreve a tomar esta cuestión como central lo hace aferrándose a la defensa del propio pluralismo como objetivo final y no como una dinámica imprevisible que no necesita ser pensada en términos de progreso. Justamente, las reflexiones de Danto dedicadas al pluralismo que desarrollaremos más adelante muestran el modo en que éste se abre como un horizonte incierto donde no se trata de ir profundizando la diversidad, sino meramente de un reconocimiento de que su instauración rompe con una idea de progreso consustanciada con el consenso o con cualquier tipo de teleología que instaure previsibilidad.

d) El poshumanismo: revisión y recomposición

Teniendo en cuenta entonces el modo en que espacios como el cosmopolitismo, el feminismo y el multiculturalismo han recogido –con mayor o menor radicalidad– cuestionamientos a la concepción de progreso para sugerir principios que lleven a la reformulación del sentido histórico, nos concentraremos en la última de las tradiciones anunciadas en el inicio de este capítulo: el poshumanismo. Definido a partir del rechazo hacia las pretensiones de centralidad de la raza humana en la construcción de la historia –algo que redundaba también en el supuesto de ciertos privilegios morales como el valor superior de la vida humana– ha sido expresado por tendencias muy diversas unidas por distintos cuestionamientos a la noción de sujeto.

En ciertos casos el surgimiento de distintas versiones del poshumanismo desplegó, a veces a su propio pesar, estrategias alternativas a la hora de reformular la noción de sentido histórico. La propuesta de Jacques Derrida y su desarrollo del concepto de “democracia por venir” resulta en este sentido paradigmático: la posibilidad de introducir una historicidad alternativa a la presentada por el progreso surge como un nuevo eje positivo. Desde su perspectiva, ante la ausencia de una universalidad de normas que puedan apoyar la democracia, se sugiere la afirmación de un futuro radicalmente abierto que incluya su propia normatividad. Se trata, por cierto, de una normatividad que es útil a la hora de reconcebir la democracia. Derrida afirma que es posible deconstruir los fundamentos metafísicos, frecuentemente racionalistas de la modernidad occidental, y aún mantener las promesas del Iluminismo, una de las cuales es, justamente, la idea de democracia. Aquello que Derrida define como “democracia por venir” consiste en “una democracia que debe tener la estructura de una promesa”⁶⁷ capaz de reducir la violencia. Desde el punto de vista derrideano, la identidad se constituye a través de un proceso abierto de repetición que no es nunca final pero que requiere de esa continua repetición, una identidad diferida

⁶⁷ Derrida (1992), p.78.

hacia un futuro que nunca llega como tal. El movimiento de la repetición promete el establecimiento de una identidad que está constantemente socavada y referida a la repetición. Siendo entonces imposible dar cuenta de una identidad final y cerrada, estas definiciones suponen que el futuro no es un horizonte de expectativas o de posibilidades determinadas, sino un "punto ciego" en el horizonte que cede a otros horizontes, esperanzas e interpretaciones. La democracia, en una dimensión que Derrida denomina 'post-utópica', demanda así su asociación con una teoría deconstructiva y cuasi-trascendental del futuro abierto capaz de expresar una perfectibilidad infinita. Se trata de una democracia capaz de abrir un espacio entre su condición actual y su espacio futuro⁶⁸ situándose entre el presente-presente y el presente-futuro, entre la presencia y el futuro por venir; un espacio en el que la definición del ideal, y el sentido de términos clave como 'igualdad' y 'libertad', se mantienen abiertos y de donde resulta inferida la historicidad de la política. El futuro abierto se transforma así en una condición de posibilidad del evento, de la identidad, la decisión, la responsabilidad, la hospitalidad, y la relación con el otro, conceptos que definen los compromisos normativos de la democracia ubicando la otredad originaria en el espacio de una cierta indecibilidad y la hospitalidad incondicional como un ideal regulativo⁶⁹ pero no universal. La violencia, afirma Derrida, no es más que el resultado de la pretensión de cerrar el futuro. Se trata, de acuerdo a Derrida, de una historicidad alternativa pensada en términos de "historicidad futural"⁷⁰: un curso histórico esencialmente abierto al futuro y refractario a cualquier expulsión de sus propias aporías, incluyendo las que se hacen presentes bajo una sensibilidad apocalíptica. De hecho, el propio Derrida se ha ocupado de discutir el modo en que el principio de razón ha buscado excluir el pensamiento apocalíptico de la filosofía y de la historia⁷¹. Es aquí donde queda en evidencia una de las principales objeciones de cierta corriente poshistórica hacia la potencia legitimante del progreso: sus pretensiones de instauración de un cierre que, entre otras

⁶⁸ Fritsch (2002), p. 579.

⁶⁹ Fritsch (2002), p. 587.

⁷⁰ Derrida (1995), p. 63 y ss.

⁷¹ Norris (1998), p. 269 y ss.

cuestiones, resulta difícil de compatibilizar con el pluralismo. Así, esa demarcación teleológica del progreso donde su meta está en algún sentido predeterminada constituye no sólo el eje de la objeción de Derrida –donde se rescata la presentación de un sentido histórico alternativo-, sino también el corazón de la tradición poshistórica.

El británico John Gray ha desplegado otra modalidad del posthumanismo que, en su caso, no pretende ya instalar un sentido histórico alternativo a cambio del tradicional “progreso”. En tanto liberal cercano a los reclamos ecologistas, Gray ha cuestionado una tradición occidental basada en “creencias erróneas y arrogantes sobre los seres humanos y su lugar en el mundo”⁷². Desde su perspectiva tanto el liberalismo como el marxismo “ piensan a la humanidad como una especie cuyo destino es trascender los límites naturales y conquistar la tierra”. La creencia humanista es evaluada entonces en términos de mera expresión de una ilusión. El apotegma: “los humanos son centrales” no resulta más que el principio central utilizado por la humanidad para negar su propia contingencia. La confianza en el progreso –uno de los ejes del proyecto humanista- resulta así radicalmente cuestionada: “Creer en el progreso –señala Gray- es creer que, al usar los nuevos poderes dados por el conocimiento científico, los humanos pueden liberarse de los límites que diferencian sus vidas de los otros animales.”⁷³ Se trataría así de una versión secular de la fe cristiana. Hoy, de lo que se trata según Gray, es de socavar cualquier expresión de fundamentalismo, sea ésta religiosa o científica.

Las pretensiones de autoconciencia –que aspiran a definir aquello que nos diferencia de los animales- deja de ser una virtud para convertirse en una discapacidad⁷⁴ : sólo “creemos” que nuestras acciones expresan decisiones. Para desplegar su argumento Gray hace uso de teorías tan disímiles como el Budismo Zen, el constructivismo de Francisco Varela, Nietzsche o Schopenhauer e intenta demostrar que la moralidad –eje del humanismo- no resulta ser más que una superstición. La ética, afirma Gray, no necesita de ningún fundamento.

⁷² Gray (2002), p.12.

⁷³ Gray (2002), p.4.

⁷⁴ Gray (2002), p.61.

Las críticas de Gray hacia el concepto de progreso – entendido como “apenas el deseo de inmortalidad con un toque tecnofuturista.”⁷⁵ - son más que radicales: no sólo “la historia no es progreso o decadencia, para deber ser pensada como pérdida y ganancia recurrente”⁷⁶ sino que además, y siempre de acuerdo a su análisis, “progreso y asesinatos en masa van en *tandem*”⁷⁷. Sin embargo, en tren de desplegar su crítica, Gray establece una afirmación fundamental: “La fe en el progreso es una superstición”⁷⁸. Es a partir de esta observación que resulta factible identificar ciertos puntos que expresan el objetivo final del rechazo de Gray. Lo central, según su perspectiva, es hacer a un lado toda construcción de la vida pública que resulte basada en la fe en el progreso o en cualquier otro patrón. Es esa creencia –en tanto una suerte de superstición– la que debería ser objeto de nuestra condena. Esto implica que, contrariamente a Derrida, Gray no deja abierta la posibilidad de pensar el sentido histórico desde una perspectiva alternativa. Se trataría siempre, como la ficción de “lo humano” de una superstición. Y es en este punto donde creemos pertinente señalar [nuestras diferencias con propuestas como la de Gray: aún al margen de la gran narrativa progresiva la agencia necesita para desplegarse de matrices diversas, plásticas y plurales. Tal como hemos desarrollado en el capítulo I de este trabajo el agenciamiento se sostiene siempre sobre alguna concepción sobre la relación entre pasado, presente y futuro.] Una concepción, claro, que en un marco poshistórico estará inevitablemente atenta a su propia contingencia.

agencia y temporalidad

Claro que este cuestionamiento de Gray se cruza con su antihumanismo. El mundo digital, en tanto un universo por el que vagamos sin terminar de comprender, fue creado como una extensión de nuestra conciencia, pero rápidamente la superó: la tecnología no obedece entonces ninguna voluntad; y tampoco lo hace el curso de la historia. Dentro de este marco crítico, apenas resta una manera de expresar el sentido histórico: a través del acercamiento a un mundo donde los límites entre naturaleza y tecnología ya han sido disueltos. Sólo

⁷⁵ Gray (2002), p.198.

⁷⁶ Gray (2002), p.155.

⁷⁷ Gray (2002), p.96.

⁷⁸ Gray (2002), p.155.

volviendo definitivo el olvido de la excepcionalidad humana resultaría posible pensar la lógica de lo público al margen de un sentido histórico que siempre resultará parasitario a las pretensiones místicas de inmortalidad. Y es en este sentido en que la apuesta de Gray acompaña nuestra propuesta (las matrices poshistóricas tienen que constituirse teniendo en cuenta este olvido de la excepcionalidad humana sobre la que se constituye la idea misma de progreso. Las pretensiones de centralidad de lo humano no son más que otra forma de refrendar un sujeto histórico monádico orientado hacia fines que se consideran consensuados y hasta naturales.

Dentro de este contexto poshumanista es importante señalar el impacto académico, político y mediático, logrado por un trabajo como *Imperio* de Michael Hardt y Antonio Negri. De acuerdo a su mirada sobre una globalización que consideran irreversible es necesario reconstruir un panorama atento a las inestabilidades posmodernas. La declinación del poder del estado-nación no implica que la soberanía haya entrado en decadencia, sino que asistimos a una nueva forma global de soberanía llamada "imperio"⁷⁹: "el imperio no establece ningún centro de poder y no se sustenta en fronteras o barreras fijas. Es un aparato descentrado y desterritorializador de dominio que progresivamente incorpora la totalidad del terreno global dentro de sus fronteras abiertas y en permanente expansión. El imperio maneja identidades híbridas, jerarquías flexibles e intercambios plurales a través de redes adaptables de mando." Frente a la función policial ejercida por el imperio hacia la multitud –definida como nuevo agente histórico- a esta le cabe inventar nuevas formas democráticas y un nuevo poder constitutivo⁸⁰. Este nuevo escenario contiene además su propia lógica histórica: "El imperio agota el tiempo histórico, suspende la historia y convoca al pasado y al futuro dentro de su propio orden ético (...) el imperio presenta su orden como permanente, eterno y necesario⁸¹. Es a la multitud a quien le corresponde modificar estas pretensiones de necesidad del orden imperial. Existe, por lo tanto, la exigencia de un nuevo principio motor de la historia capaz de

⁷⁹ Hardt-Negri (2000), p.14.

⁸⁰ Hardt-Negri (2000), p.17.

⁸¹ Hardt-Negri (2000), p.27.

expulsar tanto esta alegada eternidad como la lógica acumulativa del progreso ilustrado. En el caso de la propuesta de Hardt y Negri, si bien deja surgir la posibilidad de algún tipo de sentido histórico haciendo a un lado el suministrado por el progreso, no logra establecer la necesidad de que existan otras opciones. Algo que, insistimos y tal como desarrollaremos en el capítulo VII, resulta central para sostener una noción de agencia auténticamente transformada donde sus dimensiones histórica y política puedan resultar superpuestas a través de su ejercicio.

idea de
agencia:
requiere
de un
sentido
histórico

Sea entonces a través del reconocimiento de una diversidad inestable de subjetividades, las complejidades de la globalización, el post-humanismo o las discontinuidades, la crítica al concepto iluminista de progreso parece estar abriéndose hacia la definición del sentido histórico en términos nuevos, en algunos casos parciales y en otros resistentes a atender a la propia necesidad de un sentido histórico.

sentido
collo:
sin
progreso
7 con
sentido
histórico

Cada una de estas tradiciones –el multiculturalismo, el feminismo, el cosmopolitismo y el poshumanismo- expresan modos distintos pero también limitados de sacar a la luz ciertas transformaciones de la conciencia histórica contemporánea. En algunos casos, como el cosmopolitismo, se trata de presentar, reformulada la noción de progreso, en otros, como el poshumanismo, de hacer a un lado contundentemente esa posibilidad o de usar esa exclusión para presentar un sentido que se pretende absolutamente nuevo. Desde nuestra perspectiva, creemos posible atender a gran parte de la descripción presentada en estas páginas, sin necesidad de apelar al concepto de progreso, pero introduciendo la alternativa de mantener la trama que implica el sentido histórico necesario para la agencia sin que este resulte atado a ningún patrón predeterminado como es el de progreso o, eventualmente, el de la decadencia.

Centralmente entonces las teorizaciones desarrolladas alrededor de los nuevos sujetos y las propuestas derivadas conllevan una serie de críticas radicales hacia uno de los supuestos del progreso: el sujeto estable sostenido en un origen transparente. En algunos de estos casos se implica la posibilidad de introducir lógicas alternativas o de un cuestionamiento parcial. En otros no se aspira a

si tiene
al sujeto

constituir ninguna opción. Creemos que, si bien el progreso se asienta sobre una concepción de la subjetividad capaz de sostener las certezas del propio progreso —que a la vez reafirma esa certeza para el propio sujeto—, esto no cierra la posibilidad de presentar una pluralidad de sentidos alternativos que resultan imprescindibles para encarar transformaciones. Tal como señalamos en nuestro primer capítulo, aún la mera posibilidad de esos sentidos resultan necesarios para enmarcar al agencia histórica. Sin una trama —aun la más lábil que habilite su multiplicidad— la lógica misma de la acción resulta obturada.

Allí es, como veremos más adelante, donde la noción de pluralismo mostrará toda su potencia para redefinir la lógica de lo público al margen de cualquier fragmentación radical. Y es esta alternativa la que resulta receptiva a la lógica de local y al papel esencial de la vulnerabilidad que, tal como veremos más adelante, resulta clave incorporar a la conceptualización de la subjetividad. De hecho, al disolver las certezas el reconocimiento de la vulnerabilidad ayudará al agenciamiento impulsando la multiplicación radical del accionar.

CAPITULO IV

SOBRE LAS PASIONES PUBLICAS

Habiendo analizado el rol de la memoria y el de la conceptualización de los nuevos sujetos en la definición de la conciencia histórica, es momento de indagar en la tercera cuestión que hace a la evidencia de la transformación del sentido histórico: se trata de la que remite al rol otorgado a las pasiones en el marco de la redefinición de la agencia. Efectivamente, durante los últimos años y a través de diversos debates teóricos, se ha desplegado una mirada que busca atender al rol cumplido por las pasiones en la esfera pública. Distintas perspectivas teóricas han insistido sobre la necesidad de atender a tales pasiones, y no sólo a las razones, para dar cuenta del campo político. A través de estrategias y argumentos diversos se pone así en cuestión otro de los supuestos del progreso: la naturaleza racional y unitaria del agente histórico como, al menos, un objetivo a cumplir para lograr el pleno despliegue del progreso. Lo relevante para nuestro análisis es el modo en que resulta redefinido el agente histórico: el progreso –tal como hemos analizado en el primer capítulo de este trabajo– presupone una acción racional orientada hacia determinadas metas. En cada caso, estos nuevos análisis buscan encarnar un nuevo concepto de agencia donde la presencia de una actuación estratégica para impulsar el cambio debe ser articulada con la matriz abierta por esta dimensión alternativa. La introducción de este aspecto pasional a nivel de la esfera pública obliga entonces a revisar otro eje clave del sentido histórico progresivo y analizar sus consecuencias en la redefinición de la agencia en términos plurales y complejos.

En el presente capítulo entonces indagaremos, no sólo en las distintas perspectivas que atienden a esta transformación, sino que además objetaremos

ciertas consecuencias de algunas de sus versiones para luego proponer una alternativa en tren de recuperar esta dimensión pasional sin poner en cuestión la capacidad emancipatoria del agente histórico. Efectivamente, muchas de las aproximaciones a la cuestión derivan su propuesta –en general a su pesar- hacia una reducción de la capacidad transformadora del agente. Ante este problema nuestra estrategia consistirá en presentar una reformulación de la cuestión donde esta atención a la dimensión pasional permita redefinir la noción de agencia en un marco poshistórico sin por ello afectar su potencia.

Propuesta
MSioves

Es de particular interés para esta tesis desarrollar un concepto de agencia que, atento a ciertas transformaciones propias de una esfera poshistórica donde se ponen en cuestión conceptos directa o indirectamente adheridos al de progreso, sea también capaz de sostener toda su potencia. Es más, tal como venimos constatando, este nuevo marco no sólo no debilita la agencia, sino que, bajo ciertas condiciones, es capaz de empoderarla. Muy especialmente si, tal como venimos señalando, la agencia histórica deja de estar disociada de la política. Teniendo en cuenta esta premisa nuestra reconstrucción del debate en torno al rol de las pasiones en la esfera pública tiene como objetivo final cuestionar algunos de los problemas de esta visión para más tarde proponer una conceptualización alternativa que se haga cargo de aquel empoderamiento.

Nos enfrentamos aquí a la posibilidad de atender a un sentido histórico ajeno a las pretensiones consensualistas de una matriz progresiva sostenida en las certezas de un sujeto homogéneo orientado inevitablemente por y hacia la razón, para abrimos a una refundación: la de un patrón poshistórico que, así como es capaz de incorporar las complejidades de una memoria ajena a las pretensiones de autenticidad y a la diversidad de subjetividades, recupere la dimensión que nos ocupa en este capítulo.

Partimos entonces de una descripción: durante los últimos años y a través de diversos debates teóricos, se ha desplegado una mirada que busca atender al rol cumplido por las pasiones en la esfera pública.

Si bien las pasiones políticas han sido asociadas a procesos autoritarios como el fascismo o de disolución de la esfera pública, resulta evidente que cumplen un rol

clave en la constitución de la sociabilidad y en la definición de los objetivos colectivos. La cuestión es entonces ¿cómo caracterizar un rol político para las pasiones sin subordinarlas a la razón ni darles un status ontológico capaz de devenir un obstáculo para la emancipación?; ¿cómo redefinir un agente histórico capaz de contemplarlas en tanto elemento partícipe de su impulso transformador?, si las pasiones parecen arbitrarias, ¿sería posible que jueguen un rol en la definición de las estrategias transformativas del agente histórico?

7
MB!!

Nuestro intento por responder a esta pregunta va a estar instanciado en dos etapas. En un primer momento analizaremos críticamente algunas de las búsquedas desplegadas para incorporar esta dimensión pasional a la política. Más tarde, nos ocuparemos de delinear una estrategia en tren de articular la presencia de las pasiones en la esfera pública con una estrategia emancipatoria ajena a las premisas progresivas.

a) Pasiones, cambio y nostalgia

Parte sustancial de la discusión alrededor de esta cuestión comenzó a desplegarse en el marco de la teoría feminista. Efectivamente, el debate alrededor de la dicotomía justicia/ cuidado desplegado por Carol Gilligan, el reclamo de Iris Young para la inclusión del saludo y la retórica en la deliberación política, o los debates sobre la pertinencia de atender a cuerpos, sentimientos y a la compasión en la conceptualización de la emancipación son algunos de los ejes que atraviesan este debate. Los trabajos recientes de Nussbaum y Goodwin —siempre con el trasfondo de la discusión feminista— constituyen algunas de las nuevas perspectivas que tratan de revalorar el rol político de las pasiones más allá de la tradicional dicotomía razón/ pasión. En este último caso, y tal como veremos más adelante, en tanto convulsiones genealógicas del pensamiento las emociones son consideradas, no como fuerzas ciegas, sino como parte del sistema de razonamiento ético y, por lo tanto, de valores políticos y normas en sí mismas.

En lo que concierne a nuestra cuestión central lo relevante es el modo en que estas pasiones pueden redefinir el concepto de agencia: una dimensión clave en

nuestro camino a caracterizar –y hacer posible- una política transformativa en un marco poshistórico. El sujeto –sea individual o colectivo- debe tener la capacidad de reflexionar sobre sí mismo y, a la vez, compatibilizar el despliegue de estas estrategias con la presencia de pasiones públicas.

En cada caso, encarnan un nuevo concepto de agencia donde la presencia de una actuación estratégica para impulsar el cambio debe ser articulada con la matriz introducida por estas florecientes dimensiones. Es posible identificar entre los impulsores de esta perspectiva cierta tradición que, a veces a su pesar, constriñe la emancipación: el impulso por presentar a las pasiones en términos de naturaleza y autenticidad torna a la política esencialmente conservadora y limita la potencia de la agencia. Es que el privilegio de la inmediatez sobre el rol productivo de la mediación lleva, inevitablemente, a legitimar un estado de cosas dado y, a veces, inescrutable. Sin embargo, –y este es el eje que proponemos indagar- si las pasiones son analizadas en tanto mediadas, una concepción alternativa de emancipación puede comenzar a ser explorada. Las pasiones no serían ya vistas como expresiones de una voz interior que limita la acción, ni como una mera extensión de la razón misma, sino en tanto una dimensión dinámica contingente. Sólo la representación de las pasiones como históricas, contingentes y pasibles de transformación sería capaz de compatibilizarlas con la acción emancipatoria del agente.

Tesis
Pasiones

Efectivamente, es posible identificar una línea de trabajo que ha desarrollado una reivindicación de las pasiones otorgándole un fuerte status ontológico. Es en estos casos donde se pone en peligro la constitución del agente devaluando el rol de la emancipación y otorgando a la psicología una dimensión normativa.

El caso de Carol Gilligan es, en este sentido al menos, transparente: el énfasis puesto en la imposibilidad de pensar el yo moral como un ser descorporizado lleva a resaltar el rol del “cuidado” –frente al de la “justicia”- en tanto estrategia capaz de expresar un modo femenino de pensar: contextual, atento al detalle y más narrativo que una estrategia masculina marcada por la abstracción; es, en palabras de Gilligan, una suerte de desafío a la ética kantiana basada en el dominio de las pasiones definido a partir del vínculo con las necesidades

concretas del otro. De acuerdo a la ética del cuidado la no-interferencia no es una cualidad positiva de la esfera política, sino una de carácter negativo que debe ser superada por la solicitud: "lo que resulta importante no es llegar a una decisión justa, entendida en tanto el modo en que el individuo abstracto en esta situación hubiera querido ser tratado, sino conocer las necesidades de otros particulares o preservar las relaciones de cuidado que existen"¹; la teoría moral se vuelve entonces estrechamente conectada con las necesidades concretas de los otros. Mientras que la ética del cuidado está fundada en relaciones contextuales específicas, la ética de la justicia resulta derivada de derechos abstractos, universales e individuales como manifestaciones de la psique masculina.

Gilligan asegura que la experiencia femenina de interconexión conforma su dominio moral y da lugar a una voz moral distintiva.² " Es un *hecho* que nacemos en el marco de una familia, y que la primera sociedad a la que pertenecemos es la pequeña sociedad de padres e hijos (...) es un simple recuerdo del rol que las emociones humanas tanto como las razones humanas tienen en el desarrollo moral"³.

Es Susan Mendus quien mejor expone las consecuencias conservadoras de esta perspectiva. Al desarrollár sus objeciones señala: "la lógica del "cara a cara" está basada en una perspectiva nostálgica que idealiza y romantiza los roles naturales y en una incuestionada asimetría de poder"⁴. Esta falta de debate sobre el desbalance del poder presupuesto por Gilligan es consistente con la resultante adopción de concepciones estáticas y unitarias de la identidad⁵ y con el olvido de la conflictividad de lo político. Y son justamente estos dos rasgos los que resultan centrales a la hora de debatir el rol del pluralismo y poner en cuestión las pretensiones de clausura del consenso. La ética del cuidado olvida también evaluar la perspectiva de quien es objeto de tal cuidado: ser receptor de la compasión de un extraño puede ser ofensivo y no bienvenido, como pretende

¹ Tronto (1995), p.105.

² Squires (1999), p.143.

³ Baier (1995), p.56 y ss.

⁴ Mendus (2000), p.107.

⁵ Mendus (2000), p.100.

Gilligan: "Frecuentemente lo que se busca no es la compasión de alguien mejor situado sino el reconocimiento de nuestros reclamos en términos de justicia e igualdad". Desde esta perspectiva crítica, incluso, la compasión puede resultar en más de un caso ofensiva. Si bien Mendus rescata algunos elementos de la ética del cuidado fundada por Gilligan, lo cierto es que indaga en aspectos que resultan centrales en nuestra presentación: la incapacidad para dar cuenta de la conflictividad, la fragmentación y pluralidad de las identidades y de las características no meramente pasivas de quien es receptor eventual del cuidado.

Nel Noddings, por su parte, evalúa otros dos defectos morales esenciales del "cuidado": por un lado, al circunscribirlo a las personas que nos resultan cercanas parece estar sostenido en la mera arbitrariedad⁶, y, en segundo lugar, el llamado "misterio del desarrollo femenino"⁷ constituye un nuevo refuerzo a los estereotipos, operación ajena a cualquier propuesta transformativa, si las hay. Dos ejes más que tornan evidente las consecuencias de la estrategia de Gilligan: las emociones entendidas como eventualidades dualistas sostenidas en un polo activo y otro pasivo, y el evidente apego esa relación como un estado de cosas incuestionado.

La teoría dedicada a la democracia deliberativa ha sido otro de los ámbitos donde se ha discutido el rol de las pasiones en la redefinición del agente. Es sobre todo en el marco del pedido de reformulación de ciertos aspectos de esta postura que resultan desplegados nuevos argumentos en defensa de una conceptualización de la agencia atenta a las pasiones. En este sentido los desarrollos de Iris Young se tornan clave: su rechazo tanto hacia la justicia entendida como imparcialidad como de la deliberación basada exclusivamente en razones, abre la propuesta hacia una suerte de universo paralelo capaz de incluir las pasiones, la retórica y el testimonio, que pugna por ser reconocido en el ámbito público. Es necesario, señala, definir nociones de comunicación y subjetividad más amplias capaces de incluir las pasiones, los testimonios y la retórica a la deliberación. De acuerdo a su perspectiva, entonces, una teoría de la democracia debe estar sostenida en una ética comunicativa cotidiana. Desde el momento en

pasiones y D.S.

YOUNG

⁶ Noddings (1995), p.111.

⁷ Gilligan (1982), p.23.

que la narrativa y la retórica tienen el privilegio de poder dar voz a la experiencia situada de un modo más auténtico, la esfera pública debe ser entendida como una dimensión plural y compleja que las contenga. Para Young la narrativa es “un medio de dar voz a tipos de experiencia que frecuentemente no son escuchadas en las discusiones legales, y como un medio para desafiar la idea de que la ley expresa un punto de vista imparcial y neutral más allá de todas las perspectivas particulares”⁸. El privilegio de la narrativa y la retórica⁹ está sostenido en el hecho de que son capaces de dar voz a experiencias situadas de un modo más auténtico y exhibiendo una subjetividad radical y diversa¹⁰. La esfera pública entonces, de acuerdo a Young, debe ser definida en términos de una dimensión compleja y plural, abierta a las experiencias y deseos de todos. El único modo de expresar semejante pluralismo es a través de la narrativa y la retórica, dos estrategias discursivas cuya inmediatez con la experiencia garantiza autenticidad.

Su crítica de la imparcialidad enfatiza además su cualidad desapasionada, un rasgo que “busca dominar o eliminar la heterogeneidad de los sentimientos. Sólo expulsando el deseo o la afectividad de la razón, puede lograr la imparcialidad su unidad”¹¹. Con el objetivo de apoyar su teoría, Young cita el concepto de “otro concreto” desarrollado por Benhabib: ver a cada ser racional como un individuo con una historia concreta, identidad, y constitución afectivo-emocional¹² contra la experiencia descorporeizada y descontextualizada. La cultura dominante y abstracta pone así en peligro cualquier dimensión heterogénea.

De acuerdo a los argumentos de Young, la imposibilidad de imparcialidad¹³ implica desafiar la tradicional oposición entre lo público y lo privado que se alinea con las oposiciones entre lo universal y lo particular, y entre razón y afectividad¹⁴. En tanto virtud “la justicia no puede mantenerse opuesta a la necesidad personal, los sentimientos y deseos, sino que nombra las condiciones institucionales que

⁸ Young (2000), p.71.

⁹ Young (1990), p.130.

¹⁰ Young (1996), p.131.

¹¹ Young (1990,b), p.100

¹² Benhabib (1987), p.87

¹³ Young (1990,b), p.112 y ss.

¹⁴ Young (1990,b), p.121.

permiten a las personas cubrir sus necesidades y expresar sus deseos. Las necesidades “pueden ser expresadas en su particularidad en un público heterogéneo”¹⁵. Las pasiones se transforman entonces en una dimensión esencial para reivindicar la diferencia como variación y heterogeneidad¹⁶ a cambio de la meta del consenso introducida por la matriz progresiva.

Si bien Young intenta a toda costa evitar la ontologización y define “género”, por ejemplo, como una “serie social sin atributos comunes”¹⁷ intentando desconectar género de identidad¹⁸, creemos que los rasgos señalados permiten entrever el modo en que la “autenticidad de la experiencia” deviene peligrosamente central en su planteo. Hay, aún allí donde la diversidad resulta central y nunca se apela al consenso, cierta insistencia en la reivindicación de una dimensión auténtica que nunca se presenta como modificable o problemática.

Hogget y Thompson han expandido los argumentos de Young para defender lo que denominan “democracia de las emociones”. De acuerdo a su perspectiva, desde el momento en que las “teorías de la democracia deliberativa, como la mayor parte de la teoría política dominante, no dan cuenta de la afectividad (...) creemos que esa clase de teoría política resulta demasiado abstracta y racionalista para ser de uso práctico”¹⁹ al privilegiar una forma particular de comunicación que es, en sí misma, excluyente: “las emociones nunca no están en la esfera pública; nunca pueden ser excluidas de los espacios deliberativos”²⁰. Lo que agregan al argumento de Young es la necesidad de tomar en cuenta las emociones negativas: Young –según reconstruyen Hoggett y Thompson- parece olvidar que el modo en que las fuerzas afectivas y corporeizadas pueden ser destructivas así como constructivas²¹. Se trata entonces de desarrollar una “teoría política más realista, más cercana a los sentimientos reales incapaces de mostrar el modo en que la razón y la emoción pueden –o deben- interactuar”. Por lo tanto,

¹⁵ Young (1990,b), p.121.

¹⁶ Young (1990,b), p.171.

¹⁷ Young (1997), p.23.

¹⁸ Young (1997), p.33.

¹⁹ Hoggett y Thompson (2002), p.107.

²⁰ Hoggett y Thompson (2002), p.114.

²¹ Hoggett y Thompson (2002), p.117.

el pretendido uso práctico no es ya sólo “realismo”, sino que además expresa una concepción de las pasiones.

Si atendemos a los antecedentes de esta discusión es probablemente en los trabajos de Adam Smith donde se torna evidente el germen de las consecuencias esencialistas y conservadoras de este tipo de atención prestada a las pasiones. En su planteo, atado a la noción de progreso, se advierte un objetivo primordial: la orientación inevitable hacia la armonía. Su rescate de la *sympathy* como dato esencial de vida moral por su capacidad para “imaginar como se sienten otros en ese lugar”, reduce cualquier operación emancipatoria a la lástima y la compasión y, a la vez en su objetivo final ligado a un consenso armónico sostiene las premisas del progreso.

Para Smith, la filosofía moral debe proveer una comprensión de las prácticas morales, definidas como una nueva ciencia de la naturaleza humana que es parte de la evolución social y biológica²². Tal como ha afirmado Foley, el análisis de Smith sugiere que “nuestros impulsos de agrado y desagrado, que son la base de nuestra moralidad, son implantados en nosotros por naturaleza”²³. La moralidad es entonces una cuestión de hecho.

Basado en el rol jugado por la imaginación –definida como la habilidad de establecer conexiones entre elementos- Smith desarrolló justamente el concepto de *sympathy*, un sentimiento central de la vida moral: “como no tenemos experiencia inmediata de lo que otros hombres sienten, no podemos formarnos idea del modo en el cual son afectados, pero sí concebir qué sentiríamos nosotros en esa situación”²⁴; “cualquiera sea la pasión que aparece de cualquier objeto de la persona principalmente afectada, surge una emoción análoga, al pensar en esa situación, en el corazón de cualquier espectador atento”²⁵. La reconstrucción de Smith resulta claramente centrada en el yo: nos preocupamos por los otros porque, a través de una respuesta simpática, sentimos como ellos²⁶.

²² Foley (1976), p.XV.

²³ Foley (1976), p.105.

²⁴ Smith (1759), p.11.

²⁵ Smith (1759), p.13.

²⁶ Coase (1976), p.535.

Algunas de las primeras consecuencias políticas de esta perspectiva pueden ser inferidas de la afirmación siguiente: “la lástima y la compasión son las palabras apropiadas para significar nuestro sentimiento solidario con la pena de los otros”²⁷. Al no cuestionar –como en el caso de Gilligan- la propia asimetría de poder, se trata de una actitud solidaria que, inevitablemente, puede estar sostenida en la mera arbitrariedad. A pesar de que “la pérdida de la razón es la calamidad más horrorosa”²⁸, el manejo de las propias pasiones puede ser engañoso²⁹. Aunque no todas las pasiones son viciosas³⁰ –hay pasiones agradables como el amor y desagradables como el resentimiento³¹-, cada una de ellas puede ser moderada³² pero nunca profundamente transformada.

El rol de las emociones y el carácter esencial de la *sympathy* se tornan transparente cuando Smith conecta esta dimensión con el concepto de justicia, desde su perspectiva, la más central de las virtudes sociales³³. Se trata de imaginar cómo un espectador juzgaría a nosotros y nuestro comportamiento. El máximo acto de creatividad imaginativa es el espectador idealmente imparcial de la humanidad que refleja la capacidad de crear orden y predictibilidad en la formación de motivación y elección de acción. La imparcialidad –que se alcanza a través de la *sympathy* y la imaginación- es capaz también de establecer una “armonía definitiva de sentimientos y pasiones en la que consiste toda su gracia y propiedad”³⁴. Así, la armonía como meta consensuada es el objetivo final de un movimiento teleológico y acumulativo de matriz progresiva.

Si la existencia de la *sympathy* nos hace preocupar por otros, “la práctica de ponernos en lugar de otros, o imaginar cómo se sienten, también tiene como

²⁷ Smith (1759), p.13.

²⁸ Smith (1759), p.15.

²⁹ Smith (1759), p.279.

³⁰ Smith (1759), p.369.

³¹ Smith (1759), p.19.

³² Smith (1759), p.310.

³³ Foley (1976), p.109.

³⁴ Smith (1759), p.30.

consecuencia que imaginamos cómo se sienten en relación a nosotros”³⁵ creando un armonía que de hecho siempre ha estado allí.

Tal como ha sido señalado por Solomon, el sentimiento natural de *sympathy* se torna así central en la moral de Smith³⁶. Sin embargo, parece necesario un sentido de justicia para suplementar la *sympathy*, que no resulta lo suficientemente poderosa para balancear los motivos que sirven a la mayoría de la gente. La justicia es, para Smith, un sentimiento internalizado de juego limpio y es la justicia –basada en la *sympathy*- la dimensión que provee el pilar principal que da soporte a toda la sociedad. Por lo tanto, la justicia es una pasión conservadora: sólo implica que “uno no debería causar daño al vecino”³⁷. No es que sin cuidado y compasión no haya justicia sino que la justicia en sí misma resulta una pasión. Es, de hecho, una mera compasión definida como el sentimiento por alguien cercano incapaz de transformar los propios principios de la justicia.

Así, la imaginación y la justicia no son vistas como salidas a un mundo alternativo o la expresión de nuevos principios. Se trata de pasiones que nunca logran ser transformadas; son sólo recreaciones de los sentimientos presentes atendidas para lograr consenso. La imaginación – y por lo tanto, en sus términos, la justicia- no resulta en una salida hacia un mundo nuevo o la generación de principios inéditos, sino la recreación de sentimientos presentes a través de ojos ajenos destinados a establecer armonía consensuada.

De este modo a través de nuestra reconstrucción de la postura de Adam Smith hemos visto el modo en que la presentación de las pasiones en tanto una dimensión inmodificable atada al objetivo de la creación de una armonía final expresa una opción política que evita las transformaciones y excluye el pluralismo radical para sostenerse aún en una dicotomía.

En el caso de la lectura de Solomon –inspirada en Smith-, la justicia ya no sólo involucra pasiones agradables –como en la propuesta del escocés- sino también envidia, resentimiento, y venganza³⁸. De acuerdo a su análisis la justicia es una

³⁵ Coase (1976), p.530

³⁶ Solomon (1990), p.200

³⁷ Solomon (1990), p.206.

³⁸ Solomon (1990), p.4.

constelación de sentimientos en conflicto: "la venganza puede ser primitiva pero es aún el corazón conceptual de la justicia"³⁹. En su caso –como en Gilligan- el sentido de justicia necesita compromiso, no desapego. Requiere un sentido profundo de aquello que se ha ofendido, y no sólo un sentido abstracto de equidad⁴⁰. La estrategia de Solomon está basada, como en el caso de Smith, en la necesidad de definir la justicia como una pasión. De hecho para él la compasión va más allá de la justicia: la imaginación compasiva otorga información esencial para la planificación económica mostrando el significado humano de sufrimientos y privaciones que encuentran distintos grupos de personas. La importancia de la compasión –que no es irracional en el sentido de impulsiva o falta de pensamiento- o la *sympathy* resulta ser central para una noción completa de racionalidad económica y juega un papel central en la vida pública.

justicia
como
pasión

La perspectiva de Solomon –que profundiza lo presentado por Smith- lleva a una pregunta central: ¿es la compasión capaz de transformar las perspectivas políticas? Si este "sentimiento es parte de un reino conflictivo" intacto –tal como él define las pasiones-, cómo puede ser definido, no sólo un principio regulativo, sino también uno de carácter pragmático? Las pasiones de Solomon son no sólo contradictorias –algo que no sucedía en Smith-, sino también –y allí reside el problema- incapaces de ser objeto de ninguna transformación, una posibilidad que debe ser al menos sugerida para el despliegue de la agencia.

b) Las opciones del pluralismo

Aunque el análisis de Martha Nussbaum resulta más complejo y evita los dualismos, creemos que su perspectiva puede ser presentada como otro ejemplo de esta caracterización conservadora de las pasiones. Sostenidas en su rol de expresar la vulnerabilidad humana, estas "convulsiones del pensamiento" –tal como son llamadas por Nussbaum- pertenecen a un reino misterioso: es esta

³⁹ Solomon (1990), p.45.

⁴⁰ Solomon (1990), p.42.

(1) → Objeción

→ ¿Por qué No?
Si no, se puede
proteger un alma, una

experiencia de ser sacudido o estar en fermento constante la encargada de expresar una geología que no puede ser alterada⁴¹.

La justificación fundamental de su razonamiento está basada en la necesidad de tener en cuenta la psicología para entender la ética.⁴² Es allí donde se expresa la dimensión conservadora de su propuesta: de hechos a normas, de lo dado debe emerger lo que debe ser hecho. Inspirada en los principios de la filosofía estoica afirma: "las emociones nos vinculan a cosas que consideramos importantes para nuestro bienestar, pero no controlamos del todo y evocan el sentimiento de vulnerabilidad"⁴³. Las emociones son capaces entonces de explicar el comportamiento imprevisible: "las personas aprecian y valoran cosas que realmente no piensan como buenas"⁴⁴. No hay allí espacio para la multiplicidad. Tal como fue señalado por Prokhovnik⁴⁵ la reconstrucción de Nussbaum está basada en la reproducción de la naturaleza humana.

Nussbaum
pasos
naturalismo
Objetar
Consciencia
conservadora
↓
NO estoico
finito de la vida

Es así como afirma Nussbaum: "las emociones nos vinculan con elementos que vemos como importantes para nuestro bienestar pero no controlamos totalmente. Son las encargadas de registrar el sentido de vulnerabilidad"⁴⁶. Por lo tanto, las emociones –como imperfecciones de nuestro propio control– parecen explicar algún comportamiento no predecible. En su análisis Nussbaum, a la manera de Smith, transforma en central el rol cumplido por la imaginación como camino para reconstruir el lugar del otro. Un lugar al que, extrañamente, sólo logramos acercarnos por obra de un defecto de nuestro control.

Aún cuando, de acuerdo a Nussbaum, las emociones resultan ser constructos sociales y las narrativas un vehículo privilegiado que involucra la manipulación de la información, su excepcionalidad se sostiene sobre cierta capacidad para expresar una vulnerabilidad oculta pero en fermento constante. Efectivamente, en el caso de Nussbaum ya no es posible visualizar a las pasiones como el ámbito de la autenticidad –tal como en Young–, pero sí en tanto un medio adecuado para

⁴¹ Nussbaum (2001), p.62.

⁴² Nussbaum (2001), p.3.

⁴³ Nussbaum (2001), p.51.

⁴⁴ Nussbaum (2001), p.43.

⁴⁵ Prokhovnik (1999), p.146.

⁴⁶ Nussbaum (2001), p.43.

expresar cierto reino misterioso. Ya no se trata de fuerzas ciegas, sino de impulsos que involucran algún tipo de juicio estando siempre atravesadas por el pensamiento⁴⁷. No son "más naturales" como en Gilligan pero, sin embargo, como parte del sistema de razonamiento ético, logran ciertos privilegios para su expresión a través de medios "inmediatos" como el del testimonio. La llamada por Nussbaum "socialidad deliberativa humana" limita las emociones que podemos experimentar, pero, insistimos, ese reino misterioso e imprevisible sólo puede ser modificado por obra del azar enquistado en ese mismo reino borroso. Aún cuando Nussbaum haya modificado algunas de las cuestiones presentadas, su perspectiva todavía se encuentra sometida a los mismos problemas. Efectivamente, en un análisis que enmienda algunas de estas premisas, sugiere que ciertas emociones como la vergüenza y la repugnancia –contrariamente a la ira y el temor- no resultan confiables para la práctica pública⁴⁸ debido a aspectos de su propia estructura interna. De hecho, asegura, "la repugnancia ha sido utilizada a lo largo de la historia para excluir y marginar a grupos o personas que llegan a encarnar el temor y el aborrecimiento del grupo dominante respecto de su propia 'animalidad' y mortalidad"⁴⁹. Aún cuando sigue sosteniendo que las emociones, atadas a nuestra sociabilidad⁵⁰, expresan una vulnerabilidad que resulta necesario rescatar –algo en lo que acordamos-, su insistencia en la apelación a la psicología para fundamentar una teoría política redundante en una descripción de un estado de cosas que resulta imposible modificar. Si bien hay ciertas emociones como la repugnancia que no deben ser tenidas en cuenta a la hora, por ejemplo, de legislar o administrar justicia, la posibilidad de su alteración queda excluida.

Justamente, uno de los problemas a debatir en relación a esta perspectiva se centra en el reconocimiento de la ausencia de una estrategia para dar cuenta de los mecanismos transformativos de las emociones. Y esta falta no hace más que impedir la constitución de una auténtica dinámica de las pasiones.

⁴⁷ Nussbaum (2006), p.43.
⁴⁸ Nussbaum (2006), p.26.
⁴⁹ Nussbaum (2006), p.27
⁵⁰ Nussbaum (2006), p.20.

es dudoso q' sea el azar, ello es más ambiguo

No cuando con ello: No creo p' la propuesta de Nussbaum

See "psicología" que se aplica a la "psicología" No creo p' la aplicación a la "psicología" que tiene que ver con la "psicología" que tiene que ver con la "psicología"

Conceptualizadas como constructos sociales logran tener un estatus ontológico menos fuerte que en Gilligan pero, aún así, no resultan capaces de ser modificadas. Parece tratarse meramente de contemplar el modo en que las pasiones influyen en nuestra vida política y moral. En tanto sólo pueden ser reconstruidas por sus consecuencias, aún resultan un misterio a develar. Y, parece decir Nussbaum, debemos atrevernos –o resignarnos- a que lo sigan siendo. por nuevo
no
entendido

Ante presentaciones como la de Nussbaum han surgido alternativas que intentan dar cuenta de la cuestión pasional excluyendo – tal como sugería Young- un rol para el consenso y sumergiéndose en una aceptación –y radicalización- del pluralismo. Sin embargo, aún cuando en este sentido se logre hacer a un lado la matriz progresiva, aún se mantiene el carácter inmodificable de la dimensión en cuestión afectando las cualidades transformativas del agente histórico. Así, en una matriz teórica que evoca explícitamente las influencias de Rorty y Wittgenstein, Chantal Mouffe, opone pasión a razón para sostener el rol central del agonismo político en lugar del consenso, y de las formas de vida a cambio de la significación. De acuerdo a su perspectiva, la justicia es un derecho más amplio de lo que se supone, incluyendo no la racionalidad, sino las creencias: “la creación de formas democráticas de individualidad es una cuestión de *identificación* con los valores democráticos, y este es un proceso complejo que tiene lugar a través de distintos tipos de prácticas, discursos y juegos de lenguaje”⁵¹. Es una cuestión de acuerdo, no sobre la significación, sino sobre formas de vida capaces de rechazar los límites impuestos por la razón.

Mouffe destaca que mientras la racionalidad pone límites al debate político⁵², las pasiones parecen capaces de exponer el rol político esencial del agonismo –como lucha entre adversarios-. De lo que se trata es de “proveer los canales a través de los cuales las pasiones colectivas van a tener la posibilidad de expresarse sobre cuestiones, mientras permiten suficiente posibilidad de identificación”.

⁵¹ Mouffe (2000), p.70

⁵² Mouffe (2000), p.93.

Su teoría argumenta contra un concepto de ciudadanía que, consistente en la adopción de un punto de vista universal, ha sido transformada en equivalente a la razón y reservada a los hombres⁵³. Como radicalización de la tradición democrática moderna, el ciudadano debería en realidad estar involucrado en la esfera pública a través de las pasiones. Este rol adjudicado a lo pasional tiene, en el caso de Mouffe, un marco clave: la reivindicación del agonismo como superador de la versión liberal del pluralismo –al que se contempla como antecedente⁵⁴-. Si la comprensión liberal del pluralismo tiene como meta progresiva el consenso, la democracia radical debe excluir esta pretensión de armonía – que, como analizamos, resulta central en Smith- para destacar la conflictividad esencial de lo político⁵⁵. Allí los adversarios no compiten como en el liberalismo, sino que, en el marco de la lucha agonística donde nunca puede haber una reconciliación racional, se ponen en cuestión las propias relaciones de poder⁵⁶. Tiene como objetivo entonces aquel cuestionamiento de la asimetría en el que nunca bucearon ni Gilligan ni Smith.

El “*ethos* del compromiso”⁵⁷ defendido por Mouffe es por lo tanto –como en Solomon- la única actuación política posible. Basado en la presencia de ciudadanos activos y pasionales, esta concepción de la política parece definir ciertos principios políticos en términos de un *modus vivendi*. No es sólo una perspectiva que parece basada en una lógica conservadora, sino que también legitima la misma imposibilidad de transformación. El resultado de las pasiones esencialmente conflictivas –pero no modificables- es el agonismo infinito de Mouffe.

Así, en tren de reivindicar el agonismo político ligado conceptualmente al pluralismo frente a las homogeneidades del consenso, y de exigir que formas de vida reemplacen la significación, opone –como señalamos más arriba- otra vez pasiones a razones. En un disimulado giro pleno de optimismo, la naturaleza

⁵³ Mouffe (2000), p.237.

⁵⁴ Mouffe (2007), p.13.

⁵⁵ Mouffe (2007), p.17.

⁵⁶ Mouffe (2007), p.28.

⁵⁷ Mouffe (2000), p.153.

humana es allí vista como una dimensión que debe ser respetada y nunca modificada. Las pasiones resultan capaces de exponer el rol político esencial del agonismo como la lucha entre adversarios y de expresar la importancia de un ciudadano activo involucrado en la esfera pública por, justamente, sus propias pasiones. Es de este modo que resultan incorporados a la discusión conceptos premodernos –tales como compasión y caridad- que creemos, y a pesar de la confesada vocación de Mouffe, no pueden ser asociados a ningún tipo de acción transformadora.

Desde el momento en que, según Mouffe, el racionalismo tiende a borrar la diversidad, es necesario “renunciar al sueño del dominio total y la fantasía de que podríamos escapar de nuestras formas de vida”⁵⁸. Pero, nos preguntamos, esta suerte de condena a un conjunto de hechos –nuestras formas de vida- ¿no define una estrategia dedicada también a conservar un estado de cosas? Nuestra respuesta positiva a esta pregunta implica que la conceptualización de un agente histórico transformativo debería incluir la posibilidad de cambiar algunos rasgos de la naturaleza humana. Mouffe, por el contrario, parece elogiar la inescrutabilidad y hasta la respetabilidad de una naturaleza humana que resulta ser estable e incuestionable.

De este modo, si bien la perspectiva de Mouffe busca apartarse de las pretensiones de consenso y armonía finales a través de la dimensión pasional abiertas por Smith, tal como en el caso de Young, otorga aún a las pasiones un espacio inmodificable que pone en cuestión las cualidades esenciales de la agencia histórica. Pone en jaque también su propio cuestionamiento al consenso: si bien no pretende que la dimensión pasional resulte en armonía, identifica en este factor un espacio sobre el que es necesario construir un consenso alrededor de su inalterabilidad.

Hemos recorrido entonces distintas perspectivas que, al reivindicar un rol político para las pasiones, logran internarse y exhibir, con distintos grados de lucidez, ciertas consecuencias del hecho mismo de la presencia de las pasiones en la esfera pública. Pero, en cada uno de los casos, las pasiones aparecen asociadas

⁵⁸ Mouffe (2000), p.77.

con, no sólo una visión esencialista, sino también un programa político – y a veces contradictorio- donde aún reconociendo el carácter esencialmente conflictivo de las pasiones, se desemboca en la imposibilidad de su propia transformación.

Seguramente las pasiones juegan un papel relevante en el ámbito político. Las emociones de hecho conectan a los seres humanos y la rabia, la frustración o el placer de la protesta ayudan a construir lazo social, pero no por ello esta dimensión debe ser considerada una suerte de límite para la acción transformativa de la política.

Las emociones no deben ser consideradas, como pretende Nussbaum, en tanto “el reconocimiento de nuestras necesidades y pasividad antes de las cosas externas”⁵⁹, ni como una mera geología –una suerte de otredad-, sino como parte de una dinámica que no resulta accidental sino esencial. Se trata entonces de hacer de las emociones fuentes de transformación y no medios adicionales para la construcción de la meta del consenso resultado de la teleología.

c) Pasiones pragmáticas y agencia histórica

A continuación entonces exploraremos estrategias que nos permitan esbozar un camino alternativo a esta tensión establecida entre pasiones y agencia – a veces por cierto a su pesar-. En primer lugar, expondremos tácticas que van más allá de esta incómoda dicotomía para después esbozar principios para una estrategia conceptual. Decimos entonces: para lograr ser transformativas las pasiones no deben ser ya descritas como fundacionales o caracterizadas como meramente naturales. En este sentido nos apoyaremos en Fraser y el énfasis que ha introducido en relación a la necesidad de desplegar posiciones que permitan la “desreificación crítica y la crítica normativa, así como la generación de nuevas significaciones emancipatorias”⁶⁰. En una postura que toma distancia tanto del antiesencialismo posestructuralista como del esencialismo – sea éste ginocentrista

⁵⁹ Nussbaum (2001), p.500.

⁶⁰ Fraser (1995), p.167

o culturalista- Fraser reclama que sólo el reconocimiento de agentes colectivos torna posible la conceptualización de agentes emancipatorios. Tanto la celebración de las identidades *per se* como la afirmación de que todas las identidades resultan ficciones represivas abren caminos que difícilmente puedan ser articulados con una estrategia emancipatoria. Sin embargo, ciertos rasgos de una emancipación que descansa sobre la noción de autonomía pueden ser articulados con la crítica desreificante desplegada por el posestructuralismo⁶¹.

Es este proyecto de Fraser basado en la construcción de narrativas falibilistas, no fundacionales y revisables, pero narrativas al fin, el que nos interesa rescatar para nuestro debate. Existen, por cierto, ciertos desarrollos que tienden hacia una incorporación de las pasiones a la agencia histórica capaces de definir los primeros principios.

Así, la génesis de este camino ha sido encontrada por algunos teóricos en los desarrollos de Spinoza alrededor de la dinámica de las pasiones⁶². El *conatus*, donde cuerpo y mente son entendidos como una unidad, permite teorizar una sociabilidad basada en pasiones que resulte, a la vez, dinámica. De acuerdo a su perspectiva, las afecciones del cuerpo implican la capacidad de aprehender el futuro a través de la imaginación. La sociabilidad, por su parte, resulta inherentemente afectiva y capaz de abrir la posibilidad de integrar pasado y presente. Queda expresada así una alternativa donde la agencia define su vínculo con las pasiones de modo complejo. Ya no se trata de una geología – a su pesar, una suerte de otredad- sino como una dinámica que no resulta accidental sino esencial. Las emociones no son ya límites para la acción política sino fuentes de una transformación infinita.

Es en esta evocación del pensamiento de Spinoza en que se basan teorías como las desarrolladas por Moira Gatens y Elizabeth Grosz. Allí, tras el rechazo del dualismo, se reivindica la dimensión sociopolítica del cuerpo, ya no como vehículo pasivo de la mente, sino como instancia de transformación y de

⁶¹ Fraser (1995), p.210.

⁶² Gatens y Lloyd (1999), p.30

privilegiada "expresión"⁶³. Una concepción totalmente ajena, tanto a la ausencia de conflictividad como a la exclusión de eventual transformación.

Desde una trama teórica radicalmente distinta, en el marco desplegado por Elster las pasiones aparecen como una fuente alternativa para resolver los problemas⁶⁴ y pueden dar forma a la cognición. No adherimos aquí a la totalidad del planteo de Elster sobre la cuestión, sino que reivindicamos su pretensión de analizar las emociones en tanto capaces de llevar a la acción y abiertas a la posibilidad de su transformación. En nuestro caso, agregamos, en un trasfondo de cuestionamiento del dualismo y de la fijeza de las pasiones mismas.

Efectivamente, las emociones no tienen que ser vistas como teniendo un status ontológico aislado basado en una radical especificidad mientras el cuerpo debe dejar de ser presentado meramente como un vehículo pasivo sino como eje de la subjetividad⁶⁵ donde el propio cuerpo resulta socialmente construido⁶⁶.

De acuerdo a Raia Prokhovnik debemos encarar la disolución de importantes dualismos como mente/cuerpo, hombre/mujer, razón/ emoción o sexo/género. Es básicamente necesario desnaturalizar conceptos tradicionales, entre ellos las pasiones mismas. Cada una de estas categorías debe ser entendida como "sistemas de significación cultural". Ha sido justamente Prokhovnik quien más claramente se ha manifestado contra los distintos dualismos desplegados a lo largo de este debate. Enfrentada a todo tipo de naturalización –como la desarrollada por Gilligan– señala que resulta necesario dar cuenta de la diversidad de cuerpos y redefinir la noción de "agencia" en el marco de una lógica relacional.

El programa de la tercera ola del feminismo, basado justamente en una lógica relacional y en el rechazo a la reificación posmoderna del lenguaje⁶⁷, expone la necesidad de exhibir la dimensión normativa implícita en cada práctica social. El cuerpo ya no es una instancia privilegiada, sino parte de una de las tantas dicotomías que la teoría política tiene que expulsar de su dominio. En el

⁶³ Gatens y Lloyd (1999), p.37.

⁶⁴ Elster (2000), p.21.

⁶⁵ Groz (1994), p.ix.

⁶⁶ Gatens (1996), p.50.

⁶⁷ Prokhovnik (1999), p.16.

pensamiento relacional⁶⁸ la relación no es algo dado, sino una dimensión esencialmente dinámica. Las emociones resultan entonces contextuales y abiertas a su vínculo con la agencia. Esta dinámica –definida como continuidad entre objetos y pensamiento– legitima una visión abierta de la relación entre los términos en uso⁶⁹. La ambigüedad –pero no la desaparición– de los límites entre razón y emoción invitan a la redefinición de los dos términos. La teoría de Prokhovnik se vincula con uno de los tópicos clave del feminismo: “el hecho de que los cuerpos habiten contextos discursivos, sociales e históricos específicos que forman nuestra experiencia corporal y nuestras oportunidades de refutación política puede generar un dilema⁷⁰: o restringimos las limitaciones estructurales de género hasta negar agencia a las mujeres o representamos la agencia de las mujeres de una manera tan acabada que se evapora el poder de la subordinación.

La solución de Prokhovnik a este dilema que implica caracterizar las emociones como contextuales⁷¹ borra toda incompatibilidad con la agencia: debe tener que ser visto en el contexto de prácticas sociales y relaciones de poder y más allá de todo tipo de naturalización.

La necesidad de una visión integrada de la subjetividad está basada así en el reconocimiento de la interdependencia de tres dimensiones: mente, emoción y cuerpo. Es, como en Spinoza, cuestión de ir más allá de las oposiciones metafísicas⁷².

Las pasiones entonces no deben ser naturalizadas, ni presentadas en el marco de ningún dualismo, sino vistas como parte de una dinámica compleja. De otro modo se transforman en cualidades meramente estáticas que justifican las actitudes de sentido común: límites rígidos para la acción política. Incapaces de ser modificadas llevan a la contemplación –inspirada por alguna herencia romántica– o la legitimación del autoritarismo. Naturalizadas, sólo lograrían excluir la lógica misma de la agencia histórica.

⁶⁸ Prokhovnik (1999), p.39.

⁶⁹ Prokhovnik (1999), p.42

⁷⁰ Parking (2000), p.59

⁷¹ Prokhovnik (1999), p.94.

⁷² Prokhovnik (1999), p.152.

Prepunte: si no hay
progreso, ¿de dónde la emancipación?

Existen, por cierto, modos de pensar la agencia compatibles con esta inclusión dinámica de la dimensión pasional. Así, Wendy Brown es responsable de explorar la posibilidad de que la agencia sea interpretada en términos del "rol del deseo" como camino para una transformación radical y esencialmente crítica. El "deseo de futuridad" puede ser redefinido como actuando en múltiples sitios y modalidades de luchas emancipatorias. Si la emancipación supone que los sujetos tienen la capacidad de desafiar su situación a través de la reflexividad, aún admitiendo la no fundamentación como condición de posibilidad de la agencia contemporánea y una alternativa relacional como la de Prokhovnik, la emancipación no debe ser excluida de nuestro vocabulario. Sin embargo, el agente de este proceso emancipatorio –en tanto liberación de las circunstancias que esclavizan- ha de ser redefinido, entre otras cuestiones, teniendo en cuenta la dimensión pasional.

Para evaluar una salida a este dilema y teniendo en cuenta las tensiones esbozadas, exploraremos entonces el concepto de "pasiones pragmáticas" –aun cuando resulte una expresión de apariencia contradictoria-. Se trata de aceptar un rol para pasiones políticas como fuerzas contingentes y, simultáneamente, desarrollar un sentido de la agencia sin necesidad de una metanarrativa definitiva. La crítica defundacionalista a la razón contiene el riesgo de que las pasiones ocupen su lugar como justificación última. Es por ello que exploraremos la posibilidad de desarrollar una interacción dinámica que haga definitivamente a un lado la asociación de pasiones a mera justificación del sentido común.

Tanto el problema referido como la posibilidad de un planteo alternativo pueden ser analizados a partir de una de las críticas argumentadas por Nancy Fraser contra Richard Rorty. Allí es donde ella asegura haber identificado en Rorty una tensión esencial que puede ayudar a redefinir nuestro problema⁷³: se trata de la que surge de la presencia simultánea de un impulso romántico –que se apoya en lo sublime- y otro pragmático –definido por estrategias con ciertos objetivos-. Si el segundo expresa la posibilidad de transformación, el primero de ellos lleva inevitablemente al silenciamiento de la innovación; es decir hacia una mera

⁷³ Fraser (1990), p.303.

contemplación de la emoción que, cercana al romanticismo à la Sorel, refuerza la imposibilidad negativa de la transformación. Si tomamos como punto de partida el impulso pragmático rortyano y expulsamos el romántico, seremos capaces de identificar una narrativa sin metafísica -como la pretendida por el propio Rorty⁷⁴-, olvidando toda apelación a lo sublime y que resulte capaz de referirse a la emancipación en tanto local y abierta al cambio constante. Se trata entonces de explorar la posibilidad de desplegar sobre las pasiones una estrategia antifundacionalista ajena a la mera contemplación.

Rorty ha explorado esta posibilidad al describir las "emociones como soluciones eficientes. En tren de expandir la referencia de términos como "gente como nosotros" es necesario volcar energías en la manipulación de los sentimientos, en la educación sentimental. Expresada de esta manera, esta propuesta puede llevar a la subordinación de las emociones por la razón -lejos de las intenciones de Rorty- o -en el caso en que se trate de una mera interrelación entre emociones- al nacimiento del despotismo de las emociones, tan fuertes y autónomas que no reconozcan límites para lo legítimo.

En tanto el poder de una crítica antifundacionalista sólo sea desplegado sobre la razón, las pasiones pueden transformarse en fuerzas naturales de justificación última. Es que si las pasiones sólo se vinculan entre sí, continuarán acorazadas en aquel reino sofocante y misterioso. En cambio, en tanto las pasiones resulten definidas a partir del objetivo que comportan, sería posible dar cuenta no sólo de la interacción entre pasiones, sino también entre, por ejemplo, deseos y razones estratégicas.

No estamos tratando de esbozar redescpciones psicológicas, sino de remitirnos a modos de constitución y desarrollo del agente histórico, en un espectro donde toda significación social presupone reglas sociales. Hay entonces en el presente planteo un ánimo por aunar cierta concepción pragmática de las pasiones con el impulso de un olvido definitivo de la asociación de las pasiones a una concepción individualista de lo social.

⁷⁴ Fraser (1990), p.211.

Si al abandonar todos los fundamentos –incluso la propia existencia de una naturaleza humana-, la filosofía se convierte en una operación de redescrición, la subjetividad debe resultar desligada de la autenticidad que garantiza el misterio. Y también, por cierto, de las certezas de un reino estrictamente predecible. Sólo así, por ejemplo, los marginados podrán ser conceptualizados como agentes. De lo contrario su integridad está en peligro. También, de no ser capaces de delinear ideas no familiares a través de la imaginación, está en jaque la posibilidad misma de un primer paso –y no el definitivo- para su propio reconocimiento.

Se ha dicho que la libertad positiva o autonomía surge de un estado mental donde el verdadero sujeto no puede ser derrocado por impulsos recalcitrantes o pasiones⁷⁵. Sin embargo, si estas pasiones no son caracterizadas como sentimientos inmediatos sino en tanto una dimensión que puede y debe estar involucrada en un proceso de mediación para tornarse significativo, la autonomía no está en peligro, aunque exija cierta reformulación de sus atributos. Así es como la resistencia, pensada en tanto "el valor de cuestionar las normas que heredamos desde la posición que ocupamos" permite entender la agencia a partir de su poder transformador local.

Allí donde, por ejemplo, la rabia no sea definida como aislada e inamovible, puede dejar de ser meramente reactiva, para devenir una fuente capaz de responder a las injusticias. De lo contrario el resentimiento sólo reiterará la impotencia y limitará nuestra habilidad para actuar. Se trata entonces de reconceptualizar la acción política a partir de estrategias activas de resistencia que pueden dar cuenta de pasiones abiertas a ser transformadas tanto entre ellas como por su vínculo con las razones.

A partir de esta redefinición sería posible, por ejemplo, –tal como desarrollaremos más adelante- acercarse a la propuesta de Judith Butler de repensar la agencia en términos de subversión y resignificación atenta, esta vez, a pasiones y razones. Esta capacidad de alterar la dirección del sentido, que involucra tanto a la significación como la acción, resultaría complejizada y la abriría a la posibilidad de la crítica reconstructiva o normativa, necesaria para

⁷⁵ Lovibond (1989), p.9.

Exclusión

consenso?

¿Alternativa? El poder

abrir el presente hacia alternativas emancipatorias. Más allá de la mera compasión. Ajena a los misterios radicales. Y abierta a la alternativa de emancipaciones dentro de la propia -nuestra- turbulencia.

Esta presentación contingente de las pasiones introduce entonces una redefinición de la agencia histórica atenta a esa dimensión, pero alejada no sólo del supuesto del consenso progresivo habilitado por Smith y continuado en posturas contemporáneas, sino también compatible con un efecto clave de la exclusión del consenso: la reivindicación del rol del pluralismo y la conflictividad esencial de lo político. Dos cuestiones que resultarán fundamentales en la segunda parte de nuestro trabajo.

SEGUNDA PARTE

LA CATÁSTROFE EN TANTO RECONSTRUCCIÓN DE SENTIDO

CAPITULO V

POSHISTORIA COMO POSAPOCLIPSIS

El objetivo de esta segunda parte de la investigación está centrado en explorar los efectos del uso de la noción de trauma colectivo para la redefinición de la noción de sentido histórico dentro del marco de una conciencia posthistórica e indagar en los dilemas que representa en la definición de una instancia ajena a la lógica progresiva. Teniendo en cuenta el modo en que la conciencia poshistórica puso en cuestión el poder legitimante del progreso arrastrando consigo conceptos coevos, nos ocuparemos aquí de introducir algunos de los problemas en que redunda esta posición. Creemos que la lectura del pasado en términos traumáticos permite colaborar en la caracterización de la conciencia poshistórica implicando a la vez desafíos a ciertas cuestiones como la propia agencia que interpretamos superables pero no ausentes. Para indagar en esta problemática es necesario en primer lugar evaluar la posibilidad de aceptar la asociación entre la poshistoria y la historia postraumática: allí donde a pesar del vínculo, resaltado por algunos, entre trauma y pérdida de poder del agente histórico, puede sostenerse un tipo de disrupción capaz de obturar la noción de progreso aunque no la constitución de algún tipo de matriz para un sentido histórico después del fin. Así en este primer capítulo de la segunda parte de nuestra investigación nos concentraremos en la problematización de las características que impone sobre la conciencia histórica un rasgo clave asociado a lo traumático: su carácter posapocalíptico.

Si en los capítulos anteriores hemos indagado en la posibilidad de preservar el agenciamiento, aún en el marco del paradigma memorialista, la reivindicación de las pasiones públicas y la defensa de subjetividades múltiples, en estas páginas

nos dedicaremos a encarar la misma operación, pero esta vez sobre otro rasgo de la poshistoria: su definición en términos postraumáticos.

El acto mismo de dirigir nuestra atención hacia palabras escritas alrededor de nociones como poshistoria o posapocalipsis exige una aclaración previa: no estamos adhiriendo a las utopías o distopías escondidas, con mayor o menor fortuna, detrás de los anunciados "finales de la historia", sino tomando como punto de partida estos diagnósticos para evaluar las consecuencias de un espíritu de época junto a los problemas que representa un apego al rol legitimador del progreso. No es el quiebre del desarrollo del devenir histórico en sí mismo lo que nos ocupa, sino la expresión de la experiencia del presente exhibida a través de tales diagnósticos. El llamado fin de la historia puede efectivamente ser entendido como un intento ideológico por mantenernos fijados en una condición histórica existente, pero resulta también un síntoma cultural donde se muestra el predominio de sensibilidades posapocalípticas destinadas a caracterizar la historicidad o los procesos históricos en general.¹ Nuestro objetivo final será entonces establecer un nuevo vínculo entre historia y política a la luz de la poshistoria como posapocalipsis – en tanto conceptualización del devenir histórico instituida tras la deslegitimación de la unidad narrativa de tal devenir progresivo-para así evaluar algunas de sus consecuencias problemáticas y conceptualizarla en términos pluralistas. Aquello que tanto James Berger como Dominick LaCapra denominan 'posapocalipsis' no es más que el establecimiento de una mirada crítica con relación a la certeza de que el Apocalipsis ya sucedió: disueltas las expectativas narrativas del "sentido de un final" donde la fantasía de una moraleja es capaz de otorgar sentido al presente, sólo resta aproximarse al cambio como un proceso instituido más allá de estructuras acumulativas. Si el final ya se ha producido, el sentido histórico debe enfrentarse a la traslocación radical de uno de sus pilares: la lógica misma de la esfera pública se ha visto modificada por y para esos acontecimientos. Vividos y releídos como momentos históricos traumáticos evocan un Apocalipsis ya acontecido que reformula la lógica constitutiva de la esfera pública, la identidad de sus actores y el desplazamiento temporal que

¹ LaCapra (2004)

define su horizonte. Bajo la fórmula "lo peor ya ha sucedido" no se esconde el alivio sino la certeza de que su reaparición resulta, al menos, probable. Siempre, en un movimiento fuertemente refractario al progreso, orientado hacia un futuro que deja de ser pensado como mejor. El trauma del Apocalipsis supone una presencia fantasmal, pero también la lucha por transformarlo en pasado y constituir una orientación hacia el futuro ante la imposibilidad de pensar ese futuro bajo algún tipo de matriz ascendente. Es que, en principio, el trauma supone una suerte de achatamiento temporal donde su insistencia implica la incapacidad para ubicar lo sucedido en un pasado estrictamente diferenciado del presente. Ello no implica, como desarrollaremos en capítulos posteriores, que no sea posible establecer algún tipo de patrón que preserve esa cualidad diferenciada.

A lo largo de estos años han surgido por cierto actitudes refractarias a esta tradición poshistórica. Particularmente relevante resulta el análisis que Ralf Dahrendorf dedica a la cuestión del fin de la historia² –o su recomienzo, según él mismo identifica el fenómeno– donde se desliga de cualquier premonición oscura sobre el futuro. En una presentación dedicada a describir los progresos producidos a partir de la caída del Muro de Berlín –el avance de la sociedad abierta, el surgimiento de la Tercera Vía, los beneficios del cosmopolitismo, etc.– Dahrendorf, aún cuando reconoce la persistencia de problemas graves en distintas áreas, propone sacar a la luz el renacimiento del progreso como un hecho del curso de los acontecimientos históricos. Su perspectiva resulta útil a esta altura de nuestro trabajo en tanto confunde dos niveles: el que corresponde a la existencia o no de progreso en los acontecimientos y el que se refiere a la conciencia histórica como un modo de establecer un patrón alrededor del vínculo entre pasado, presente y futuro. La constitución de esta conciencia histórica –como representación instituida sobre la experiencia histórica y sobre la que más tarde se definirá el patrón que refiere al sentido histórico– no resulta necesariamente fundada en lo que los hechos demuestran, sino que adquiere una lógica que, eventualmente, alguien podría interpretar como refutable por los hechos mismos. De todos modos, tal como venimos insistiendo, lo pertinente para nuestro análisis es el espacio que ha

² Dahrendorf (2006)

perdido el progreso en términos de su potencia legitimadora -es decir a nivel de la conciencia histórica- y no de los hechos mismos. Incluso, tal como se ha desglosado en páginas anteriores, a este nivel de análisis lo importante no es evaluar en qué medida ciertos acontecimientos -tales como la Primera Guerra Mundial, el Holocausto u otros- contienen efectivamente un carácter excepcional, sino el hecho de que sean conceptualizados de esa manera. De hecho -y tal como hemos visto en el capítulo I-, nuestro análisis tampoco estaría apegada a la tradicional crítica de Löwith destinada a objetar la noción de progreso por su parentesco con la tradición teológica y su pretendida aplicación a hechos empíricos³. No es esta disonancia lo que entra centralmente en juego en la perspectiva que nos ocupa, sino el hecho mismo de su debilitamiento y sus pretensiones deterministas. En todo caso la presentación de Löwith es un ejemplo más de esa transformación en la conciencia histórica.

Tras esta aclaración habilitada por la reacción de Dahrendorf, reafirmamos que es con el destino final de problematizar los efectos de aquella presencia fantasmal del Apocalipsis, que nos ocuparemos de recuperar -a pesar de provenir de otra tradición- la noción de poshistoria tal como es desarrollada por Arthur Danto en sus escritos de filosofía del arte. Es allí, tal como mostraremos en las próximas páginas, donde es posible habilitar una noción de la dimensión posapocalíptica compatible con un agenciamiento alternativo al establecido por el patrón progresivo. Intentaremos entonces explorar la definición de un sentido histórico al margen del concepto de "progreso" haciendo uso de atributos tales como pluralismo y discontinuidad capaces de dar cuenta de la ruptura que impone el trauma y, a la vez, restituir la posibilidad de sentidos alternativos. Será, como veremos y a la manera de Skinner, una muestra significativa de la contingencia del presente donde el sentido histórico plural resulta asociado al vínculo de distinción radical entre presente y pasado. Nuestra investigación aspira a abrir la cuestión hacia la posibilidad de tornar inteligible un concepto alternativo de sentido histórico, ajeno a la noción de progreso al que resulta asociado desde su teorización iluminista, pero que, simultáneamente, sea compatible con nociones

³ Löwith (1949), p.19.

que, como la de emancipación, exploran la redefinición de un motor para el cambio. Y es allí donde la introducción del concepto de pluralismo acercará una dimensión que aleja la sensibilidad posapocalíptica de cualquier clausura de sentido.

a) Catástrofe, desastre y trauma

Una de las figuras clave en la definición de la trama poshistórica en términos catastróficos es, sin duda, Walter Benjamin. En sus *Tesis sobre el concepto de historia* Benjamin establece una crítica radical al progreso donde no se trata de describir una etapa posterior a su realización –como en el caso de Fukuyama o de Danto- sino de introducir la certeza de que su concepto mismo fue siempre una mera falsificación. En un marco que pretende aunar las matrices del marxismo y de la teología judía recuperando las nociones de lucha de clases y de mesianismo, Benjamin establece un rechazo visceral a las nociones mismas de “historia universal” y de “temporalidad lineal” sobre las que descansa la idea de progreso: allí donde la modernidad ha visto progreso no existió más que una alarmante sucesión de catástrofes. La conocida figura del ángel de la historia desarrollada en la tesis IX⁴ expresa la conciencia de una tempestad plagada de catástrofes que nunca podrá presentarse -como sí lo es en caso de Hegel- en términos de una teodicea donde las ruinas resultan estar al servicio de la historia universal. Si, desde la perspectiva de Benjamin, la socialdemocracia justificó su conformismo y la explotación de la naturaleza en función del mito del progreso⁵, le cabe al mesianismo revolucionario, no sólo establecer una crítica radical a esta concepción, sino también presentar una alternativa que garantice un necesario desvío para la historia.

Según Benjamin de hecho el progreso no hace más que sumir a sus creyentes en un fatalismo optimista que reduce brutalmente la potencia del agente histórico: si el curso de la historia es irremediabilmente ascendente, ¿por qué intervenir para

⁴ Löwy (2002), p.100.

⁵ Löwy (2002), p.135 y ss.

alterarlo? El objetivo es, de hecho, introducir una ruptura radical que ponga fin a la historia milenaria de opresión. Se trata de una operación destinada a presentar un modelo del tiempo mesiánico alternativo al típicamente homogéneo sobre el que se sostiene el progreso. De hecho, cada instante contiene una posibilidad revolucionaria que excluye la "política de espera": no hay que esperar al Mesías sino provocar su venida. Así, la historia debe ser pensada como un proceso abierto sometido a posibilidades inesperadas. Nos enfrentamos, por cierto, a una concepción de lo revolucionario donde su vínculo con el pasado es estrecho: la constelación que se establece entre la situación presente y la pasada hace que la acción revolucionaria deba hacerse cargo de rememorar las víctimas de las catástrofes ya sucedidas⁶. Emancipación y rememoración están así estrechamente unidas. Es que, de lo contrario, lo que acecha es la continuación de la sucesión de catástrofes a la que se reduce el pasado. De este modo se define una conciencia histórica que sólo será capaz de transformarse en un agente histórico transformativo en tanto advierta las falsedades del progreso y la cualidad esencialmente catastrófica del pasado. Así, se trata de una perspectiva donde la advertencia de la catástrofe y la posibilidad de emancipación no aparecen como términos contradictorios.

Sin embargo, aún cuando la propuesta de Benjamin –marcada por la Primera Guerra Mundial– resulte un antecedente clave en la visión que nos ocupa en el presente capítulo, lo cierto es que las versiones contemporáneas han introducido variantes importantes. En este último caso el Apocalipsis –como gran mito de discontinuidad– no sólo se interpreta como "ya sucedido" –desde la perspectiva de Benjamin no una vez, sino en reiteradas ocasiones–, sino que además acecha el futuro de una manera más persistente –y además, inevitable– que en el planteo mesiánico benjaminiano.

No estamos afirmando que las concepciones contemporáneas excluyan la posibilidad emancipatoria –de hecho en las páginas siguientes mostraremos en qué medida esta alternativa se sostiene–, sino que la idea de agencia histórica resulta radicalmente reformulada. Frente a un Benjamin que aún piensa la

⁶ Löwy (2002), p.163 y ss.

emancipación en términos modernos, sus herederos contemporáneos optan por indagar en su sostenimiento pero también en su propia transformación producida a la luz de los cambios en la conciencia histórica sobre los que este trabajo viene indagando.

De hecho gran parte de las reconstrucciones más recientes dedicadas a esta conciencia posapocalíptica remiten a establecer una diferencia fundamental entre la concepción tradicional y la que hoy refiere a la modificación en la conciencia histórica.

En este contexto el papel de la noción de Apocalipsis en la caracterización de la conciencia histórica ha sido analizado en relación al milenarismo medieval –que, de hecho no es más que una invención renacentista-. Así, la definición de un sentido histórico atado a la certeza de la inminente llegada del fin del mundo se abre en dos frentes simultáneos: el cierre de una etapa –asociada al Juicio Final-, pero también, como parte del mismo proceso, la apertura hacia un nuevo principio liberado de los vicios del ciclo anterior. Se trata de un modo específico de establecer una filosofía de la historia que aúna lo teleológico con lo escatológico: es allí donde “un fin deseable se transforma inevitablemente en una meta, y fuera de un infierno eterno, la teleología del mal es invariablemente terminal”⁷. En la versión secular del Apocalipsis, la historia adquiere un *telos* y un término, obteniendo a la vez una forma y una dirección⁸. Es en este sentido que Malcolm Bull ha identificado “paralelos sorprendentemente estrechos entre las teorías posmodernas de la poshistoria y el milenarismo fundamentalista”⁹ donde sólo se presenta cierta referencia a un final pero nunca, contrariamente a la versión secular, a un nuevo principio.

De hecho este rasgo fundamental es el que presenta como distintivo de la sensibilidad posapocalíptica contemporánea Krishan Kumar. Según su reconstrucción, el mensaje de la Reforma consistía “en que las dificultades mismas de su época eran las señales de la esperanza (...). El milenarismo cristiano mantuvo viva la esperanza de que el fin del mundo, previamente

⁷ Bull (1998), p.13

⁸ Bull (1998), p.14.

⁹ Bull (1998), p.17.

ordenado y seguro, sería también el comienzo de una vida nueva; de una vida que al menos por un período sería en esta tierra. El mito apocalíptico contiene, en una tensión difícil pero dinámica, elementos de terror y esperanza. El fin apocalíptico también señalará el principio milenarista. Y por muy aterradora que sea la contemplación del fin, no será necesario desesperar: nacerá un mundo nuevo”¹⁰.

Desde la perspectiva de Kumar el fin de la Guerra Fría supuso un resurgimiento de la idea del fin del mundo, esta vez bajo el manto de una diferencia fundamental: había desaparecido toda pretensión de establecer el final como punto de partida para un nuevo principio.¹¹ Según su reconstrucción –sostenida en una suerte de análisis cultural que abarca a filosofía pero también otras expresiones como el periodismo- “las insinuaciones milenaristas anteriores conservaban algo de la esperanza mesiánica o milenaria de que de las ruinas surgiría la regeneración. Esto pudo decirse hasta de las extravagantes fantasías de los decadentes de *fin de siècle* del siglo pasado”¹². Antes, asegura Kumar, el bien y el mal, el optimismo y el pesimismo, se alimentaban entre sí, hoy, en cambio, asistimos a un panorama donde la certeza del final nos sume en la melancolía¹³ y el hastío. Se trata de la “imaginación apocalíptica sin esperanza” que implica un aplanamiento del tiempo que nos sume en un conservadurismo cultural¹⁴.

Nos enfrentamos –siempre según Kumar- a un milenarismo devaluado sin una compensadora versión utópica –guiada por la esperanza- capaz de otorgarle cierto dinamismo¹⁵. Refugiados en la ironía y la resignación, los poshistoricistas¹⁶, asegura, optan por una actitud profundamente negativa. Sin embargo, alega Kumar, ciertos grupos como las feministas y los ecologistas tanto como el nacionalismo y el fundamentalismo religioso han encontrado en el pensamiento utópico una herramienta relevante¹⁷.

¹⁰ Kumar (1998), p.236.

¹¹ Kumar (1998), p.237.

¹² Kumar (1998), p.239.

¹³ Kumar (1998), p.240.

¹⁴ Kumar (1998), p.247.

¹⁵ Kumar (1998), p.250.

¹⁶ Kumar (1998), p.254.

¹⁷ Kumar (1998), pp.256 y 259.

Nuestra perspectiva, si bien acuerda parcialmente con la reconstrucción de Kumar acerca de la distinción entre el milenarismo tradicional y el contemporáneo, disiente en un par de cuestiones fundamentales. De su análisis parece inferirse que la única opción para reestablecer nuevos principios es una sostenida en una matriz teleológica –típicamente la progresiva- sostenida en la recuperación de la utopía. Por el contrario –y tal como está siendo desarrollado en este trabajo- creemos que resulta un supuesto sin fundamentos: la conciencia histórica que se reconoce sumida en un final agónico – o en una etapa posterior a su inevitable realización- puede establecer un patrón hacia el futuro –es decir, algún tipo de sentido histórico- ajeno al patrón progresivo. Justamente en estas páginas el ejemplo del feminismo que utiliza Kumar para demostrar la necesidad de la utopía es clave: crítico en sus versiones poshistóricas de nociones como el progreso, el feminismo es capaz de restituir –tal como analizaremos en el capítulo VII- la dimensión emancipatoria haciendo a un lado esa matriz.

Es en un sentido parecido al de Kumar donde se inscribe el análisis que Martin Jay dedica a la cuestión. En su reconstrucción la versión posmoderna también se encarga de suprimir una de las caras del Apocalipsis tradicional: el epílogo redentor posterior a los últimos días del milenio¹⁸ cuya ausencia nos ubica en una suerte de Apocalipsis persistente. Asigna además, como Kumar, un tono melancólico a la versión contemporánea¹⁹ que nos arrastra hacia una regresión al narcisismo donde la melancolía tiene como objeto la pérdida de un mundo pleno.

Ahora bien, más allá del hecho de que la propuesta de Jay tiene como objetivo último y explícito la restitución de un modelo iluminista atento a la existencia de la pérdida, lo que resulta relevante para nuestra presentación es su descripción de una sensibilidad histórica contemporánea sumida, no meramente en la imposibilidad de una cara redentora, sino también en la certeza de la presencia de un Apocalipsis permanente. Efectivamente, bajo nuestro análisis una de las características de esa nueva sensibilidad consiste en la percepción de que ese fin del mundo que se interpreta como ya sucedido –sea bajo la forma del Holocausto

¹⁸ Jay (2003), p.173.

¹⁹ Jay (2003), p.180.

o de algún otro genocidio- nos instala, no en una instancia liberada de la catástrofe, sino en una sumida en la posibilidad eterna de su repetición.

Se trata entonces de una conciencia histórica que refiere a la descripción que Blanchot dedica a la llamada "experiencia del desastre": si la catástrofe es la certeza del derrumbe pasado, el desastre se encuentra asociado a la sensación de estar al borde de un abismo. La escritura del desastre no sólo refiere al modo en que el desastre es escrito, sino que también implica que la escritura es hecha por el desastre²⁰. Es que el Holocausto —en tanto el evento absoluto de la Historia— se devoró el significado para siempre²¹. Se trata de la sospecha de una amenaza infinita²² donde la catástrofe está aún por suceder cuando nada más sucede²³: "la infinitud de la amenaza ha de algún modo roto cada límite. Estamos al borde del desastre sin poder situarlo en el futuro: es más bien algo que ya ha pasado, y aún así estamos al borde o bajo su amenaza. (...) El desastre es su inminencia".²⁴ Aún cuando en el caso de Blanchot la descripción del desastre es introducida en términos de experiencia no meramente histórica, su descripción indudablemente presenta un modo específico de la conciencia histórica, es decir una conceptualización de la relación entre presente, pasado y futuro. Se trata de una trastocación y desestabilización radicales a la manera de Benjamin, pero que —y aquí lo central de su descripción para nuestros objetivos— habilita un nuevo sentido que no se pretende definitivo como sí lo es en el caso del benjaminiano.

Es, en términos de la reconstrucción de Palti, la secuela de la tragedia más que la tragedia misma: si la crisis marca hitos, el desastre trastoca las coordenadas, suspende el devenir remitiendo a su naturaleza indesignable²⁵. Es aquello "que viene luego del Sentido, el sentido después del Sentido, una vez que este se ha revelado ilusorio"²⁶. Nos enfrentamos así a la experiencia de seguir condenados a buscar sentidos sin poder encontrarlos, a crear ilusiones y creer en ellas. No

²⁰ Blanchot (1995), p.ix.

²¹ Blanchot (1995), p.47.

²² Palti (2005), p.198.

²³ Blanchot (1995), p.xi.

²⁴ Blanchot (1995), p.1.

²⁵ Palti (2005), p.199

²⁶ Palti (2005), p.200.

podemos dejar de hacerlo²⁷. Ya no se trata como en Benjamin de reafirmar una potencia emancipatoria típicamente moderna que cabalga sobre la posibilidad de liberarse de esa experiencia catastrófica. Pero, a pesar de la descripción de Blanchot que llega a resignar radicalmente la posibilidad de un Yo, aquella necesidad de crear y creer en ilusiones no parece un dato menor. De hecho, el progreso también resultó ser una ilusión creada cuya fe hoy parece ilusoria. Afirmar lo contrario significaría suponer que el progreso era más que una creencia de gran potencialidad legitimadora, una verdad que refería al curso de la historia como desplegar de sus propios acontecimientos. En la conciencia histórica contemporánea simplemente ese sentido se reconoce a sí mismo como construido, pero no por ello deja de tener un potencial en términos de un sentido histórico que advierte la posibilidad de ser conceptualizado bajo distintos patrones que, evidentemente, se pensarán a sí mismos como contingentes.

La descripción que estamos presentando excede en su impacto lo estrictamente filosófico. Desde un punto de vista sociológico esta conciencia histórica posapocalíptica ha sido reconstruida por Richard Sennett. En sus análisis dedicados a evaluar las consecuencias del modo en que el vínculo social resultó alterado por la precarización de las relaciones laborales establece que la conciencia de la ausencia de la posibilidad del progreso como motor vital produce una serie de rupturas radicales tanto en la lógica del espacio público como en la del privado. Frente a una "sociedad impaciente y centrada en lo inmediato"²⁸ la desintegración parece inevitable. Detrás de la certeza en la inestabilidad —que conlleva la desorganización del tiempo²⁹— se oculta la posibilidad de una vida que "conducirá a espantosos tormentos"³⁰. Según sus conclusiones esto conlleva la constitución de un "yo maleable"³¹ minado por la falta de reconocimiento y respeto³² e incapaz de sostenerse sobre una narrativa sustentable³³. Sumidos en

²⁷ Palti (2005), p.200.

²⁸ Sennett (2000), p.10.

²⁹ Sennett (2000), p.105.

³⁰ Sennett (2000), p.109.

³¹ Sennett (2000), p.140.

³² Sennett (2003), p.213 y ss.

³³ Sennett (2006), p.5.

la fluidez, los individuos se han transformado en menos libres³⁴ imposibilitando lo que denomina una “agencia narrativa”³⁵ sostenida en un paradigma acumulativo.

Si bien el análisis de Sennett, como el nuestro, opta por concentrarse en los efectos de la conciencia de esta situación –aunque en su caso da por descontada la verdad de la situación a la que remite–, su certeza de que la única posibilidad de establecer agencia sea a través de un esquema acumulativo no atiende a la posibilidad de que esta se constituya a partir de un sentido histórico alternativo. Si bien aquella posibilidad de “espantosos tormentos” a futuro como resultado de la alteración de la conciencia histórica modifican radicalmente la agencia, no necesariamente la obturan. Por el contrario incluso –tal como estamos intentando argumentar– pueden llegar a multiplicar su potencial.

Una de las descripciones más acabadas de esta cuestión tendiente a abrir la posibilidad de refundar la agencia –aún la posapocalíptica– fue desarrollada por James Berger bajo los principios de una estrategia sostenida en el concepto psicoanalítico de ‘trauma’. De acuerdo a su análisis es un hecho que desde fines del siglo XX nos enfrentamos a una intuición perturbadora: la catástrofe final ya ha sucedido³⁶. Sea Auschwitz o la destrucción de la naturaleza, ese final encargado de organizar la narratividad ya es parte del pasado impulsando con su disolución la refundación de las matrices organizadoras de la experiencia del pasado –y, por cierto, también del presente–. El quiebre, siempre según el análisis de Berger, es puesto en evidencia a través de la forma de trauma: una experiencia impactante introductoria de cierta disrupción definitiva que altera la temporalidad. Aquel “sentido de un final” analizado por Frank Kermode³⁷ en tren de exponer los modos en que el espíritu apocalíptico atraviesa la literatura, ha sido dejado atrás, no por resultar ineficaz, sino porque sus predicciones ya se han cumplido.

Así como la idea de trauma describe el modo en que los acontecimientos siguen influyendo más allá de su ocurrencia³⁸ haciendo que el pasado viva con nosotros,

³⁴ Sennett (2006), p.13.

³⁵ Sennett (2006), p.188.

³⁶ Berger (1999), p.XIII.

³⁷ Kermode (2000)

³⁸ Berger (1999), p.XV.

su presencia obtura la acción al tiempo que establece un quiebre inapelable. El trauma en tanto "lo inaceptable", vinculado por el propio Freud al desarrollo histórico de culturas enteras³⁹, se mantiene vivo en tanto cuerpos que, como figuras fantasmales, viven en el presente⁴⁰. Esta asociación establecida por Berger entre trauma histórico, posapocalipsis y poshistoria por su común referencia a un momento de disrupción, es la que ha generado críticas, tal como la desplegada por LaCapra, sostenidas en sus consecuencias disolutivas del poder del agente histórico. Es dentro del marco de un reclamo por la recuperación de la centralidad de la experiencia que LaCapra advierte sobre una sospecha: las cualidades fantasmales del trauma no hacen más que anular toda potencia transformadora colectiva. Pareciera entonces que la reconstrucción del pasado en términos de disrupción traumática condena la mera posibilidad de una política transformativa, a su propia disolución. Más allá del inmovilismo contenido en el trauma descarnado, lo cierto es que tales disrupciones no resultan en una condena fatal hacia los principios que guían la transformación en la esfera pública, sino que, en el marco de la tensión entre continuidad y discontinuidad –como veremos en capítulos siguientes- funda principios nuevos para establecer el cambio. Creemos que, aun cuando la concepción de la temporalidad que acarrea la noción de trauma dificulta el poder transformador del agente, es posible enmarcar su presencia dentro de atributos de la poshistoria que obturarían estas consecuencias devaluadoras del cambio. Lo público no perderá así su sustancia sino que resultará brutalmente transformado en sus propias premisas.

b) El Apocalipsis bajo el signo del pluralismo

Ahora bien, teniendo en cuenta esta descripción problemática donde la conciencia posapocalíptica aspira a reformular el sentido histórico a la luz de la experiencia del desastre, ¿cómo debe ser éste entendido? ¿Es posible conceptualizar el sentido histórico bajo la contingencia que exige este marco y que

³⁹ Berger (1999), p.22.

⁴⁰ Berger (1999), p.52.

pudiendo aún ser pensado como “sentido” – uno abierto a su transformación constante y sometido a la posibilidad de la catástrofe permanente-? Nuestra respuesta llegará de la mano de la descripción pluralista de la poshistoria a *la Danto*. Evidentemente, Arthur Danto no encara su propuesta del universo poshistórico bajo el manto posapocalíptico. Más bien nos enfrentamos, como veremos, a una alternativa optimista sostenida en la certeza, no de que el progreso resulta una ilusión, sino de que simplemente ha cumplido su objetivo sometiéndonos hoy a una lógica alternativa a la de la teleología iluminista. En su caso se trata, además, de una propuesta desarrollada para el mundo del arte. Sin embargo, como veremos a continuación, su presentación se encuentra habilitada para una traspolación hacia un campo más extenso de experiencias históricas. Hechas estas advertencias, comencemos a indagar entonces en el modo en que su descripción del pluralismo poshistórico puede ayudar a entender aquél “sentido después del Sentido” al que hacía referencia Blanchot.

Uno de los caminos destinados a responder aquel interrogante de Niethammer sobre la eventualidad de establecer metanarrativas puede ser localizado en el uso de la noción de poshistoria para dar cuenta de transformaciones radicales sufridas justamente por el campo del arte. Ha sido Danto –originalmente un filósofo de la historia- quien se ocupó de caracterizar en tanto “poshistórico” el arte actual. De acuerdo a su análisis, a partir de la década del sesenta –con el surgimiento del arte pop- enfrentamos un campo artístico transformado. Si hasta entonces la identidad del arte dependía del lugar que cada expresión ocupaba en el relato de su historia, las últimas décadas sacaron a la luz un nuevo camino: los artistas se han liberado de la carga de la historia y han comenzado a poner el arte al servicio de metas personales o políticas, haciendo a un lado el objetivo de mover los límites o ampliar la historia del arte “fuera del linde de la historia”⁴¹. Este cambio sustancial –que para Danto supone el acceso a la verdadera naturaleza del arte- advierte que ya no resulta posible identificar en el campo artístico una única dirección a tomar. Se trata entonces de demarcar el “fin de cierto relato que se ha desplegado en la historia del arte durante siglos, y que ha alcanzado su fin al

⁴¹ Danto (1997), p.37.

liberarse de los conflictos históricos de una clase inevitable en la era de los manifiestos”, propia del modernismo⁴².

En este sentido Danto advierte que de lo que se trata es de ver el presente como una revelación: “Mi única afirmación acerca del futuro es que éste es el estado final, la conclusión de un proceso histórico cuya estructura cambió de golpe visiblemente.” Ese cambio radical impone un rasgo clave: el pluralismo como una característica que afecta el campo artístico, pero que también define una dimensión nueva a partir de la cual otorgar sentido al proceso histórico al margen del uso de la noción de progreso. Si bien Danto no profundiza la extensión de su diagnóstico a áreas distintas de la artística, nos ocuparemos de argumentar el modo en que tal extrapolación resulta justificada a la luz de otros diagnósticos con el fin de evaluar su utilidad a la hora de construir un sentido histórico sostenido en la sensibilidad posapocalíptica donde la certeza de una única narrativa acumulativa ha sido extirpada de cuajo.

El pluralismo resulta una característica que afecta el campo artístico, pero que también define una dimensión nueva a partir de la cual otorgar sentido al proceso histórico al margen del uso de la noción de progreso. Se abre entonces, a través de la operación desplegada por Danto sobre la noción de poshistoria, un primer acercamiento al concepto de “pluralismo” como camino privilegiado en tren de expresar un nuevo modo del sentido histórico que implicaría, más que su anulación, su resemantización. El pasado deviene otro que no aspira a ser continuado en términos progresivos ni tampoco negado radicalmente por el presente, sino que se mantiene como un trasfondo perturbador por su misma extrañeza. Justamente, es esa perturbación la misma que disuelve las antiguas premisas encargadas de organizar la esfera pública y moldear la agencia histórica, para presentar otras capaces de lidiar con la diversidad y la inestabilidad introducidas por esa cuñas interpretadas como momentos apocalípticos.

Es de este modo que nuestro presente resulta ahora definido por el pluralismo; no ya como en Fukuyama gracias al triunfo de una idea, ni tampoco, tal como se infiere de la reconstrucción de Niethammer, en tanto abolición de todas las ideas.

⁴² Danto, (1997), p.59.

Si estas dos últimas alternativas representaban, respectivamente, la realización y la exclusión del progreso y la negación de cualquier tipo de motor orientado hacia el futuro, el pluralismo permite marcar la presencia del sentido histórico al margen de la narración y de la lógica acumulativa asociada a los grandes relatos. Esta apelación al pluralismo expresaría la presentación de un movimiento constante entre distintas ideas, su colisión o sinergia, y el surgimiento de nuevos modos de conceptualizar el curso de la historia y de la dimensión política misma que excluyen la lógica acumulativa.

Las consecuencias que extrae Danto de este diagnóstico exceden el ámbito estético llegando incluso a señalar: "en cierto sentido, la vida comienza realmente cuando la historia llega a su fin"⁴³. Nos enfrentamos así a un proceso liberador que permite sacar a la luz la auténtica dimensión vital. La noción de pluralismo supone la presentación de una colisión o sinergia entre ideas, y el surgimiento de nuevos modos de conceptualizar el curso de la historia y de la dimensión política misma que excluyen la lógica acumulativa. Se trata de una dinámica entre ideas que encarnan el lema "hacer lo que uno quiera hacer". Allí, todo es posible ya que no existen las constricciones meramente *a priori*. En su referencia al pluralismo como la característica definitoria de este momento poshistórico del arte, Danto encuentra motivo de celebración: ese movimiento constante entre ideas y tradiciones –que pueden convergir o colisionar- sugiere que "la liberación de una vida más allá de la historia podría experimentarse como algo estimulante"⁴⁴. Lejos está Danto entonces de evaluar el arte poshistórico en términos condenatorios a la manera de Kuspit para quien se trata de una tradición que, sostenida en el resentimiento, condensa la degradación comercial del arte⁴⁵ colocando a lo banal sobre lo enigmático, a la astucia sobre la creatividad y a lo escatológico sobre lo sagrado⁴⁶.

Ahora bien, en tren de elaborar la especificidad del uso de esta noción de poshistoria para la filosofía de la historia introduciremos un campo adicional de apuntes. A lo largo de sus desarrollos filosóficos Danto ha asegurado que el eje de

⁴³ Danto (1999), p.27.

⁴⁴ Danto (2003), p.482.

⁴⁵ Kuspit (2004), p.6

⁴⁶ Kuspit (2004), p. 31.

todo análisis debe ser ubicado en las representaciones y no ya en las cosas -es, por ejemplo, el sistema de representaciones que rodea a la caja Brillo de Warhol lo que la distingue de la que encontramos en el supermercado-. Por otra parte ha afirmado que "las obras de arte están en parte constituidas por el lugar que ocupan en la historia del arte" y que "el pasado sólo es interpretado históricamente en tanto lo sea desde el futuro".

Es decir que, en ambos casos, el lugar que ocupan los eventos en un curso temporal marca su definición. Hasta aquí entonces se trata de introducir atributos que parecen aunar las representaciones artísticas con las históricas. Pero al indagar en algunas de sus características surge una diferencia sustancial: las representaciones sin más son distintas de las obras de arte porque estas últimas usan los medios de representación más allá del mero objetivo de representar⁴⁷.

Funcionan, por lo tanto, como representación y también como expresión tendiente a exteriorizar una forma de ver el mundo. Por otra parte, y según señala Danto en uno de sus libros más tempranos, lo que distingue a las representaciones históricas es su asimetría cognitiva: es decir que estamos en presencia de un conocimiento accesible *post-hoc* de los eventos y no en el momento en que tales acontecimientos ocurren. Se trata entonces de apelar también –como en el arte– a la representación como tal y como expresión. Pero en el caso de las representaciones históricas la forma de ver el mundo está definida por una perspectiva temporal no accesible contemporáneamente, algo que sí es posible en el caso de la obra de arte. Es decir que, de pretender aplicar el concepto de poshistoria desarrollado para el arte a la historia misma resulta necesario introducir algunas complejizaciones. Para constituir el sentido propiamente histórico es necesario referirse al pasado –aun en su otredad– o bien encarar experimentos mentales en relación a un futuro que opere como punto de vista posible. Nos encontramos en presencia así de una exigencia por distinguir el presente tanto del pasado como del futuro. Si el arte poshistórico queda por fuera de cualquier tipo de relato, la "historia poshistórica", aun rechazando también todos los relatos conocidos y las pretensiones de continuidad, fatalmente

⁴⁷ Danto, (2004), p.215.

introducirá algún tipo de matriz. Claro que esta fatalidad no implica repetir estrictamente las estructuras ya experimentadas sino exponer otras alternativas. Si, como afirma Danto, "sólo es posible entender los cambios de un estado a otro en tanto entendamos el cambio de un sistema de representación a otro"⁴⁸, será necesario indagar en este nuevo sistema representacional donde se identifica una multiplicidad de puntos de vista en la mirada sobre el pasado, en relación a su correspondiente "cambio de estado". Se trata de una multiplicidad construida desde un presente que abre un abismo con la experiencia misma de los hechos pasados: la representación sólo tendrá sentido en tanto advierta sus diferencias radicales con el pasado. Nos encontramos en presencia entonces de un presente que sólo podrá ser interpretado históricamente desde un futuro que resulte radicalmente otro.

La descripción dantiana – que otorga un rol central a la discontinuidad radical que implica el pasaje de un arte histórico a otro poshistórico desde donde es posible acceder a la esencia del arte- abre la posibilidad de dejar de pensar el universo poshistórico en términos de estancamiento. Efectivamente, tanto la versión de Fukuyama, como ciertos principios de la tradición posapocalíptica que nos ocupa en esta segunda parte, implican resignar el cambio para el futuro. La propuesta de Danto, en cambio, define el momento poshistórico en tanto capaz de cualquier tipo de alteración, aún la más imprevisible. A partir de la caducidad de la gran narrativa del progreso, los sentidos podrán ser múltiples y superpuestos, contradictorios o contingentemente convergentes, pero nunca estables. Tampoco imposibles. Y son estas características las que resultan relevantes para nuestro análisis dedicado a proponer una concepción de la poshistoria que compatibilice la sensibilidad posapocalíptica con un agenciamiento sostenido en sentidos históricos plurales.

TeNS
CM

⁴⁸ Danto (1999), p.9.

c) Hacia una pluralidad de sentidos históricos

Hemos visto entonces cómo la noción de pluralismo sostenida en la diversidad radical del momento poshistórico deja abierta la posibilidad de institución de un sentido histórico alternativo al del progreso. Aquel movimiento entre ideas expresa una opción contingente pero no por ello menos eficaz para dar cuenta de una instancia donde al acontecer del trauma se abre la posibilidad de sentidos alternativos.

Esto implica que a ese trasfondo perturbador construido alrededor de la posibilidad de repetición infinita del momento apocalíptico que pone en jaque la verosimilitud del progreso, se le superpone una trama que habilita múltiples patrones. Aquel "sentido tras el sentido" descrito por Blanchot no es ya uno sino muchos.

Así también, la discontinuidad después del fin habilitada por el pensamiento posapocalíptico permite la constitución de un sentido histórico diverso. Es, a la manera de Quentin Skinner, una muestra significativa de la contingencia del presente —una advertencia que es parte misma de la sensibilidad poshistórica en cualquiera de sus formulaciones—. Ha sido justamente el teórico británico quien indagó un modo alternativo de entender la relación entre presente y pasado: ya no se trata de una continuidad ni mucho menos del transcurrir de un camino ascendente. De acuerdo al autor de *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, sólo resulta legítimo usar el rango de descripciones del agente, intentando sacar a la luz el tipo de pregunta que buscaban responder los involucrados en eventos del pasado⁴⁹. Dista entonces de ser necesario conceptualizar la situación actual como resultado de una evolución, sino como una instancia más de la diversidad de problemas morales y comportamientos políticos que atraviesan el curso del tiempo. Esta perspectiva involucra, por cierto, el rechazo a toda gran teoría. Y es esta resistencia clave la que recorta la matriz necesaria para definir la conciencia histórica de manera novedosa: lo relevante del pasado es su diferencia con el presente, no su continuidad. Más allá de la

SKINNER

⁴⁹ Skinner (1988)

necesidad de admitir que, para acceder a ese abismo, es necesario sostener cierta continuidad, es justamente esta discontinuidad radical encargada de mostrar la contingencia del presente, la que obliga a rendirnos ante la evidencia del pluralismo. Claro que tales afirmaciones exigen una aclaración destinada a distinguir nuestra perspectiva de una actitud meramente contemplativa: no se trata sólo de observar la discontinuidad y el pluralismo sino de integrar estas características a una dimensión política. Es allí donde la presencia del trauma muestra su tensión paradigmática: la cuña del final ya acontecido que pervive no hace más que mantener su presencia fantasmal a lo largo del tiempo, expresando la tensión propia de toda transición entre continuidad y discontinuidad. Se abre así, como en el pluralismo dantiano –y más allá de ciertas diferencias clave entre el planteo de Skinner y el de Danto-, la posibilidad de establecer una multiplicidad de sentidos históricos contingentes –siempre acechados- que adviertan su discontinuidad con el paradigma del progreso. En el caso de Skinner no será apelando a la noción de pluralismo sino recurriendo a una ruptura con el pasado que invita a definir sentidos locales, profundamente contingentes, alejados de cualquier posible teleología.

Teniendo en cuenta entonces las aclaraciones del apartado anterior y la centralidad que adquiere un reconocimiento de la discontinuidad en relación a las grandes narrativas unificadas, señalaremos las características que el propio Danto adjudica al pluralismo en su trasposición al campo político. Aún en su propio diagnóstico del campo del arte las afirmaciones de Danto alientan una vocación por llevar el análisis más allá de su área originaria para transformarlo en el punto de partida para el diagnóstico de un espíritu de época.

Así, legitimando la trasposición, señala: “El mundo del arte es el modelo de una sociedad pluralista en la que todas las barreras desfiguradoras han sido derribadas.”⁵⁰ El análisis del pluralismo en el campo artístico funciona así como una suerte de utopía regulativa para otras áreas; una suerte de patrón desde donde encarar el análisis de otras zonas que atañen a la filosofía.

⁵⁰ Danto (2003), p.482

Se trata de un paralelo que Danto evalúa en términos de la constitución del campo de la crítica cultural. Estrictamente hablando y según sus propias palabras: "la crítica de arte se transforma en un paradigma de lo que podríamos llamar crítica cultural"⁵¹. Teniendo en cuenta entonces esta evaluación de la crítica de arte como una suerte de paradigma constitutivo, el tipo de análisis desarrollado para el arte parece poder ser traspolado a otros campos. De hecho, el modelo del pluralismo no sólo caracteriza proyectos artísticos sino que, en términos de Danto, "define la cultura contemporánea o posmoderna, la cultura en términos de moralidad, política, teorías de la historia, incluso la ciencia si suscribimos a las más radicales filosofías de la ciencia contemporáneas"⁵². Hemos entrado en el territorio intelectual de Coquaine, donde, como Hegel lo hubiera descrito, todos son libres"⁵³. Allí es entonces donde la crítica de arte deja de ser meramente un modelo en términos metodológicos para serlo también en la ampliación de sus diagnósticos hacia otras áreas.

A medida que avanza el análisis de Danto comienzan a ser evaluadas ciertas características específicamente políticas de aquella descripción de la cultura contemporánea. Así, señala: "lo que demostró el año 1989 es que se ha deshecho la filosofía de la historia que encarnaba el Manifiesto Comunista, y que resultó cada vez menos posible concebir dicha historia como encarnación de las leyes históricas"⁵⁴. Se va tornando así posible acumular una serie de pistas respecto a la ampliación del concepto de fin de la historia, capaces de sumar contenido específico al paralelo.

De hecho, aventura que tanto "en el fin de la historia como en el fin del arte se plantea la libertad en dos sentidos del término. Los seres humanos, como los describieron Marx y Engels, son libres de ser lo que quieran ser, y son libres desde cierta agonía histórica que dispone que, en cualquier escenario, haya una forma de ser auténtica y otra inauténtica, la primera apunta hacia el futuro y la

⁵¹ Danto (1986), p.80.

⁵² Danto se refiere al camino abierto por autores hoy clásicos como Thomas Kuhn o Paul Feyerabend.

⁵³ Danto (1986), p.209

⁵⁴ Danto (1999), p.58.

última hacia el pasado. Y los artistas al final del arte son igualmente libres de ser lo que quieren ser; de ser cualquier cosa e incluso de ser todas"⁵⁵. Pareciera entonces que la poshistoria es, a pesar de ciertas intuitivas conexiones con un pensamiento conservador, el terreno más adecuado para introducir, reformulada, una noción como la de "emancipación" aun en el marco de un quiebre como el establecido por el trauma: la liberación de las circunstancias que esclavizan a los seres humanos se puede tornar más profunda gracias a la liberación de las constricciones de la teleología. Es que allí se encuentra contenida la posibilidad de hacer a un lado los mandatos de todas las narraciones establecidas sobre y durante el pasado para sumergirse en una etapa donde los relatos logren convivir y combinarse de modos diversos. Efectivamente, si la emancipación representa la salida de la minoridad, implica también el establecimiento de algún tipo de hiato entre presente y pasado al tiempo que necesita de la presencia fantasmal del pasado para legitimarse. Este planteo lleva por cierto a dejar en evidencia que nos encontramos en presencia de procesos emancipatorios que sufren modificaciones en dos de sus características fundamentales: no resultan ya capaces de anticipar sus propios resultados y son ejecutados por subjetividades no fundacionales. Y es esta transformación la que impondrá diferencias radicales en los modos en que se organiza la esfera pública tanto en sus premisas más abstractas como en sus estrategias de implantación en la organización del espacio urbano y el modo en que esas mismas premisas resultan intervenidas por la arquitectura y el arte. Es allí mismo donde el agente político resulta construido abriendo, a la vez, un espacio para desplegar su vocación por las transformaciones, no excluyendo ni el conflicto ni la posibilidad de evaluación moral. Tal como hemos señalado el dinamismo y la falta de certezas es un rasgo clave del pluralismo dantiano.

De hecho en uno de sus apuntes referidos al vínculo entre el pluralismo artístico y el multiculturalismo, señala Danto: "(El fin del arte) significa el fin de cierto relato que se ha desplegado en la historia del arte durante siglos, y que ha alcanzado su fin al liberarse de los conflictos de una clase inevitable en la era de los manifiestos. Por supuesto, hay dos maneras de liberarse de los conflictos. Una manera es

⁵⁵ Danto (1997), p.67.

eliminar todo lo que no se ajusta a nuestro manifiesto. Políticamente, esto toma forma en la purga étnica. Donde no hay más tutsis, no hay más conflictos entre tutsis y hutus. Donde no hay bosnios, no hay conflictos con los serbios. La otra manera es vivir juntos sin necesidad de discriminarse; decir qué diferencia hace que alguien sea el que es, sea tutsi o hutu, bosnio o serbio. La pregunta es qué tipo de persona es usted. La crítica moral sobrevive en la era del multiculturalismo, como la crítica de arte sobrevive en la era del pluralismo"⁵⁶ Más adelante agrega: "Hopper y los realistas percibieron un futuro que los excluiría si no luchaban, de la misma manera supongo que las facciones en Bosnia deben sentirlo con respecto a su país"⁵⁷. Es decir que para Danto, no sólo el pluralismo se enfrenta a conflictos, sino que además no excluye la posibilidad de desplegar una evaluación moral. La intolerancia es propia de la era de los manifiestos étnicos –para decirlo de algún modo-.

Hasta aquí entonces la presentación del modo en que una perspectiva histórica a *la Danto* resulta compatible con la presencia misma de agentes de cambio y el modo en que las discontinuidades skinnerianas – capaces de enmarcar las disrupciones traumáticas- abren la posibilidad de resemantizar los mecanismos de la agencia histórica. Una mutación que, como mostraremos más tarde, encontrará su encarnación en la lógica trastocada de la esfera pública. Es que esa conciencia histórica marcada por el trauma persistente logra refundar el sentido histórico bajo el signo de la contingencia y de la pluralidad entendida en términos dantianos.

Concentrémonos finalmente en ciertos efectos políticos más precisos de esta propuesta; en el modo en que esta nueva noción de agencia sostenida en el pluralismo en tanto motor no lineal de la historia y en una discontinuidad establecida entre presente y pasado asociada a la presencia constante del trauma, impacta sobre el vínculo entre historia y política alternando premisas que parecían definitivamente asociadas al funcionamiento de lo público. Una propuesta que permite, entre otras cosas, la reconstrucción de una agencia sostenida en las

elementos
de la
tesis CM

⁵⁶ Danto (1999), p.59.

⁵⁷ Danto (1999), p.145.

pasiones pragmáticas presentadas en el capítulo anterior capaces de expulsar cualquier pretensión de legitimación sostenida en la inmovilidad de la autenticidad.

De hecho, creemos que es la refutabilidad esencial de los conceptos políticos – donde, como hemos visto en el capítulo I, las pretensiones de autenticidad son naturalmente expulsadas- la que logra definir el pluralismo político en toda su frontalidad. Ajeno a toda naturalización del *status quo*⁵⁸ hace de lo político un conjunto de prácticas orientadas a la persuasión sobre la necesidad de constituir una comunidad más inclusiva donde lo central no sea la certeza sino la responsabilidad. Un proceso de inclusión donde todos los afectados sean incluidos en la discusión⁵⁹ manteniendo sus diferencias y aceptando la refutabilidad esencial de los conceptos en uso. El trasfondo postraumático –que describe adecuadamente un espíritu de época- recupera la incertidumbre necesaria para admitir la refutabilidad constante, pero también habilita el ejercicio de sentidos imprevistos sostenidos en el pluralismo.

Pero, y tal como señala Wendy Brown, frente a esta desestabilización de las narrativas políticas, ¿qué otra cosa cuenta además de la anarquía? En vistas de la ausencia de sustitutos políticos para “la comprensión progresiva de dónde venimos y hacia adónde vamos”⁶⁰ la conciencia política debe desplegarse en términos distintos a los del progreso y redefinirse en tanto parcial y provisional. Nos enfrentamos a un futuro menos previsible, más incierto, menos prometedor de lo que la modernidad supuso; pero sostenido en rasgos capaces de sugerir en el presente una porosidad y un potencial que nos habilitan a ir más allá de los lineamientos introducidos por la modernidad. Una instancia que, partiendo del reconocimiento de su contingencia abierta por un trauma que se percibe como discontinuo, abre la posibilidad de que aquella sensibilidad posapocalíptica defina la apertura hacia sentidos históricos ahora plurales.

Teñido por el impacto de aquel sentido tras el sentido donde la posibilidad de la reiteración del trauma insiste, surge un horizonte pluralista que sólo acepta la multiplicación del sentido en términos contingentes.

⁵⁸ Mouffe (2000), p.65.

⁵⁹ Young (2000), p.23.

⁶⁰ Brown (2001), p.3

Nuestro próximo capítulo estará dedicado a discutir el modo en que esta descripción de la lógica poshistórica no resulta incompatible con el agenciamiento. Veremos cómo, si bien ciertas perspectivas sostenidas en el rol del trauma efectivamente obturan esta alternativa, es posible caracterizar este universo de manera tal que no entre en colisión con la noción misma de agente histórico. De hecho, de la mano de la posibilidad de valorar la incertidumbre y la vulnerabilidad se profundiza el propio rol de la agencia.

Te AU

CM

CAPITULO VI

DISCONTINUIDAD, TRAUMA Y SENTIDO HISTORICO

Teniendo en cuenta la descripción de la dimensión posapocalíptica del sentido poshistórico y la posibilidad de articularlo en términos de una perspectiva pluralista encarada en las páginas previas, este capítulo estará centrado en ciertos efectos políticos más precisos de esta propuesta; específicamente, en el modo en que esta nueva noción de sentido histórico sostenido en el pluralismo en tanto motor no lineal de la historia y en la discontinuidad establecida entre presente y pasado impacta sobre el vínculo entre historia y política. Es que, tal como venimos señalando, la manera de comprender la agencia en el marco de una nueva lógica de la esfera pública resulta sustancialmente transformada alterando el modo de entender lo político. El rol de la discontinuidad resulta clave en este planteo. Allí, bajo las premisas específicas de la lógica de la ruptura histórica, se presupone la existencia de un momento de dislocación en el pasado a partir del cual y, de acuerdo a las distintas versiones, o bien el progreso cumplió su objetivo o mostró su propia falsedad.

Es tomando como punto de partida este marco, que nos ocuparemos entonces de discutir tanto contra posturas como la de Dominick LaCapra que ve en el apego excesivo a los estudios del trauma un peligro para la constitución del agenciamiento como contra quienes, enmarcados en el paradigma de la presencia que exige un retorno a la experiencia histórica misma, pretenden reivindicar la continuidad literal de trauma por su capacidad para definir una temporalidad alternativa a la moderna. Esto, siempre, con el objetivo final de establecer –gracias al ejemplo de la constitución de la noción de posmemoria- la posibilidad de asegurar un vínculo estrecho entre historia y política gracias a la exclusión de la victimización y la constitución de una idea transformada de agencia.

a) Trauma, duelo y melancolía

Es hacia el tipo de estrategia conceptual que nos ocupa donde LaCapra vuelca su diagnóstico crítico sobre la reconstrucción del pasado desplegada en términos de postrauma; en sus propias palabras: “un puro fatalismo sofisticado condenado a una mera agitación encargada de desactivar el poder del agente”¹, una suerte de sutil estrategia política destinada a refrendar el inmovilismo colectivo. Desde su perspectiva el llamado fin de la historia es un intento ideológico destinado a mantener fijada una condición histórica existente, constituida por la economía de mercado y una limitada democracia política. “En este sentido –señala- se nos informa sobre una estructura fantasmagórica del deseo y sus posibles efectos, pero a la vez se transforma en un síntoma cultural presentándose como una teoría general –un síntoma que certifica el predominio de sensibilidades poshistóricas de autocomprensión- cuando pretende conceptualizar la historicidad o los procesos históricos en general”.² Para LaCapra se trata de intentos por forcluir la historicidad de la propia disciplina histórica, marginar las infinitas posibilidades de desarrollo, e imponer una actitud defensiva ante la posibilidad de que se enfrente a voces que desafían su constitución. El análisis de LaCapra se presente dentro de lo que denomina “giro experiencial” caracterizado en términos de la centralidad adquirida por la historia oral y la captación de voces y experiencias de los grupos subordinados donde el trauma resulta un concepto central³, pero también dentro de su insistente rechazo a traspolar excesivamente ese tipo de análisis a la transformación de la conciencia histórica entre quienes no han experimentado esos acontecimientos.

Aún cuando LaCapra siempre haya defendido la pertinencia del psicoanálisis para dar cuenta de lo colectivo⁴ prefiere objetar ciertos excesos de la tendencia a introducir la lógica de lo postraumático más allá de ámbito estricto de sus

¹ LaCapra (2004), p.8.

² LaCapra (2004), p.1.

³ LaCapra (2004), p.3.

⁴ LaCapra (2004), p.72.

protagonistas. De acuerdo a su análisis resulta necesario hacer a un lado la sacralización, el “duelo incesante melancólico e imposible” y la resistencia a la elaboración⁵ para encarar un proceso de elaboración articuladora capaz de distinguir entre presente y pasado y superar la compulsión a la repetición propia del *acting out*⁶.

Su argumento está sostenido en una exclusión de la posibilidad de que el trauma sea sacralizado o transvaluado como sublime⁷ enfrentándose a toda estrategia que tienda a hipostasiar o fijar el propio trauma en términos que excedan a la experiencia directa. Esta perspectiva lo lleva a rechazar cualquier posibilidad de otorgar al trauma una cualidad transhistórica destinada a generalizar la vulnerabilidad, aún cuando recupere el papel de una empatía guiada por lo afectivo para el trabajo del historiador sumido en una labor transferencial pero también crítica. De hecho, asegura, la experiencia colectiva de pérdida suele ser en realidad la experiencia de ausencia, sea de la verdadera comunidad, el paraíso, la memoria auténtica o el Ser⁸: así, la confusión entre la situación de pérdida y la de ausencia legítima, equivocadamente, la definición de una conciencia histórica colectiva postraumática. Advierte, además, que esta última estrategia tiende a distorsionar la naturaleza del trauma confundiendo incluso aquella ausencia de ciertos factores –como la de ausencia de fundamentos últimos- con la dinámica de la transmisión intergeneracional del trauma y los sentimientos de culpa⁹ correspondiente, como veremos en líneas siguientes, a la lógica de la posmemoria. Es necesario, asegura, despegarse de la matriz de la literalidad del trauma que lleva inevitablemente al desempoderamiento.

La observación de LaCapra resulta particularmente útil a la hora de establecer una aclaración: si bien, efectivamente, se trata de dos niveles distintos que habilitan el uso de la noción de lo postraumático –el de las víctimas directas o de generaciones posteriores y la transformación de la conciencia histórica producida

⁵ LaCapra (2001), p.47.

⁶ LaCapra (2001), p.46.

⁷ LaCapra (2004), p.115.

⁸ LaCapra (2004), pp.115 y 116.

⁹ LaCapra (2004), p.116

en términos de vulnerabilidad a partir de ciertos acontecimientos interpretados como traumáticos -, se trata de una diferencia que se sostiene en las características de aquello que han vivido los sujetos –individuales o colectivos- pretendidamente afectados por el trauma. La distinción que establece LaCapra es entre quienes vivieron los acontecimientos y quienes no lo hicieron. De hecho en su planteo resulta central la diferencia entre acontecimiento(s) traumatizante(s) y la experiencia del trauma donde es posible que alguien pueda participar en el acontecimiento sin pasar por la experiencia del trauma y viceversa¹⁰. Tal como hemos señalado en más de una oportunidad, no es esto lo relevante para nuestros propósitos finales de análisis de la transformación del sentido histórico. Lo central es que, efectivamente, aquella sensibilidad postraumática de quienes pueden no haber sido afectados por situaciones extremas, se presenta dentro de una lógica similar a la que experimentan quienes sí lo fueron que invita a repensar el sentido histórico. Esto no implica diluir la diferencia entre la vivencia misma del acontecimiento y la experiencia vinculada a su reconstrucción, sino optar por centrarnos en los modos de transformación de la conciencia histórica que se define como efecto o continuación de aquel trauma. Después de todo la cualidad de acontecimiento(s) traumatizante(s) se obtiene por la propia operación subjetiva de la experiencia del trauma y no por ciertas cualidades esenciales del acontecimiento mismo.

Ahora bien, lo central para nuestro propósito final es advertir que aquella evidencia postraumática en términos de una vulnerabilidad generalizada no conlleva inevitablemente el inmovilismo denunciado por LaCapra.

En tren de responder a esta objeción podríamos, en primer lugar, refrendar que en tanto el trauma implica la presencia fantasmal del pasado en el presente, habilita una suerte de aplanamiento temporal que coartaría la sedimentación necesaria destinada a enmarcar la acción. El agente, en efecto, sólo puede constituirse como tal en tanto se garantice cierta autonomía del presente –foco de lo político- desde donde introducir el cambio a partir de ese momento y hacia el futuro. Necesita, además, de cierto tipo de conexión con el pasado, al menos para

¹⁰ LaCapra (2004), p.157.

negarlo. Dicho en otros términos, la continuidad temporal radical instituida a partir del quiebre traumático habilitaría la reificación de la herida del pasado en términos de una "identidad herida"¹¹ sumida en una victimización que inhabilita el propio rol de la voz de las víctimas; una cuestión que ya ha sido discutida en el capítulo II.

En la definición presentada por Caruth el trauma es "una respuesta a un acontecimiento o acontecimientos no esperado/s o sobrecogedoramente violento/s que no es/son totalmente aprehendido/s cuando ocurre/n, sino que retorna/n más tarde a través de *flashbacks* repetidos, pesadillas, y otros fenómenos repetitivos"¹². Sin embargo, los efectos del trauma se extienden más allá influyendo tardíamente hasta teñir otras zonas de un sentimiento de incompreensión.¹³ Es capaz entonces de determinar también el modo en que se establece la relación con el futuro en términos indiferenciados hacia el pasado y el presente.

Por otra parte, el trauma interrumpe la experiencia en tanto una articulación coherente y frecuentemente involucra una disociación entre la cognición y el afecto que muchas veces lleva a una relación aporética sumida en la compulsión a la repetición¹⁴. Pensado como una experiencia típicamente desorientadora, el trauma en tanto experiencia donde el pasado es revivido incontrolablemente como si no hubiera diferencia entre el pasado y el futuro suele –en términos de Benjamin- ser asociado al *Erlebnis* y no a la *Erfahrung* que ya es capaz de hacerse cargo de una articulación en relación al futuro¹⁵. Estos atributos que forman parte de la definición misma de 'trauma' pueden llegar a obturar, tal como denuncia LaCapra, la constitución del agenciamiento.

Sin embargo, creemos que en tanto reconceptualicemos el trauma en el marco de los atributos que hemos definido para la poshistoria, las estrategias de cambio pueden ser rehabilitadas. Efectivamente, podremos aceptar que en tanto el trauma resulta en un aplanamiento de la temporalidad desplegado a partir del *shock* de un

¹¹ Brown (1995)

¹² Caruth (1996), p.91

¹³ Caruth (1996), p.92.

¹⁴ LaCapra (2004), p.117.

¹⁵ LaCapra (2004), p.118.

evento, la apertura hacia el cambio resultaría obturada: se trata de la suspensión de la temporalidad asociada a la compulsión a la repetición. Si, en cambio, ese corte es conceptualizado en términos de una cuña para la instauración de la poshistoria resultaría posible esquivar este aparente *cul-de-sac* a partir de la incorporación del pluralismo y la discontinuidad: la asimilación de la evidencia de la diversidad de puntos de vista y de la pluralidad temporal elegidas como punto de partida para enmarcar la reformulación de la agencia histórica. La posibilidad de definir agentes de cambio en un marco que contemple la diversidad y la superposición de fundamentos contingentes para la acción, puede atender a las rupturas traumáticas sin alterar sus cualidades características.

De hecho, el proceso de duelo no disuelve la cualidad traumática de la vivencia sino que implica la imposición de una lógica que habilita la acción hacia el futuro sin sostenerse en la pura negación de lo sucedido. El duelo supone un proceso por el cual, tras la constatación de la pérdida de una persona –o su sustituto abstracto- el yo logra liberarse y desinhibirse nuevamente. Mientras que, en términos freudianos, la melancolía sí implica un descenso en la autoestima¹⁶, el duelo refiere a cierta capacidad por establecer nuevos objetos de amor sin –insistimos- olvidar la ruptura del trauma ni disolver algunos de sus atributos. Entre las características que Freud agrega a la melancolía se encuentran tanto una regresión al narcisismo donde el objeto de amor ha sido internalizado como una disminución de la autoestima que expresa una escisión del yo donde una parte se ubica en contra de la otra¹⁷. Es decir que lo que establece una incapacidad para retomar la acción no es el estado postraumático en sí mismo, sino su elaboración en términos de melancolía. La operación de duelo, por el contrario, habilita la institución de la historicidad –aunque modificada- y es capaz de restituir el poder del agente.

Siendo que estrictamente hablando el duelo resulta imposible –y de allí nuestra insistencia en recuperar la dimensión postraumática de la experiencia histórica- la introducción de su propia lógica no borra las dislocaciones de la ruptura que

¹⁶ Jay (2003), p.181.

¹⁷ Jay (2003), p.181.

generó. De alguna manera las destaca otorgándoles un sentido nuevo pero esta vez, marcado por aquel pasado traumático, expresado bajo una contingencia inevitable.

Incluso si remitimos a la noción de melancolía establecida por Walter Benjamin – de una raíz distinta a la de Freud- es posible reconocer también en esta dimensión un aspecto orientado hacia el futuro que ya no invalida la acción política, sino que, en cierto sentido, hasta es parte de su propia condición de posibilidad.

Efectivamente, en la reconstrucción benjaminiana la melancolía es presentada como aquello que hace posible la reflexión sobre los momentos de crisis radicales: para Benjamin el melancólico –paradigmáticamente el *flaneur*- es quien cuenta con el privilegio de saber cómo leer el mundo. De hecho, gracias al estado melancólico, el mundo se abre para ellos pudiendo así “escapar de la crónica desconsolada de la historia universal”.

Aún cuando la melancolía benjaminiana implique un primer renunciamiento a la acción a favor de un retiro a la vida interior, la meditación y la contemplación, también resulta en el reconocimiento de uno mismo como “creatural”: en tanto – a la manera del filósofo- un crítico genuino¹⁸. Si bien la melancolía no está directamente relacionada con la acción política, es capaz de “mirar” críticamente su retiro para habilitar su resurgimiento. Es más, la inspiración de Benjamin para analizar el concepto de melancolía se encuentra en la Torá donde una pequeña dosis de melancolía puede resultar positiva en tanto habilita un acercamiento al desarrollo profundo de la historia. No se trata, por cierto, de una actitud que arrastre la contemplación eternamente, sino se constituye en una condición de posibilidad para habilitar un conocimiento auténtico de la historia –que es catastrófica y no progresiva- necesario para introducir, finalmente, la acción revolucionaria.

Es decir que, tanto en la concepción freudiana como en la benjaminiana, el reconocimiento de la presencia de la ruptura del trauma no invalida la posibilidad de restituir la acción. En un caso recuperando el modo en que el luto no disuelve

¹⁸ Gilloch (2002), p.79.

el trauma, en el otro gracias al reconocimiento de la posibilidad de que la melancolía se abra a la acción.

De todos modos resulta necesario admitir que la concepción a la que refiere críticamente LaCapra tiene un correlato directo en el modo en que ciertos teóricos han analizado la transfiguración de la temporalidad a partir de la irrupción de ciertos acontecimientos clave. Como veremos a continuación, es en esos desarrollos donde salen al luz ciertos problemas, que, creemos, aún pueden ser sorteados de tener en cuenta determinadas advertencias. Se trata de casos, como mostraremos refutables, que pretenden efectivamente asociar trauma a invalidación de la acción por distintos medios.

b) El mito (poshistórico) de la discontinuidad

En los últimos años se ha desarrollado una corriente dentro de la filosofía de la historia que condensa algunos de los problemas identificados por LaCapra. Aún cuando creemos que esas dificultades no afectan por entero a los estudios del trauma, resulta pertinente debatir con el autoproclamado paradigma *Presence* en tren de distinguir entre los problemas que efectivamente acarrea la identificación de la poshistoria con una era postraumática de versiones de este vínculo que los sortean sin mayores dificultades. El citado paradigma postula la posibilidad de tener acceso a aspectos del pasado soslayados por los modelos representacionistas. Eelco Runia, Ewa Domanska, Hans Gumbrecht, Michael Bentley, Berber Bervenage y Rik Peters, entre otros, plantean la necesidad de que la labor histórica se focalice en cuestiones de carácter ontológico, abandonando la primacía de un análisis epistemológico. Para ellos el pasado habita en el presente como *presence* y, haciendo uso de nociones derrideanas como "huella" o "espectro", ponen de relieve la condición autobiográfica inerradicable de toda construcción histórica. Este acceso directo del pasado se logra a través de *flashes* que traen el pasado al presente de manera inevitable a la manera del trauma.

En tanto una suerte de antecedente del paradigma *Presence*, el análisis dedicado por Michael Ignatieff a la naturaleza subversiva del pasado permite

desarrollar un grupo específico de argumentos contra la pretensión de asimilación radical entre pasado y presente. Desde su perspectiva, el problema central con el pasado y la razón por la que continúa atormentando es, precisamente, que no es pasado: "Los crímenes nunca pueden ser fijados con seguridad: se mantienen cerrados en el presente eterno clamando por venganza"¹⁹. Ignatieff ilustra su perspectiva describiendo el modo en que los reporteros que trabajaban en la guerra de los Balcanes enfrentaron permanentemente historias de atrocidades que fusionaban el conflicto actual con eventos que sucedieron en 1941, 1841 o hasta 1441. Asegura, incluso, que lugares como la antigua Yugoslavia, Rwanda, y Sudáfrica "no viven en un orden temporal serial sino en uno de carácter simultáneo, en el que el pasado y el presente son continuos, masas de fantasías aglutinadas, distorsiones, mitos y mentiras"²⁰. Más que tratarse simplemente de separar hechos de ficciones, verdad de mentira, el proceso de llegar a un acuerdo sobre el pasado, según Ignatieff, evoluciona alrededor de un esfuerzo por restaurar el sentido psíquico del tiempo serial que debería reemplazar "la pesadilla de la pura simultaneidad". A la manera del trauma entonces, la continuidad entre el pasado y el presente se establece a la luz de la discontinuidad establecida por un hecho disruptivo.

Ignatieff expresa una idea que hoy aparece bastante difundida: que el pasado en situación de post-conflicto de algún modo queda trabado en el presente y evita alejarse. Pasado y presente ya no parecen separarse entre sí. "Desde aproximadamente el fin de la Guerra Fría", afirma John Torpey, "la distancia que normalmente nos separa del pasado ha sido desafiada a favor de una insistencia de que el pasado está constante y urgentemente presente como parte de la experiencia cotidiana"²¹. La diseminación de un vocabulario de espectralidad que refiere a la naturaleza fantasmal del pasado parece olvidar este sentimiento de presencia incómoda.

Tal como recuerda Bevernage, el Premio Nobel nigeriano Wole Soyinka, por ejemplo, basó sus reclamos de reparación por el comercio de esclavos

¹⁹ Ignatieff (1996), p.121.

²⁰ Ignatieff (1996), p.121.

²¹ Torpey (2006), p.19.

transatlántico leyendo el pasado africano como una "continuidad diabólica"²² donde la lógica de la esclavitud nunca parece haber desaparecido.

Más allá del hecho de que los ejemplos adjuntados por Ignatieff excluyen referir a casos donde la venganza no cumplió en los hechos ningún papel –sea el caso argentino, el griego o el sudafricano-, de su planteo surge un problema central: aun cuando la presencia del pasado traumático conforma efectivamente parte de la conciencia histórica contemporánea –incluso en espacios no directamente afectados por genocidios-, esto no implica que el proceso de duelo –tal como fue descrito más arriba- o cierta dimensión de la melancolía no sean capaces de establecer una conceptualización en relación al pasado a partir de la cual sea posible introducir la acción colectiva que reclama LaCapra. De hecho con el objetivo de demostrar una posición contraria, Ignatieff parece olvidar tanto la complejidad de la noción de duelo como aquella dimensión adicional de las reflexiones benjamianas sobre la melancolía. Así como LaCapra exige valorar la capacidad articuladora de la elaboración en detrimento de la puesta en acto donde prima la escenificación olvidando que la demarcación entre ambas instancias es menos prolija de lo que pretende, Ignatieff diluye cualquier posibilidad de otorgar a la melancolía cierto rol en el proceso de agenciamiento y al duelo dejar transparentar el trauma.

Recientemente ha sido Berber Bevernage²³ quien ha desarrollado –partiendo también de los citados planteos de Ignatieff- una teoría sobre la temporalidad histórica contemporánea que es resultado de aquella presencia fantasmal del pasado.

Según su reconstrucción, para entender el modo en que este cambio se ha producido en términos de conciencia del tiempo, es necesario apelar a la dualidad analítica establecida por Jankélévitch entre "lo irreversible" y "lo irrevocable". Según esta dicotomía, si bien ambos son dimensiones de un mismo proceso temporal, refieren a dos experiencias del pasado radicalmente diferentes – y hasta paradójicas-. Lo irreversible es un "ha tenido lugar" (*avoir-eu-lieu*) que debería ser

²² Soyinka (1999), p.20.

²³ Bevernage (2008)

descifrado primero como "haber sido" (*avoir-été*) capaz de referir a un pasado fugitivo o transitorio²⁴. Lo irrevocable, en cambio, es un "haber tenido lugar" en general asociado con "haber hecho" (*avoir-fait*) y es, en contraste, persistente y obcecado. Los seres humanos experimentan el pasado como irreversible si lo experimentan como extremadamente frágil y en tanto disolviéndose en el presente de manera inmediata. Por el contrario experimentan el pasado como irrevocable si lo experimentan como persistente, perdurable, y en tanto un depósito masivo que está vitalmente presente.

La dualidad corresponde entonces –según Bevernage– a dos tipos de emociones distintas²⁵. Primero, melancolía, nostalgia y una serie de otros sentimientos difusos relacionados con el sentimiento de arrepentimiento por lo irreversiblemente perdido. Esta nostalgia o arrepentimiento, señala Jankélévitch, está sobre todo dirigida al pasado más ordinario, que es amado no porque sea precioso sino simplemente porque es pasado. Segundo, y en un espacio más serio que los relativamente livianos sentimientos de arrepentimiento surgen las emociones relacionadas con lo irrevocable, variando de vergüenza y desesperación a remordimiento. Estas emociones contrastan con el carácter más ético del remordimiento que puede ser relacionado con el importante rol de la acción humana al provocar lo irrevocable. Otra distinción fundamental, de acuerdo a Jankélévitch, involucra la frecuencia: el *pathos* de lo irreversible es mucho más familiar y frecuente que el tormento de lo irrevocable. Hablando metafóricamente, Jankélévitch sostiene que el tiempo es en todo momento irreversible, pero sólo de tanto en tanto irrevocable.

Bevernage²⁶ toma el planteo de Jankélévitch con el objetivo de analizar qué ha cambiado entre los altos días de la modernidad cuando la confianza en la "decadencia temporal" y el "olvido progresivo" era firme, y épocas más recientes cuando la amnesia ya no parecía una opción política viable. Según su perspectiva, mientras que lo irreversible y lo irrevocable son categorías de la experiencia que están presentes en la mayor parte de las conciencias históricas, su *ratio* de

²⁴ Bevernage (2008), p.9.

²⁵ Bevernage (2008), p.10.

²⁶ Bevernage (2008), p.11.

cambio nos podría ayudar a distinguir entre diferentes regímenes de historicidad. La decadencia de la idea de progreso y el advenimiento de una “conciencia de catástrofes hechas por el hombre” tiende a crear una conciencia histórica relativamente nueva que no está primariamente preocupada por una conservación meticulosa y nostálgica de un pasado saludablemente distante sino que, en su lugar, concibe el pasado como algo robusto e inconvenientemente cercano. La creciente influencia de grupos de víctimas altamente visibles y “*entrepreneurs* de la memoria” en todo el mundo ha refutado el pasado irrevocable y frágil que caracterizó la modernidad vinculado a una experiencia que acentúa predominantemente el pasado irrevocable. En el recuerdo de graves injusticias históricas y crímenes contra la humanidad, el énfasis en lo irrevocable se torna una cuestión de fe análoga a la imprescriptibilidad jurídica. La “memoria de la ofensa”, para usar una frase de Primo Levi, ha aumentado desde el Holocausto y ahora desafía profundamente la conciencia del tiempo de la modernidad. El tiempo ya no es conceptualizado como “un necesario medio de cambio”; su paseidad ya no produce una distancia entre pasado y presente. Bevernage señala que Gumbrecht va incluso más allá al señalar que la palabra ‘historia’ sólo puede ser usada con sentido para describir una relación con el pasado que sigue al supuesto moderno de que el tiempo que pasa automáticamente resulta en cambio. También Gabrielle Spiegel, al discutir la memoria posjudía del Holocausto, señala que este tipo de memoria –al punto que “reencarna”, “resurrecta”, “recicla” –tiende a entrar en conflicto con la empresa moderna de la historiografía precisamente porque rechaza mantener el pasado en el pasado. En una tradición similar, y siempre según Bevernage, Lawrence Langer ha señalado que la memoria de la atrocidad tiende a desarrollar un “tiempo duracional” que interrumpe la cronología. Lo que está en juego con la “persistencia” de un pasado irrevocable constituye la división clara entre el pasado y el presente ubicado en la raíz de la conciencia moderna del tiempo y la moderna historiografía académica en el sentido en que ha sido demostrado por Koselleck: que una época que se defina a sí misma por su valorización de lo nuevo, expresa “la convicción de que el futuro ya ha

comenzado". Indica, además, que necesita un corte continuamente renovado con el pasado con el objetivo de lograr esta ruptura radical²⁷.

Según Bevernage, es sin embargo exactamente en este contexto ambiguo de una "modernidad frágil" donde debe ser situado el peculiar giro del discurso moderno histórico. El objetivo de Bevernage es finalmente señalar que los procesos transicionales -y muy especialmente la comisiones de la verdad -sacan a la luz un tipo de temporalidad ajena a la moderna donde lo central era la ruptura entre el pasado y el presente²⁸.

La presentación de Bevernage contiene un primer problema al no advertir que la lógica de lo irrevocable y lo irreversible inevitablemente conviven. La distinción establecida por Jankélevitch tiene un carácter analítico destinado a establecer un desarrollo crítico en relación a la cuestión del olvido. Transformada en expresión de un proceso histórico donde una parece reemplazar a la otra, no sólo pierde su potencia descriptiva sino que además parece excluir la propia convivencia e interacción entre ambas dimensiones.

En segundo lugar, la posición de Bevernage sí parece justificar los temores de LaCapra: si lo que resta es meramente la presencia del trauma y la imposibilidad de representar el futuro como diferenciado del pasado -es decir la imposibilidad del duelo-, el desempoderamiento de las víctimas se torna evidente. Sumidas en la mera disolución del cambio temporal no sólo no lograrán ser capaces de representar sus propias vivencias, sino que además, y como efecto de esta primera cuestión, tampoco serán capaces de introducir cambios sobre su situación. De hecho, este es uno de los problemas que acarrea el uso de la compasión²⁹ -analizado en el capítulo IV- como eje para el juicio moral y la definición de políticas en relación a las víctimas: si sus acciones se sostienen en un universo temporal alterado, poco pueden esperar de la eficacia de sus pretensiones de cambio. De hecho, esa traspolación que encara Bevernage entre la transformación de la conciencia histórica y el surgimiento de una temporalidad

²⁷ Koselleck (1993), p.287 y ss.

²⁸ Bevernage (2008), p.17 y 24.

²⁹ Nussbaum (2006), p.65 y ss.

alternativa –sostenida en un camino destinado a arribar a un plano ontológico- resulta creemos supernumeraria.

Sin embargo hay una tercera cuestión en el planteo de Bevernage –asociado al paradigma de la presencia- que entendemos es inmediatamente central: el hecho mismo de que la dimensión postraumática que él analiza –o, en sus términos, lo irrevocable- parte del reconocimiento de un momento de ruptura radical que él adjudica a un paradigma moderno ya superado.

Esta es una observación que en nuestra propia propuesta resulta clave. Efectivamente, el mito de la ruptura ha estado asociado tradicionalmente a la conciencia histórica moderna. En este sentido David Harvey ha analizado el modo en que el mito de la discontinuidad es consustancial a la modernidad. La propuesta de Harvey –sostenida en el marco de un geografía posmarxista- se asienta sobre el modo en que los cambios superficiales del capitalismo se presentan como mecanismos de ruptura que durante la modernidad no han hecho más que validar el supuesto del curso progresivo de la historia³⁰. El posmodernismo estaría definido, entre otras variables, a partir de un reconocimiento de lo plural, la fragmentación, lo efímero y, muy especialmente, de la ruptura en tanto amenazante³¹, cuestiones que implican cierta continuidad con los preceptos de la propia modernidad. Efectivamente, y en relación a nuestro planteo principal, la discontinuidad es un eje heredado por la concepción posapocalíptica de la historia de la propia modernidad que, además y centralmente, resulta consustancial a su propia definición. El propio Bevernage reproduce las premisas desarrolladas por Reinhart Koselleck³² en relación a la cuestión sin advertir que siguen funcionando como principio fundamental para la dimensión postraumática que él define como esencialmente nueva. Es Koselleck quien ha mostrado el modo en que la conciencia moderna del tiempo se encuentra asentada en una división marcada entre presente y pasado unida a una necesidad de renovar continuamente el quiebre con el pasado. En sus palabras, los tiempos

³⁰ Harvey (1990), p.35

³¹ Harvey (1990), p.44.

³² Bevernage (2008), p.12.

modernos implican que "el ahora es nuevo"³³ imponiendo una conciencia histórica donde "se hizo obvio que la historia universal debía ser enmendada continuamente"³⁴. Sin embargo, esta necesidad de establecer una ruptura con el pasado y la latencia de su reaparición no resultan ausentes en el modo postraumático de pensar la poshistoria, sino que, insistimos, define una de sus características fundamentales.

Como señalamos en el capítulo anterior ha sido también Quentin Skinner quien indagó un modo alternativo de entender la relación entre presente y pasado: dissociado de la continuidad para dejar de pensar el presente como el resultado de una evolución, deviene una instancia más de la diversidad de problemas morales y comportamientos políticos que atraviesan el curso del tiempo dejando en evidencia la contingencia del propio presente y obligando a pensar la acción desde una perspectiva que contemple esa misma ruptura y a la vez la torne públicamente legible.

Aún quienes explícitamente se encuadran dentro de la advertencia de una instancia postraumática para definir el fin de la potencia legitimadora del progreso –como el propio Bevernage indica- establecen un rol para un momento de ruptura radical. Así, Andrew Benjamin ha analizado el surgimiento de una conciencia histórica asociada al desplegarse posterior al Holocausto sostenido en el reconocimiento de una cesura ineliminable y productiva³⁵. En sus propios términos: la modernidad está delimitada por una dislocación fundante³⁶ entendida, no sólo en términos temporales, sino también en relación al abismo que comienza a abrirse entre significativo y significado. El Holocausto –por su carácter excepcional- llega así a ser el momento paradigmático en el reconocimiento de la imposibilidad de mantener la continuidad³⁷ y obliga a tener memoria de una pérdida sucedida en un pasado dividido del presente por una cesura, ubicándonos

³³ Koselleck (1993), p.296.

³⁴ Koselleck (1993), p.313

³⁵ Benjamin, A. (1997), p.x.

³⁶ Benjamin, A.(1997), p.3.

³⁷ Benjamin, A. (1997), p.4.

en una instancia paradójica³⁸. Se trata entonces centralmente de indagar cómo continuar incorporando esa discontinuidad y advirtiendo que los efectos de aquella ruptura radical persistirán. Estas conclusiones implican, entre otras cuestiones, que el presente siempre será incompleto³⁹ y que la cesura nombra una otredad que resulta ser parte de lo mismo al tiempo que deviene una experiencia transformadora.⁴⁰

Estos apuntes no obligan a suponer que el sentido poshistórico sea enteramente asimilable a aquel sostenido en el progreso inspirado en la discontinuidad, sino que no es posible definirlo a partir de un mero rechazo a la idea misma de disrupción heredada de la modernidad, sino que se agregan una serie de atributos diversos y fundamentales. La continua repetición de lo mismo propia del trauma se produce a partir del reconocimiento de un momento de cesura cuyo carácter amenaza con repetirse.

No se trata entonces de establecer que la poshistoria entendida en términos postraumáticos o posapocalípticos haga a un lado la lógica moderna de la ruptura temporal, sino de afirmar que le adjudica un carácter distinto al asociado a la lógica progresiva tiñendo de manera radicalmente diversa el sentido que se establece a partir de ese momento clave.

Y es aquí donde la tercera observación presentada en relación al planteo de Bevernage se une a la segunda: sin el concepto mismo de discontinuidad –sea el tradicionalmente moderno asociado al progreso o el poshistórico– no existe posibilidad de pensar la agencia histórica. Por definición el reconocimiento de la agencia –aún la de las propias víctimas– implica la necesidad de conceptualizar algún tipo de ruptura con lo dado, sea esto pensado en términos de la representación establecida del pasado o como la presentación misma de la posibilidad de intervención modificando la relación entre presente y futuro.

Esta necesidad de conceptualizar la ruptura para, aún bajo el signo del trauma, ser capaz de establecer un espacio para la agencia atenta a la lógica del luto o a aquella misma dimensión benjaminiana de la propia melancolía, queda reflejada

³⁸ Benjamin, A. (1997), p.23.

³⁹ Benjamin, A. (1997), p.97.

⁴⁰ Benjamin, A. (1997), p.154.

en un concepto como el de posmemoria que desafía tanto la indiferenciación temporal como la lógica histórica del progreso.

c) La posmemoria como apertura hacia el agenciamiento

La constitución de la noción de *posmemoria* da cuenta justamente de un sentido histórico alternativo donde la pluralidad de puntos de vista, ajena a la construcción de una narrativa unificada, junto a la discontinuidad, intentan recuperar la experiencia múltiple del pasado haciendo a un lado el peligro de asimilarlo al presente. Focalizada sobre la generación siguiente a la directamente afectada por los eventos, la posmemoria refiere al trauma transmitido a lo largo de generaciones y allí mismo modificado, no meramente en sus modos de representación, sino también en los atributos mismos que lo definen como trauma. El pasado que acecha a las generaciones posteriores es el que refiere al trauma presente de la pérdida y, a la vez, a la conformación de la identidad y de la agencia de esos grupos que no han vivido directamente los acontecimientos en cuestión pero que han sido afectados por ellos de manera clara a nivel personal.

Esta dimensión, además, es capaz de evitar cualquier pretensión de limitación de los procesos memorialistas a la literalidad que acecha como peligro detrás del paradigma de la presencia. Habilita también –junto con su capacidad para redefinir la agencia- un vínculo esencial: el que une, recursa o interpela a la reconstrucción del pasado con la política impidiendo el control de una memoria cristalizada. No se trata de una mera imposibilidad –el propio Todorov advierte que “las tiranías del siglo XX han sistematizado su apropiación de la memoria y han aspirado a controlarla hasta en sus rincones más recónditos”⁴¹-, sino también de un fin que, de alcanzarse, abriría la historia a la reivindicación de una lectura monológica del pasado –cualquiera sea su perspectiva-.

Contrariamente a los temores de LaCapra –quien aunque recupera el trauma transhistórico advierte sobre los peligros de la literalidad y la repetición- podemos afirmar que la posmemoria constituye un ejemplo del modo en que la pervivencia

⁴¹ Todorov (2000). p.12.

del trauma puede resultar ajena a aquella literalidad e impulsar reconstrucciones diversas.

Uno de los ejemplos más debatidos en relación al surgimiento de la posmemoria es el de la película *Los rubios* dirigida por Albertina Carri. Allí, la hija de los militantes desaparecidos Roberto Carri y Ana María Caruso construye una reflexión sobre la imposibilidad misma de realizar la película que desea sobre sus padres. Se ha acusado a Carri de presentar su versión de lo sucedido en términos de una fragmentación radical, una ficcionalización⁴² y una despolitización de la cuestión que redundan en el olvido. También se ha señalado que forma parte de “un almacén de banalidades personales legitimadas por los nuevos derechos de la subjetividad”⁴³ absteniéndose peligrosamente de identificarse con sus padres⁴⁴.

Sin embargo, creemos que se trata de un caso clave donde la reconstrucción del pasado logra referir a su carácter traumático sin obligarse a repetir el apego por la continuidad temporal de lo sucedido.

Efectivamente, la posmemoria rompe con el supuesto de continuidad temporal según la cual el presente no es más que una sedimentación de experiencias anteriores y que a los hijos de los desaparecidos no les cabe más que articular su propia experiencia con la heredada de sus padres militantes. Creemos que el hecho de que Carri pertenezca a una generación distinta a la de los desaparecidos, lejos de limitarse a impulsar reglas formales propias, torna el problema de la reconstrucción del pasado particularmente complejo. No se trata ya de poner en funcionamiento la memoria del genocidio, sino su posmemoria: es el trauma transmitido a lo largo de generaciones y allí mismo modificado, no meramente en sus modos de representación, sino también en los atributos mismos que lo definen como trauma. Así como en *Beloved* Toni Morrison se ocupó de dar cuenta del legado de la esclavitud en las vidas de los afroamericanos nacidos después de la emancipación, Carri define el ángulo de su mirada a partir del trauma de la generación nacida en la década del '70. El pasado que los acecha es el que refiere al trauma presente de la pérdida. Marianne

⁴² Kohan (2004), p.24 y ss.

⁴³ Sarlo (2005), p.134

⁴⁴ Sarlo (2005), p.151.

Hirsch⁴⁵ –gestora de la noción de *posmemoria*- ha señalado que este concepto “se distingue de la memoria por una distancia generacional, y de la historia por una profunda conexión personal. La posmemoria caracteriza la experiencia de aquellos que crecieron dominados por las narrativas anteriores a su nacimiento, cuyas historias tardías son evacuadas por las historias de la generación anterior moldeadas por eventos traumáticos que no pueden ser comprendidos ni recreados”. Este modo ampliado de comprender el trauma vinculado a los acontecimientos extremos aleja el señalamiento de la disrupción original de cualquier tipo de homogeneización temporal. Nos enfrentamos así a una pluralidad de experiencias traumáticas que no se limita a reproducir la experiencia original sino que se enmarca dentro de los atributos del sentido histórico tal como han sido definidos para la poshistoria en las líneas anteriores: la puesta en evidencia del pluralismo y de la reconstrucción de la agencia a partir del reconocimiento de la discontinuidad.

Los rubios se ocupa justamente de poner en evidencia esta imposibilidad de la recreación: Carri no sólo no quiere, sino que tampoco puede hacer la película que le sugiere la generación que vivió directamente la dictadura. Y el objeto de su reconstrucción es precisa e incómodamente esa imposibilidad. Tal como señala Hirsch –que desarrolló la noción aludida en relación a los hijos de los sobrevivientes del Holocausto- estas “memorias de segunda generación de eventos traumáticos colectivos” trabajan sobre fragmentos poniendo en primer plano lo inasimilable. Se trata de un pasado que ni se esfuma ni es integrado al presente, sino que se exhibe en su alteridad, pero también en su carácter traumático.

De hecho, las alegaciones de continuidad no son garantía de memoria sino, frecuentemente, del movimiento contrario: si el pasado es tan similar al presente, ¿para qué recordarlo? En cambio si, a la manera de Quentin Skinner nuevamente, entendemos que lo que el pasado tiene para “enseñarnos” es su radical extrañeza, la contingencia del presente queda expuesta en toda su perturbación. Es ese quiebre con el pasado –en este caso, intergeneracional- el eje constituyente de un

⁴⁵ Hirsh, (1997).

nuevo sentido histórico. La experiencia que busca comunicar Carri no es la de actos de tortura sufridos por sus padres, sino la representación de su experiencia de la ausencia. En este sentido al menos resulta útil evocar la distinción que establece LaCapra entre ausencia y pérdida: mientras que la primera se vincula a fundamentos metafísicos y se pretende de carácter transhistórico, la pérdida es enteramente narrable y refiere a acontecimientos concretos reconocibles a nivel histórico⁴⁶. En el caso de la película de Carri la búsqueda se centra, justamente, en expresar una ausencia que excede lo narrable y el sentido histórico predeterminado concentrándose en la ausencia de quienes no están viviendo esa ausencia entonces como pérdida.

Suponer, como se ha alegado, que referir a la encarnación íntima de ese trauma involucra una despolitización del acto mismo de la desaparición implica aceptar una división entre lo público y lo privado al menos esquemática. Redunda, no sólo en someterse ante los axiomas de esta dicotomía, sino además en suponer, arriesgadamente, que la esfera privada resulta por definición despolitizada. No nos estamos refiriendo exclusivamente al principio impulsado por el feminismo al afirmar “lo personal es político” –que de hecho es el punto de partida de esta crítica-, sino también a una constelación de consecuencias construidas sobre ese eje. Si la experiencia íntima del trauma implica su despolitización, no sería ya posible enjuiciar el propio olvido cuando resulta legitimado al margen de expresiones públicas explícitas.

Es más, creemos –como anticipamos más arriba- que la posmemoria reestablece la relación entre experiencia traumática y agencia de manera inédita abriendo la posibilidad de un punto de vista plural.

Aún cuando *Los rubios* no pretende ubicarse dentro de ninguna tradición específica en relación a la reconstrucción del pasado, resulta posible asociar algunas de sus premisas a las desarrolladas para describir –y justificar- los contramonumentos. De acuerdo con la presentación desarrollada por James Young⁴⁷ se trata de artefactos que recuerdan, más que su relación con los

⁴⁶ LaCapra (2001), p.65 y ss.

⁴⁷ Young, J. (1994)

eventos, el gran abismo temporal que se abre entre ellos mismos y el genocidio al que se vinculan. Mientras que los memoriales convencionales sellan la memoria, los contramonumentos expulsan la posibilidad misma de decir a su audiencia lo que debe pensar en relación con esos acontecimientos. Según argumenta Young, no sólo se impone rechazar el didactismo de los monumentos sino, además, subrayar que el objetivo del contramonumento no es consolar sino provocar; no está orientado a mantenerse fijado al pasado sino a expresar el cambio constante de su relación con el presente y el trauma de la presencia misma de ese abismo. Se trata, en definitiva, de desmitificar el monumento como una suerte de fetiche e incitar a la audiencia a colocarse fuera del control del hacedor - aún la propia - expulsando todo dogmatismo.

Es así como tanto el concepto de posmemoria como el de contramonumento establecen una relación entre identidad y memoria que ya no implica aferrarse a una identidad cristalizada y a una memoria cuya única función resulta en retener el pasado. Aferrados en cambio a la cuestión presentada en términos de continuidad temporal, la relación entre el pasado y el futuro no puede ser más que estática tornando el vínculo entre historia y política en meramente inmediato. Se trata de una inmediatez surgida de cierta pretensión fatal: que el sentido político del pasado en el presente debe reproducir el sentido político que el acontecimiento tuvo en el momento de su propio despliegue durante el pasado. De aceptar esta premisa lo político y sus atributos deberían ser considerados determinados para siempre y condenados a su progresiva debilidad merced a su relación colateral con el presente. Si al pasado sólo le resta ser conservado y a la identidad apenas continuarse haciendo a un lado los abismos y las pluralidades, el espacio para imaginar un pasado y un futuro radicalmente otros resulta seriamente cuestionado. Dicho de otro modo: si la relación con el pasado cristalizó para siempre por obra de alguna generación anterior, la superposición conflictiva de capas temporales - donde se ponen en juego tensiones políticas e identitarias- resulta dogmáticamente excluida. Pero este tipo de críticas disparadas contra la teoría de la posmemoria atenta contra el vínculo entre historia y política gracias a un segundo gesto: excluye el presente -terreno de lo político por naturaleza - del

debate sobre la representación del trauma y de la reconstrucción histórica en general: si la mejor reconstrucción del pasado es aquella que reproduce la experiencia de sus víctimas directas, ¿en qué medida puede considerarse al propio presente –centro de lo político- como abierto al cambio?

Si los genocidios muestran la imposibilidad de mantener la continuidad simple⁴⁸, la película de Carri exhibe un momento que pone en evidencia aquella discontinuidad en su experiencia más radical: su impacto sobre la subjetividad presente. Se trata entonces, a partir de planteos como el de Carri, de bucear en los modos de continuar –hoy- teniendo en cuenta la dislocación introducida por las experiencias límite.

En el caso de la posmemoria el trauma se exhibe como reconstrucción de la experiencia de la pérdida y la evidencia de su dificultad padecida en el presente, pero no sólo en tanto objeto de la memoria, sino también en términos de la transformación sufrida por los sujetos involucrados. Se trata de la identidad y la memoria de una generación cuya alteridad no puede ser anulada a fuerza de recuperar historias oficiales. –más allá de su orientación o intenciones-. Es la presencia del silencio, de lo que ha sido borrado, lo que nos obliga a hacer hablar al pasado, pero también al trauma del propio silencio y su ocultamiento.

Por lo tanto, la posmemoria se ve involucrada en reconocer la dimensión postraumática propia de la poshistoria al tiempo que se preocupa por debatir la construcción constante de las identidades necesaria para sostener una noción de agencia donde la subjetividad y la acción se redefinen plural y constantemente.

Es curioso que sea LaCapra, que suele insistir sobre la importancia de que las víctimas se transformen en agentes éticos⁴⁹, quien relativice el rol de la posmemoria por considerarla una “experiencia vicaria ligada a procesos de identificación que puede conducir al extremo desdibujamiento o borramiento”⁵⁰ de la distinción entre quienes “estuvieron y quienes no estuvieron allí” atentando contra los límites estrictos entre la ficción y la realidad. Más allá de que existen diversos modos de atentar contra esta última distinción – y de las complejidades

⁴⁸ Benjamin, A, (1997). p.4.

⁴⁹ LaCapra (2004), p.142.

⁵⁰ LaCapra (2004), p.132.

que esta dicotomía supone- y que la noción misma de posmemoria se asienta sobre cierta diferencia con la memoria estricta de los protagonistas del pasado, LaCapra parece ignorar que en el despliegue mismo de este concepto se encuentra una posible solución al problema que él plantea.

Justamente, el desarrollo de la posmemoria abre la discusión sobre la reconstrucción del pasado hacia un debate sobre el agenciamiento en un espacio posapocalíptico: al focalizarse en una generación posterior sobre la que impactan los efectos del trauma evita la pura literalidad que afecta a paradigmas como el de la presencia. Indaga, en cambio, en modos mediados de aunar aquel impacto traumático con el rol político que le cabe a las generaciones posteriores de víctimas no inmediatas sugiriendo una serie de posibilidades plurales de reconstrucción del pasado y de construcción del espacio político. Abre así la posibilidad de que la relación entre historia y política resulte asegurada gracias a una diferenciación entre presente, pasado futuro que sea capaz de reconocer la persistencia del trauma en su capacidad radical para desafiar la fe en el progreso. Un modo, en definitiva, de incorporar el rol de la ruptura bajo una perspectiva donde las concepciones de dislocación de la modernidad resultan reformuladas bajo matrices distintas a la progresiva.

CAPITULO VII

DILEMAS DE LA AGENCIA POSHISTORICA

El análisis de la poshistoria en términos postraumáticos y la posibilidad de que esta perspectiva, compatible con el pluralismo, no implique obturar el despliegue del agenciamiento, obliga a analizar detalladamente el concepto mismo de 'agencia' y a adentrarnos en las características de su versión poshistórica. No meramente presentar las disputas más recientes alrededor de su definición, sino también introducir el modo en que la propia agencia constituye y es constituida por un sentido histórico que no necesariamente debe ser progresivo. Implica también establecer el modo en que esta noción de agencia se articula con una esfera pública transformada en el marco del pluralismo. De hecho, como hemos visto una de las objeciones dirigidas a la poshistoria se centra en augurar que la pérdida de potencia legitimadora de la noción de progreso redundaría en un desagenciamiento político que obtura el cambio. Esto además bajo el supuesto de que la incertidumbre facilita el camino hacia la instauración del inmovilismo e incluso hacia el propio totalitarismo. Nuestra propuesta intentará mostrar no sólo el error de esta lectura, sino también el modo en que la lógica poshistórica redundaría en una profundización de la potencia de la agencia al punto de ser capaz de asociarse también a una noción como la de autonomía, para muchos completamente ajena a la matriz poshistórica.

Es con este objetivo final que el presente capítulo se ocupará de reconstruir críticamente algunas de las disputas centrales más recientes en relación a este concepto —en muchos casos producidas en el marco del feminismo—, presentar algunas de las opciones desarrolladas a partir de estas primeras premisas y, finalmente, mostrar el modo en que esta noción de agencia transformada que

propondremos se articula con una nueva la lógica de la esfera pública. Se trata, en definitiva, de explorar la manera en que la constitución de un sentido histórico alternativo, en su relación estrecha con la agencia, obliga a redefinir el espacio político.

El concepto mismo de 'agencia' –analizado bajo el marco de la teoría de la acción y a la vez desarrollado con particular interés en el ámbito de las ciencias sociales- fue incorporado a la filosofía de la historia con el fin de encuadrar procesos que ponen en cuestión el rol unilateral de la autonomía. No se trata – como discutiremos más adelante- de negar este aspecto sino de resaltar la dimensión colectiva, discontinua y construida, tanto de quienes forman parte de los procesos históricos como de quienes viven sus consecuencias; en definitiva el carácter construido y a la vez constituyente de la agencia.

Recordemos que de acuerdo a la definición preliminar introducida en el capítulo I el concepto de agencia implica que el agente es capaz de actuar. Supone también que para lograrlo, no sólo debe ser capaz de iniciar la acción, sino también de ejercer su poder para lograrlo desafiando la autoridad. Teniendo en cuentas estas premisas es necesario analizar más cuidadosamente las discusiones generadas alrededor de esta noción clave.

Sin lugar a dudas ha sido Bourdieu uno de los promotores del desarrollo de la noción de agente en el marco de su polémica con Lévi-Strauss y Althusser. Este debate se produce en el contexto de la tradicional crítica dirigida hacia el estructuralismo por su incapacidad para contemplar la dimensión histórica. La acusación de indiferencia hacia la historicidad resulta así coetánea con la supuesta obturación de la agencia: sentido histórico –sea el de tipo progresivo o sostenido en otro patrón- y agencia resultan así dos faltas del estructuralismo que Bourdieu intenta subsanar. Según sus propias palabras el estructuralismo, en su tendencia a abolir a los agentes, “hizo de ellos simples epifenómenos de la estructura (...) Los agentes sociales, en las sociedades arcaicas como en las nuestras, no son más autómatas regulados como relojes, según leyes mecánicas que les escapan.”¹ Se trata, por cierto, de los conocidos argumentos de Bourdieu

¹ Bourdieu, (1987), p.22.

para introducir la noción de *habitus*: un “sistema de disposiciones adquiridas por la experiencia, variables según los lugares y los momentos que funcionan en estado práctico como categorías de percepción y de apreciación, como principios de clasificación al mismo tiempo que como principios organizadores de la acción”². La noción de agencia, expresada por la categoría de *habitus*, implica así la libertad de ejercer las determinaciones sociales³ en el marco de las determinaciones de la historicidad. Si la estructura suponía colocarse en el lugar del ojo de Dios que “mira a los actores sociales como marionetas”, al referirse a “estrategias” la sociología pasó a ubicarse en el punto de vista de los agentes, sin hacer de ellos calculadoras racionales. “Es necesario –aclara Bourdieu- quitar a esta palabra sus connotaciones ingenuamente teleológicas: las conductas pueden ser orientadas con relación a fines sin estar conscientemente dirigidas hacia esos fines. La noción de *habitus* fue inventada para dar cuenta de esta paradoja intentando “escapar del objetivismo estructuralista sin caer en el subjetivismo”⁴. Si bien Bourdieu no cuestiona la noción de progreso ni el teleologismo de la agencia, resulta aquí relevante el modo en que los reclamos de agenciamiento resultan paralelos a los de historicidad. Algo que, por cierto, es particularmente relevante para nuestra presentación: el vínculo entre agencia y sentido histórico.

Es justamente en este planteo hoy clásico de Bourdieu donde quedan definidas las premisas básicas del carácter construido y constituyente de la agencia y de una primera relación con la historicidad. En el ámbito que nos compete intentaremos presentar a continuación el rol del sentido histórico –no necesariamente uno de carácter progresivo -como una dimensión que resulta justamente construida y constituyente del propio agenciamiento en términos atentos a la dimensión postraumática y abiertos al pluralismo y la refutabilidad esencial.

Para nuestra definición de agencia –que se asienta sobre el desarrollo del término presentado- tomamos como punto de partida un elemento central: su capacidad para transformar el significado donde la relación entre significado y

² Bourdieu (1988), p.26

³ Bourdieu, (1988),p.27.

⁴ Bourdieu, (1988), p.69.

experiencia se torna central.⁵ Resulta pertinente recordar además que, si bien consideramos que la autonomía es atributo importante de la agencia, no se trata de dos nociones asimilables, sino que por el contrario se han presentado como alternativas. Nuestra perspectiva tiende entonces a mantener la diferencia conceptual pero atender a la posibilidad de su compatibilización. Tal como señala Appiah "tener agencia es estar en condiciones de concebir y seguir proyectos, planes, valores. En contraste, tener autonomía personal es elegir de manera activa los valores y proyectos que se desea seguir: ser el sujeto de la autoría de sí mismo. "Se puede así tener agencia y no ser autónomo"⁶. Es decir que la autonomía es un modo de entender la agencia o, dicho en otros términos, un rasgo adicional que la agencia puede tener o no. Si la agencia refiere a la capacidad de acción, la autonomía remite al modo en que esa capacidad de acción es ejercida. Es, además, el aspecto que permite incorporar a la agencia un rasgo central para la filosofía de la historia: el de la posibilidad de la disrupción.

La crítica a la que nos enfrentamos supone que despojados del patrón progresivo y su pretendida capacidad de orientación hacia el futuro, la potencia transformadora de la agencia resultaría anulada y la resignación teñiría cada rincón de la esfera pública. No intentamos restituir la tradicional filosofía sustantiva de la historia sino de evaluar modos diversos en que la agencia, y también la autonomía, se sostienen aún ante la caída del paradigma teleológico. Será posible referirse así a distintos patrones alternativos en el modo en que se vinculan pasado, presente y futuro –dislocación, transición o decadencia- capaces de remitir a otras tantas opciones para definir la agencia y la autonomía.

⁵ Schlueter (2007), p.326.

⁶ Appiah (2007, a), p.78.

a) Agencia e historia: el debate feminista

Antes de desplegar nuestra hipótesis central expondremos algunos de los ejes de discusión sobre este concepto clave de la filosofía de la historia y nos dedicaremos también a evaluar ciertas alternativas que han sido presentadas en los últimos años donde comienza a ponerse en evidencia una transformación en la cual el feminismo cumplió un rol clave.

En tren de dar cuenta justamente de las modificaciones sufridas por la conceptualización de la agencia –siempre con el objetivo final de caracterizar las consecuencias para una conciencia poshistórica y su impacto sobre la lógica de lo político- iniciaremos nuestro recorrido evocando el clásico debate desplegado entre Benhabib, Butler y Fraser publicado en 1995. La crítica de Benhabib hacia el feminismo posmoderno como síntoma poshistórico –debido a su supuesto desinterés por la historia y la autonomía- se basa en la certeza de que al transformar a los sujetos en una posición dentro de la trama del lenguaje, queda disuelta toda posibilidad de crítica social y de emancipación: aquella instancia donde los sujetos tienen la capacidad de desafiar sus circunstancias a través de la reflexividad y autonomía. Se trata, curiosamente, de una crítica emparentada con la desarrollada por parte de Bourdieu para atacar el estructuralismo aunque con objetivos disímiles. En ninguno de los dos casos se sugiere un modo alternativo de pensar la historicidad, sino que nos enfrentamos a un exclusivo reclamo de agenciamiento. Al ejercer su vocación por resaltar el rol del agencia, tanto Bourdieu como Benhabib dan por sentada la imposibilidad de desafiar el contenido dado al sentido histórico. Más allá del hecho evidente de que cada uno de ellos trabaja bajo marcos conceptuales distintos, lo cierto es que ambos asocian su reclamo a una vuelta a la historicidad sin poner nunca en cuestión el contenido mismo adjudicado a esta categoría. Algo que, según veremos más adelante, resulta imperioso encarar si se desea mantener –y hasta profundizar- el agenciamiento y atender a la evidencia de la pérdida de potencia legitimante del progreso.

Resulta entonces necesario, según Benhabib⁷, sostener una visión normativa del problema de la agencia: si en el feminismo posmoderno el sujeto deviene una mera posición en el lenguaje –sin interés por la historia ni por la autonomía-, toda pretensión de sentido será fatalmente disuelta. Teniendo en cuenta que los criterios immanentes sin justificación no son más que el retiro de la utopía como principio regulativo de la esperanza, se torna imprescindible la constitución de una narrativa. Se trata, centralmente, de una única narrativa posible: la que está sostenida en un patrón progresivo que define la existencia misma de la historia. La “muerte de la historia” defendida por el feminismo posmoderno es, según Benhabib, responsable de la interrupción del vínculo entre historia y política⁸ e impone una reducción en el interés emancipatorio.⁹ Nos enfrentamos a una observación que claramente contiene una asociación inexpugnable entre historicidad y progreso.

Butler¹⁰, por su parte, en tren de defender la posición atacada por Benhabib, destaca que la autonomía resulta una mera ilusión y la identidad –lejos de estar asociada a algún tipo de fundamento- es construida performativamente: el carácter constituido del sujeto es así la precondition de una agencia entendida en términos de posibilidad de resignificación y a la vez reactiva a cualquier acusación de determinismo. La muerte del hombre –y con ella la del esencialismo- resulta también la de la historia –asociada al progreso- y de la metafísica –en tanto presencia-. Así como el sujeto es construido a través de exclusiones y diferenciaciones, la autonomía deviene mera ilusión. En este marco el género resulta definido a partir de los medios discursivos y culturales por los cuales la naturaleza sexuada, o el sexo naturalizado, es producido y establecido como prediscursivo, previo a la cultura y a lo políticamente neutral. Exigir un sujeto estable implica justamente forcluir el dominio de lo político. Por lo tanto, el carácter constituido del sujeto es la precondition misma de su agencia entendida como posibilidad de resignificación e implicada en su propia actitud abierta.

⁷ Benhabib (1994), p.17 y ss. y 107 y ss.

⁸ Benhabib (1994), p.23.

⁹ Benhabib (1994), pp.23 y 24.

¹⁰ Butler (1994), p.35 y ss.

La tercera posición es sintetizada en los lineamientos centrales de Fraser. En su intento por demostrar que el enfrentamiento entre teoría crítica y posestructuralismo es una falsa antítesis, subraya que Butler olvida teorizar la encarnación y la intersubjetividad, haciendo del posestructuralismo una mera abstracción de la práctica.¹¹ Es necesario entonces desarrollar una concepción pragmatista del discurso donde la idea de sujeto de la historia resulte en el concepto plural y complejo de una identidad social, entendida a partir de una matriz pragmatista y falibilista. La democracia radical delineada por Fraser¹² implica evaluar –e intentar eliminar– dos tipos de impedimentos para la participación política: la inequidad social y el no reconocimiento de la diferencia, volviendo imprescindibles para la democracia tanto la redistribución económica como el reconocimiento multicultural. Las políticas de la versión deconstructiva son, a juicio de Fraser, puramente simplistas: sólo piensan el problema en términos ontológicos olvidando su relación con estructuras sociales de dominación y las relaciones sociales de inequidad. Por su parte, frente al antiesencialismo, el multiculturalismo piensa la diferencia exclusivamente en términos culturales¹³ produciendo una sustancialización de las identidades que balcaniza la cultura. Tanto el antiesencialismo deconstructivo como el multiculturalismo pluralista fallan en el mismo principio: la debilidad de ambos para conectar la política cultural con una política social de la justicia y la equidad.

El debate establecido entre Benhabib, Fraser y Butler está por cierto explícitamente sostenido en cuestiones que hacen al problema del fin de la historia. De hecho Benhabib¹⁴ defiende una filosofía de la historia teleológica asociada a la reflexión histórica políticamente comprometida. En tren de apoyar una historiografía comprometida pero que aún así excluya metanarrativas monocausales y esencialismos que refrenden la existencia de un único grupo como sujeto histórico, busca valorar el rol de la emancipación: un proceso que necesita inevitablemente de una metanarrativa para ser eficaz. Se trata de una

¹¹ Fraser (1997), p.207 y ss.

¹³ Fraser (1994), p.185

¹⁴ Benhabib (1994), p. 209.

metanarrativa que desde su punto de vista es pensada como necesariamente teleológica y progresiva olvidando que la emancipación necesita sí de un sentido histórico pero no necesariamente del progreso. Así, asegura, la historiografía feminista no puede ser posmoderna y retener un interés en la emancipación¹⁵. En el marco del mismo debate Fraser y Nicholson ven en la posmodernidad una teoría que no recurre a fundamentos teóricos.¹⁶ Desde esta perspectiva la necesidad de crítica social exigida por Benhabib no se disuelve sino que se torna más pragmática, contextual y local gracias a la caída de las grandes metanarrativas de legitimación.¹⁷ Efectivamente, el feminismo trabaja sobre cuasi-metanarrativas que asumen supuestos sobre la naturaleza humana y las condiciones sociales no garantizadas junto a métodos y conceptos que funcionan de facto como permanentes.¹⁸ Sería posible entonces desde esta reconstrucción prescindir del sujeto unitario de la historia para volverse sobre identidades complejas capaces de abrirse hacia la práctica política. Claro que Fraser y Nicholson se limitan a reclamar narrativas más locales pero nunca una reformulación de la lógica misma del sentido histórico –que pueda, por ejemplo, hacer a un lado el patrón mismo de la narrativa que cuestionan-.

De este debate hoy clásico surge un primer trasfondo evidente en lo que atañe a nuestro interés central: el reclamo de Benhabib y algunas de las defensas esgrimidas por Fraser y Nicholson parecen suponer que el sentido histórico está necesariamente atado a una concepción progresiva y específicamente teleológica. Insistimos, aún cuando Fraser y Nicholson atacan las pretensiones de las grandes metanarrativas, en ningún momento plantean la posibilidad de que el sentido histórico pueda ser pensado bajo una lógica alternativa o bajo las premisas del pluralismo como un arco de patrones diversos; sólo se trata de repensar ese mismo sentido histórico en términos más locales.

Este estereotipo ha comenzado a ser puesto en duda en trabajos que intentan disolver el supuesto de un sentido histórico progresivo al discutir la noción de

¹⁵ Benhabib (1994), p.107 y ss.

¹⁶ Fraser y Nicholson (1990), p.21

¹⁷ Fraser y Nicholson (1990), p.22.

¹⁸ Fraser y Nicholson (1990), p.34.

agencia. Así, y como una suerte de continuación del debate tripartito que acabamos de sintetizar, el desarrollo de Iris Young alrededor de su concepción de la democracia –ya esbozado en la primera parte de esta tesis- es particularmente revelador para los fines de nuestra investigación. Así, a pesar de la continuidad teórica de su trabajo, es posible identificar un quiebre central que se torna particularmente sintomático. Si en *Justice and the Politics of Difference* (1990) su teoría aún presupone un concepto de progreso, en *Inclusion and Democracy* (2000) el principio en cuestión resulta sustancialmente moderado.

En el texto de 1990, haciendo foco en las nociones de 'dominación' y 'opresión'¹⁹ Young subraya la necesidad de rescatar el interés emancipatorio asociado a un énfasis en la participación. Se trata de un vocabulario que desaparece a lo largo de la década siguiente. Es posible identificar, en este primer planteo, la construcción de una secuencia teleológica de acciones tendientes a un fin liberador. Diez años después, receptiva a las observaciones sobre la noción de progreso, Young opta por hacer a un lado este tipo de planteo para alejarse de cualquier pretensión de metanarrativa progresiva y universal. Así, en *Inclusion and Democracy*, se enfatiza el deseo de profundización y ampliación de la democracia en tanto inclusión.²⁰ Bajo condiciones de equidad y razonabilidad pública, un proceso democrático implica medios para descubrir y validar las políticas más justas. Es allí donde la inclusión implica que las decisiones democráticas resultan legítimas si todos los afectos por ellas están incluidos en el proceso de discusión en condiciones de igualdad, y no por el fin último al que tienden. Justamente se trata de un planteo que llega junto al rechazo hacia cualquier esencialismo: los grupos son definidos como relacionales y no ya a partir de una cierta lógica sustantiva.²¹ Así, este cambio de paradigma no hace más que tornar visible la posibilidad de mantener la noción de agencia transformativa aún en el marco de la exclusión de premisas atadas a la noción de progreso.

¹⁹ Young (1990), p.3 y ss.

²⁰ Young (2000), p. 2 y ss.

²¹ Young (2000), p. 81 y ss.

b) Autonomía y sentido histórico

A lo largo de los siguientes pasos nos abocaremos a evaluar críticamente cuatro de los más recientes intentos por rearticular los conceptos en tensión. Nos referimos a la noción de "deseo de futuridad" desarrollado por Wendy Brown, la de "juicio situado" presentado por Tuija Pulkkinen, la de "agencia relacional" de, entre otros, Catriona MacKenzie y los desarrollos más recientes y específicos de Judith Butler. Es aquí donde mostraremos la posibilidad de atender al rol de la autonomía –esencial por sus capacidades disruptivas para explicar el cambio- en el marco de una agencia poshistórica. Tal como argumentaremos, si en el primer caso identificamos un mero cambio ornamental de vocabulario que desemboca en las mismas tensiones que nos ocupan, en la segunda alternativa señalaremos sus paradójicas consecuencias individualistas. En los próximos párrafos mostraremos que, mientras la presentación butleriana –superadora de algunos problemas- reduce a su mínima expresión el papel de la autonomía, la noción de 'agencia relacional' abre la posibilidad de discutir la relación entre agencia e historicidad, central para nuestro planteo.

En el caso de Brown –algunas de cuyas premisas fueron presentadas en páginas anteriores de este trabajo- se opta por dar cuenta de diversos mecanismos para evitar que, ante la disolución de una narrativa política surja la pura melancolía. Frente a la desestabilización de las narrativas políticas, ¿qué otra cosa cuenta además de la anarquía? En vistas de la ausencia de sustitutos políticos para "la comprensión progresiva de dónde venimos y hacia adónde vamos",²² la conciencia política debe desplegarse en términos distintos a los del progreso moderno y redefinirse en tanto parcial y provisional. En el marco de una redefinición donde el pasado ya no expresa un origen sino una dimensión que siempre vuelve pero como radicalmente otra, el nuevo sentido de agencia²³, sólo será imaginable, aventura Brown, en tanto puro conjuro. Se abre entonces la posibilidad de restablecer un vínculo entre pasado, presente y futuro que supere

²² Brown (2001) p.3.

²³ Brown (2001), p.151.

los supuestos de la continuidad radical y que tome como eje el propio presente haciendo que el deseo de futuridad incluya la formación del sujeto. Más allá de las alteraciones de vocabulario y bibliográficas creemos que la propuesta de Brown – aún con ciertos valores- resulta en un mero cambio ornamental donde el deseo de futuridad no es sustancialmente distinto de las premisas que sostienen la noción de progreso en su forma más clásica: la lógica teleológica y acumulativa sigue estando presente. Brown sigue sostenido en un patrón teleológico –como el defendido por Benhabib- tornando difícil entender que, más allá de un vocabulario y marco teórico distintos, su propuesta implique la presentación de un sentido histórico alternativo que afecte –y sea afectado- por una concepción novedosa de la agencia. Introduce sí una cuestión a rescatar por nuestra propia perspectiva: el énfasis en el proceso mismo por medio del cual el sujeto constituye y es constituido por el deseo de futuridad, una cuestión que resultará central en nuestra propuesta.

Una mirada alternativa dedicada a la reformulación de la agencia política en el marco de la poshistoria es la desarrollada por Pulkkinen²⁴. Tras desplegar sus armas críticas tanto hacia liberales como hacia marxistas hegelianos por su apego a lo trascendente, se encarga de defender un agente político entendido como no fundacional, construido y situado. A través de su propuesta introduce una noción fuerte de agente individual y de sentido de la identidad, basados en un tipo de constructividad capaz de sortear la reducción de su capacidad como agente²⁵. Si para Pulkkinen el feminismo logra establecerse más allá de las pretensiones trascendentes de liberales y marxistas es porque logra, en algunas de sus versiones, pensar lo político como proceso agonístico entre juicios encarnados por agentes concebidos en tanto construidos por el poder. Se trata de un camino, según reconoce la propia Pulkkinen²⁶, que tiene como objetivo final la plena defensa del agente individual. Sin embargo, y más allá de nuestra coincidencia en algunos de sus planteos –como su énfasis en el rol de la diferencia y la necesidad de socavar cualquier naturalización-, creemos que su reformulación de la agencia

²⁴ Pulkkinen (2000)

²⁵ Pulkkinen (2000), p.VII.

²⁶ Pulkkinen (2000), p.1.

política se ve debilitada –y no profundizada como ella pretende- por sus consecuencias individualistas; una característica que obtura la constitución misma de la agencia histórica que involucra, por definición, factores colectivos: si la historia fuera la mera suma de historias individuales resultaría innecesario apelar a un concepto específico como el de sentido histórico ya que éste no sería más que la sumatoria de patrones concebidos individualmente para referir al recorrido vital de los sujetos individuales. De hecho –tal como ha sido introducido en el capítulo I-, la propia noción de progreso se presenta como una concepción que va más allá de las desgracias y caídas circunstanciales de los individuos.

Si bien Pulkkinen, tal como Brown, da cuenta del carácter constitutivo y constituyente de la agencia y destaca el proceso agonístico como central, su reclamo de una agencia individual parece entrar en conflicto, no sólo con esas pretensiones, sino también con el rol que el sentido histórico pueda exhibir. Siendo centralmente constituido en forma colectiva el sentido histórico resultado de la presentación de Pulkkinen no puede más que ser una limitación para la agencia supuesta como individual. Difícil sería sostener que una agencia individual sea la encargada de constituir el sentido histórico por una mera sumatoria de partes. Sólo le cabría ser construida por él y con ello reducir su propio agenciamiento. Resulta necesario entonces introducir otras variables.

Uno de los trabajos más recientes –derivado de nuestro debate originario- destinado a intentar solucionar estos problemas es *Undoing Gender*²⁷ de Judith Butler. Se trata de la presentación de argumentos que, si bien evitan apelar al individualismo –como Pulkkinen -o al progreso –como Brown-, pecan –tal como argumentaremos- por no poder compatibilizar la noción de agencia con la de autonomía al evitar discutir el rol del pluralismo como base para un sentido histórico alternativo. Si bien Butler previamente había rechazado el concepto mismo de autonomía, en los trabajos posteriores –paradigmáticamente en *Giving an Account of Oneself*- intenta incorporar esta noción de manera crítica buscando redefinir adecuadamente la noción de subjetividad.

²⁷ Butler (2004)

Ya en *El género en disputa* de 1999 Butler había rechazado enfáticamente toda referencia a la subjetividad en términos esencialistas. Teniendo como objetivo central “destruir todos los intentos de elaborar un discurso de verdad para deslegitimar las prácticas de género y sexuales minoritarias”²⁸, Butler define la noción central de ‘performatividad’ en tanto aquello “que consideramos una esencia interna del género se construye por medio de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género”²⁹. El género no es así más que una actuación reiterada: volver a “efectuar y experimentar una serie de significados ya determinados socialmente, y ésta es la forma mundana y ritualizada de su legitimación”³⁰. Según Butler, el debate desplegado alrededor de señalar a las mujeres como sujeto del feminismo plantea la cuestión de que no existe un sujeto “antes” de la ley, esperando en y por esta ley³¹. No hay una instancia previa desde donde resultan ejecutadas las acciones. De hecho, afirma, el género nunca se constituye de manera coherente y consistente, si no que resulta permanentemente entrecruzado con cuestiones raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente construidas³². Estas consecuencias muestran, por ejemplo, las limitaciones de aquellas políticas de la identidad centradas en el reclamo de los derechos en función de cierta identidad establecida y fijada para siempre. Se trata además de negar que el sexo sea a la naturaleza lo que género es a la cultura: ambas dimensiones son aquí entendidas como construidas. En su aclaración del término central de este capítulo Butler señala: “no es preciso que exista un ‘agente detrás de la acción’, sino que el ‘agente’ se construye de manera variable en la acción y a través de ella”³³. El sujeto no está así formado por las reglas mediante las cuales es creado porque la significación no es un acto fundador, sino más bien un procedimiento regulado de repetición que al mismo tiempo se esconde y dicta sus reglas precisamente mediante la producción de efectos sustancializadores. La

²⁸ Butler (2007), p.8. Primera edición en inglés de 1990.

²⁹ Butler (2007), p.17.

³⁰ Butler (2007), p.273.

³¹ Butler (2007), p.48.

³² Butler (2007), p.49.

³³ Butler (2007), pp.277 y 278.

“capacidad de acción” pasa así a ser definida por Butler como “estar dentro de la posibilidad de cambiar esa repetición”.³⁴ Bajo la consigna “la construcción no se opone a la capacidad de acción”³⁵, se afirma la posibilidad de la subversión de la identidad en el seno de la práctica de significación repetitiva. Y es este elemento el que resulta central para nuestro propósito: la constructividad de la agencia no resulta incompatible con su potencia transformadora. Por el contrario, la conceptualización de la identidad como un efecto, como producida y generada, abre, de acuerdo a Butler, vías de ‘capacidad de acción’ que son excluidas por las posiciones que afirman que las categorías de identidad son fundacionales y permanentes³⁶.

En el más reciente *Undoing Gender* Butler, inmersa en la tradición hegeliana, parte del rol de la experiencia del reconocimiento en tren de evidenciar el modo en que somos constituidos como seres socialmente viables.³⁷ Se trata de términos articulados socialmente y variables encargados tanto de adjudicar humanidad a unos como a privar a otros de la posibilidad de alcanzar ese estatuto a través del establecimiento de la diferencia entre humano y menos que humano. La relación crítica depende entonces de la capacidad, invariable y fatalmente colectiva, de articular una versión alternativa y sostener normas o ideales que nos permitan actuar. Si se es agente es porque se es receptivo al hecho de que uno se encuentra constituido por un mundo social nunca elegido. No a pesar de esa constitución, sino gracias a ella. No contra el mundo social, sino a través de su presencia constitutiva. El yo resulta así establecido a través de normas de las que depende pero también a través de esfuerzos por vivir en modos que mantienen una relación crítica y transformadora con ellas. La crítica, siempre según Butler, es así una interrogación de los términos por los cuales la vida está constreñida para abrir activamente la posibilidad de diferentes modos de vivir.³⁸ Es esa dimensión creativa del planteo de Butler lo que la lleva a lanzar algunas de sus fórmulas más

³⁴ Butler (2007), p.282.

³⁵ Butler (2007), p.285.

³⁶ Butler (2007), p.285.

³⁷ Butler (2004), p.2.

³⁸ Butler (2004), p.4.

recordadas: “estamos deshechos unos por otros”³⁹, señala Butler, “el cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad, agencia⁴⁰, donde hacer y ser hecho son equívocos”. La autonomía implica así tanto luchar por una concepción de uno mismo en una comunidad, como reconocer la presencia de una vulnerabilidad que en su recorrido resultó fatalmente encarnada a partir del 11 de septiembre de 2001.⁴¹ Es esa fecha clave en el reconocimiento de la vulnerabilidad la que es usada por Butler para datar el momento en que la desestabilización se torna fatalmente real.

Coincidimos con Butler en que la incorporación de la vulnerabilidad no afecta la noción de agencia política, sino que por el contrario la abre a posibilidades inéditas. Es más, encontramos en su propia caracterización de la autonomía –que en trabajos anteriores había sido objetada–, una salida a ciertos dilemas como la dificultad de articular la tensión entre lo que constituye y lo que la constituye haciendo a un lado cualquier rasgo de esencialismo. Sin embargo, y tal como señalamos más arriba, desde esta perspectiva persiste el problema de la constitución de algún tipo de sentido histórico sobre el que se construye –y que construye– la autonomía del agente, una dimensión que, aún con cierta reformulación en relación a su definición clásica, muestra el rol del sentido histórico –esencial como veremos para la constitución de la esfera pública– en la definición de la agencia. Aún cuando se tomen como punto de partida sus definiciones nuestra propuesta intenta ir más allá de la de Butler: para nosotros la agencia y aún la autonomía sumidas en el reconocimiento de su construcción necesitan de una transformación radical del sentido histórico sobre la que y a la cual constituye. Es esa matriz que vincula el pasado, el presente y el futuro –fuera de los objetivos de Butler– la que resulta imprescindible para establecer una agencia que por definición se piensa como una ruptura en relación al pasado orientada simultáneamente al futuro. Butler cuenta con la ventaja de haber excluido aquella agencia meramente individual defendida por Pulkkinen y de haberse focalizado centralmente en desarrollar su doble carácter constitutivo y

³⁹ Butler (2004), p.19.

⁴⁰ Butler (2004), p.21.

⁴¹ Butler (2004), p.22.

constituyente, pero no atiende al rol del sentido histórico –aún uno no progresivo- en la constitución de la agencia por considerarlo imperiosamente atado a la lógica progresiva. La agencia necesita de la posibilidad de ruptura refrendada por la propia lógica postraumática y de la apertura de una diversidad de opciones presentada por un sentido histórico pluralista, pero no está obligada a respetar la lógica acumulativa y teleológica del progreso donde la ruptura misma adquiere un significado distinto. Sí necesita de un sentido histórico -aún el más contingente y fugaz- para lograr establecer la posibilidad rupturista propia de la autonomía que siempre se sostendrá en el poder de un contrafáctico. De hecho, como veremos más adelante, es la vinculación con el sentido histórico –ausente en el planteo de Butler- lo que refuerza el rol de la autonomía y, a la vez, lo constituye.

A esta altura de nuestra presentación resulta pertinente recordar que, si bien consideramos que la autonomía es atributo importante de la agencia, no se trata de dos nociones asimilables. Tal como señalamos más arriba la autonomía es un modo de ejercer la agencia que, gracias a su dimensión crítica y reflexiva, permite introducir la dimensión disruptiva. Creemos, tal como desarrollaremos en las páginas siguientes, que esta dimensión autónoma –caracterizada de un modo alternativo al tradicional- necesita de algún tipo de sentido histórico para constituirse, algo a lo que no parece haber atendido Butler. Así como la posibilidad de disrupción contenida en la dimensión autónoma implica la ruptura de un sentido histórico y la inauguración de uno nuevo, el propio sentido histórico, construido por la agencia, es el encargado de definir la agencia al abrir la lógica del arco de posibilidades contrafácticas sobre las cuales ejercer la autonomía.

Una opción referida a la definición de agencia que atiende al rol de la autonomía surge en relación a la presentación de la “agencia relacional”, introducida justamente para defender el rol de la propia autonomía –pensada como esencial para entender la opresión, sujeción y agencia- pero atendiendo, a la vez al contexto del agente en su propia constitución y despliegue de estrategias⁴² bajo una perspectiva relacional. La posibilidad de disrupción social se supone aquí como constituida en la interacción y sostenida en la formación de deseos a partir

⁴² MacKenzie y Stoljar, (2000), p.21 y ss.

de las opciones ofrecidas por otros⁴³. Sostenida en la teoría de las capacidades relacionales de Sen, esta concepción de la agencia atiende al proceso de negociación presente en la constitución de la agencia así como en la especulación contrafáctica⁴⁴ siempre presente en su definición. Manteniendo como trasfondo algunas de las observaciones de Butler sobre la cuestión, quienes impulsan la noción de “agencia relacional” han decidido profundizar en la tensión entre autonomía y constitución social para excluir su incompatibilidad.

Con este marco como referencia interesa aquí destacar, no ya la mera dimensión sincrónica de este aspecto relacional, sino también la diacrónica. La agencia se constituye colectiva y procesualmente⁴⁵ en el marco de un contexto entendido como histórico. Decimos “entendido como histórico” en tanto lo pertinente aquí no son los acontecimientos producidos sino la interpretación de ese pasado y su impacto sobre el agenciamiento político. Tal como venimos evaluando, el trasfondo postraumático otorga a este desarrollo características particulares. Tradicionalmente el concepto de autonomía fue pensado como individualista y racionalista. Desafiar esa convicción⁴⁶ implica admitir que la noción de autonomía es vital para entender la opresión, sujeción y agencia pero que a la vez necesita de cierta reformulación. El concepto de autonomía relacional abarca, de hecho, distintas perspectivas vinculadas entre sí afirmando que las personas están socialmente establecidas y que las identidades de los agentes se forman dentro del contexto de relaciones sociales, moldeadas también por determinantes sociales que se superponen como raza, clase, género y grupo étnico.

Esta tradición abierta por MacKenzie toma como punto de partida ciertas críticas hoy clásicas a la noción de autonomía para sostener pero a la vez revisar el concepto. Según su reconstrucción, las críticas del feminismo hacia la autonomía se han sostenido tradicionalmente en su abstracción y en el carácter ideal de un “hombre autónomo” que exige ser compensado por una concepción relacional de la subjetividad. Las críticas metafísicas hacia la autonomía –con gran impacto en

⁴³ MacKenzie y Stoljar, (2000) ,p.285

⁴⁴ MacKenzie y Stoljar, (2000), p.132

⁴⁵ MacKenzie y Stoljar, (2000), p.163

⁴⁶ MacKenzie y Stoljar (2000), p.3.

el feminismo- afirman que atribuir autonomía a los agentes es equivalente a suponer que los agentes son atomistas, separados o radicalmente individualistas.

Por su parte las críticas desarrolladas desde la teoría del cuidado, las derivadas de la teoría psicoanalítica y la foucaultiana⁴⁷ optan, cada una a su manera, por ver en la autonomía el resultado de la ilusión ilustrada del sujeto. MacKenzie señala que, frente a estas objeciones hoy clásicas las teorías procedimentales –entre las cuales se inscribe la relacional- han abierto la discusión hacia una nueva etapa. Tradicionalmente las sospechas del feminismo se centran en objetar el ideal de autonomía presentado en términos sustantivos en tanto implica ideales masculinos de autosuficiencia e independencia. Pero las teorías procedimentales resultan una alternativa distinta⁴⁸: se trata de apelar a la capacidad de independencia procedimental –mental-, y no de mera independencia sustantiva. De este modo, por ejemplo, las preferencias de dependencia pueden ser autónomas en tanto y en cuanto pueden ser el resultado de procedimientos autónomos. Desde esta perspectiva al evaluar la autonomía debe sostenerse que el contenido de los deseos de una persona es irrelevante. Lo importante, en cambio, es evaluar si el agente ha sometido sus motivaciones y acciones a la reflexión crítica.⁴⁹ La agencia puede así ser conceptualizada al margen del progreso: lo central no es ya si está orientada hacia un mundo mejor, sino las características del procedimiento que llevó a justificar las decisiones. No ya un contenido –como el que puede llegar a adjudicarse a la premisa “un mundo mejor”-, sino a la lógica de la decisión detrás de la acción. No ya, sustancialmente, el impulso de la teleología progresiva, sino el modo en que fue justificado el propio sentido histórico.

En el caso de la versión relacional implica también que la competencia de la autonomía sólo puede desarrollarse en el contexto de relaciones sociales, prácticas e instituciones: es así, esencial y no accidentalmente relacional. Las relaciones sociales no deben ser meramente contempladas como una dimensión relevante al evaluar la autonomía, sino que esta última sólo es posible en el marco de aquellas relaciones sociales.

⁴⁷ MacKenzie y Stoljar (2000) p.10.

⁴⁸ Stoljar (2000), p.94.

⁴⁹ MacKenzie y Stoljar (2000), p.14.

La autonomía relacional supone además que los agentes deben ser pensados como emocionales, corporeizados, creativos y deseantes además de ser racionales. Tal como ha sido analizado en el capítulo IV si estas pasiones son presentadas desde una perspectiva pragmática escapan a cualquier acusación de esencialismo al tiempo que expande la definición misma de agencia del mero cálculo. Esta tradición enfatiza también, con particular énfasis, el rol de la imaginación en la constitución de la autonomía⁵⁰ y en la reflexión crítica necesaria para poner en funcionamiento la especulación contrafáctica en tanto fantasía orientada hacia el futuro. Se define así un proceso de autodefinición que implica negociación⁵¹ entre distintos elementos de la personalidad: el punto de vista, la autoconcepción y los valores, ideales y compromisos sostenidos en una red compleja ajena, según McKenzie, a las concepciones tradicionales de la autonomía. La identidad resulta así interseccional⁵²: mientras que en el concepto de autonomía sustantivo se presupone que uno sabe quién es y cuál es su yo genuino, la presentación relacional excluye esta posibilidad de manera definitiva.

Contrariamente a quienes suponen que las relaciones sociales limitan la autonomía esta perspectiva enfatiza que es la coerción lo que impide autonomía, pero nunca la socialización. La competencia de autonomía se logra por, y no a pesar de, la interacción social. De hecho este paradigma sostiene que la concepción de autonomía tradicional presentada en términos que se limitan a evaluar quien es capaz de gobernarse a sí mismo –al estilo de Dworkin o Frankfurt- resultan ahistóricas. Si desarrollamos la capacidad de autonomía gracias a la interacción con otros, a través de la socialización, el lenguaje, y las normas, esto implica que la dimensión histórica colabora en la definición de la autonomía. Supone además, agregamos nosotros, que el ejercicio de la autonomía colabora en la propia definición de la dimensión histórica al establecer una ruptura con un sentido histórico considerado perimido y el establecimiento de uno alternativo. Es por esto, creemos nosotros tomando como punto de partida lo sugerido por MacKenzie, que hacer a un lado el progreso entendido como único

⁵⁰ MacKenzie (2000), p.124.

⁵¹ MacKenzie (2000), p.133.

⁵² Meyers (2000), p.156.

sentido histórico posible, al contrario de debilitar la autonomía, la profundiza: surgen ahora posibilidades infinitas de patrones alternativos alejadas de una matriz que implique un cierre eventual.

Es allí, además, donde esta tradición teórica introduce otro elemento sustancial para nuestra presentación: para la perspectiva relacional la autonomía implica impulsar la disrupción de las relaciones sociales y la disponibilidad a cuestionar lo dado⁵³ haciendo que tradiciones, valores y normas sean más vulnerables al rechazo. Esencialmente la autonomía promueve la ruptura, primordial y centralmente, creemos nosotros, en relación al sentido histórico heredado.

Así, la propuesta de la "agencia relacional" cuenta con una serie de virtudes: se aleja definitivamente del individualismo, no establece ninguna relación firme con el patrón progresivo, rescata el papel de la autonomía en términos de ruptura y abre la posibilidad de establecer un vínculo con la historicidad. Sin embargo, no desarrolla –tal como se intenta establecer en estas páginas- la relación estrecha entre agencia y sentido histórico, entre ruptura y multiplicación de sentidos históricos plurales y entre el establecimiento de esos sentidos históricos y las posibilidades contrafácticas de la autonomía. Son estas características las que, en definitiva, caracterizan una agencia poshistórica. Aún cuando la perspectiva relacional fue capaz de rescatar no sólo el agenciamiento, sino también el uso de una noción más fuerte como es la de autonomía, su propuesta no logra la radicalidad a la que aspira por no discutir la lógica misma de la historicidad.

Si para constituirse la agencia necesita de algún tipo de sentido histórico –y este de la agencia-, la extinción del progreso como mecanismo legitimante excluye la posibilidad de certezas sobre el futuro. Imbuidos en una lógica donde esos sentidos históricos son contingentes y plurales la agencia y la identidad correspondientes también tendrán estas características: su misma diversidad hará a un lado cualquier posibilidad de pensar al futuro –y con ello al cambio mismo- como predestinados. Una opción donde la definición de su modalidad nunca será cerrada y definitiva, sino atenta a sentidos históricos igualmente contingentes que ayuden a pensar la compleja relación entre presente, pasado y futuro.

⁵³ Friedman (2000), p.43.

Lejos estamos entonces de sumirnos en la mera contemplación de lo dado augurada por quienes ven en la poshistoria una disolución de las posibilidades de cambio.

c) El impacto del agenciamiento poshistórico sobre la esfera pública

A partir de la reconstrucción de este paradigmático debate en relación al problema de la agencia y la autonomía, de la introducción de su vínculo con la constitución del sentido histórico y de este último, a la vez, con la conformación de la agencia, será central entonces, ya en la siguiente parte de nuestro desarrollo, evaluar las consecuencias que para la esfera pública y su eventual transformación tendrá la presentación de la agencia política en términos no fundacionales, vulnerables y constituidos por el poder mismo. También resultará esencial indagar el modo en que los efectos asociados a un concepto de autonomía atento a los principios de construcción social o lingüística logran modificar la lógica de lo público sin redundar en la mera resignación. En definitiva el camino a través del cual la agencia poshistórica, capaz de constituir y ser constituida por sentidos históricos posibles que ya no son privilegiadamente progresivos, se articula con la lógica de una esfera pública poshistórica. Un eje que tiene como meta primordial hacer a un lado cualquier sospecha de que, al inducir el desagenciamiento, la dimensión poshistórica debilita también la lógica de lo público. La transformación de la agencia, creemos, no hace más que modificar –pero nunca disolver– las premisas que enmarcan una esfera desde la cual se constituye el debate público necesario para sostener la existencia misma de lo político.

Es entonces aquí donde resulta central incorporar el desarrollo de las transformaciones sustanciales sufridas por la esfera pública en las últimas décadas cuando, no sólo han sido redefinidos los límites entre lo público y lo privado, sino también la matriz espacio-temporal en que se enmarcan las acciones de los agentes colectivos. Allí –tal como ha sido desarrollado en el capítulo I– surgen nuevos principios que presentan el concepto de esfera pública en términos

plurales y bajo una concepción atenta a las transformaciones de la agencia presentadas en el apartado anterior. En este sentido apelaremos a dos diagnósticos que consideramos especialmente acertados para enmarcar nuestro problema: la concepción de esfera pública desarrollada por Michael Warner y los desarrollos de David Harvey en tren de dar cuenta de la aceleración espacio-temporal como alteración del contexto para el despliegue de la agencia poshistórica. Si la autonomía relacional ha mostrado la factibilidad de hacer a un lado el patrón progresivo manteniendo el agenciamiento, las modificaciones de la lógica de la esfera pública abren la posibilidad de exhibir el modo en que la dimensión poshistórica no disuelve la esfera pública, sino que la reformula bajo el manto de su eventual potencialización.

El objetivo final de Warner es demostrar la radicalidad de las transformaciones sufridas por la esfera pública a partir de la constitución de contrapúblicos *queer* y su impacto sobre la agencia. Tras señalar que la ya clásica crítica de Fraser hacia la posición habermasiana no logra afectar sus principios claves, destaca el modo en que la insistencia de la esfera pública tradicional en poner entre paréntesis la corporeidad no es más que una estrategia de distinción que resulta profundamente vinculada a la educación y a las formas dominantes de masculinidad –una cuestión desarrollada en el capítulo I de este trabajo.⁵⁴ La unidad ideal de la esfera pública como un punto de convergencia imaginaria⁵⁵ - hacia donde presuntamente apunta la lógica progresiva o histórica- es fuertemente desafiada por los contrapúblicos, definidos por su tensión con un público mayor. Al advertir su carácter subordinado⁵⁶ los contrapúblicos habilitan un horizonte de opción e intercambio, distinto al de la autoridad, capaz de tener una relación crítica con el poder. Si la esfera pública burguesa consiste en personas privadas cuya identidad fue formada en la privacidad de la familia doméstica ingresando en un debate racional crítico sobre cuestiones comunes a todos poniendo entre paréntesis, su encarnación y estatuto, en el marco de los contrapúblicos -donde la sexualidad y género son escenas de asociación e identidad- las vidas privadas que median

⁵⁴ Warner (2002), p.51.

⁵⁵ Warner (2002), p.55.

⁵⁶ Warner (2002), p.56.

resultan profundamente transformadas. Los homosexuales pueden existir aisladamente, pero *gays* y *queers* existen por virtud del mundo que elaboran juntos.⁵⁷ En los contrapúblicos la “intensidad visceral de género, de sexualidad o estilo corporal ya no necesita ser entendida como privada. La publicidad misma tiene una resonancia visceral”.⁵⁸

De este modo, para Warner los contrapúblicos quedan definidos por algo más que su subordinación: tienen, además, registro, conciente o no, de su estatuto subordinado buscando siempre dirigirse a un grupo de extraños y ofreciendo distintos modos de imaginar la sociabilidad y su propia reflexividad⁵⁹. Es éste rasgo el que obliga a Warner a volverse sobre el tema del agente: es necesario atribuir agencia a los públicos, haciendo de los públicos alternativos movimientos sociales que desplieguen su agencia en relación al estado. Los públicos *queer* no resultan sólo una zona libre para el sexo *queer* sino que introducen un cambio de posibilidades de identidad, inteligibilidad, cultura, y sexo que ejecuta un mecanismo ajeno a la privatización de la ciudadanía y el sexo⁶⁰ establecida por la esfera pública clásica. Acostumbrados a pensar la sexualidad como forma de intimidad y subjetividad, los contrapúblicos *queer* demuestran las limitaciones de esa representación.⁶¹ Así, en una suerte de radicalización de las premisas establecidas por el feminismo, la clásica distinción entre el espacio público y el privado resulta severamente trastocada haciendo de la agencia política ajena al pretendido consenso ideal un rasgo más de los contrapúblicos. Es más, bajo este tipo de reformulación el objetivo progresivo de transparencia final –clave en la formulación ilustrada de la esfera pública- deja de resultar no sólo posible, sino también deseable. Sin embargo, y tal como veremos a continuación, no es sólo la diversidad de subjetividades lo que obliga a pensar en una pluralidad de esferas públicas, sino también la transformación de la lógica de la agencia en los términos desarrollados en el apartado anterior.

⁵⁷ Warner (2002), p.57 y ss.

⁵⁸ Warner (2002), p.63.

⁵⁹ Warner (2002), p.122.

⁶⁰ Warner (2002), p. 189.

⁶¹ Warner (2002), p.208

En este sentido, además de los planteos de Warner, el otro marco descriptivo que resulta esencial en este punto de nuestro desarrollo es el desplegado por David Harvey con relación a la comprensión espacio temporal y su impacto sobre la agencia.

En su rescate del pensamiento dialéctico para comprender procesos, flujos y relaciones sobre elementos, cosas, estructuras y sistemas organizados, destaca el modo en que el espacio y el tiempo no resultan absolutos ni externos a los procesos sino contingentes y contenidos dentro ellos. Los procesos sociales producen así sus propias formas de espacio y tiempo⁶² haciendo del cambio y la inestabilidad una norma que obliga a reformular la noción de agencia histórica: "debe existir alguna clase de agencia, que resida en algún lugar dentro de los procesos sociales, capaz de disrumpir la aparentemente automática reproducción de los órdenes sociales represivos típicamente descriptos en la teoría social".⁶³ A la pregunta ¿dónde está el lugar del cambio?, Harvey responde: "en todas partes".⁶⁴

Es que desde su perspectiva "no hay un solo momento dentro del proceso social falto de capacidad para la actividad transformadora".⁶⁵ Si bien la agencia, entendida como compromiso político, se ve transformada por tal inestabilidad, está lejos de resultar anulada. Así, dentro de la dimensión poshistórica lo político se sostiene sobre una esfera pública con una lógica azarosa y plural, no por ello resulta obturada. Agregamos nosotros: una capacidad transformadora que se constituye a través de un sentido histórico al que a su vez define.

Retomando las conclusiones heredadas de Warner podemos afirmar que los agentes mismos son partícipes en la constitución del proceso de definición espacio-temporal –aún las matrices más inestables– que funciona como trasfondo conceptual para cada sentido histórico posible.

⁶² Harvey (1996), p.53

⁶³ Harvey (1996), p.96.

⁶⁴ Harvey (1996), p.105.

⁶⁵ Harvey (1996), p.107.

Si, como afirma Harvey, el lugar es el *locus* de la memoria colectiva entendido como el espacio con sentido histórico⁶⁶ y siendo los rasgos geográficos marcas mnémicas de donde penden las enseñanzas morales de la historia⁶⁷, es allí también donde, no sólo se definen los rasgos de la conciencia histórica, sino que además los mismos procesos y agentes políticos colaboran en su constitución al tiempo que son constituidos por ellos. Así –decimos nosotros-, el sentido histórico está estrechamente vinculado con una dimensión espacial que establece la materialidad a partir de la cual se manifiestan las posibilidades de la agencia. Es ese espacio asociado a la conciencia histórica el encargado de establecer las alternativas de ruptura: tiempo y espacio se aúnan así para abrir el arco de alternativas para el cambio implícito en el despliegue del agenciamiento. La esfera pública –donde la temporalidad y la espacialidad son centrales- tendrá así características específicas a partir de las pretensiones de establecer una única matriz o encarnar su multiplicación.

Al entender la emancipación, siguiendo también a Harvey, en tanto⁶⁸ autorrealización, la construcción de un orden social contrafáctico resulta en explorar un mundo posible donde modos alternativos de construir e institucionalizar justicia sean factibles. Modos, por cierto, que no sólo se encuentran lejos de aparecer atados a ninguna concepción progresiva del sentido histórico, sino que además son capaces de multiplicarse al liberarse de una matriz predeterminada. Estos rasgos deben, en su diagnóstico, ser incorporados bajo la aceptación de una advertencia: "aún cuando lo universal nunca puede ser evitado, debe ser construido en una relación dialéctica con lo particular⁶⁹, manteniendo respeto por la negatividad y la otredad". Así, aquel doble carácter de la relación entre sentido histórico y agencia definido en la sección anterior, adquiere aquí una perspectiva nueva: es la inestabilidad de los flujos y la comprensión espacio temporal aquello que ha alterado para siempre el contexto en que fue pensada originalmente la agencia histórica. La pluralidad ya no sólo está vinculada con el

⁶⁶ Harvey (1996), p.304

⁶⁷ Harvey (1996), p.305.

⁶⁸ Harvey (1996), p. 329.

⁶⁹ Harvey (1996), p. 362.

surgimiento de nuevos sujetos, sino también con la propia lógica sobre la cual esos sujetos intentan ejercer su autonomía disruptiva, una posibilidad de ruptura que no aparece debilitada sino destacada por la lógica de lo postraumático: allí donde se disuelve la certeza del progreso se multiplican alternativas para el cambio.

Sin embargo, planteos como el de Harvey, aún capaces de sintetizar diagnósticos oportunos, siguen condensando algunos problemas en la definición de la agencia histórica, especialmente aquellos que atañen a su relación con la dimensión autónoma. En su presentación resulta central el vínculo entre espacialidad y temporalidad, una cuestión central tanto a la hora de mostrar la asociación entre agencia y sentido histórico como a la de buscar describir los cambios sufridos por la esfera pública. Pero la circularidad utilizada por Harvey no parece ser suficiente para dar cuenta el modo específico en que se produciría ese vínculo, algo que sí fue puesto de manifiesto en el apartado anterior en el desarrollo específico del concepto de agencia poshistórica donde la autonomía relacional abre las posibilidades de quiebre de aquella circularidad.

Es necesario admitir que, si la dimensión postraumática –reconstruida en páginas anteriores- es entendida en términos providencialistas, resta poco espacio para el ejercicio de la autonomía, pero en tanto sea interpretada bajo la lógica del duelo –que no disuelve las cualidades traumáticas del pasado- o, incluso, como hemos visto, ciertas concepciones de la melancolía, las posibilidades de rescatar la dimensión autónoma de la agencia quedan, aún bajo un marco distinto al tradicional, abiertas a su ejercicio. Una autonomía que, por cierto, ha sido presentada de modo tal que resulte compatible con un sentido histórico abierto a su pluralidad.

En lo que resta de este capítulo nos encargaremos entonces de sugerir un mecanismo que permita mostrar la articulación entre la agencia y esta nueva esfera pública que resulta plural, no sólo por las características de quienes intervienen en ella, sino también –tal como hemos señalado- por la propia lógica sobre la que actúan y que a la vez los determina. Para ello resulta necesario establecer una caracterización exhaustiva de la noción de pluralismo. Siempre,

claro bajo la premisa de la poshistoria donde el objetivo final de transparencia y unicidad de la esfera pública ha resultado abolido a cambio de la introducción del pluralismo.

d) Un pluralismo radical

Ahora bien, ¿qué debemos entender por pluralismo en este contexto? Para responder a esta pregunta comenzaremos evocando el punto de partida definido por Danto para la poshistoria –reconstruido en el capítulo V- y así establecer algunas objeciones a su planteo capaces de definir un marco más preciso para nuestro argumento. Si la agencia poshistórica se define a partir de su vínculo construido y constituyente de sentidos históricos plurales y la esfera pública ha cambiado su lógica para hacer a un lado el objetivo de transparencia consensuada, la noción de pluralismo debe ser discutida con cierto detalle. Si bien en las últimas décadas el concepto de pluralismo ha estado fuertemente vinculado a la teoría política –muy especialmente a partir del debate iniciado por Isaiah Berlin- ha sido Arthur Danto quien utilizó este concepto en relación a la descripción del mundo poshistórico.

Si, tal como señala Danto, en tren de dar cuenta del arte contemporáneo necesitamos una teoría del arte distinta a la del siglo XIX, para atender a transformaciones sustanciales en la sensibilidad histórica, también estamos compelidos a desplegar una teoría de la historia diferente a la desarrollada en los últimos dos siglos. En nuestro caso el principio generador de esta alternativa está basado en una sensibilidad histórica atenta al hecho mismo del pluralismo, a la evidencia de las discontinuidades que habilite su vínculo con lo político desde el presente y a la reconceptualización de la agencia histórica. Es éste el modo en que la teoría histórica del trauma, tal como hemos visto en el capítulo anterior- puede resultar capaz de conciliar su habilidad para atender a las cualidades disruptivas de ciertos eventos, con su propia integración a una matriz que la involucre con el sostenimiento del poder del agente histórico. Un agente, por cierto, al que resulta ajena la homogeneidad y la transparencia radical. Superados

los límites del fin, hacer a un lado la narración unificada permitirá reubicar la diversidad de la experiencia –tal como reclamaba el propio LaCapra - en un lugar central. La exclusión de un principio de movimiento unificado de la historia – ejecutada por la poshistoria- no obliga al establecimiento de una sensibilidad histórica estática – al estilo del aplanamiento temporal del trauma puro y su disolución de la autonomía del presente-, sino que abre la posibilidad de desplegar una matriz que ya no identifica en las tragedias colectivas, ni el signo de un fin inmediato, ni las certezas de un nuevo comienzo, sino la evidencia de que el fin ya se ha producido. Sin embargo, los sentidos históricos resultantes deberán tener en cuenta ciertas tensiones clave y a la vez habilitar la reformulación de la noción de agencia histórica a la luz de la premisas de autonomía, constitución del y por el sentido histórico, complejidad y modificación de la lógica de la esfera pública.

Para delimitar nuestra noción de pluralismo es necesario marcar algunas diferencias con el planteo dantiano. Efectivamente, a la hora de sugerir premisas para un eventual pluralismo político Danto señala ciertos supuestos de los que necesitamos apartarnos en tren de otorgar especificidad a nuestro concepto de pluralismo, centralmente el modo en que discute la relación entre pluralismo y la dicotomía entre enunciados verdaderos y enunciados falsos.

De hecho, al caracterizar el pluralismo Danto añade un atributo que para él resulta clave a la hora de ser pensado en términos políticos: “La verdad y la falsedad son incompatibles con el pluralismo. Pero en el arte no hay verdad ni falsedad, lo cual significa que en último término el pluralismo resulta inevitable”.⁷⁰

Sin embargo, la distinción entre verdad y falsedad debe –afirma Danto- ser respetada en otras áreas, sobre todo en la propia filosofía. La filosofía, señala, no tendrá una fase poshistórica, ya que cuando sea encontrada la verdad, no habrá nada por hacer. No sólo advierte que “el pluralismo es malo para la filosofía”⁷¹, sino que sostiene su argumento en un hecho clave: la ausencia de distinción entre enunciados verdaderos y enunciados falsos destruiría la esencia misma de la

⁷⁰ Danto (2003,b), p.217.

⁷¹ Danto (1986), p.210

filosofía⁷². Así como desde su perspectiva la filosofía queda fuera de la lógica pluralista por la necesidad de mantener la distinción entre enunciados verdaderos y enunciados falsos, el mismo principio resultará central a la hora de pensar límites para un pluralismo ético-político. Creemos que esta apelación de Danto al rol de la verdad a la hora de reflexionar sobre la racionalidad valorativa de la ética es objetable, pero lo cierto es que resulta central en su planteo.

Las intervenciones de Danto en este ámbito –sea en *Connections to the World* o, de modo tangencial en *El abuso de la belleza*- cargan con sugerencias acerca de los límites que debe tener el pluralismo político a la hora de extrapolarse como modelo desde el arte y hacia otras áreas. La belleza, por ejemplo, no es un atributo que permita caracterizar el arte, pero resulta necesario a la hora de “encarar los momentos extremos de la vida”.

El rol de la distinción entre enunciados verdaderos y falsos –diluidos según Danto dentro de la lógica pluralista- resulta así de particular relevancia a la hora de discutir los límites de un pluralismo ético-político. Habría en esta dimensión cierto espacio para otorgar centralidad a esta diferencia, irrelevante en el caso del arte y central en el de la filosofía. El dominio moral, si bien –tal como reconoce el propio Danto- no sostiene en forma directa una distinción entre enunciados verdaderos y falsos –no es así como se evalúan los enunciados morales-, el presupuesto de verdad de la dimensión referencial de los enunciados morales resulta sí relevante⁷³, no sólo en términos epistémicos sino también prácticos –algo, por cierto absolutamente controversial-. Creemos que esta observación de Danto resulta al menos imprudente: en su camino a imponer límites al pluralismo político aspira a sostener la referencialidad de un enunciado evaluativo. Pero, de hecho, esta pretensión forma parte del recorrido dantiano⁷⁴.

⁷² Danto,(2003,b), pp.216 y 217.

⁷³ Danto (1989), p.60 y ss.

⁷⁴ De hecho creemos que las nociones de verdadero o falso aplicadas a la política o la de refutabilidad son tan cargadas en la epistemología que hubieran ameritado una análisis más detallado por parte de Danto. Para un argumento acerca del modo en que la noción de verdad puede ser discutida en el ámbito de la filosofía política en términos falibilistas, véase: Garreta Leclercq (2007), especialmente el capítulo III.

Si bien -tal como ha demostrado nuestro recorrido anterior desplegado en el capítulo V- Danto habilita hacer uso de su modo de pensar el pluralismo artístico para lo político, al introducir en el debate la distinción entre enunciados verdaderos y enunciados falsos evita conservadoramente otorgar al pluralismo político la radicalidad que adquiere en el ámbito artístico. El pluralismo político sugerido por Danto resulta así más cercano al tradicional concepto de tolerancia que a las consecuencias más radicales de su descripción del pluralismo artístico. La tolerancia implica la presencia de un ojo de Dios; la existencia de un punto de vista privilegiado sostenido en una identidad establecida definida como centro de poder tal como la inamovible distinción entre verdad y falsedad y su pertinencia para el ámbito político. Implica también una despolitización de la arena pública al intentar poner límites a los conflictos aceptables y al excluir los principios de esa mirada central de cualquier disputa. El concepto mismo está sumido, claramente, en una naturalización de determinados procesos de constitución de identidad⁷⁵ donde los objetos de tolerancia suelen ser marcados como marginales o desviados por el hecho mismo de ser tolerados. Así, objetamos que la noción de tolerancia resulta en la transformación de los conflictos en fricciones entre identidades predeterminadas y, en muchos casos contemporáneos, en una reducción de los conflictos sociales a meramente culturales -predominantemente en una definición esencialista de cultura-. Una perspectiva que no es compatible con la noción de agencia presentada en secciones anteriores ni con las complejidades surgidas del espacio posapocalíptico.

En la descripción del pluralismo desarrollada por Danto para el arte no parece surgir la definición de una posición neutral desde la cual ser tolerante. De hecho, no se trata de ser "tolerante" ante encarnaciones tan diversas de la definición de arte como las fotos de Nan Goldin, la pintura cubista, o las instalaciones de Sol LeWitt, sino de formar parte de una autoconciencia que identifique en el pluralismo más radical su característica fundante. Frente al pluralismo político Danto parece encabezar en cambio ciertas reservas heredadas de su vocación por trasladar la distinción entre lo verdadero y lo falso al ámbito práctico y de las variables éticas a

⁷⁵ Brown (2007), p.14.

la política olvidando que lo sustancial de lo político definido en términos plurales es un antagonismo ajeno a la aspiración de la constitución de consensos definitivos entendidos en términos de una armonía radical.

Corresponde aquí reiterar dos párrafos de Danto que ya han sido citados en el capítulo V, en este caso para marcar un problema: "(El fin del arte) significa el fin de cierto relato que se ha desplegado en la historia del arte durante siglos, y que ha alcanzado su fin al liberarse de los conflictos de una clase inevitable en la era de los manifiestos. Por supuesto, hay dos maneras de liberarse de los conflictos. Una manera es eliminar todo lo que no se ajusta a nuestro manifiesto. Políticamente, esto toma forma en la purga étnica. Donde no hay más tutsis, no hay más conflictos entre tutsis y hutus. Donde no hay bosnios, no hay conflictos con los serbios. La otra manera es vivir juntos sin necesidad de discriminarse; decir qué diferencia hace que alguien sea el que es, sea tutsi o hutu, bosnio o serbio. La pregunta es qué tipo de persona es usted. La crítica moral sobrevive en la era del multiculturalismo, como la crítica de arte sobrevive en la era del pluralismo"⁷⁶. En nuestra segunda cita señala: "Hopper y los realistas percibieron un futuro que los excluiría si no luchaban, de la misma manera supongo que las facciones en Bosnia deben sentirlo con respecto a su país"⁷⁷. Es decir que para Danto existe la posibilidad de hacer a un lado sin matices las diferencias étnicas -, intuimos también que las de género- para abocarse a una evaluación moral que refiera a cierta esencia humana. Pero si el pluralismo artístico no aspiraba poner entre paréntesis las diversas concepciones sobre el arte, el de corte estrictamente político parece necesitar sí de esta operación que pretende hacer a un lado una de las características clave de lo político.

No se trata meramente aquí de señalar un problema interno al planteo dantiano –y, en todo caso también, algunos de sus efectos políticos-, sino centralmente de exponer el modo en que sus premisas, si bien resultan fundamentales en tren de definir la poshistoria en términos pluralistas, no resultan suficientes a la hora de exponer toda su radicalidad y complejidad.

⁷⁶ Danto (1999), p.59.

⁷⁷ Danto (1999), p.145.

De hecho, creemos que es la refutabilidad esencial de los conceptos políticos – ajena a Danto- la que logra definir el pluralismo político en toda su frontalidad. Lejano a toda naturalización del *status quo*⁷⁸ el pluralismo hará de lo político un conjunto de prácticas orientadas a la persuasión sobre la necesidad de constituir una comunidad más inclusiva donde lo central no sea la certeza sino la responsabilidad. Un proceso de inclusión en la esfera pública poshistórica donde todos los afectados sean incluidos en la discusión⁷⁹ manteniendo sus diferencias y aceptando la refutabilidad esencial de los conceptos en uso, una premisa fundamental si aspiramos a mantener la noción de agencia presentada más arriba.

Es en este sentido que resulta pertinente aclarar, con la ayuda de los desarrollos de Miranda Fricker, el área sobre la que el pluralismo político resulta sustancial: su dimensión estrictamente práctica. Efectivamente, Fricker ha abierto una línea crítica en relación al feminismo posmoderno que puede resultar de particular utilidad en tren de reafirmar nuestro argumento. Según su perspectiva, si bien el feminismo posmoderno encarnado en los trabajos de Linda Nicholson y Nancy Fraser ha cumplido con la valiosa tarea de señalar que “la identidad social está múltiplemente fragmentada”⁸⁰ –un aspecto que, según ella destaca, no es patrimonio exclusivo del posmodernismo- evita desarrollar el aspecto más relevante del pluralismo: su dimensión práctica. En el desarrollo de su análisis señala que la versión más difundida del pluralismo en el ámbito del feminismo sostenida en premisas posmodernas deriva en un relativismo que disminuye la potencialidad crítica. Siguiendo los lineamientos de Benhabib, Fricker señala que: “la política del ironismo, el énfasis en lo local y el nomadismo al no poder agregar más que cinismo y capricho a su propia perspectiva no proveen soluciones sobre cómo rechazar el terrorismo discursivo”⁸¹. Referir al pluralismo en términos ontológicos –la existencia de realidades múltiples-, metafísicos –la presencia de verdades múltiples- o incluso epistemológicos –sobre la permanente parcialidad

⁷⁸ Mouffe (2000), p.65.

⁷⁹ Young, I. M., (2000), p.23.

⁸⁰ Fricker (2000), p.148.

⁸¹ Fricker (2000), p.157

de perspectivas⁸² redundante en esta dificultad para desarrollar la dimensión crítica.⁸³ No es este el tipo de pluralismo que importa, insiste Fricker, sino aquel que se ocupa de la perspectiva práctica, que es justamente al que el posmodernismo no atiende. No vamos a ocuparnos aquí de evaluar la justicia de esta condena de Fricker al pluralismo ontológico o el epistemológico, su evocación filial del planteo de Benhabib –sobre el cual ya hemos establecido nuestras objeciones–, o su supuesto de que perspectivas como la Fraser no atienden adecuadamente a su dimensión práctica, sino de focalizarnos en su propuesta final: un pluralismo centrado en la práctica, es decir “aceptar una diversidad de opiniones”⁸⁴. El pluralismo que cuenta, señala, es el que promueve la práctica de la razón que permite que perspectivas distintas se hagan públicas no sólo en el sentido de que deberían ganar su derecho a la expresión, sino porque deben contribuir a la práctica discursiva crítica continua⁸⁵. Vale señalar que, tal como marcamos en la primera sección de este capítulo, una de las premisas de la propia Fraser era evitar remitirse a la cuestión ontológica, en tanto suele redundar en una disolución de la discusión central sobre la cuestión por el poder. Es decir, aquél reenvío de Danto a cuestiones epistemológicas resulta innecesario y el pluralismo está estrechamente vinculado a la propia práctica discursiva de lo público más que con reenvíos ontológicos o epistemológicos.

La referencia a Fricker permite –y la objeción dedicada a Danto ayuda– a aclarar cierta especificidad clave de un pluralismo entendido en términos de valores –que es el que se torna relevante en el ámbito ético- político–: se trata de reconocer la existencia de valores que no son reducibles entre sí. Efectivamente, el pluralismo de valores sostiene que “existen muchos valores distintos, no reductibles a un solo tipo de valores o modo de ser bueno, y que esos valores distintos pueden ser también incapaces de ser realizados conjuntamente en la vida de una persona o una sociedad.”⁸⁶

⁸² Fricker (2000), p.160.

⁸³ Fricker (2000), p.160.

⁸⁴ Fricker (2000), p.159.

⁸⁵ Fricker (2000), p.160.

⁸⁶ Wallace, R.Jay: (2003), en: Raz (2003), p.6.

En una definición hoy clásica Raz recuerda que existen dos tipos de incompatibilidades distintas: “dos proposiciones evaluativas pueden ser I) inconsistentes una con la otra, o pueden II) expresar valores, virtudes o ideales que no pueden ser realizados en la vida de una misma persona. El segundo tipo de incompatibilidad es la que lleva al pluralismo de valores”⁸⁷. No se trata entonces de hacer intervenir cuestiones como la contradicción, sino de otro tipo de incompatibilidad donde deja de ser posible describir esos valores en términos de verdaderos o falsos. Es que, en tren de definir el pluralismo en términos políticos, lo sustancial resulta, tal como señalaba Fricker, la dimensión estrictamente práctica.

Esta especificación del pluralismo permite recordar que aquella esfera pública ajena ya al objetivo progresivo de transparencia final, se refiere más que a la pluralidad de identidades, a una transformación en la lógica misma del ejercicio de la agencia, ahora poshistórica y a la vez autónoma. Evitamos aquí aferrarnos a la herencia dantiana que parecía reducir el pluralismo político a la mera tolerancia, para indagar en la lógica misma del pluralismo donde la trama de la refutabilidad – y con ella la imposibilidad de un cierre final a la manera del progreso- resulta clave. Es entonces la transformación de esta trama –donde cuentan también las variables introducidas por Harvey- la que se constituye en central para dejar asentada la imposibilidad de continuar sosteniendo una noción tradicional de agencia al tiempo que otorga un soporte clave para pensarla de modo tal que defina y sea definida el sentido histórico. Es en esta historicidad donde se abre una multiplicidad de sentidos históricos posibles habilitados por el ejercicio de una autonomía reformulada donde la esfera pública se sostiene sobre un pluralismo realmente disruptivo. De este modo las cuestiones ontológicas –que aún funcionan como trasfondo en propuestas como las de Warner y que, de hecho, resultaron centrales a la hora de iniciar el debate sobre el pluralismo- dejan lugar a otras características de la esfera pública plural: aquellas que se centran en su propia lógica, muy especialmente la que atiende al poder. Así como Butler había habilitado la posibilidad de pensar la agencia como constituida y constituyente y

⁸⁷ Raz, (1999), p.159.

McKenzie había rescatado la autonomía en términos relacionales, los desarrollos sobre el pluralismo definen una esfera pública donde la agencia poshistórica ejerce su poder transformador ayudando a que la noción de emancipación –que necesita de un sentido histórico no necesariamente progresivo para imaginarse y ejecutarse- encuentre un espacio verosímil.

Así, aquella conciencia postraumática, lejos de instalarse en un espacio que niega la posibilidad de transformación, puede ser entendida –bajo las premisas del pluralismo, de una agencia poshistórica y del rol central de la disrupción pasada y latente hacia el futuro- como la instalación de las premisas de sentidos históricos alternativos al de progreso atento a las transformaciones de la lógica de la propia esfera pública. Es en este marco que la agencia poshistórica logra ser definida tomando como punto de partida las discusiones aquí presentadas: no como un efecto resignado de la instalación del trauma pasado, sino como una posibilidad de reformulación que abre la lógica de la esfera pública a matrices –como la del sentido histórico- ahora esencialmente diversas y a la eventualidad de estrategias emancipatorias liberadas del patrón progresivo pero atentas al sentido histórico.

TERCERA PARTE

HACIA UNA CONCIENCIA POSHISTORICA

CAPITULO VIII

SOBRE LA CONTINGENCIA DEL PROGRESO PARA LA DEMOCRACIA

Uno de los estereotipos con el que carga el concepto de 'poshistoria' es el de ser la apertura hacia un camino que desemboca en un terreno donde el relativismo se torna sinónimo de autoritarismo. La apatía resultado del escepticismo sobre la matriz ilustrada abriría el camino a la instauración de un poder omnímodo y externo a la propia agencia. La supuesta negación del cambio emergente de la poshistoria¹, se dice, obtura el ejercicio pleno de la ciudadanía. Este juicio presupone que la noción de progreso resulta condición necesaria para legitimar la democracia. Entre los objetivos de esta tercera sección estará argumentar que esto no es así y que la asociación del progreso a la democracia resulta meramente contingente no afectando sus características fundamentales. La democracia, mostraremos, no necesita de la conciencia histórica iluminista para legitimarse, sino que puede enmarcarse en sentidos históricos definidos al margen del principio teleológico de orientación al futuro. No reclama entonces la idea de un quiebre fundacional seguido de procesos acumulativos orientados hacia la perfección, sino que puede sostenerse también bajo la premisa, por ejemplo, y tal como desarrollaremos en el capítulo IX, de la transición permanente. Descripta de esta manera nos enfrentaríamos a una conciencia histórica capaz de contemplar la contingencia de los modos de legitimación del estado, pero no por ello abandonar algún tipo de estrategia legitimadora. La transición –tal como será presentada en esta tercera parte- ya no sería entendida como un pasaje hacia una instancia superior sino, tal como ha sido definida en los debates más recientes sobre justicia transicional, en una tensión continua entre la continuidad y la

¹ Fitzhugh y Leckie (2001), p.60.

discontinuidad de la experiencia histórica. Este nuevo sentido histórico –atento al pluralismo propio de la definición de poshistoria que hemos elaborado- permitiría contemplar el rol adjudicado a las pasiones, a la memoria y la diversidad de identidades - en tensión, como hemos visto, con la conciencia histórica iluminista- sin por ello renunciar a la constitución de sentidos históricos alternativos ni al rol de la democracia aun cuando estas nuevas premisas dejen a la vista su transformación y sus consecuencias para la esfera pública y la agencia.

Tal como hemos mostrado en páginas anteriores el modo en que los hechos traumáticos son entendidos como tales, merced a una conciencia histórica sostenida en la premisa de que el fin ya se ha producido, establece una discontinuidad que afecta profundamente la vida pública. La posibilidad de que el trauma pueda volver a producirse involucra a lo político con un modo contingente de legitimación. Es teniendo en cuenta esta premisa que el presente capítulo se abocará a mostrar el modo en que el concepto de progreso, en sus orígenes vinculado a la noción moderna de democracia, ha dejado de estar atado a ella para demostrar así más tarde que aquél vínculo era, como señalamos más arriba, meramente circunstancial. La fe en el progreso no resulta así necesaria para legitimar la democracia tal como lo pareció predominantemente desde el Iluminismo y hasta las décadas posteriores a la II Guerra Mundial. Así, en última instancia, este capítulo estará destinado a disolver el peso de aquellas posturas que ven en la poshistoria una posición escéptica ajena al rol transformador del agente político y asociada, indirectamente, más a la tradición autoritaria que a la democrática. La incertidumbre vinculada a la conciencia poshistórica no debe ser considerada como un obstáculo para la democracia, si no tal como veremos a continuación, en tanto una posibilidad potenciada para su realización.

Efectivamente, la asociación de la poshistoria al inmovilismo y a la anulación de la agencia histórica ha llevado a interpretarla como una suerte de legitimación al autoritarismo. Se alega: sin la lógica del progreso resulta difícil legitimar la posibilidad del acceso a algo que esté fuera del sistema²; sin el patrón ascendente el llamado 'fin de la historia' no ha hecho más que conformarse con una limitada

² Fitzhugh y Leckie (2001), p.64.

democracia política que nos obliga "a mantenernos fijados a una condición histórica existente determinada"³. Esa actitud resignada que se suele adjudicar a la poshistoria es la que supuestamente redundaría en un retiro de la intervención política que habilita el ejercicio autoritario del poder. Siendo que en páginas anteriores nos hemos ocupado de presentar una noción de agencia atenta al marco poshistórico, interesa aquí entonces disolver el mito en cuestión mostrando que la relación entre democracia y progreso es meramente circunstancial y contingente.

En tren de lograr nuestro objetivo entonces reconstruiremos el modo en que, a partir del Iluminismo, la noción de democracia estuvo en muchos casos estrechamente vinculada a la de progreso, para más tarde mostrar que esta concepción, tras un auge vinculado al optimismo posterior a la II Guerra Mundial, hizo crisis hasta exhibir la escisión entre los dos conceptos. Para finalizar intentaremos explorar el modo en que concepciones contemporáneas de la democracia, atentas a la evidencia de este quiebre, han intentado argumentar un camino alternativo para la legitimación democrática ajeno a la lógica del progreso.

Pero antes de indagar en estas cuestiones y con el objetivo de focalizarnos en las raíces del vínculo establecido entre democracia y progreso nos concentraremos en los desarrollos de dos filósofos antagónicos en más de un sentido: John Stuart Mill y Jean-Jacques Rousseau.

a) Democracia y progreso

Entre las posibles caracterizaciones de la democracia, una de las más aceptadas es la que define sus atributos a partir de la realización de ciertos valores o bienes⁴ que, unidos a la legitimidad sostenida en el consentimiento⁵, dan por resultado un régimen atento a ciertas libertades públicas. En esta misma línea se podrían considerar otros atributos tales como la existencia de un sistema de control popular sobre las políticas y decisiones del gobierno, un sistema de derechos

³ LaCapra (2004), p.1.

⁴ Held (1992), p.18.

⁵ Held (1992), p. 96.

fundamentales⁶ y la presencia de algún grado de delegación –aún en sistemas de democracia directa como en la propia Atenas clásica-.

Esta definición amplia de democracia, sostenida entre otros teóricos contemporáneos por David Held, identifica explícitamente sus raíces en la tradición iluminista encarnada por John Stuart Mill.⁷ Allí la democracia es vista como un medio para lograr el desarrollo moral y material de la comunidad. Aún con un claro antecedente en el rol otorgado a la autonomía en la legitimación política por parte de Kant, ha sido Mill quien más explícitamente se ha abocado a legitimar la noción moderna de democracia en función del progreso y el desarrollo humanos: en su caso la política democrática es un mecanismo fundamental para el autodesarrollo moral⁸. Así, en *Sobre la libertad* se destaca que la felicidad individual, asociada a la autonomía de las elecciones, consiste en el desarrollo de capacidades humanas individuales. La felicidad no se refiere allí al desarrollo de estrategias para satisfacer deseos sino al establecimiento de condiciones para lograr que cada individuo florezca. Simultáneamente y, de acuerdo a lo expresado en *Utilitarismo*, el principio de utilidad, aún cuando no encarna un principio moral que sirva como guía de conducta, establece valoraciones por su propia contribución a acrecentar la felicidad. Esta función legitimadora de acrecentamiento de la felicidad sostenida en una matriz teleológica aparece así directamente asociada a una concepción del progreso que resulta compatible con el orden que exige, primordialmente, de la presencia de la libertad. En palabras del propio Mill: “para lograr el bienestar intelectual de la especie humana, del cual depende cualquier clase de bienestar, son necesarias la libertad de opinión y la libertad de expresar las opiniones”⁹.

Es el mismo vínculo entre desarrollo personal y democracia el que resulta destacado a través de la formulación inversa. Así, en *Sobre el gobierno representativo* –un texto clave para analizar la legitimación de la democracia- al dar cuenta de la estructura institucional más deseable, Mill enfatiza que el poder

⁶ Shapiro y Hacker-Cordón (1999)

⁷ Held (1992), p.109

⁸ Held (1992,b), p.110

⁹ Mill (1980), pp. 67 y 68.

absoluto implica apatía y atrofia. La participación universal es un medio para desarrollar las capacidades humanas, llevando al progreso y a la prosperidad y otorgando estabilidad al gobierno. Así, el mejor gobierno, que es el gobierno representativo, lo es por ser conducente al progreso.

“La excelencia de un gobierno consiste en que conduzca al Progreso”¹⁰ afirma explícitamente Mill en *Sobre el gobierno representativo* para más adelante agregar: el mérito de una institución política se evalúa en función de dos momentos: “del grado en el que promueve el avance mental general de la inteligencia, la virtud, de la actividad práctica y de la eficiencia; y, en segundo lugar, del grado de perfección con el cual organiza el valor moral, intelectual y activa los valores ya existentes, como para lograr operar con el mayor efecto sobre los asuntos públicos”¹¹.

La justificación de la necesidad de garantizar la libertad de opinión y expresión viene dada también por la posibilidad de alcanzar un fin más dentro de este movimiento progresivo: el orientado hacia la verdad. Efectivamente, de acuerdo a lo expresado por Mill en *Sobre la libertad* el acceso a la verdad sólo quedará garantizado por el diálogo desarrollado entre la inevitable diversidad de opiniones.¹² Señala explícitamente: “A medida que la humanidad progresa, el número de las doctrinas que no son ya objeto de discusión ni de duda aumenta constantemente, y el bienestar de la humanidad puede medirse casi en relación al número y a la importancia de las verdades que llegaron a ser indiscutibles”¹³. Queda así establecida la moralidad de la discusión pública en el marco de la imperfección humana y en la certeza del progreso conducente gracias al ejercicio del gobierno representativo.

En el caso de Rousseau la presentación se torna más compleja. Allí, se introduce una crítica al concepto de progreso –hegemónico entre sus contemporáneos tal como hemos visto en el capítulo I- al tiempo que se intenta desarrollar una legitimación alternativa para la democracia. Sin embargo, como

¹⁰ Mill (1991), p.223

¹¹ Mill (1991), p.229.

¹² Mill (1998) p.49..

¹³ Mill (1980), p.60.

veremos a continuación, el planteo general de Rousseau vuelve a mostrar este vínculo que consideramos meramente circunstancial en tanto central. Desde su punto de vista, la historia debe ser vista como un proceso de decadencia y no de progreso, pero la posibilidad de la instauración de la democracia a futuro –definida según sus propios términos- está estrechamente asociada a la posibilidad de fundar un nuevo sentido histórico, esta vez auténticamente progresivo.

En tren de enmarcar esta tensión es importante señalar el modo en que el pensamiento de Rousseau se vincula con la tradición ilustrada. Así, en la reconstrucción que realiza Althusser de la filosofía de la historia roussoniana, se afirma que Rousseau: “es un filósofo de la Ilustración que se opone a la ideología de la Ilustración desde el interior mismo de la filosofía de la Ilustración. Es un enemigo interno.”¹⁴ Para Rousseau la historia es el efecto de una necesidad inmanente – hay, por ejemplo, un desarrollo necesario en la constitución de la propiedad privada-, pero en su caso no se trata de un proceso lineal continuo – como lo es para la Ilustración hegemónica- sino un proceso nodal y dialéctico¹⁵. La razón deja ya de ser el motor de la historia¹⁶, pero el marco de la utopía –teñida por la creencia en la posibilidad de la armonía radical- se mantiene incólume.

Su posición implica sostener que la sociedad humana ha llegado a cierto nivel de degeneración y corrupción a través de un mecanismo de decadencia que algunos pretendieron falsamente interpretar como progresivo¹⁷: teniendo en cuenta que fue la desigualdad - donde la aparición de la propiedad privada resultó clave- el accidente que apartó a la humanidad del curso del progreso, el valor que debe ser considerado como esencial para torcer el rumbo es la instauración de la igualdad. Su teoría del progreso, tal como ha afirmado Nisbet, está vinculada a la desviación de la humanidad en relación al progreso¹⁸. El plan para retomar el curso progresivo de la historia consiste en la creación de una forma de gobierno basada

¹⁴ Althusser (2007), p.104.

¹⁵ Althusser (2007), p.105.

¹⁶ Althusser (2007), p.107.

¹⁷ Nisbet (1996), p.339.

¹⁸ Nisbet (1996), p.342.

en la Voluntad General que permita liberarse de la esclavitud impuesta por la propiedad privada.

En un texto clave para evaluar los ejes de su filosofía de la historia como es el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* asegura Rousseau: "todos los progresos llevados a cabo por la especie humana, la alejan sin cesar de su estado primitivo. Mientras mayor es el número de conocimientos que acumulamos, más difícil nos es adquirir los medios de llegar a poseer el más importante de todos; y es que, a fuerza de estudiar el hombre, lo hemos colocado fuera del estado conocible"¹⁹. Así entonces el pretendido progreso en el conocimiento no ha hecho más que alejarnos de un estado primitivo donde la desigualdad era casi inexistente: "el origen de la sociedad y las leyes proporcionaron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico (...) establecieron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad; de una hábil usurpación hicieron un derecho irrevocable, y, en provecho de algunos ambiciosos, sometieron en lo futuro a todo el género humano al trabajo, a la esclavitud y a la miseria"²⁰. Rousseau ironiza constantemente sobre el uso de la noción de 'progreso' señalando el modo en que "el progreso de las desigualdades" se fue constituyendo gracias al "establecimiento de la ley y del derecho de propiedad" que llevó a la institución del sistema político²¹. Es que para él los males son creación humana.

Sin embargo, la dimensión utópica en la que Rousseau introduce su proyecto democrático tiene, tal como ha señalado Nisbet, la función de presentar la posibilidad de un progreso auténtico. No sólo porque la democracia es parte de un movimiento teleológico, sino también –y lo que es más importante– porque la instauración de la democracia garantizaría el desarrollo de ciertas capacidades humanas tales como la posibilidad de la propia rebelión o el desarrollo de la libertad y la autonomía. Aunque para Rousseau el hombre es básicamente bueno y es la sociedad aliada al supuesto progreso la responsable de su corrupción, es sólo en el contexto de una sociedad democrática que se torna posible su redención. Incluso su defensa de la censura en el marco del contrato social está

¹⁹ Rousseau (1987), *DOD*, p.106

²⁰ Rousseau (1987), *DOD*, p.139.

²¹ Rousseau (1987), *DOD*, p.145.

sostenida en su capacidad para impactar sobre las costumbres: "aunque la ley no regula las costumbres, la legislación le da el ser: cuando la legislación se debilita, las costumbres degeneran"²². De hecho la persona virtuosa es aquella cuya voluntad está constituida en conformidad con la voluntad general.

No se trata en su caso de cuestionar la relación entre progreso y democracia, sino de realizar una crítica feroz a un sistema político que es resultado de la profundización de la desigualdad, un movimiento que es efecto de lo que muchos consideran un desplegarse progresivo de la historia. La tarea propuesta por Rousseau consiste en retomar la senda del progreso para instaurar la democracia asociada a la igualdad y a la constitución de la voluntad general. Y es ese movimiento progresivo –garantizado por el horizonte utópico– el encargado de otorgar pleno respaldo a la democracia.

Constatamos así que dos teóricos ilustrados de la democracia separados por más de una disidencia teórica acuerdan en asociar la democracia con el progreso. Más allá de que Rousseau sea crítico del modo en que fue interpretado el curso de la historia desde el estado de naturaleza y hasta su presente, lo cierto es que en ambos casos la democracia es presentada como el resultado de un movimiento progresivo de la historia: lo que la justifica es entonces su capacidad para dejar atrás un punto de partida considerado –bajo evaluaciones disidentes por cierto– inferior al que podría surgir en un futuro constituido bajo premisas democráticas. Implica también, en ambos casos, la posibilidad de que la propia democracia garantice el progreso a partir de su instauración: sea el logro del florecimiento individual en el caso de Mill o la igualdad en el de Rousseau, se trata de premisas progresivas que sólo pueden ser garantizadas por la propia democracia que es, en definitiva, el objetivo y la garantía del progreso.

b) Democracia y pluralismo

La tradición iluminista dedicada a pensar en términos esenciales el vínculo entre democracia y progreso no limita su influencia pública a los años de su hegemonía

²² Rousseau (1987) CS, Cap.VII, p.68.

primera. Casi dos siglos más tarde, ante el desarrollo económico de la posguerra, sus premisas vuelven a formar parte del debate. De hecho, la década y media que siguió a la Segunda Guerra Mundial ha sido caracterizada como un período de consenso, fe en la autonomía y legitimidad, definiendo una suerte de contrato social posbélico²³ refrendado por el crecimiento económico de esos años que sólo fue desmentido durante la década del setenta.

Uno de los emblemas de esta posición es encarnado por el economista McCord Wright con su *Democracy and Progress*. En 1948, poco tiempo después de finalizada la II Guerra Mundial, desarrolló una teoría destinada a justificar la planificación de las políticas públicas a partir de la estrecha relación que encontraba entre democracia y progreso. Partiendo del hecho del poder físico y la incertidumbre moral que encontraba en América propone nuevas técnicas sociales en tren de asegurar la estrecha relación entre progreso científico y organización económica²⁴. Desde su perspectiva resultaba imperioso descubrir la conexión —si la hubiera— entre ciencia, capitalismo y el tremendo progreso material que identificaba en el último siglo y medio.²⁵ Esto no implicaba hacer a un lado la dimensión moral del progreso. Por el contrario, la relación entre ciencia y progreso no resulta para él más que el trasfondo destinado a asegurar el progreso moral que se encargará de legitimar el progreso social. “Mientras nuestro objetivo de progreso social sea una sociedad donde ya no hay disputas, conflictos o deseos insatisfechos sustantivos, es fácil mostrar que nunca lo lograremos meramente a través del progreso material y científico.”²⁶ La dimensión moral entonces resulta también central a la hora de asegurar un desarrollo continuo alejado de cualquier patrón estático²⁷. En tren de refrendar esa clase de progreso McCord Wright llega a promover la existencia de una “clase censora” capaz de desplegar una mirada crítica sobre el sentido común para imponer “códigos más altos de conducta

²³ Held (1992,b), p.267.

²⁴ McCord Wright (1948), p.XV.

²⁵ McCord Wright (1948), p.1.

²⁶ McCord Wright (1948), p.13.

²⁷ McCord Wright (1948), p.22.

competitiva²⁸. Este sector no deberá formar parte de la clase gobernante –si así fuera dejaría de poder cumplir su objetivo crítico- sino estar atenta para, con el poder de la persuasión, estimular el progreso. Es la economía competitiva de mercado –asociada a la democracia -la que en principio puede acercar un progreso aún no garantizado con certeza²⁹. Su funcionamiento logrará, como parte de ese mecanismo progresivo, mejorar la distribución del ingreso, un punto de partida necesario para cumplir con la dimensión moral del propio progreso de donde el consumismo debe ser desterrado definitivamente. Así, para McCord Wright el progreso tecnológico sólo devendrá progreso social en tanto imponga también el progreso moral. La democracia representa un progreso –insistimos, no entendido aquí como inevitable- , y a la vez está obligada a desarrollar cada uno de sus aspectos más complejos como el moral o el deber de la redistribución.

También durante la posguerra Robert Dahl logró desarrollar una teoría que, al menos en el punto que nos atañe, aparece vinculada a un halo cercano al de McCord Wright. En su *Prefacio a la teoría democrática* de 1956 afirma que “ la democracia puede ser definida en términos del proceso gubernamental específico necesario para maximizar de un conjunto específico de objetivos o algunos de ellos” ³⁰. Centralmente, el valor de la democracia –más allá de las disputas sobre su funcionamiento efectivo- radica en su contribución al desarrollo de la sociedad. Sin embargo, para Dahl esta definición no es suficiente. Resulta necesario concentrarse también en los distintos momentos de los procesos decisorios tales como las elecciones³¹.

Efectivamente, la tradición pluralista sobre la democracia en general –en la que Dahl se inscribe- sostiene que la cuestión de las facciones o grupos de interés resultan la contrapartida natural de la libre asociación: su objetivo es finalmente explorar las relaciones entre la competencia electoral y las actividades de los grupos de interés organizados argumentando que la política democrática es mucho más competitiva de lo que sugerían modelos anteriores como el de

²⁸ McCord Wright (1948), p.26.

²⁹ McCord Wright (1948), p.195.

³⁰ Dahl (1956), p.63.

³¹ Dahl (1956), p.67.

Schumpeter³². El gobierno debe proteger las libertades de las facciones para que desarrollen sus intereses políticos e impedir que cualquier facción individual socave la libertad de las demás. En ambos casos se trata de ver en el proceso democrático un camino para lograr la satisfacción de ciertos intereses y de caracterizar a los individuos como maximizadores de su satisfacción. Claro que en caso de Dahl, la atención a una constelación compleja de fuerzas sociales hace que, tal como señala Held, ya no se pueda hablar de una "marcha majestuosa del público unido en determinadas cuestiones básicas tal como imaginaban Locke, Bentham y Rousseau"³³. De todos modos el consenso sigue siendo un valor para definir los parámetros de la vida pública: cuanto más extenso sea el consenso, más segura estará una democracia³⁴ que sigue teniendo como objetivo último el desarrollo humano.

Sin embargo, en los últimos años el vínculo ha empezado a ponerse en duda afectando distintas concepciones de la democracia. De hecho, aquel optimismo de McCord Wright terminó de disolverse con el surgimiento de la Guerra Fría³⁵. Uno de los desarrollos más recientes dedicados a analizar el nuevo rol de la relación entre democracia y progreso es el desplegado por Ian Shapiro.³⁶ Allí surgen claramente algunos de los problemas que este vínculo representa para una teoría actual de la democracia. Si bien Shapiro se encarga de asociar aún la democracia a ciertos valores del Iluminismo tardío, advierte también algunas de las dificultades de este lazo, muy especialmente aquellas asociadas a las pretensiones de centralidad otorgadas al vínculo entre democracia y progreso. Pretensiones por cierto que son reconocidas como herencia de la fe en el poder de la razón humana para entender la verdadera naturaleza de nuestras circunstancias y de nosotros mismos establecida por el Iluminismo.³⁷ Un principio que lleva a imaginar la posibilidad de control de nuestras vidas y el entorno en términos de la apertura

³² Held (1992,b), p.225.

³³ Held (1992,b), p.229.

³⁴ Held (1992,b), p.235.

³⁵ Tahalies (2005), p.1.

³⁶ Shapiro (2003,a)

³⁷ Shapiro (2003,a), p.7.

hacia la posibilidad del progreso³⁸ sostenido en los avances del propio conocimiento: la búsqueda del conocimiento por parte de la razón es vista como mediada por, y lograda a través de, la ciencia, mientras simultáneamente el mejoramiento humano es medido con la vara de los derechos individuales que protegen la libertad humana".³⁹ Establecidas estas definiciones, en tren de despejar algunas de las dificultades que Shapiro advierte en el vínculo establecido entre Iluminismo y democracia, identifica en esta centralidad otorgada a las ciencias ilustradas ciertos elementos que entran en tensión con el rol que el propio Iluminismo impone a los derechos individuales tales como la certeza radical, el determinismo o la uniformidad.

Esta relación entre democracia, progreso y ciencia aparece también estrechamente asociada, según Shapiro⁴⁰, a la aproximación vanguardista en política como camino destinado a asegurar el propio progreso: si hay respuestas indiscutibles a los problemas que aseguran el camino hacia un progreso cuya senda ya ha sido augurada, cobra sentido para el Iluminismo temprano otorgar el poder político a aquellos que conocen las respuestas. Desde este punto de vista la verdad se constituye en un ideal regulativo en el debate público: es la verdad propia de la utopía de la transparencia final de la lógica de la esfera pública la que es aquí puesta en cuestión. Esta nueva asociación que ahora une el tríptico democracia, progreso y ciencia a la verdad, tiene –tal como hemos visto– sus raíces en Mill para quien la importancia de los argumentos en la vida pública era clave llegando, según reconoce Shapiro, a sobreestimar la posibilidad de que los avances en la ciencia disminuyan la disputabilidad.⁴¹ Y, según admite en su crítica, la tensión entre democracia y vanguardismo es irreconciliable.

La progresiva toma de distancia del propio Shapiro frente a las premisas del Iluminismo deja en evidencia algunos de los problemas implícitos en el supuesto vínculo necesario entre democracia y progreso. La racionalidad científica suele, por ejemplo, resultar en una actitud tiránica hacia los individuos. Ante estas

³⁸ Shapiro (2003,a), p.7.

³⁹ Shapiro (2003,a), p.8.

⁴⁰ Shapiro (2003,a), p.224.

⁴¹ Shapiro (2003,a), p.226.

dificultades Shapiro prefiere disociar la concepción de respuestas correctas ligada a la idea de la verdad absolutista del Iluminismo temprano⁴² de la idea de democracia. "El carácter absolutista lleva a un enfoque vanguardista a la política. Si hay respuestas indisputablemente correctas a las preguntas relativas al modo en que el estado debe ser reorganizado y cuál debe ser el objetivo de las políticas, entonces cobra sentido otorgar el poder político a quienes conocen las respuestas –sean reyes filósofos, calculadores utilitaristas o líderes ideológicos de un partido de la clase obrera revolucionaria- ".⁴³ Shapiro identifica incluso en el Iluminismo tardío y su reconocimiento de la existencia de diversidad de valores e intereses, una primera advertencia sobre las consecuencias de este vanguardismo. Es importante aclarar que, si bien Shapiro se ocupa de señalar los problemas de la asociación entre verdad y democracia, sostiene aún la necesidad de establecer un papel para el rol regulativo de la verdad en el debate público, especialmente si atiende al pluralismo y la incertidumbre que habría sido intuida por la Ilustración tardía: "Mill –señala- tenía razón en insistir sobre la importancia de la argumentación en la vida pública, aún si sobrestimó la posibilidad de que los avances en la ciencia puedan llevar a una disminución en las disputas y subestimó las posibilidades otorgadas por las instituciones democráticas para fomentar el debate vigoroso que él tanto valoraba."⁴⁴ Creemos que, más allá de los antecedentes que puedan ser encontrados para el pluralismo contemporáneo en ciertos desarrollos iniciados durante la Ilustración tardía, lo cierto es que la potencia radical de esta lógica en términos de sentido histórico y no ya como una suerte de dato adicional a tener en cuenta a la hora de diseñar una teoría política, debe ser identificada en desarrollos contemporáneos. Al menos en lo que atañe al modo en que sus propias consecuencias obligan a cuestionar la idea de progreso misma y a profundizar –y no descartar- la de democracia. La transformación radical se sostiene sí en la posibilidad de centrar la justificación de la democracia no ya en lo que garantice progresivamente a futuro, sino en el sostenimiento de ciertos principios compatibles con el pluralismo.

⁴² Shapiro (2003,a), p.229.

⁴³ Shapiro (2003,a), p.224.

⁴⁴ Shapiro (2003,a), p.226.

De hecho, frente a su propio análisis Shapiro propone que la democracia sea entendida como un "un sistema donde aquellos que están en desventaja por los arreglos actuales tienen tanto el incentivo como los recursos para señalar los defectos de esos arreglos, mostrar que la verdad sobre ellos está siendo ocultada, y tratar de cambiar esos arreglos"⁴⁵. Así, redefine la democracia en tanto un "sistema en el cual los que están en desventaja por los arreglos presentes tienen el incentivo y los recursos para señalar los defectos de esos arreglos"⁴⁶. La conceptualización de la democracia está ahora más asociada a la valoración de la institución en sí misma que a la sucesión progresiva de beneficios que pueda asegurar. Podemos entonces identificar en las estrategias iluministas legitimadoras de la democracia una asociación estrecha con el concepto de progreso vinculada al papel otorgado a la ciencia y la verdad en la vida pública.

Sin embargo, tal como desarrollaremos, ese mecanismo legitimador ya no resulta central, demostrando que no es esencial para el sostenimiento de la idea de democracia pudiéndose optar por otros caminos.

Uno de los espacios de debate donde comenzó a perfilarse esta transformación es el que corresponde al cosmopolitismo. El impacto del despliegue de la globalización –presentado en el capítulo III de este trabajo– ha introducido desafíos nuevos a esta asociación entre democracia y progreso. Lo que comienza a quedar a la vista a lo largo del debate entre los propios cosmopolitas es, primordialmente, más que la aspiración a un consenso mundial –central en las primeras versiones–, el rol de la complejidad como un valor a respetar. Esta referencia al pluralismo en relación a la posibilidad de pensar la democracia en términos globales disuelve, como veremos, las pretensiones progresivas del propio concepto de democracia al tiempo que conserva sus atributos fundamentales.

Ciertos teóricos de la globalización tales como Held –de clara inspiración kantiana– han presentado una primera versión de la democracia global pensada en términos iluministas: el objetivo final es, aún, el de la transparencia guiado por el

⁴⁵ Shapiro (2003,a), p.229.

⁴⁶ Shapiro (2003,a), p.229.

principio del consentimiento, central para la legitimidad democrática⁴⁷. Como en *La Paz Perpetua* kantiana⁴⁸ la meta final es la abolición de la guerra y de los conflictos relevantes. Así, Held define la democracia global como: "un sistema de gobierno democrático que surge y es adaptado a las condiciones diversas y la interconexión de distintas personas y naciones"⁴⁹. Esto implica la redefinición del *demos* y del concepto mismo de 'ciudadanía' para considerarlo múltiple y complejo, no sólo en un sentido transnacional, sino también gracias a la superposición de la lógica del estado-nación con otras instituciones como las ONGs, los sindicatos o las empresas. Esta primera versión dedicada por Held a su concepción de la democracia global está indudablemente atada al patrón iluminista: el objetivo final de este nuevo orden democrático es la constitución de la paz perpetua.

Sin embargo, en los debates más recientes el propio Held ha relativizado el rol de la transparencia final como modo de legitimación de su concepto de 'democracia global' para enfatizar la necesidad de generar una profunda conciencia de diferencia⁵⁰ que debe siempre ser articulada en tren de constituir una estructura común de acción política donde la autonomía deja ya de ser considerada individual para resultar estructural⁵¹.

Desde su punto de vista la democracia global implica siempre un cambio en la comunidad política aumentando la interconexión y la intensificación de las relaciones entre estados y sociedades⁵². Producido el fin de la democracia tal como la conocemos al haber expirado la comunidad política territorial -aún cuando los estados-nación sean aún inmensamente poderosos-, los valores y juicios de los ciudadanos son formados ahora en una red compleja de intercambio nacional, internacional y global⁵³. Muy especialmente cuestiones vinculadas a la ecología, los derechos humanos o las epidemias globales no pueden ser pensadas ya bajo

⁴⁷ Held (1995), p.139.

⁴⁸ Held (1995), p.226.

⁴⁹ Held (1995), p.140.

⁵⁰ Held (1995), p.125.

⁵¹ Held (1995), p.156.

⁵² Held (1999), p.84.

⁵³ Held (1999), p.99.

la lógica del estado-nación ni tampoco desde un cosmopolitismo que no ponga en primer plano el rol de la diversidad. El lugar del poder político efectivo ya no está expresado meramente a través de los gobiernos nacionales y la comunidad política no puede quedar circunscripta a las fronteras de cada estado-nación. Será necesario introducir, no una ciudadanía global, sino la posibilidad de ciudadanía múltiples modificando radicalmente el concepto mismo de membresía política sostenido ahora primordialmente en la constitución de una sociedad civil global y plural.

Así, en este nuevo contexto –que ya fue reconstruido en la primera parte de esta tesis- surge el pasaje de una justificación ilustrada de la democracia global a una que prescinde de la lógica de la transparencia final: en esta versión más atenta a las tensiones propias de la diversidad ya no se trata de afirmar que la democracia garantice el progreso humano, ni que el progreso lleve ineludiblemente hacia la democracia, sino que se asienta sobre la posibilidad de que el cosmopolitismo se abra a lógicas alternativas.

Este punto de vista presentado por Held y algunos de sus continuadores se respalda en una concepción de la diversidad cosmopolita que considera que las políticas del reconocimiento donde lo central es la tolerancia ya no resultan suficientes⁵⁴; es necesaria también la aceptación pública afirmativa de esas identidades profundizando los aspectos más radicales del pluralismo incorporados ahora a la lógica de la globalización. Es decir que, como en los desarrollos del propio Appiah analizados en páginas anteriores, la lógica del pluralismo ha sido incorporada al debate de los cosmopolitas sobre la globalización. De hecho, para el propio Appiah extendiendo de algún modo las últimas consideraciones de Held, la conversación entre culturas puede prescindir del consenso para llegar a un entendimiento⁵⁵ abriéndose a la inclusión de la experiencia de otros⁵⁶ en tren de lograr la requerida aceptación pública afirmativa de las identidades. El cosmopolitismo pretende así transformarse en la expresión más acabada de un pluralismo que parece no conformarse con aquella mera tolerancia que ha sido

⁵⁴ Kiss (1999), p.193.

⁵⁵ Appiah (2007), p.91

⁵⁶ Appiah (2007), p. 124.

objeto de nuestra crítica en el capítulo anterior, sino que exige la incorporación de un pluralismo afirmativo.

c) La insistencia ilustrada

A pesar del lento desprendimiento de la relación legitimante entre democracia y progreso que se pone de manifiesto en distintas tradiciones contemporáneas, no deja de ser cierto que, en otros casos, la insistencia en mantener este vínculo puso en evidencia algunos de sus problemas.

Es seguramente en los primeros desarrollos de la teoría sobre las transiciones democráticas –y su propia transformación- donde podemos identificar la herencia y el cuestionamiento más reciente de este patrón. Las experiencias de Latinoamérica primero y de Europa del Este más tarde durante la década del 80 eran analizadas bajo el manto de la certeza de que el camino democrático resultaría capaz de sortear los problemas y establecer un progreso tanto material como moral. Sin embargo, aquella postura resultó efímera. Tal como analizaremos en detalle a lo largo del próximo capítulo, la revitalización de las premisas iluministas entró progresivamente en crisis a partir de la década del sesenta para implosionar a comienzos de la del 1989. Junto a la difusión de la democracia comienza a desplegarse así, paradójicamente, un velo de escepticismo sobre un modo de pensar su legitimidad. A partir de estas circunstancias históricas, las estrategias legitimadoras de la democracia debieron elegir otros caminos. La idea de progreso ya no sólo era puesta en duda en el marco de las discusiones académicas sobre filosofía de la historia, sino que además ingresaban de lleno en la vida pública.

La disociación entre democracia y progreso se asienta en un hecho clave: a pesar de las expectativas del siglo XIX ha quedado en evidencia que no hay una relación fuerte entre democracia y redistribución descendente y probablemente ninguna relación en absoluto.⁵⁷ Desde un punto de vista estrictamente empírico no

⁵⁷ Shapiro (2003,b), p.150.

ha sido demostrada una relación entre la expansión de las franquicias democráticas y la distribución descendente. De hecho, la universalización del voto ha coexistido con la distribución regresiva del ingreso.⁵⁸ Shapiro, evocando distintos análisis empíricos concluye incluso que⁵⁹, cuando la inequidad llega a cierto punto y sobrepasa determinado límite, la redistribución descendente resulta menos probable. A los fines de nuestra investigación lo que resulta central es la conciencia de esta situación, más que el hecho en sí mismo de su ocurrencia.

Tal pasaje de la asociación del progreso con la democracia hacia la ruptura de este vínculo sostenido en las premisas iluministas, supone un radical trastocamiento de la conciencia histórica. En tren de evaluar bajo esta matriz algunas de las teorías políticas contemporáneas más influyentes que intentan ubicarse en un espacio de reconocimiento del problema pondremos en evidencia algunos de sus efectos teóricos más inmediatos. Sin embargo, tal como veremos, en distintos grados y con diversos efectos, muchas iniciaron su desarrollo atadas al vínculo entre progreso y democracia para más tarde rechazarlo, o, al menos, hacerlo merecedor de una mirada escéptica. Si algunas teorías comienzan a reconocer como conflictiva la relación dejando a la vista que se trata de una asociación que ya no resulta necesaria, otras insisten en el patrón dejando a la vista sus propias tensiones. Tomaremos así brevemente como ejemplo los presupuestos de la teoría de la democracia deliberativa y los del republicanismo.

El republicanismo contemporáneo, en tanto tradición centrada en el autogobierno y la virtud, focaliza su giro en el compromiso público de los ciudadanos con la libertad entendida como no dominación.⁶⁰ Nacido de la evocación de los trabajos del republicanismo renacentista y de su influencia sobre los fundamentos de la constitución del estado norteamericano, implica una crítica a la noción liberal de libertad, la reivindicación de la teoría republicana sobre el valor de la virtud cívica y la defensa de una idea "fuerte" de democracia⁶¹. En sus versiones originales o en las desarrolladas por John Pocock y Michael Sandel el

⁵⁸ Shapiro (2003,b), p.104.

⁵⁹ Shapiro (2003,b), p.106.

⁶⁰ Pettit (1997), p.17 y ss.

⁶¹ Ovejero, Martí y Gargarella (2004), p.18.

perfeccionismo moral implica asociar la institución de la república con la posibilidad de reformar o recrear el carácter de la gente. Juega allí claramente el principio básico discutido en esta sección: no sólo la democracia constituye un progreso en sí mismo, sino que además su institución –entendida en términos republicanos- lleva al desarrollo de ciertas virtudes humanas.

Aún en casos en los que se rechaza el perfeccionismo moral⁶² –como en el del propio Pettit- el republicanismo suele presuponer cierta confianza en que, por ejemplo, la educación pública basada en valores cívicos será capaz de fortalecer el lazo entre la gente y⁶³ superar vicios clave, tanto públicos como privados, que atentan contra la política misma. Sin embargo, ciertas versiones como la de Cass Sunstein, se han enfrentado explícitamente ante estas pretensiones. Su perspectiva, basada en la certeza –heredada de Skinner- de que las concepciones pasadas de la vida pública no pueden ser trasladadas al presente de manera mecánica⁶⁴, implica un principio de deliberación pública que necesita de la “virtud cívica” para realizarse, la igualdad entre los actores, la posibilidad de llegar a una solución acordada y amplios derechos de participación⁶⁵. Aquel rechazo a la traspolación literal del republicanismo renacentista hacia el actual implica definir el de corte moderno por su capacidad para “invocar la virtud cívica en especial para promover la deliberación puesta al servicio de la justicia social, no para elevar el carácter de los ciudadanos”⁶⁶. Podemos identificar en la propuesta de Sunstein cierto apego a la eventualidad del consenso, pero su rechazo a la posibilidad de que la institución de una democracia republicana lleve a la instauración de ciertas virtudes, implica tomar cierta distancia del vínculo entre democracia y progreso.

Asociada al republicanismo, aunque con un desarrollo autónomo, la teoría de la democracia deliberativa constituye otro ejemplo relevante de este desplazamiento progresivo. Allí, en su definición tradicional, la legitimidad democrática supone una

⁶² Ovejero, Martí y Gargarella (2004), p.35.

⁶³ Ovejero, Martí y Gargarella (2004), p.39.

⁶⁴ Sunstein (2004), p.137.

⁶⁵ Sunstein (2004), pp.139 y 140.

⁶⁶ Sunstein (2004), p.153.

diversidad de niveles o esferas de la asociación política⁶⁷ donde la deliberación pública llevada a cabo por ciudadanos epistémicamente virtuosos, comprometidos con la mejora de mecanismos deliberativos que puedan acomodar desacuerdos y diferencias, aseguran una aproximación progresiva a conclusiones y acciones epistemológicamente superiores. Esta certeza en la capacidad de la deliberación para asegurar el desarrollo humano quedaba ya de manifiesto durante la década del setenta, cuando Carol Pateman, en una de las primeras versiones de la defensa de la democracia participativa afirmaba: "la democracia participativa fomenta el desarrollo humano, intensifica un sentido de eficacia política, reduce el sentido de enajenación respecto de los poderes centrales, nutre una preocupación por los problemas colectivos y contribuye a la formación de una ciudadanía activa y sabia, capaz de tomar un interés más perspicaz en las cuestiones de gobierno"⁶⁸. Se trata, por cierto, de un elemento que ha intentado ser revisado por teorías deliberativas más recientes como los desarrollos de Young para quien la idea misma de un universal como meta no hace más que ocultar su rechazo a la afectividad, el cuerpo y la particularidad⁶⁹. "Sin el punto de vista trascendental de la imparcialidad -asegura-, la racionalidad de las normas sólo puede ser fundamentada entendiéndolas como el resultado de la discusión incluyendo a todos aquellos que van a hacer afectados por ella"⁷⁰. Deja así de estar presente el objetivo del consenso y la transparencia final. Específicamente -y tal como hemos analizado su postura en el capítulo VII -, la meta de Young es el logro de una repolitización de la vida pública capaz de mantener los grupos sociales como diferenciados⁷¹.

Más tarde, en una versión clave de la democracia deliberativa como es la desarrollada por Dryzek, la esencia de democracia resulta dada por la deliberación y no ya por votar, por la agregación de intereses, o por el derecho constitucional o

⁶⁷ Talisse (2005), p.123. Es importante señalar que la propuesta de Talisse -como otras teorías de la democracia deliberativa- se reconoce dentro de un marco falibilista y pragmático.

⁶⁸ Held (1992,b), p.311.

⁶⁹ Young (1990), p.117.

⁷⁰ Young (1990), p.118.

⁷¹ Young (1990), p.119.

Sin
restricciones?
o dato
desde
la
ciudad
lo neto >

incluso por el autogobierno⁷². Es la propia comunicación la que induce la reflexión, pero no por ello es la encargada de promover el desarrollo de ciertas virtudes, algo que aún podía rastrearse en los primeros análisis de Young atentos todavía al principio del progreso muy especialmente expresados en la capacidad de la deliberación destinada a liberarnos de la opresión⁷³. Frente a un liberalismo que cree que los individuos son motivados primordialmente por interés propio más que por cualquier concepción de bien común definiendo la democracia como mera agregación de preferencias⁷⁴, la democracia deliberativa –centrada en las cuestiones que hacen a la comunicación– cuenta con la capacidad de tener en cuenta el pluralismo⁷⁵ y no ya domesticarlo. En su versión, alejada de las premisas ilustradas el consenso, el consenso deja de ser esencial para la teoría deliberativa de la democracia⁷⁶. Sólo es este marco proporcionado por la deliberación pública ajena a la utopía final de la transparencia – que, en algunos casos, expresaba una asociación con la verdad– el capacitado para atender al pluralismo. No se trata tampoco de evocar el impulso del desarrollo humano en algunas de sus formas, sino de valorar la deliberación por sí misma.

X esto no es tan en: consenso deliberativo hay que matizar

No interesa aquí indagar en la posibilidad cierta de que otras teorías de la democracia más allá de la deliberativa cuenten con este privilegio en su relación con el pluralismo, sino de destacar que esta tradición ha insistido en desarrollar una teoría sobre la democracia encargada de articularse con el hecho mismo del pluralismo.

Nos enfrentamos entonces a dos posturas que, aún habiendo aspirado a constituir teorías de la democracia atentas a ciertos problemas tradicionales, finalmente logran hacer a un lado una asociación entre progreso y democracia que consideramos innecesaria.

⁷² Dryzek (2000), p.1.

⁷³ Young (1990), p.39 y ss.

⁷⁴ Dryzek (2000), p.10.

⁷⁵ Dryzek (2000), p.30.

⁷⁶ Dryzek (2000), p.48.

d) Una legitimación alternativa

Teniendo en cuenta entonces la contingencia de la relación entre progreso y democracia, resta preguntarnos: ¿qué tipo de legitimación para la democracia es posible desarrollar desde un marco poshistórico? La asociación entre democracia y progreso puede ser vista como un caso particular de las teorías instrumentalistas en relación a la justificación de la democracia: así, lo que justifica la democracia misma es la realización de algún tipo de objetivo, sea el desarrollo de los sujetos – individuales o colectivos–, el acercamiento a la verdad, o el despliegue de una estrategia que lleve al desarrollo humano. Frente a este modo de analizar la cuestión, las teorías no instrumentalistas en relación a la justificación de la democracia han intentado apartarse de este camino para concentrarse en lo que representan ciertos valores asociados a la democracia en sí mismos: no se trata de apelar a la posibilidad de que garantice un acercamiento a la verdad, el consenso o una certeza del florecimiento humano en un trayecto acumulativo, sino en que los derechos a la libertad, la igualdad o la propia justificación pública son suficientes en sí mismos para legitimar la democracia. Es esta última versión la que puede ser vinculada a la perspectiva poshistórica que nos ocupa donde la agencia deja de estar atada a un patrón progresivo pudiendo definir y ser definida –como se desarrolló en el capítulo anterior– en relación a distintos tipos de sentido histórico.

Hasta el momento el recorrido de este capítulo se ha ocupado primordialmente de demostrar el modo en que distintas teorías de la democracia se han liberando del supuesto iluminista que implicaba la necesidad de que la democracia resulte asociada al progreso como modalidad específica del sentido histórico haciendo posible el ingreso en escena de una democracia sostenida en la diversidad. Tanto la pretensión de que el progreso está fatalmente orientado a la democracia como la de que la democracia es una garantía del progreso constituyen modos de reafirmar una asociación que, de acuerdo a nuestra reconstrucción, resulta innecesaria. Se podría interpretar que se trata un mero síntoma cultural no exento de problemas. Sin embargo, - y aún siguiendo nuestra estrategia de mostrar el

Nudo
→

el
tiene de
le
legitimidad
en la
D.D.

7 re
delibero

pero
algo

modo en que los diagnósticos de época y las discusiones teórico-políticas develan nuestras concepciones sobre el devenir histórico- debemos agregar que el vínculo pretendidamente necesario entre democracia y progreso no advierte que cada uno de los rasgos apuntados en la última sección son enteramente compatibles con una definición de democracia que pone en primer plano la legitimidad sostenida en el consentimiento⁷⁷ y la existencia de derechos⁷⁸ y libertades fundamentales bajo la presencia de algún grado de delegación y de un sistema de control popular. No se trata entonces meramente de dar cuenta de cierto espíritu de época –que, insistimos, condensa contenidos para la conciencia histórica- sino también de apuntar inconsistencias teóricas que no advierten que la lógica progresiva no forma parte del concepto de democracia.

Teniendo en cuenta este resultado, resta ocuparse en las páginas finales de este capítulo de mostrar el modo en que la democracia puede ser legitimada al margen de ese patrón para hacerlo desde un punto de vista poshistórico. Este último apartado tiene entonces como objetivo disolver las últimas dudas de quienes pretenden ver en las propuestas poshistóricas la justificación de un camino abierto para el autoritarismo.

Más allá de la definición clásica de Weber según la cual la legitimidad está asociada al “monopolio de la coerción física legitimado por la creencia en el carácter justificable y/o la legalidad de ese monopolio”⁷⁹, la concepción de legitimación se ha ido ampliando hasta incluir otras variables que consideramos particularmente pertinentes en este contexto.

Siguiendo a Dryzek –quien, como señalamos más arriba, se libera de la necesidad del vínculo entre democracia y progreso- podemos afirmar que la legitimación se consigue cuando las clases subordinadas y las categorías con la capacidad de desestabilizar la economía política apoyan o aceptan esa estructura⁸⁰. Es decir, cuando la justificación pública de la democracia resulta aceptada por esos sectores. En sus términos, esto implica que la democratización

⁷⁷ Held (1992), p. 96.

⁷⁸ Shapiro y Hacker-Cordón (1999)

⁷⁹ Held (1992,b), p.184.

⁸⁰ Dryzek (2000), p.96.

redunda en reconocimiento e inclusión⁸¹ y que la legitimación supone que aquellos que son afectados por las decisiones del gobierno juegan un importante papel en conformar esos gobiernos y en reemplazarlos cuando parezca apropiado⁸².

Ahora bien, teniendo en cuenta estas definiciones, ¿qué carácter adquiriría el proceso legitimatorio al disociar democracia de progreso?, ¿qué impacto tendría la lógica poshistórica y, particularmente, nuestra redefinición de la agencia para estos fines?

En primer lugar implicaría caracterizar la justificación en términos no instrumentalistas, es decir optar por referirla a variables definitorias de la democracia que se consideren valiosas en sí mismas y no por su capacidad para desplegar teleológicamente el desarrollo humano o un cierto consenso. Así, por ejemplo, se podrá valorar la dimensión deliberativa de la democracia por lo que representa por sí y no gracias a su capacidad para garantizar un acercamiento a la verdad o a la constitución de ciudadanos virtuosos.

La segunda cuestión resulta asociada a la definición de agencia poshistórica ya desarrollada en el capítulo anterior. Uno de los supuestos de la democracia está definido por una concepción de la agencia que implica adjudicar capacidad transformativa a los ciudadanos: con ese objetivo la posibilidad de intervenir en el debate de manera igualitaria —sea a través de medios exclusivamente representativos o gracias a algún reconocimiento de mecanismos deliberativos menos mediados— resulta central. De hecho, el propio O'Donnell en uno de sus trabajos más recientes ha señalado que el factor fundante de la democracia es la propia agencia⁸³. Esta posibilidad de agencia no se ve minada por el hecho de que evite sostenerse en una lógica teleológica acumulativa. Si, tal como se afirmó en el capítulo VII de este trabajo, la agencia resulta constitutiva del sentido histórico y a la vez es constituida por él —en cualquiera de sus versiones posibles—, la democracia encontrará contenidos diversos para esa justificación en función de cuál sea el sentido o sentidos históricos dominantes.

⁸¹ Dryzek (2000), p.113.

⁸² Shapiro (2003,a), p.5.

⁸³ O'Donnell, Vargas Cullell y Iazzetta (2004), p.10.

ojo: 7
esto puede
leerse
como una
nota, l.
como proceso
social
de cohibi-
ción
del poder
Wolcott

→ o'ke
p'ke
deliberativo
a esta
pregunta
hay
dado una
respuesta

Otra posible respuesta a las preguntas planteadas más arriba implica una revisión de la noción misma de 'poder', asociada desde ya a la concepción de agencia y, por lo tanto, a la de sentido histórico. Después de todo, la política tiene que ver esencialmente con el poder y éste último con la capacidad de los agentes para mantener o transformar su medio⁸⁴. Es decir que, inmerso en una lógica conflictiva –tanto en relación a los conflictos observables como los latentes–,⁸⁵ el poder tiene que tener en cuenta la capacidad para controlar la agenda política así como para realizar intereses⁸⁶. Contrariamente a ciertas concepciones tradicionales, apoyamos las posturas que sostienen que el poder no necesariamente tiene como objetivo establecer consenso –puede ser ejercido aunque no logre tal consenso- ni que sea previo a la constitución de los objetivos colectivos. Se trata además de un concepto que debe ser refrendado si queremos mantener la noción de agencia ya que resulta evidente que sin poder no hay posibilidad de agencia. Pero puede ser mantenido recurriendo a definiciones que eviten la caída en el consensualismo y la fijeza de los sujetos y los objetivos colectivos.

Ahora bien, ¿qué características específicas tiene el poder democrático? Según Mansbridge, el ejercicio del poder democrático debería derivar lo más posible de procesos donde se está cerca del acuerdo y ubicar los recursos de poder lo más cerca de la igualdad posible entre los miembros. "El objetivo de la democracia – agrega- debe ser hacer de los procesos de persuasión lo más genuinos posibles reduciendo el grado en el cual son influidos por la fuerza y la amenaza de sanción y hacer de los procesos de ejercicio de poder tan derivados como sea posible de los procesos acordados y los más equitativos posibles entre los miembros"⁸⁷. Aún cuando reconozcamos con Mansbridge que el énfasis feminista en la conexión y la persuasión ha supuesto una transformación importante en la conceptualización del poder, es la posibilidad de verlo asociado a sentidos históricos alternativos lo que abre la noción en cuestión a una modificación sustancial. En efecto, a pesar de su

⁸⁴ Held (1992,b), p.332.

⁸⁵ Lukes (1974), p.21 y ss.

⁸⁶ Lukes (1974), p.25.

⁸⁷ Mansbridge (1996), p.119.

vocación central Mansbrige no logra desligarse plenamente de un ideal unitario como el progresivo. Aunque abre las puertas a su transformación, a falta de la presentación de otros sentidos históricos la propuesta pierde parte de su radicalidad. Sólo desligado de un vínculo limitado a la lógica del progreso, el poder democrático así definido será capaz de atender a otras opciones donde su ejercicio deje de estar necesariamente justificado por un fin específico hacia el que tiende la historia, una lógica que, por cierto, en algunos casos no ha hecho más que buscar legitimidad para el propio autoritarismo.

Hemos visto entonces el modo en que la teoría democrática contemporánea no sólo ha comenzado a hacerse eco de la posibilidad de explicitación de sus supuestos al margen de la lógica progresiva de la historia, sino que además, abre la alternativa de legitimaciones diversas de la democracia que puedan resultar atentas a sentidos históricos plurales y con ello a la diversidad de sujetos y de modos de encarar la reconstrucción del pasado. En el capítulo siguiente, justamente, indagaremos en uno de esos sentidos históricos capaces –como otros- de reemplazar al progresivo para así lograr mostrar algunas de las consecuencias teóricas más inmediatas.

CAPITULO IX

LA TRANSICION COMO SENTIDO HISTORICO

Teniendo en cuenta entonces que resulta posible desprenderse de la noción de progreso sin hacer a un lado las premisas básicas de la democracia y de la agencia, es que dedicaremos este capítulo a explicitar un sentido histórico alternativo compatible con elementos clave del diagnóstico poshistórico. No estamos intentando sostener que se trata de un sentido histórico que viene a reemplazar al progresivo definitivamente, sino de una alternativa que ha comenzado a ser explorada y que resulta útil a la hora de mostrar la posibilidad de que se abran sentidos históricos diversos. Es necesario entonces demostrar que hacer a un lado el papel legitimador del progreso no implica obturar la posibilidad de generar sentidos históricos alternativos como, por ejemplo, el sentido histórico transicional que es el que exploraremos en estas páginas.

De hecho, y tal como hemos visto, la debatida noción de poshistoria ha dado lugar a quejas diversas: desde objeciones de ingenuidad hasta las de la legitimación más o menos enmascarada del autoritarismo. Es en este sentido que la premisa según la cual la efectivización del fin de la historia debe ser entendida en términos de la caducidad de la noción de progreso como elemento heurístico ha estimulado una acusación central dentro del campo de la filosofía de la historia: al disolver el rol del progreso quedarían anuladas las posibilidades de definir algún tipo de sentido para la historia; una premisa que resultaría necesaria, al menos como hipótesis, para encarar la propia reconstrucción del pasado y la orientación hacia el futuro. En este capítulo nos proponemos explorar entonces una noción alternativa de sentido histórico ajena al progreso y atenta a críticas desarrolladas desde la poshistoria misma y a transformaciones clave en el campo de la filosofía de la historia tales como el rol central otorgado a la memoria y a la dimensión

emocional del agente histórico o el énfasis en la presencia de sujetos históricos cuya diversidad excede la unidimensionalidad de los planteados tradicionalmente para derivar en concepciones diversas de agencia y de esfera pública. Antes de concentrarnos en el desarrollo de esta noción alternativa aclaremos nuevamente que no se trata de explorar el sentido de los acontecimientos mismos, sino la matriz a partir de la cual se constituye una conciencia histórica necesaria para establecer algún tipo de vínculo entre el presente y el pasado y de allí hacia el futuro. Recordemos también que, dentro de este marco, la noción de poshistoria implica, en términos de Danto, el fin del gran relato unificado progresivo de la historia que pretendía hacer a un lado el objetivo de mover los límites o ampliar la historia "fuera del linde de la historia".¹ Ese cambio radical impone –como hemos visto en páginas anteriores- un atributo clave: el pluralismo como una característica que excede el campo artístico, para lograr describir una dimensión nueva encargada de definir el sentido histórico.

En tren de explorar este sentido histórico transicional recordemos que hay quienes como Göran Blix han identificado el concepto de "período transicional" como un punto de partida para describir la especificidad de la emergencia del tiempo moderno a lo largo del siglo XIX de una manera mucho más adecuada que la noción de 'modernidad'², que no ha hecho más que encapsular todo dinamismo. El desarrollo de su análisis implica advertir que este concepto, de presencia usual en autores como Alfred de Musset, Chateaubriand, Ernest Renan y Jules Michelet que ven su propia era como transicional³, refiere a tiempos caóticos pero creativos donde lo central es la incertidumbre y el cambio. La concepción romántica de períodos históricos implica dejar de pensarlos como etapas cerradas en sí mismas y radicalmente distintas entre ellas⁴. Supone además denotar tiempos de cambios caóticos, formas híbridas y prácticas eclécticas sostenidas en un momento en que

¹Danto (1997), p. 37.

²Blix (2006), pp.56. y 57.

³Blix (2006), p.51.

⁴Blix (2006), p.53.

la decadencia se abre al surgimiento de un "nuevo mundo"⁵, es decir a través de la constitución de una paradójica superposición de progreso y decadencia.⁶

Sin embargo, la noción romántica de transición presentada por Blix está aún sometida al patrón del progreso: es la superposición con la decadencia lo que impulsa su conceptualización en términos de caos, creatividad y eclecticismo. Aún así podemos considerarla como un antecedente importante para nuestra propuesta de un sentido histórico transicional. Es más, Blix, al evocar los argumentos de Renan en defensa de la noción de 'tiempo transicional' –como una suerte de antiperíodo- señala, en un análisis cercano a la crítica a la noción de progreso presentada en el capítulo I de este trabajo: "la promesa de un futuro mejor evita cualquier discusión sobre la dirección que el cambio debe tomar, y transforma incluso la participación activa en resultado del progreso haciendo de ella, en definitiva, una forma de pasividad"⁷.

De todos modos, el sentido histórico que identificamos en este capítulo intenta ir más allá de este diagnóstico romántico para referir a un proceso que implica hacer a un lado definitivamente la noción de progreso para conceptualizar el sentido histórico no ya en términos de la tensión entre progreso y decadencia –que sugiere ya una opción al clásico progreso-, sino de la que surge entre continuidad y discontinuidad .

a) Una transitología transformada

Teniendo en cuenta estas premisas es que nos proponemos definir los rasgos principales de un sentido histórico para la poshistoria –uno entre otros posibles- sostenido no ya en la idea de progreso sino, aventuramos, en la de 'transición'. Vistos ciertos cambios en los modos de constitución de la conciencia histórica – sea a través de la introducción del paradigma de la memoria o del reconocimiento de la comprensión espacio-temporal- desarrollaremos un nuevo contenido conceptual para la noción de sentido histórico, tradicionalmente asimilado a la idea

⁵ Blix (2006), p. 54.

⁶ Blix (2006), p.63.

⁷ Blix (2006), p. 65.

de progreso. En tren de elaborar la caracterización de la transición como un sentido histórico alternativo buscaremos, tomando como punto de partida la noción de 'transición política' desarrollada a lo largo de los debates sobre justicia transicional, presentar una noción específicamente histórica para la 'transición'. El debate desplegado en los últimos años alrededor de la noción de "justicia transicional" transformó sustancialmente los principios que aunaban los primeros estudios politológicos sobre las transiciones democráticas dedicados a América Latina y a Europa Oriental. Si los análisis de O'Donnell y Schmitter –por ejemplo– definían el concepto de 'transición' partiendo del supuesto de un proceso sostenido en un progreso hacia una instancia superior que debía atender a antecedentes históricos de épocas autoritarias, los nuevos teóricos han preferido hacer a un lado tal presunción de progreso para abocarse a analizar de manera más compleja nuestra noción y estar así en condiciones de explorar sus características específicas. Ante la clásica clasificación de las transiciones en transformaciones (impuestas desde arriba), intervenciones (impuestas desde dentro), reemplazos (revoluciones desde abajo) y transposiciones (transiciones negociadas)⁸, O'Donnell y Schmitter solían afirmar que en el largo plazo las transposiciones constituyen las democracias más viables. Hoy esas certezas se han transformado en augurios pensados como fallidos. La lógica de la ya clásica definición de Linz según la cual "una transición democrática está completa cuando se llega a un acuerdo suficiente sobre procedimientos políticos para producir un gobierno electo"⁹ que enumera una serie de atributos hacia los que tiende teleológicamente la transición pasa a estar puesta en cuestión. De hecho, en trabajos más recientes, el propio O'Donnell aunque sin modificar la sustancia de su teoría reconoce la contingencia del contenido mismo otorgado a conceptos como 'derechos humanos' y 'desarrollo humano'¹⁰. Evocando aquella clasificación entre distintos tipos de transiciones Shapiro opta, por ejemplo, por

⁸ Shapiro (2003, b), pp.80 a 81.

⁹ Linz y Stepan (1996), p.3.

¹⁰ O'Donnell, Cullell y Iazetta (2004), p.14.

asegurar la imposibilidad de predecir resultados¹¹ llegando a resaltar que la propia democracia es, por definición, pura incertidumbre¹².

Ya no se trata de exponer las mejores estrategias para arribar a un momento de plena consolidación democrática, sino de extraer los problemas teóricos propios de esta instancia, entendida ahora por sus características más que por cierta latencia teleológica propia del modelo anterior y de lograr encarar la definición de legitimación de la democracia bajo otros parámetros. Nos enfrentamos así a modos más complejos y diversos de pensar los procesos transicionales.

Así, ha sido Jon Elster quien con más detalle se ha abocado a la sistematización de los problemas surgidos de esta complejizada noción de justicia transicional. De acuerdo a su definición, y en un recorrido histórico que se inicia con la *polis* griega y se aboca tanto a la Restauración de los Borbones como a la Europa poscomunista, la justicia transicional resulta "compuesta por los juicios, purgas y reparaciones que tienen lugar después de una transición de un régimen político a otro."¹³ Se encuentra implícito por cierto uno de los supuestos más dudosos de la reflexión sobre el pasado: que de la experiencia, efectivamente, se aprende.¹⁴ Pero en esta articulación jurídica entre pasado, presente y futuro salen a la luz problemas políticos enunciados de manera casi espontánea. Nociones como "retribución", "retroactividad", "reconciliación", "consolidación", "estabilidad" o "venganza basada en emociones" recorren la reconstrucción expuesta por Elster. Cada una de estas cuestiones impulsa la introducción en el debate de temas clave vinculados a la tensión entre continuidad y discontinuidad: ¿es el mismo estado el que perpetró los crímenes y el que está obligado a retribuir?, ¿es necesaria la constitución de un consenso radical para el establecimiento de la estabilidad?, o ¿de qué modo debe ser entendida la consolidación para evitar ser expuesta como una suerte de estático final feliz?

Es importante destacar que, de acuerdo a la presentación de Elster, la noción de transición refiere a cualquier tipo de transición, sea de una dictadura a un régimen

¹¹ Shapiro (2003, b), p. 83.

¹² Shapiro (2003, b), p.88.

¹³ Elster (2004),p. I.

¹⁴ Elster (2004),p. I.

democrático o viceversa o de un tipo de totalitarismo a otro. No necesariamente se trata de una superación de una norma anterior –que se sostendría en una matriz progresiva- sino que el objetivo es dar especial carnadura a la lógica de la transición misma entre regimenes, aún cuando no sea hacia uno que se considere una mejora en relación a otro anterior.

En esta reconstrucción es también la relación entre interés, emoción y razón la que resulta estar en disputa. Según admite el propio Elster la justicia transicional es un área fértil para el estudio de las emociones en política –algo de particular interés en nuestro planteo según quedó asentado en el capítulo IV- .¹⁵ Así, por ejemplo, “cuanto más corta la duración del régimen autocrático, y más vívidas son las memorias de sus crímenes, se torna más urgente la demanda emocional por la retribución, y más inmediato el despliegue de la justicia transicional”.¹⁶ Evocando nuevamente este lugar privilegiado que adquieren las emociones en la justicia transicional, Elster destaca, por ejemplo, la tensión permanente que es posible identificar en todos los casos entre la venganza y la justicia imparcial¹⁷. Las discusiones recientes sobre la cuestión están echando así nueva luz sobre problemas clave de la filosofía política que atienden a dimensiones que habían sido hechas a un lado bajo el supuesto del sentido histórico progresivo. No se trata sólo del rol de las pasiones en la esfera pública analizado por Elster, sino también de problemas que como el de la contingencia y el despliegue de la deliberación pública afectan nuestra noción de agente histórico o el rol que le cabe a la lógica memorialista en el orden político. El propio Elster incluso, destacando la ausencia de certezas en este tipo de procesos¹⁸, llega a admitir que la justicia transicional no ha demostrado ser eficaz para prevenir nuevas dictaduras¹⁹. Esto no implica que resulte imposible marcar responsabilidades –de hecho, Elster establece por ejemplo claras diferencias entre perpetradores, beneficiarios, colaboradores y

¹⁵ Elster (2004), p. xi.

¹⁶ Elster (2004) p.76.

¹⁷ Elster (2006), p.83.

¹⁸ Elster (2006), p.90.

¹⁹ Elster (2006), p.53.

promotores²⁰ -, sino de destacar la contingencia misma de lo político y la imposibilidad de definir una teoría general eficaz a futuro aplicable e todo tipo de transiciones.

Pero esto no obliga a resignarse a la ausencia de sentido histórico: el hecho mismo, por ejemplo, de que sea validada la restitución entre distintas generaciones²¹ -después de que la directamente afectada ha muerto- expresa un modo específico de afirmar la existencia de algún tipo de sentido histórico: podrá no ser necesario -ni verosímil- someterse a las certezas del progreso, pero ello no conlleva negar algún tipo de vínculo entre el pasado, el presente y el futuro como el que resulta del planteo de este nuevo modo de entender la justicia transicional. La propia idea de restitución transgeneracional implica el reconocimiento de algún grado de continuidad superpuesta con la ruptura.

Desde un punto de vista estrictamente jurídico la noción de justicia transicional involucra así problemas teóricos novedosos. Ruti Teitel, una de las investigadoras fundamentales en este campo, ha arriesgado que²² la concepción de la justicia en tiempos de cambio político es constructivista: está constituida por y es, a la vez, constitutiva de la transición. De allí resulta que se trata de una concepción de la justicia histórica y políticamente contingente donde la justicia transicional reconoce la existencia de la discontinuidad -deslegitimando a un régimen para legitimar otro- pero a la vez apela a juicios públicos performativos- como ceremonias rituales destinadas a exponer el pasado al modo de moralejas universalizables. Sin duda se trata de una propuesta conflictiva en tanto, por ejemplo, la caracterización de la legitimación como contingente, discontinua y emotiva puede devenir en una mera descripción del analista como resultado de un proceso y transformarse así en un mero oportunismo limitado a los resultados. En este sentido es que se torna necesario establecer algún tipo de continuidad normativa.

Tal como desarrollaremos más adelante, este tipo de concepción de la transición no legitima su estatuto por la capacidad para constituir un futuro que, mediado por ciertas acciones, se asegure mejor, sino que se sitúa en un marco donde la

²⁰ Elster (2006), p.99.

²¹ Elster (2006), p.27.

²² Teitel (2000), p.6.

tensión entre continuidad y discontinuidad no pretende ser superada. Si bien el progreso –tal como ha sido presentado en el capítulo I- habilita la introducción de la discontinuidad sobre un trasfondo continuo, lo hace bajo la posibilidad de que esa ruptura se sostenga sobre un sentido teleológico que avance hacia lo mejor.

Aun cuando en períodos de transformación, asegura Teitel, el valor de la continuidad es severamente cuestionado²³, la relación con los períodos anteriores resulta en una tensión que, en algunos casos, dificulta el consenso. Así, tras la reunificación alemana se presentó una cuestión clave: ¿es posible penar acciones que eran legales en el régimen anterior? El imperio de la ley requiere de la continuidad que existe en las normas legales internacionales pero debe ser siempre una continuidad que permita el cambio normativo.

Es aquí donde surge, como cuestión central, el rol de la responsabilidad o “rendición de cuentas” (*accountability*) histórica en transición: ¿cómo lograr establecer una verdad sobre el pasado en el marco del giro interpretativo de la historia que admite –como la propia Teitel- que la comprensión histórica depende de contingencias políticas y sociales²⁴? Así vuelve a surgir la tensión esencial que nos ocupa: la que emerge entre continuidad y discontinuidad. Efectivamente, las reconstrucciones históricas transicionales no son autónomas sino que inevitablemente descansan sobre narrativas nacionales previas.

Estos debates se extienden también a dilemas éticos tales como si resulta posible usar archivos de una dictadura²⁵; algo que deviene central en tanto reconocemos el grado de contingencia que tiene aquello que es considerado conocimiento relevante, una cuestión inevitablemente relacionada con el poder y el modo en que éste es ejercido en cada momento²⁶, sus usos y propósitos. Si bien se trata de “verdades” que trascienden así esos períodos, resulta inevitable admitir que con el paso del tiempo esa interpretación variará. De lo contrario nos enfrentamos a una pretensión de control de la historia ajena al hecho de que las narrativas transicionales siguen sus propias estructuras retóricas, resultan

²³ Teitel (2000), p. 12.

²⁴ Teitel (2000), p. 70.

²⁵ Teitel (2000), p.95.

²⁶ Teitel (2000), p.90.

constitutivas del cambio de identidades, y establecen los reclamos normativos sobre la relación de la historia con la democracia.²⁷ El conocimiento de la verdad, insiste Teitel como antes Elster, hace que el curso de los eventos sea distinto. Se trata de narrativas progresivas y románticas que no son sólo una respuesta al cambio político sino que también resultan constitutivas de ese cambio²⁸ manteniendo una relación contingente con los legados históricos existentes. Hay así, nuevamente, continuidad y discontinuidad. Se reemplaza una verdad pero los parámetros del discurso histórico resultan anteriores²⁹, haciendo de la justicia un mecanismo correctivo pero también colaborador en la formación de la identidad política.³⁰

El corazón mismo de este problema lleva a enfrentarnos a la pregunta: ¿qué mantener y qué modificar en momentos de transición?, ¿en qué medida se ha modificado la noción misma de "justicia" al pretender que atienda a una dimensión emocional?, ¿cómo constituir un espacio público donde el consenso vuelva eficaz la justicia, pero donde aquel resulte a la vez contingente, indeterminado y complejo? Son justamente éstos algunos de los interrogantes que buscarán responder las últimas secciones de esta investigación.

Este énfasis en la complejidad vuelve a estar presente en el análisis de Barahona de Brito, González-Enríquez y Aguilar. Al encarar una de las primeras sistematizaciones referidas a la articulación entre los problemas desplegados por la justicia transicional y cuestiones tales como las nuevas identidades y la diversidad, se preguntan: ¿cómo afirmar la democracia en el contexto del pluralismo?³¹ El eje de su propuesta parte de una cuestión clave: el rechazo del concepto de consolidación por su certeza de la existencia de un "estado final"³² e inamovible sostenido en el supuesto de un progreso lineal. La "obsesión por la estabilidad"³³, aclaran, lleva a la inmovilidad en relación a los crímenes pasados.

²⁷ Teitel (2000) p.109.

²⁸ Teitel (2000), p.113.

²⁹ Teitel (2000), p.117.

³⁰ Teitel (2000), p.121.

³¹ Barahona de Brito, Gonzalez-Entiquez, Aguilar, (2004), p.27.

³² Barahona de Brito, Gonzalez-Enriquez, Aguilar, (2004), p.29

³³ Barahona de Brito, Gonzalez-Enriquez, Aguilar, (2004), p.32

Nosotros agregaríamos: la "obsesión por la estabilidad" lleva a negar la propia movilidad de la historia, al punto de augurar un punto de llegada definitivo junto a las contingencias del propio presente. En sus análisis, y tras encarar un recorrido por distintos casos testigo, Barahona, González y Aguilar concluyen que no hay una relación clara entre verdad transicional, justicia y democratización. Más allá de algunos elementos clave sobre el trabajo de las comisiones y juicios de la verdad –tales como su preservación de las venganzas y de la acumulación de poder, y el énfasis en la participación y el interés popular en el proceso- resulta difícil establecer un patrón común. Teniendo en cuenta que la memoria es parte de la producción cultural, las memorias serán retrabajadas y sus sentidos renovados.³⁴

Así, las presentaciones más recientes sobre la justicia transicional intentan expulsar la certidumbre de la transitología atada al progreso, al tiempo que atiende a cuestiones vinculadas al pluralismo, las pasiones e, incluso, a la aplicación de cierta atención a la lógica memorialista que, como hemos visto en el capítulo II pretende hacer a un lado las pretensiones de consenso y establecer fuertes objeciones a los patrones sostenidos en la continuidad.

b) Un sentido histórico alternativo

Concentrémonos ahora en esta segunda sección en dar el paso siguiente haciendo de la noción de transición un concepto histórico.

Para ello es pertinente introducir una aclaración importante. Cuando nos referimos a concepto históricos evocamos el modo en que Koselleck entiende la manera en que ciertos conceptos centrales aglutinan la experiencia histórica³⁵. Se trata entonces de evaluar el concepto de transición, no meramente a partir de su constitución política, sino en tanto implica una experiencia histórica del tiempo. Los conceptos históricos –como el de transición- exhiben la experiencia histórica estableciendo las coordenadas de nuestra comprensión como seres históricos, pero siempre manteniendo su carácter formal. Esto último implica que el contenido

³⁴ Barahona de Brito, Gonzalez-Enriquez, Aguilar (2004), p. 34.

³⁵ Koselleck (1993), p.16.

de esos conceptos no puede ser inferido de su lógica. Como señala Koselleck ayudan a fundamentar la posibilidad de una historia³⁶, pero no sostienen elementos concretos.

Esta traspolación de una noción política y jurídica hacia una de tipo histórico, requiere también el establecimiento de su autonomía en relación a las transiciones estrictamente democráticas y su aplicación como término teórico a casos más generales. Así, ya en el recorrido desplegado por Elster se entiende que los problemas de la transición atienden no sólo a aquellas que transcurren en el espacio que media entre el autoritarismo y la democracia, sino que, ampliando su espectro, refieren a las que se producen entre regímenes distintos cualquiera sean sus características. Es de este modo que, en la presente sección, y teniendo en cuenta esta ampliación de un concepto sostenido en una dinámica que refiere a la tensión continuidad- discontinuidad al margen de cualquier presunción de progreso, desarrollaremos las características clave para un concepto histórico de transición como patrón posible para el sentido histórico.

TEB S CM

La centralidad de esta noción para la historia ha sido recientemente evocada, aunque en un sentido no estrictamente equivalente al que nos ocupa, por Dominick LaCapra. Dentro del marco de su rescate del 'tránsito' como una dimensión específicamente histórica, ha resaltado: "la historia en el sentido de la historiografía no puede escapar al tránsito a menos que se niegue a sí misma negando su propia historicidad y se identifique con la trascendencia o la fijeza".³⁷ Más adelante agrega: "Cualquier 'defensa' de la historia que niegue o forcluya la historicidad, incluyendo la historicidad de la propia disciplina, lleva a un intento por inmovilizar la propia disciplina de un modo que niegue y marginalice las fuerzas cubriendo su estructura internamente disputable; también desnaturaliza defensivamente los encuentros dialógicos con voces y fuerzas que desafían su constitución presente (...). La transición y transformación de la comprensión histórica requiere de intentos recurrentes de pensar a través de problemas sostenidos en la concepción propia de la relación entre el presente y el pasado en

³⁶ Koselleck (1993), p.335.

³⁷ LaCapra (2004), p. 1.

su importancia para futuros posibles”.³⁸ Es aquí donde surgen algunos de los problemas que nos interesa discutir a la luz de nuestro objetivo. Por un lado, el señalamiento de que la historicidad –sea la de la disciplina histórica o la del transcurrir histórico- resulta inevitablemente asociada a la movilidad constante. Por otra parte, la descripción de la relación entre presente, pasado y futuro en términos de significación central. Finalmente, y esta es la cuestión que más nos incumbe desarrollar, el rescate por parte de LaCapra del clásico texto de Gallie – presentado en el capítulo I- reclamando la naturaleza esencialmente disputada del conocimiento histórico. Recordemos que según la definición del propio Gallie los términos esencialmente disputados –que incluyen a los estéticos, los históricos y los políticos- son “conceptos cuyo uso apropiado inevitablemente involucra disputas sin fin sobre sus usos apropiados por parte de sus usuarios”³⁹. Se trata de “disputas perfectamente genuinas, que no se pueden resolver a través de ningún tipo de argumento, pero están sostenidas en argumentos perfectamente respetables y evidencia”⁴⁰: son evaluativos, internamente complejos, descriptibles de varias maneras, abiertos en carácter –desde el momento en que admiten “considerables modificaciones a la luz de las circunstancias cambiantes”-, reconocidos como disputados y derivados de un ejemplo original”.⁴¹ Estamos claramente en presencia de una categoría teórica que recurre a cierto énfasis en el uso y las circunstancias.

La teoría misma de los términos esencialmente disputados excluye la posibilidad de intuir detrás de los debates algún tipo de objetivo final desde donde adivinar una noción de progreso de la disciplina ni de la conciencia del transcurrir histórico. De lo que se trata es de esbozar –no sólo de acuerdo a Gallie, sino también en las líneas de LaCapra reproducidas más arriba- las reglas de un pluralismo donde el diálogo no se construye con el objetivo final de un consenso homogéneo sino que pasa a formar parte del dinamismo de la propia disciplina. Más allá del modo en que esta noción parece amalgamar características del

³⁸ LaCapra (2004), p. 2.

³⁹ Gallie (1956), p.169.

⁴⁰ Gallie (1956), p.169.

⁴¹ Gallie (1956), pp. 171 y 172.

discurso histórico a las del discurso sobre la práctica de los historiadores, resulta un punto de partida significativo para analizar los modos de definir la constitución de la diversidad.

De hecho el concepto de 'término esencialmente disputado' ha sido utilizado en los últimos años como punto de partida para desarrollar una teoría para el pluralismo. Así, John Gray asocia la disputabilidad esencial con un contexto de disputas ideológicas⁴². La razón de la disputabilidad es " que nuestro pensamiento político ocurre en un marco social marcado por una profunda diversidad e individualismo moral" reflejando el carácter pluralista de la sociedad contemporánea⁴³. Los términos esencialmente disputados implican "rechazar cualquier pretensión de que los criterios de aplicación correctos de conceptos como 'libertad' o 'poder' sean deducibles de un conjunto finito de descripciones exclusivamente aptas de las acciones humanas y el mundo"⁴⁴. El uso de cada concepto se da en relación a " una constelación de conceptos satélites, de modo tal que las disputas definicionales en relación a esos conceptos son indicativas de conflictos entre patrones de pensamiento divergentes".

En el mismo camino teórico de asociación entre pluralismo y términos esencialmente disputados, Alasdair MacIntyre señala que estos términos impiden predecir el resultado de cualquier disputa. Implican " innovaciones permanentes que ayudan a definir nuevos conjuntos de alternativas capaces de crear nuevas ocasiones para las decisiones y para el conflicto sobre las decisiones"⁴⁵. Los términos esencialmente disputados suponen también el reconocimiento de la dificultad de arribar a generalizaciones que implican algún tipo de consenso teórico⁴⁶.

Así, los términos esencialmente disputados evocados por LaCapra se constituyen en el marco fundamental para dar cuenta de la descripción del pluralismo, uno de los ejes que utilizamos para dar cuenta de la dimensión poshistórica.

⁴² Gray (1977), p.335.

⁴³ Gray (1977) p.337.

⁴⁴ Gray (1977), p. 339.

⁴⁵ MacIntyre (1973), p.5.

⁴⁶ Care (1973), p.10.

Llama entonces la atención que sea incluso en el mismo texto donde da cuenta de los términos esencialmente disputados que LaCapra –tal vez, empeñado en evadir la etiqueta de ‘posmoderno’- rechace la tradición poshistórica por su supuesta incapacidad para enmarcar la acción. Es él quien, enlazando poshistoria, trauma y el rescate de lo sublime como representación privilegiada, descarta a la poshistoria en tanto fundante de un nuevo sentido histórico para, a cambio, señalar las desventuras de su inmovilismo. Parece olvidar que ese pluralismo asociado a los términos esencialmente disputados, lleva inevitablemente a un rechazo de la posibilidad del consenso que, en el marco del pluralismo, implica una conciencia histórica alternativa. Así, en su crítica a la conciencia poshistórica asociada a la sensibilidad posapocalíptica desplegada a partir de Auschwitz, LaCapra vincula el reconocimiento de la presencia del trauma al fatalismo y la imposibilidad de la constitución de una esfera pública transicional a partir de la pérdida de poder involucrada⁴⁷. Sin embargo, y tal como venimos argumentando, la poshistoria no está sostenida en la inmovilidad sino en un movimiento plural ajeno a cualquier espíritu teleológico que queda reflejada en las reflexiones sobre el pluralismo derivadas del análisis de Gallie. De esta manera la reconstitución de la esfera pública debe atender a tales transformaciones, pero está lejos de devenir una imposibilidad. No tendrá como objetivo la constitución del consenso ni su desarrollo será previsible –como sí lo era bajo las premisas del progreso-, pero no por ello estará al margen de la constitución de un sentido histórico en este caso referido al pluralismo.

Esta obcecación de LaCapra por asociar poshistoria a inmovilidad habiendo simultáneamente rescatado el ‘tránsito’ –plagado de cuestiones disputadas- como una característica esencialmente histórica, lo lleva, creemos, a reducir el concepto de ‘transvaluación’ a sus usos negativos. Sin embargo, esta operación de transvaluación consistente en “ la evaluación por nuevos principios” puede ser de particular utilidad en tren de definir atributos para nuestro concepto de ‘transición’. En el contexto de la tensión entre continuidades y discontinuidades la conciencia histórica transicional se construye a partir de la introducción de principios de juicio

⁴⁷ LaCapra (2004), p. 268.

—sean morales o epistemológicos— que resultan nuevos pero que inevitablemente están constituidos sobre la base de principios anteriores —aún para transformarlos. La poshistoria, aún la inscrita dentro de una sensibilidad postapocalíptica, resulta capaz de construir una lógica de lo público sostenida en el sentido otorgado por la transición y no ya por el progreso. No se trata de juzgar las contradicciones internas de la propuesta de LaCapra ni de desarrollar su insistente preferencia por ubicarse en los términos medios, sino de rescatar algunos de sus desarrollos para la construcción de nuestro concepto histórico de transición: su definición en términos de variación en los principios de juicio —y no su ausencia—, su dinámica constituida como diálogo a través de conceptos esencialmente disputados ajenos a toda teleología consensual, y la centralidad otorgada a la articulación entre experiencia y teoría. A esto, claro, debemos agregar su rescate de los términos esencialmente disputados y las consecuencias en relación al pluralismo que él prefiere evitar.

c) Continuidad con discontinuidad: los casos testigo.

Interesa ahora explorar con mayor detenimiento el modo en que la noción de transición —originada, como señalamos, en desarrollos del análisis político— comenzó a ser utilizada como un concepto histórico capaz de introducir una matriz alternativa para establecer la relación entre pasado, presente y futuro en términos de la tensión entre continuidad y discontinuidad.

Desde una perspectiva marxista David Harvey ha colaborado en el señalamiento de atributos clave para la noción que nos ocupa. Abocado a dar cuenta de la transición que media entre el fordismo y el post-fordismo y entre la modernidad y la posmodernidad, el geógrafo norteamericano recorre transformaciones económicas, políticas y culturales a la luz de la superposición de continuidades y discontinuidades. Aun cuando las diferencias entre cada uno de estos períodos no resulten subestimables, para Harvey el concepto de 'ruptura'⁴⁸ es,

⁴⁸ Harvey (2003), p.1 y ss.

fundamentalmente, uno de los mitos legitimadores contruidos por la modernidad: las tensiones entre modernidad, modernismo y posmodernidad resultan, por ejemplo, paralelas a sus continuidades.

La crisis del año 1973 representa en este sentido tanto un quiebre como una continuación en relación a tensiones anteriores. Las transformaciones recientes – señala- deben ser vistas como una transición en el régimen de acumulación y su modo de regulación política y social asociado⁴⁹. Así, el fordismo –como un sistema que llega a su madurez en 1945 para dar lugar al *boom* de posguerra y que entra en crisis en 1973⁵⁰ - contribuyó a la estética del modernismo, el intervencionismo estatal y la configuración del poder político que le dio coherencia, al tiempo que descansó en la democracia económica de masas unida a un equilibrio con intereses especiales.⁵¹ La recesión de 1973 implicó el pasaje a un nuevo régimen de acumulación: una 'acumulación flexible' definida a partir de la confrontación directa con las rigideces del fordismo. La flexibilidad en relación a los procesos de trabajo, el mercado laboral, los productos y los patrones de consumo resultan en este marco paralelos a la emergencia de nuevos sectores de la producción, nuevos modos de provisión de servicios financieros, nuevos mercados y, sobre todo, tasas de innovación comercial, tecnológica y organizacional ahora altamente intensificadas.⁵²

Teniendo en cuenta la dificultad de encapsular cambios⁵³ es necesario, reclama Harvey, captar este proceso a partir de la lógica de la transición. Tras objetar a quienes, como Lash y Urry, vuelcan todo su énfasis en la desintegración que se produce en una transición sin advertir lo que de continuo presenta la transición del capitalismo, basa su análisis en una serie de colisiones entre la continuidad y la discontinuidad. Desde su perspectiva ha habido, a partir de 1973, un cambio de

⁴⁹ Harvey (1990), p.121.

⁵⁰ Harvey (1990),p.129.

⁵¹ Harvey (1990), p.136.

⁵² Harvey (1990), p.147.

⁵³ Harvey (1990), p.173.

superficie en el capitalismo, mientras debajo persiste, intacta, una lógica de la acumulación capitalista con sus tradicionales tendencias a la crisis⁵⁴.

Este análisis de la transición del capitalismo resulta, desde la perspectiva de Harvey, paralelo al que dedica a ciertas transformaciones culturales producidas en el mismo período agrupadas bajo el sello de la posmodernidad. Si la posmodernidad es definida como "una denuncia de la razón abstracta y una aversión profunda por cualquier proyecto que busque la emancipación humana universal a través de la movilización de los poderes de la tecnología, la ciencia y la razón."⁵⁵, nos enfrentamos a características que, como resalta el propio Harvey, podrían ser interpretadas como una suerte de domesticación del modernismo. Simultáneamente, reconoce, esto "no implica que el posmodernismo sea simplemente una versión del modernismo; las reales revoluciones en la sensibilidad pueden ocurrir cuando ideas latentes y dominadas en un período se tornan explícitas y dominantes en otro. Sin embargo, la continuidad de la condición de la fragmentación, lo efímero, la discontinuidad y el cambio caótico tanto en el pensamiento modernista como en el posmodernista resulta importante"⁵⁶.

Este énfasis de Harvey en el uso de la noción de transición en términos de la tensión entre continuidad y discontinuidad puede ser identificado también en uno de los rasgos específicos que adjudica a la posmodernidad. "El posmodernismo – señala- abandona todo sentido de continuidad histórica y memoria, desarrollando simultáneamente una increíble habilidad para saquear la historia y absorber todo lo que encuentre allí como algún aspecto del presente."⁵⁷ Así, continúa, "dada la evaporación de todo sentido de continuidad histórica y memoria y el rechazo de las metanarrativas, el único rol que le resta al historiador, por ejemplo, es transformarse, como insistió Foucault, en arqueólogo del pasado, cavando en sus restos como Borges lo hace en su ficción, y agrupándolos, lado a lado, en el museo del pensamiento moderno"⁵⁸. Pero simultánea y paradójicamente, advierte

⁵⁴ Harvey (1990), p.189.

⁵⁵ Harvey (1990), p.41.

⁵⁶ Harvey (1990), p.44.

⁵⁷ Harvey (1990), p.54.

⁵⁸ Harvey (1990), p.56.

Harvey, en el marco de la posmodernidad se produce un auge de la comercialización de la historia, la cultura del museo y la industria de la herencia a la manera de una operación tendiente a compensar la disolución de la continuidad que pretende el posmodernismo al presentarse en su radical diferencia con la modernidad. No se trata sólo de una reiteración del mito del quiebre moderno, sino que además el gesto de recuperación de la memoria no resulta más que otra versión de la tensión entre continuidades y discontinuidades, esta vez al interior de período presentado como autónomo. Si la invención de la tradición durante el siglo XIX producida a través de la construcción de museos o bibliotecas se diferencia de la posmoderna por su énfasis en la institución de algún tipo de orden, lo cierto es que sus aspiraciones últimas confluyen: en ambos períodos se trató de construir algún tipo de continuidad histórica ante la percepción de un quiebre en las identidades dadas debida a transformaciones en las prácticas espacio-temporales⁵⁹.

Así es como Harvey, entonces, torna la noción de 'transición' en un arma conceptual esencial para el análisis histórico, no sólo en tanto atiende a las tensiones entre distintos períodos sino también por resultar capaz de complejizar la conceptualización de cada uno de esos momentos históricos. Hay aquí una vocación clara por establecer al concepto de transición en tanto una matriz alternativa y eficaz para reconstruir el pasado. Supone también la posibilidad de hacer a un lado la matriz progresiva en el marco de una recuperación de la agencia merced a su potencialidad emancipatoria.

Otro de los caminos abiertos para la definición de transición en términos históricos es el encarado por Habermas. El filósofo alemán ha apelado a la noción política de 'transición' en el marco de sus discusiones alrededor de la posmemoria alemana partiendo de un eje clave: el modo adecuado de hacerse cargo del pasado otorgando a la vez estabilidad institucional al presente; en definitiva, cómo atender a la tensión entre pasado y presente. En su análisis el propio Habermas introduce algunas cuestiones que nos ayudarán a delinear la dimensión que nos ocupa de la 'transición'. Así, se pregunta: ¿en qué medida el presente es distinto

⁵⁹ Harvey (1990), p.272.

del pasado y en qué medida resulta de cierta continuidad?⁶⁰. Es esta coyuntura donde dos épocas se reconocen distintas pero admiten una relación la que se torna central a la hora de llamar la atención sobre esta conciencia alternativa del pasado. En este tipo de concepción transicional resulta imposible superar esa tensión central expulsando la posibilidad de garantía de mejora si, como pretenden la concepciones progresivas, se acciona de determinada manera.

En el caso alemán se trataría, de acuerdo al análisis habermasiano, de dar cuenta de los debates alrededor de los monumentos dedicados a evocar el Holocausto. Específicamente, Habermas se encarga de dar cuenta del caso del Monumento a los Judíos Asesinados erigido en Berlín. Uno de los ejes generados por la discusión se refirió a la responsabilidad de los alemanes en relación al pasado. En este sentido Habermas señala "como ciudadanos de la República Federal Alemana, somos los herederos políticos, jurídicos y culturales en el Estado y en la sociedad de la 'generación de los culpables', estamos obligados a asumir la responsabilidad histórica por las consecuencias de sus actos".⁶¹ Se trata de enlazar además esa continuidad con el establecimiento de un "marco para cerciorarnos quienes somos".⁶² Este señalamiento del lugar que ocupa la continuidad histórica resulta clave para Habermas. Así, advierte: "el monumento no puede convertirse en el "mito fundacional de la República Federal".⁶³ De lo contrario se estaría clausurando la opción de reconstrucciones alternativas al tiempo que se legitimaría un mito tendiente a liberar a las próximas generaciones. Por otra parte, aquello que hay de imprevisible en las futuras reconstrucciones del pasado resulta de una advertencia clave: las generaciones actuales no pueden dejar atadas las cosas para las generaciones venideras; ni siquiera *pueden* pretenderlo.⁶⁴ De este modo Habermas se inscribe dentro de las discusiones alrededor del rol de las distintas generaciones en la constitución de la memoria colectiva.

⁶⁰ Habermas (2001),b, p. 53.

⁶¹ Habermas (2001),b,p. 53.

⁶² Habermas, (2001),b, p.55.

⁶³ Habermas, (2001),b p.56.

⁶⁴ Habermas (2001),b, p.57.

Una nueva constelación de elementos que colaboran en la reconstrucción de la noción histórica de transición puede ser extraída del caso sudafricano. De acuerdo al análisis encarado por Wilson aún cuando instituciones como la Comisión por la Verdad y la Reconciliación buscan legitimarse alegando cierta excepcionalidad del presente gracias a su discontinuidad con el pasado estableciendo el mito fundador de la Nueva Sudáfrica⁶⁵, la cuestión de las reparaciones⁶⁶ se hace eco del reconocimiento de la responsabilidad del estado sudafricano. Cada vez que el estado –aún bajo un régimen nuevo que implique una ruptura explícita- asume su responsabilidad en relación a delitos cometidos con anterioridad, admite cierta continuidad al menos legal en relación al pasado.

En el caso específico de Sudáfrica la tensión que describimos entre continuidad y discontinuidad quedó particularmente expresada a través del papel adjudicado a la reconciliación. Según Claire Moon se trata de “pretender responder simultáneamente a preguntas sobre las “demandas morales de justicia” y “demandas morales de paz”. Los proyectos reconciliatorios resultan así rehenes de “configuraciones de poder político que condicionan los términos de acuerdos de paz, subrayan la legitimidad de los regímenes entrantes y juegan una función en la construcción de una nación.”⁶⁷ Es decir que las pretensiones de reconciliación se encuentran amparadas por la necesidad de cierta continuidad con respecto al pasado y de una discontinuidad que dé sustento a la legitimidad del nuevo régimen.

Para lograr ese proceso reconciliatorio, incluso, se optó por limitar temporal y conceptualmente los delitos que serían considerados como tales. La propia constitución de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación –CVR- sudafricana señaló como objeto de sus investigaciones las “gruesas violaciones de los derechos humanos” perpetradas por todos los bandos en la violenta lucha política entre 1960 y 1994. “Al hacerlo, identificó, definió, y cuantificó precisamente qué categorías de violaciones eran centrales para sus investigaciones, tales como ‘matar’, ‘torturar’, ‘raptar’, ‘maltrato severo’ y así sucesivamente. Ubicó una

⁶⁵ Hayner (2001), p. 43.

⁶⁶ Hayner (2001), p.171.

⁶⁷ Moon (2008), p.1.

limitación adicional sobre qué violaciones de los derechos humanos debían ser investigadas afirmando que solo las violaciones perpetradas con un 'objetivo político' podrían calificar como violaciones gruesas de los derechos humanos y por lo tanto ser objeto legítimo de investigación"⁶⁸. Se está así en presencia de un bloque temporal específico por su relevancia y categorías de delitos pertinentes para la Comisión que dejan entrever la responsabilidad del estado sudafricano como una continuidad legal, pero a la vez la ruptura radical que supuso el año 1994.

El efecto de esta organización fue permitir la emergencia de actos específicos de reconciliación otorgando un guión básico de aquello en que la reconciliación debería consistir, esto es: confesión, testimonio, perdón, amnistía, etc., en los que individuos particulares deberían ser 'víctimas' o 'perpetradores' reconciliados. La CVR nunca otorgó un lenguaje dentro del cual la gente pudiera decir 'No estoy reconciliado', 'No te perdono', o 'No reconozco este proceso'⁶⁹. Se optó de manera enfática en establecer claramente patrones conceptuales que dejaban sin vocabulario aquello que iba más allá de la narración propuesta para la legitimación de la "nueva Sudáfrica".

La reconciliación opera así como una categoría organizacional que impone concordancia en lugar de refutaciones, condicionando el modo en que la historia de Sudáfrica es construida. Demanda siempre un relato particular sobre el pasado de Sudáfrica como el único pertinente para ser contado⁷⁰. " La reconciliación – asegura Moon- resulta una ficción transformativa que confiere una unidad moral sobre los eventos relacionados". Es así una narrativa transicional –asociada a la tensión entre continuidad y discontinuidad- que pretende ser presentada como alternativa a los patrones progresivos.

Así, en el caso sudafricano donde la cuestión de la reconciliación se presentó como un objetivo inapelable desde los inicios de la transición⁷¹, no sólo salieron a la vista cuestiones pragmáticas –tales como "la necesidad de constituir una

⁶⁸ Moon (2008), p.4.

⁶⁹ Moon (2008), p.8.

⁷⁰ Moon (2008), p.19.

⁷¹ Moon (2008)

nación"-, sino también elementos que pretenden atender a la dimensión emocional donde salió a la luz una tensión derivada de la descrita entre continuidad y discontinuidad. De hecho, la CVR establecida en 1995 entendió que este tipo de estrategia garantizaba un lazo social más sólido por la clase de compromiso emocional consensuado que sería capaz de establecer. El futuro tendría garantizada su perdurabilidad gracias a la atención a este factor emocional. La misión explícita de la Comisión incluyó primordialmente hacerse cargo de volver a narrar la historia sudafricana, tanto para poder encarar una estrategia de "cura", como para poner en funcionamiento un proceso de "catarsis" de las emociones involucradas. Al equilibrio exigido entre las necesidades de paz y de justicia se suma la confianza en el rol de la exposición pública de las emociones dentro de la puesta en escena de la Comisión para lograr tanto una catarsis nacional como catarsis individuales igualmente relevantes. La premisa de la reconciliación aparece así también atada a una dimensión emocional.

El ejemplo de la transición sudafricana muestra también que la constitución de principios morales no resulta ajena a la atención a la dimensión emocional. El proceso de catarsis o cura siempre tuvo como premisa la necesidad de elaborar un conjunto de pasiones que inevitablemente formaban parte de lo sucedido y que tenían fuertes efectos sobre el presente. Pero nunca se pretendió sostener que la consideración de este aspecto implicaba irracionalidad –resulte este aspecto siendo aceptado o rechazado-, ni tampoco excluir la fundamentación de principios morales. Recordando la presentación de Elster podemos confirmar que en este caso se produjo un reconocimiento del papel de la dimensión emocional en las transiciones.

Se trata de un proceso que obliga a hacer públicas las cuestiones emotivas involucradas en lo político. Así, uno de los principios morales presentes en instancias transicionales consiste en presentar como un deber la exposición de las pasiones políticas. Claro que no se trata meramente de inducir la exhibición del sufrimiento individual, sino de presentarlo en el marco de una trama pública desde donde resignificarlo. En el caso sudafricano este mecanismo sirvió para justificar el rol imperioso de la reconciliación por su capacidad para cerrar un proceso

catártico. No nos enfrentamos meramente a la descripción de un hecho –la presencia de emociones públicas en los procesos transicionales–, sino además a una cuestión aún más relevante: que esas emociones son introducidas como ejes para la justificación moral. Evidentemente se trata de un principio lo suficientemente general como para no inducir ninguna política específica –sea ésta por ejemplo la sostenida en el dilema de la posibilidad o rechazo de la reconciliación–, pero sí marca la posibilidad de establecer ciertos patrones usando premisas vinculadas a la descripción de la poshistoria que venimos presentando en estas páginas.

Si la lógica de la esfera pública clásica suponía un privilegio de los argumentos sobre el status y el sostenimiento del objetivo final de la transparencia alcanzada por la deliberación racional⁷², estos momentos sostenidos en una tensión entre continuidad y discontinuidad –que implican simultáneamente refundar lo público y hacerse cargo del pasado– expresan una lógica distinta. Allí, las identidades específicas ya no pretenden su erosión y el objetivo de la transparencia final –sostenido en la fe en el progreso– deja de ser considerado como mecanismo legitimador. Los momentos históricos entendidos como rupturas traumáticas fueron justamente los responsables de introducir esta nueva lógica de la esfera pública donde las emociones dejan de ser consideradas meros detalles contaminantes destinados a la extirpación más radical⁷³ para pasar a constituirse en una de las variables presentes en la deliberación pública. De hecho la transformación de las emociones individuales en pasiones públicas deviene un deber moral.

Una de las claves de la reescritura constante de la historia que resulta particularmente activada durante las etapas autodenominadas transicionales, es el hecho mismo de que las estrategias de memoria colectiva están en constante transformación. Esto, por cierto, no obtura la existencia de principios morales en relación a las acciones involucradas, sino que pone en primer plano la complejidad de su constitución y el rol cumplido por una instancia como la emocional. No

⁷² Hemos ahondado en esta cuestión, en: Macón (2006).

⁷³ Se trata por cierto de la continuación del debate lanzado contra la noción de esfera pública habermasiana, sintetizado, por ejemplo, en: Calhoun (1992).

intentamos aquí resguardar a las pasiones un papel inapelable en el orden público –algo que fue desarrollado en el capítulo IV de esta tesis–, sino de conceptualizarlas como instancias dinámicas que están presentes con particular potencia durante los procesos transicionales tanto en los modos elegidos para hacer justicia como en los puestos en funcionamiento en las propias estrategias de memoria colectiva. De hecho una de las características específicas del funcionamiento de las esferas públicas transicionales es su modo de constitución de los principios morales específicos sostenidos en una premisa mayor que reclama atención a la dimensión emocional.

Surge así del caso sudafricano –y más allá del juicio que merezcan las elecciones políticas hechas para definir las estrategias de su transición- un ejemplo bajo el cual se propone un patrón de sentido histórico sostenido en el marco de la tensión entre continuidad y discontinuidad que atiende a cuestiones como la dimensión emocional en la definición de esfera pública. No resultan aquí particularmente relevantes las características específicas que pueda adquirir este sentido histórico alternativo, sino el hecho mismo de que haya sido presentado como un punto de partida para un proceso de legitimación de una democracia recientemente fundada. No parece ser entonces necesario asociar la presencia de sentidos históricos alternativos –como el transicional- a la imposibilidad de establecer algún tipo de patrón desde donde, por ejemplo, legitimar un régimen democrático.

Ciertamente, tanto en el caso alemán como en el sudafricano se trataría de acontecimientos traumáticos que habrían implicado cierta interrupción de linealidad en la conciencia histórica.⁷⁴ Pero a la vez, los debates en torno a los monumentos a los judíos asesinados, la reconciliación, las reparaciones, o las amnistías advierten cierta continuidad al menos a nivel del reconocimiento de un estado que aspira ser admitido como refundado pero asume su responsabilidad en términos de una cierta continuidad institucional abriendo la posibilidad de mecanismos de legitimación alternativos.

⁷⁴ Edkins (2003), p. 19.

La tensión esencial entre continuidad y discontinuidad utilizada por Teitel para definir la transición⁷⁵ refiere a una 'responsabilidad' histórica⁷⁶ que busca establecer algún tipo de mediación entre ambas sin por ello diluir la superposición de movimientos opuestos. Es esta dinámica constante aunque no sostenida en la idea de progreso la que resulta esencial. Las narrativas transicionales⁷⁷, vinculadas a presentes y futuros cambios de identidad⁷⁸, habilitan a la llamada "justicia histórica"⁷⁹ a involucrarse en la restauración de la credibilidad moral del estado⁸⁰ y la repolitización de la esfera pública⁸¹ a través de un nuevo conocimiento público⁸² esencialmente contingente y dinámico.

El surgimiento de esta contingencia queda de manifiesto en el análisis que Teitel dedica a distinguir tres fases de la justicia transicional. Según su recorrido, la Fase I se centra en los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, cuando, paradigmáticamente con los Juicios de Núremberg, se optó por una justicia de carácter internacional dedicada a tratar una situación que, como el genocidio nazi, se consideraba excepcional⁸³. Ese período coincide –según ella misma reconoce- con "el apogeo de la creencia en el derecho y el desarrollo y, dicho más generalmente, de la creencia en el derecho como instrumento de modernización del Estado"⁸⁴. Es decir coincide también con la asociación entre democracia y progreso analizada en el capítulo anterior a través de los paradigmáticos desarrollos de Dahl y McCord Wright. Implica también una fe radical en que los juicios garantizarían a futuro un progreso entendido como la certeza de que las generaciones siguientes habrían aprendido de lo sucedido para así no repetirlo.

⁷⁵ Teitel (2000), p.20.

⁷⁶ Teitel (2000), p. 69.

⁷⁷ Teitel (2000), p. 87.

⁷⁸ Teitel (2000) p. 109.

⁷⁹ Teitel (2000), p.102.

⁸⁰ Teitel (2000), p.140.

⁸¹ Teitel (2000), p.186.

⁸² Teitel, (2000), p.220.

⁸³ Teitel (2003), p.4.

⁸⁴ Teitel (2003), p.7.

La Fase II –siempre según Teitel- corresponde a las últimas dos décadas del siglo XX cuando se produce la ola de transiciones políticas que incluyeron primordialmente a Sudamérica y a Europa Oriental. En estos casos los juicios que se iniciaron –como el Juicio a las Juntas argentino- fueron de carácter nacional y resultaron en una reivindicación del papel del estado-nación⁸⁵. Se intenta allí mostrar cierta continuidad del estado de derecho para guiar los juicios nacionales en una sociedad en transición dentro de un marco en que la tensión entre castigo y amnistía resultó central. Dejaron ya de estar en juego valores correspondientes a un estado ideal y la necesidad de construir una historia alternativa se tornó central olvidando el espíritu universalizador de la fase I. De hecho, agrega Teitel, esta segunda fase se sostiene en expectativas políticas disminuidas⁸⁶ limitadas a una mera orientación hacia el pasado tornándose así esencialmente conservadora. Desde el punto de vista que nos incumbe, esta fase II implica reconocer aún cierta excepcionalidad a los acontecimientos pero a la vez enfrentarse –con una mirada algo más escéptica- a un equilibrio entre la justicia y el perdón centrada en la posibilidad de que los genocidios pueden llegar a repetirse. Es decir, que el progreso no se encuentra garantizado por el impulso de la justicia transicional.

La descripción de la fase III es la que resulta central para nuestro planteo. Allí, destaca Teitel, se produce una expansión y normalización de la justicia transicional. Aquello que antes era visto como resultado de condiciones excepcionales post-conflicto es reconocido ahora como un emblema de tiempos normales. Se tiene la certeza de estar en el marco de un cambio político permanente⁸⁷. La constitución del Tribunal Penal Internacional (TPI) es en este sentido paradigmática. Esta institución establecida en 1998 implica una vuelta a los tribunales internacionales al estilo Nüremberg y a la vez supone centralmente que los genocidios dejan de ser situaciones excepcionales para transformarse en acontecimientos que se seguirán sucediendo. De este modo, la Fase III implica hacer a un lado, en el marco de la justicia transicional, la certeza en el progreso para reconocer la posibilidad de que no haya una orientación hacia lo mejor a

⁸⁵ Teitel (2003), p.8.

⁸⁶ Teitel (2003), p.17.

⁸⁷ Teitel (2003), p 22.

futuro. Supone además una profundización de aquella dimensión contingente y a la vez dinámica de la conciencia histórica contemporánea marcada por Teitel, sin que por ello se olvide el proceso de la internacionalización de estas cuestiones como institucionalización del estado de derecho ⁸⁸.

De acuerdo al recorrido presentado en esta sección resultan centrales para la definición de este sentido histórico transicional: el reconocimiento de la contingencia, la ausencia de aspiración a un consenso radical, la introducción de la lógica memorialista y el rol de la dimensión emocional. Todo ello bajo la premisa de la tensión presente entre la continuidad y la discontinuidad. Y es en este sentido que resulta un patrón adecuado –aunque no el único posible– para la agencia poshistórica descrita en el capítulo VII.

Teitel
CM

d) Poshistoria y sentido transicional

Estas características llevan a reconocer que, en el marco poshistórico, el razonamiento público cambia constantemente⁸⁹ definiendo a las identidades también como transicionales⁹⁰. Son justamente estas identidades transicionales las que colaboran de manera clave en la definición de la transición como un sentido histórico alternativo siendo, a la vez, constituidas por él. Los propios grupos perseguidos son construidos social, cultural, legal y políticamente a través de la misma persecución y de la respuesta frente a ella⁹¹ y, a través de esa construcción pública, define una lógica posible para el sentido histórico. El proceso mismo de las reparaciones colectivas –como por ejemplo, potencialmente, las que algunos reclaman dentro de Estados Unidos para los afroamericanos– implica modos específicos de mirar hacia el pasado la injusticia y de evaluar hacia el futuro la situación de las víctimas directas o sus generaciones siguientes⁹². Incluso

⁸⁸ Elster (2006), p.326.

⁸⁹ Teitel (2000), p. 223.

⁹⁰ Teitel (2000), p.228.

⁹¹ McCarthy (2004), p.754

⁹² McCarthy (2004), p.753.

cuando en estos casos se debate la naturaleza colectiva del daño sufrido⁹³ se está sugiriendo un modo específico de definir el sentido y la agencia históricas. Una cuestión que se va definiendo también al explicitarse los modos de entender la responsabilidad y la culpa colectivas, al hacer lugar a las pasiones y los intereses, al optar entre la división y la reconciliación y entre la victimización y la emancipación⁹⁴. El sentido histórico transicional implica entonces un reconocimiento de la contingencia y diversidad de sentidos históricos posibles –de acuerdo al modo en que se vayan resolviendo estas cuestiones- y de a propia agencia a la que constituye a través de la cual es constituido pero está sometido también al reconocimiento de la tensión entre continuidad y discontinuidad. Se trata de un sentido histórico que, casi por definición, plantea su propia contingencia al sostenerse en la latencia de que se produzcan otras catástrofes capaces de alterar los principios sobre los que se sostiene.

Así como –tal como hemos visto- la democracia puede ser legitimada a través de distintos sentidos históricos y la agencia –que implica también como hemos sostenido en el capítulo II el agenciamiento de las víctimas- constituye y es constituida por el sentido histórico, las identidades colectivas implican una asociación con un modo de conceptualizar un patrón para el discurrir histórico, aún cuando este sea pensado como contingente.

De este modo, y de acuerdo al recorrido encarado, podemos afirmar que el sentido histórico transicional logra adecuarse a más de una de las objeciones presentadas hacia el progreso: atiende a identidades múltiples e inestables, al rol de las pasiones –que afecta la conceptualización de la esfera pública- y al de la memoria –centralmente sus pretensiones de atender a la discontinuidad-. Se trata por cierto de un sentido histórico –insistimos- contingente donde la vulnerabilidad de los sujetos se torna central. Una vulnerabilidad capaz de constituir una agencia y una comunidad política complejas, pero no por ello imposibles, donde sentimientos como la pena muestran el modo en que las relaciones con otros nos atan sin por ello impedir los reclamos de autonomía. Un punto de partida para una

⁹³ McCarthy (2004), p. 754.

⁹⁴ McCarthy (2004), p.767.

nueva instanciación de la tensión entre continuidad y discontinuidad capaz de abrir un debate renovado sobre la posibilidad de rescatar una reformulación de la justicia histórica. Capaz también de hacer a un lado la posibilidad de que la agencia sea planteada en los mismo términos que lo fue bajo los principios progresivos para resultar obligada a definirse bajo los parámetros introducidos en el capítulo VII.

Insistimos; no intentamos aquí presentar un sustituto definitivo al progreso, sino una alternativa, identificada en el modo de conceptualizar las transiciones, que no resulta compatible con la lógica del propio progreso. El objetivo es, finalmente, mostrar que es posible desplegar sentidos históricos distintos al progresivo e inevitablemente contingentes, capaces de definir algún tipo de patrón desde donde sostener procesos de agenciamiento y de legitimación diversos.

CAPÍTULO X

AGENTE, ESFERA PÚBLICA Y CONCIENCIA POSHISTÓRICA

La última sección de nuestra investigación estará abocada a dar cuenta del impacto que sentidos históricos no progresivos tienen sobre algunas de las nociones afectadas por la disolución de la capacidad legitimadora de la noción de progreso. Así nos ocuparemos específicamente de analizar la reformulación que, a la luz de los problemas descritos en páginas anteriores – especialmente en el capítulo VII- exige la noción de agencia y el impacto que esta revisión tiene sobre la esfera pública. Todo ello en el marco de una caracterización de la poshistoria donde la sensibilidad postraumática resulta compatible con un marco pluralista atento a lógicas alternativas de reconstrucción del pasado, a la diversidad de subjetividades y al rol de las emociones en el espacio de la filosofía práctica. Presentada entonces una opción transicional a la obturación de la apertura de sentido encarnada por el paradigma progresivo resta explorar en sus consecuencias últimas a la luz de la premisa de que el hecho de que la historia no tenga un sentido único no implica que se experimente como incoherente. La incertidumbre no es incompatible con la posibilidad de poner en funcionamiento sentidos históricos que se reconozcan contingentes. Si lo es en cambio, un patrón progresivo que no atiende a la posibilidad de que existan otros sentidos históricos alternativos al que él mismo encarna.

Si, por ejemplo, el sentido histórico transicional refiere a un posible patrón dinámico, contingente y plural donde entran en tensión productiva las nociones de continuidad y discontinuidad temporal, será necesario entonces reformular los conceptos en cuestión mostrando su posible articulación con patrones históricos ajenos a la lógica progresiva. Esto claro, no sólo en el caso de un sentido histórico transicional, sino también en relación con otros que puedan llegar a ser

PROB
Problemas

habría
o nulos
señal
libre
unol
el verdadero
el
truncar
sólo uno
o el
abuso
alme

propuestos sobre el vínculo del presente con el pasado y de allí hacia el futuro que desafíen igualmente el progresivo.

En tren de desplegar nuestras conclusiones mostraremos entonces el modo en que la propuesta de sentidos históricos plurales se articula con las nociones transformadas de agencia y esfera pública.

a) Democracia, pluralismo y poshistoria

Una de las preocupaciones fundamentales ante la transformación de la conciencia histórica surgió, tal como hemos presentado en el capítulo II del presente trabajo, de la centralidad otorgada a la memoria por sobre la historia. Constituida esa dicotomía, la lógica de la memoria pareció amenazar la capacidad integradora de la historia. Es en este sentido que Duncan Bell ha señalado que la obsesión por la memoria puede llegar a iluminar pero también ocultar y oscurecer¹ impulsando una fetichización del pasado que inhabilita la acción colectiva. Su lectura se basa en una asociación explícita y lineal entre la propuesta de la lógica memorialista y las políticas de la identidad vinculadas a comunitaristas y nacionalistas liberales. Se trataría de propuestas responsables de una reificación de identidades colectivas incapaces de dar cuenta de la existencia de pasados en conflicto. De los tres modos de conciencia histórica que reconstruye Bell - memoria social, mito e historia crítica-, sólo la historia, asegura, es capaz de presentar una gramática de la representación histórica capaz de refutar mitos simplificadores que instituyen significados coherentes². La refutabilidad y las interpretaciones múltiples son patrimonio de la historia, mientras las mitologías políticas son resultado de la mera manipulación³. En este contexto, y siempre según Bell, la sustancialización de las identidades debe ser rebatida a través de la necesidad de separar memoria y mito. Sólo así el "agente" resultará conciente de

¹ Bell (2008), p.148.

² Bell (2008), p.150

³ Bell (2008), p.156.

su propia contingencia⁴, muy especialmente en relación a la contingencia de su identidad comunitaria. La democracia, que debe ser entendida como una forma de agencia que expresa un *ethos* de compromiso crítico, obliga también a atender a esa contingencia. Aún cuando no es posible ignorar el poder del mito y la memoria, es imperioso ponerlas en cuestión si se tiene como objetivo atender a esta dimensión contingente.

Si acercamos la propuesta de Bell a esta altura de nuestro trabajo es porque condensa algunas de las preocupaciones centrales que han sido discutidas hasta ahora al tiempo que otorga algunos elementos básicos desde donde presentar las consecuencias últimas de nuestra posición. Muy especialmente aquellas que refieren a la posibilidad de pensar la poshistoria, no bajo el manto de una propuesta estática asociada a la reificación que señala Bell, sino al dinamismo propio del pluralismo. Los riesgos señalados –como los de la esencialización de las pasiones o del inmovilismo generado por el trauma- pueden ser superados. El patrón memorialista –insistimos, como la centralidad otorgada a las pasiones o la irrupción de los nuevos sujetos- no necesariamente obliga a la defensa de una lógica esencialista, sino que, tal como hemos analizado, puede llegar a ponerla radicalmente en cuestión.

Creemos que, si bien el análisis de Bell señala algunos peligros reales, el surgimiento de la lógica memorialista –despojada de algunas pretensiones sustancializadoras presentes por ejemplo en el paradigma de la presencia introducido en el capítulo VI o en la alegada autenticidad de las pasiones desarrollada en el capítulo IV- resulta compatible con este modo de conceptualizar la poshistoria asociado al dinamismo y, por cierto, a una democracia atenta a la diversidad. Por lo tanto, esta alternativa para entender la relación del presente con el pasado –y, por lo tanto, también con el futuro- abre la posibilidad de atender a la diversidad de perspectivas involucradas, así como la presencia de la dimensión emocional en la reconstrucción del pasado sin refugiarse en la reificación objetada por Bell. Esto, claro, continuado con las salvedades establecidas en los capítulos II, III y IV: que esas perspectivas asociadas a una

⁴ Bell (2008), p.161.

NO en breves -
6' p' ¿ habría con otros introducidos, lo de Nussbaum
o jump, xj?

diversidad de sujetos no resulten atadas a una modalidad esencialista, que las pasiones sean introducidas en tanto pragmáticas, es decir abiertas a su reformulación permanente, y que la memoria abra la posibilidad de la multiplicación de sentidos históricos. De lo contrario, se cumplirían los augurios de Bell y resultaría difícil mantener la noción de agencia, especialmente en su conceptualización en tanto compromiso crítico que él mismo decide asociar a la definición de democracia.

Esto resulta particularmente relevante desde el momento en que, tal como venimos resaltando a lo largo de este trabajo, uno de los rasgos del pluralismo asociado a la poshistoria consiste en la necesidad de resguardar un espacio para la ambigüedad en el ámbito de la política⁵: una opción ajena a cualquier sustancialización, tanto la que involucra, por ejemplo, el fundamentalismo de las emociones como la que impone un patrón cerrado al estilo del progresivo. De hecho, el pluralismo implica la existencia de múltiples lugares de potencial acción ciudadana⁶ que se sostienen, incluso, de acuerdo a la presentación de Connolly, en un patrón temporal alternativo, ajeno al progresivo. Así, el tiempo pensado en términos de devenir implica que la centralidad no está puesta en la trascendencia asociada al finalismo, sino en una lógica inmanente⁷ atenta a la disonancia y al surgimiento constante de nuevos equilibrios contingentes⁸. Por política del devenir —en contraste con la política del ser— Connolly se refiere a la “paradójica política por la cual surgen cosas nuevas e imprevisibles, como una nueva fe religiosa, nuevas fuentes de inspiración moral, un nuevo modo de enfrentamiento entre civilizaciones, una nueva identidad cultural que desestabiliza una constelación de identidades establecidas, un nuevo bien común, o la ubicación de un nuevo derecho en el registro existente de derechos reconocidos”⁹. La política del ser, en cambio, se refiere a las cristalizaciones que persisten aún como fuerzas subterráneas que pueden llegar a parecer escondidas. Es capaz de dar

⁵ Connolly (2005), p.4.

⁶ Connolly (2005), p.7.

⁷ Connolly (2005), p.106.

⁸ Connolly (2005), p.107.

⁹ Connolly (2005), p.121.

necesarios puntos de referencia para la política, el juicio y la acción, pero hay momentos en que la política del devenir se acelera¹⁰ y oculta los procesos de cristalización. Entre estos modos del devenir se producen inevitablemente –como en la descripción del pluralismo presentada por Danto sintetizada en páginas anteriores- múltiples colisiones y sinergias¹¹. Y es justamente esa misma lógica sostenida en la tensión permanente la que puede ser rescatada por la definición de la matriz transicional construida sobre el eje continuidad/discontinuidad.

Nos enfrentamos siempre a un pluralismo que no resulta asimilado a la tolerancia absoluta ni que implica el abandono de todos los patrones¹², sino a uno que reconoce la necesidad de establecer límites¹³. Es así como el pluralismo –que parte del hecho de que es imposible poner entre paréntesis las creencias al intervenir en política- exige, entre otras cosas, una serie de virtudes cívicas para apoyarlo, esencialmente el respeto agonístico – es decir, el compromiso a la negociación más allá de la mera tolerancia- y la reacción crítica –que implica una escucha cuidadosa-¹⁴.

De hecho, el “pluralismo profundo” –y no aquel asimilado a la mera tolerancia analizado en el capítulo VII- supone un reestablecimiento de la relación entre creencia y práctica¹⁵ y un reconocimiento de la existencia de cierta tensión entre la diversidad ya constituida y la política del devenir¹⁶ a través de la cual se lucha por modificar el registro de la diversidad considerada legítima. No es que el sentido histórico transicional tenga el monopolio para atender a este tipo de pluralismo, pero constituye un ejemplo del modo en que, con su registro de la contingencia y de la complejidad del concepto de identidad junto al rol adjudicado a la dimensión pasional, un patrón distinto al progresivo puede sostener y ser sostenido por la agencia.

→ No lucha
de estado
el
reflexión
misma
x la
intelectual
o que
tiene de
el
pluralismo
profundo
a la
tolerancia

¹⁰ Connolly (2005), p.121.

¹¹ Connolly (2005), p.122.

¹² Connolly (2005), p.41.

¹³ Connolly (2005), p.43.

¹⁴ Connolly (2005), pp.125 y 126.

¹⁵ Connolly (2005), p.64.

¹⁶ Connolly (2005), p.67.

búsqueda en D. el futuro con el presente

Ahora bien, teniendo en cuenta –como ha quedado demostrado en el capítulo VIII- el modo en que la lógica poshistórica resulta compatible con la legitimación de la democracia, ¿qué tipo de democracia resultaría asociada a este paradigma?

Evidentemente no se trataría de una democracia sostenida en el objetivo del consenso radical, sino de una dedicada a considerar con particular detalle la dimensión agonística de lo político. Eventualmente, el consenso puede ser necesario –al menos para acordar en qué disentimos- pero siempre debe ser acompañado por el disenso¹⁷. Esto no implica una reivindicación del puro antagonismo sostenido en la lógica amigo-enemigo, sino en la necesidad de su aceptación pero también de su reformulación en términos agonísticos. De hecho, tal como ha señalado Mouffe “cuando no existen canales a través de los cuales los conflictos puedan adoptar una forma ‘agonística’, esos conflictos tienden a adoptar un modo antagónico”¹⁸. Lo que está en juego en la lucha agonista es la configuración misma de las relaciones de poder en torno a las cuales se estructura una determinada sociedad: “es una lucha entre proyectos hegemónicos opuestos que nunca pueden reconciliarse de un modo racional”¹⁹. Es más, insiste Mouffe, “una democracia que funciona correctamente exige un enfrentamiento entre posiciones políticas democráticas legítimas”²⁰ donde lo sustancial consiste en reconocer “el carácter contingente de las articulaciones político-económicas hegemónicas que determinan la configuración específica de una sociedad en un momento dado”²¹. → Siempre ponerlo el + referencia, el, tema y palabras

Cuando el enfrentamiento no es entre adversarios, sino entre el bien y el mal, el oponente pasa a ser visto como un enemigo. Y es justamente la lógica de la relación entre adversarios la que obliga a recuperar la dimensión afectiva. Supone también, según Mouffe, el establecimiento de una diferencia con el modo liberal de entender el pluralismo. Si bien la comprensión liberal del pluralismo afirma que vivimos en un mundo en el cual existen, de hecho, diversos valores y

¹⁷ Mouffe (2000), p.113.

¹⁸ Mouffe (2007), p.13.

¹⁹ Mouffe (2007), p.28.

²⁰ Mouffe (2007), p.37.

²¹ Mouffe (2007), p.39.

Si los
proyecto
hegemónicos
opuestos
lo lógico
deja
siempre
enfrentamiento
- siempre
en
modos
vinculados
o p' ≠
habrá un
deber,
etc?

Falso

perspectivas y que, debido a limitaciones empíricas, nunca podremos adoptar en su totalidad, asegura que, en su vinculación constituyen un conjunto armonioso y no conflictivo. Es por eso que, según Mouffe, este tipo de liberalismo se ve obligado a negar lo político en su dimensión antagónica²² olvidando que crear identidad implica una diferencia.

Sin embargo creemos que este modo radical de entender el pluralismo capaz de acompañar las premisas mostradas a lo largo de este trabajo y la propuesta de ampliación de sentidos históricos posibles más allá del progresivo no está necesariamente reñida con el liberalismo. De hecho, como hemos señalado, el sentido histórico al que nos referimos –como por ejemplo, el transicional- es un concepto formal que no establece modos específicos de ejercerlos. Uno de los ejemplos clave puede ser identificado en la propuesta de John Gray quien en su lectura de cierta tradición liberal –atenta a Mill, pero excluyendo a Locke- muestra la posibilidad de aunar liberalismo con pluralismo radical. Sólo que, desde su perspectiva, lo que debe ser expulsado definitiva y explícitamente es toda pretensión de interpretar la historia en términos progresivos. Para Gray –como para Löwith- la fe en el progreso está sostenida en una matriz religiosa²³ que confía en la salvación por medio de la política. Uno de los objetivos de su análisis crítico consiste en arremeter contra el concepto de poshistoria sostenido por Fukuyama: pensar que los valores democráticos puedan ser universalmente aceptados²⁴ es una entelequia que supone que sólo hay un sistema de gobierno que puede servir de modelo para todos los demás²⁵. Se trata, claramente, de una postura que entra en contradicción con los principios del pluralismo. El humanismo liberal comparte equivocadamente la creencia de que los seres humanos son radicalmente distintos del resto de los seres vivos²⁶ y que la esperanza está legitimada por una lógica escatológica. No mejoramos nuestra condición por

²² Mouffe (2007), p.17.

²³ Gray (2006), p.12.

²⁴ Gray (2006), p.37.

²⁵ Gray (2008), p.116.

²⁶ Gray (2006), p.52.

entenderla mejor²⁷, pero esto no implica –a la manera de las pretensiones de Fukuyama- que la historia se detenga por haber realizado su principio rector.

Es claramente en Isaiah Berlin en quien se inspira Gray para presentar este diagnóstico. La reivindicación de un florecimiento individual que habría sido atacado por el racionalismo occidental, la defensa de la diversidad de la vida humana y la presencia de distintos sistemas de valores donde la colisión es inevitable, constituyen los ejes de los argumentos de Berlin contra todo monismo, contra cualquier pretensión de un todo armónico. La falta de certeza resulta así inevitable. El rol de los desacuerdos –sostenido por Berlin y por Gray- constituye un ataque a la inevitabilidad histórica²⁸ que pretende la irreversibilidad de lo que sucede. “La historia no es progreso ni decadencia”²⁹, asegura Gray alegando por una cara del liberalismo capaz de olvidar la lógica escatológica y sumergirse en la incertidumbre.

La radical indeterminación³⁰ exigida por Mouffe no es así –contrariamente a lo que ella argumenta- incompatible con la propuesta liberal. Aún cuando para ella la democracia liberal resulta asimilada al estado de derecho –definido en términos de igualdad, soberanía popular, identidad entre gobernantes y gobernados- Gray –evocando ciertos principios de Berlin- ha mostrado que el pluralismo no establece necesariamente ningún programa político en particular. Es decir que se trata de una suerte de concepto formal ajeno a cualquier esencialismo. Este rasgo es clave, desde el momento en que Mouffe pretende mostrar la incompatibilidad entre liberalismo y pluralismo. Si la lógica poshistórica está asimilada a la opción de diversos sentidos históricos ajenos al cierre presupuesto por el progreso, el impacto de esa lógica sobre el campo estrictamente político tampoco obliga a expulsar necesariamente el liberalismo, al menos aquel atento a un pluralismo profundo.

²⁷ Gray (2006), p.114.

²⁸ Berlin (1983), p.187 y ss.

²⁹ Gray (2002), p.155.

³⁰ Mouffe (2000), p.1.

Me resulta
difícil eliminar
el t.b. de la
acción política

Aún cuando aceptemos con Mouffe que es necesario redescubrir la democracia en términos de un pluralismo agonista³¹ compatible con la lógica poshistórica y hacer a un lado cualquier pretensión esencialista para atender a miradas múltiples, percibiendo al pluralismo como el fin de las certezas y de la idea de la buena vida, esto no implica, insistimos, por ejemplo – y más allá de la evaluación que se haga a partir de otros principios- la exclusión llana del liberalismo bajo todas sus interpretaciones. Del mismo modo, cierto marxismo a la manera del ejercido por el citado Harvey será congruente con el modelo poshistórico y otro, como el desarrollado por Callinicos, resultará claramente incompatible.

La presentación del pluralismo como principio axiológico³² y la definición del consenso como "resultado temporario de una hegemonía provisional, de una estabilización del poder, que siempre conlleva alguna forma de exclusión"³³ constituye una premisa general para la lógica poshistórica que sólo resulta incompatible con versiones de programas políticos que pretendan legitimar la posibilidad de una cristalización definitiva. Tal como hemos visto a lo largo de este trabajo tanto dentro del feminismo como del multiculturalismo pueden ser identificadas tradiciones asociadas a la lógica del progreso y el consenso como otras compatibles con patrones poshistóricos.

Disentimos también con Mouffe –y para ello nos remitimos a nuestros apuntes del capítulo III sobre la cuestión- en que el cosmopolitismo necesariamente sea contradictorio con el pluralismo. Lo podrá ser en los primeros escritos de Held pero no lo es –y esto más allá de su eficacia teórica y de ciertas limitaciones ya señaladas- en el caso de Appiah para quien el consenso deja de ser un objetivo necesario. Así como –tal como ha sido observado en el capítulo IV- Mouffe otorga a las pasiones ciertas características que las acercan a un fundamento último, sus objeciones al cosmopolitismo olvidan las críticas que algunas de las versiones otorgan a esta tradición convirtiendo a su propia postura en monológica.

Si el
consenso
no es
un objetivo
¿cuál es?
Solo la
reproducción?

³¹ Mouffe (2000), p.9.

³² Mouffe (2000), p.19.

³³ Mouffe (2000), p.104.

b) Alternativas para una reformulación de la agencia

Una de las conclusiones de nuestro análisis sobre el problema de la agencia refería a la necesidad de recuperar un aspecto que aparecía desdibujado dentro de la matriz poshistórica. Nos referimos a la noción de autonomía. El desafío, además, consiste en preservarlo, modificado, en un marco que, como se apuntó en el capítulo VII, atienda a la mutua constitución con diversos sentidos históricos bajo premisas que excluyen la obturación que supone el progreso y que son compatibles, por ejemplo, con la matriz transicional. Si bien se trata de un concepto nacido bajo el mismo paradigma que el del propio progreso creemos posible –y necesario- articularlo en un marco poshistórico que a la vez asegure la capacidad transformadora del agente. Simultáneamente, y teniendo en cuenta el diagnóstico desplegado alrededor de la transformación de la esfera pública, las nuevas subjetividades o la introducción del paradigma de la memoria, resulta difícil sostener la eficacia de la noción de autonomía tal como fue originalmente entendida. Como hemos visto, atributos tales como su relación con un sujeto homogéneo y autosuficiente no parecen atender a la descripción del pluralismo poshistórico que venimos desarrollando. No se trata entonces de evaluar qué noción de autonomía resulta estrictamente verdadera sino cuál de ellas asegura su eficacia en un contexto poshistórico. Es decir, una formulación donde la autonomía no aparezca asociada a la intuición de un objetivo final detrás de su movimiento, sino que atienda a algunas consecuencias de la presencia de una conciencia poshistórica. Así, el esquema introducido en términos de transición – sostenido en la tensión entre continuidad y discontinuidad- servirá como ejemplo posible para nuestra redefinición. En tren de analizar esta cuestión y argumentar una posible reformulación de la agencia a la luz de un sentido histórico transicional, revisaremos en primera instancia algunas críticas surgidas del debilitamiento de un sentido histórico progresivo para más tarde dar cuenta de un modo de entender la autonomía que resulta consistente con el contexto presentado y con las premisas introducidas en el capítulo VII.

En primer lugar, resulta importante recordar la matriz básica sobre la que se constituye el cuestionamiento de la agencia entendida en términos atemporales. Si la noción universal de sujeto desarrollada bajo la protección teórica del progreso, suponía una agencia pensada en términos universales, las características introducidas por el feminismo y el multiculturalismo colaboran en definir la exigencia de su reformulación. En este sentido resulta clave la propuesta de Joan Scott. En su trabajo *Only Paradoxes to Offer*³⁴ dedicado al análisis del desarrollo del feminismo francés, Scott se ocupa de desligar la noción de agencia de cualquier tipo de naturalización, muy especialmente aquellas operaciones que tienden a sostener la diferencia sexual en diferencias inmutables de la naturaleza. Se trata además de demostrar la esencia claramente paradójica del feminismo: "el feminismo fue una protesta contra la exclusión política de las mujeres; su objetivo fue eliminar la 'diferencia sexual' en la política, pero tenía que ejercer sus reclamos en nombre de las 'mujeres' —que eran discursivamente producidas a través de la 'diferencia sexual' ".³⁵ No intentamos usar este punto de partida para desplegar una crítica al feminismo sino de encontrar en este rasgo una de sus características constitutivas. "Una historia feminista que da por descontada la inevitabilidad del progreso, la autonomía de los agentes individuales y la necesidad de elegir entre la igualdad y la diferencia reproduce sin interrogarlos los términos del discurso ideológico dentro del cual el feminismo ha operado. Es necesaria en cambio la distancia analítica"³⁶. El rechazo argumentado por Scott hacia una agencia entendida en términos atemporales capaz de mostrar la definición de la identidad femenina como efecto de una estrategia política retórica invocada por feministas a lo largo del tiempo, se transforma en un argumento central a la hora de criticar la noción clásica de agencia en el marco de una toma de distancia del paradigma progresivo.³⁷

Tomando este punto de partida, trataremos entonces de evaluar el modo en que, dentro del marco de sentidos históricos alternativos, es aún posible definir

³⁴ Scott (1996)

³⁵ Scott (1996), p.3.

³⁶ Scott (1996), p.2.

³⁷ Scott (2001)

una concepción de agencia receptiva a la autonomía. Buscando ampliar algunas de las conclusiones del capítulo VII y atentos al modo en que la socialización y la autonomía van juntas –como quedó de manifiesto a través de la presentación del paradigma de la autonomía relacional- desglosaremos algunas conclusiones en relación a la agencia.

Nos enfrentamos aquí a una disputa que ha sido desplegada en distintos frentes. Fitzhugh y Leckie sintetizan una de las críticas más tradicionales dirigidas hacia el patrón poshistórico enunciada ya en páginas anteriores: que, bajo el manto del estructuralismo y el postestructuralismo niega inevitablemente la agencia y el cambio³⁸. La supuesta incapacidad de esta tradición para sostener la posibilidad del acceso mental a cualquier cosa que esté fuera del sistema anula la alternativa misma de ejecutar todo cambio³⁹. Sin el reconocimiento de estímulos exteriores será difícil –argumentan- que los individuos resulten agentes de cambio. La creatividad se torna entonces central para dar cuenta de la agencia.

Sin embargo este tipo de objeción no se aplica a la poshistoria, ni tampoco como explícitamente pretenden Fitzhugh y Leckie a la propuesta de Scout donde el rol de la agencia es indisputable. Difícilmente se podría afirmar que una conciencia poshistórica sostenida, por ejemplo, en un sentido transicional sea ajena al impulso creativo de la imaginación destinado a crear mundos alternativos. Así, no necesariamente es el progreso la matriz que habilita aquella creatividad. Por el contrario, una escena pluralista abierta a la posibilidad de variados sentidos históricos resulta mucho más atenta a la creatividad que una atada a un único patrón posible.

En respuesta a este tipo de objeciones, ha sido Ermath⁴⁰ quien articuló, a la manera de Scott, un énfasis en la condición discursiva⁴¹ donde se supone que en todo discurso la subjetividad resulta una función de sistemas de relaciones diferenciales. Aún cuando algunos han objetado que esto representa un problema para la libertad del individuo, Ermath entiende que una subjetividad compleja

³⁸ Fitzhugh y Leckie (2001), p.59.

³⁹ Fitzhugh y Leckie (2001), p.64

⁴⁰ Ermath (2001), p.34 y ss.

⁴¹ Ermath (2001), p.44.

sostenida en una multiplicidad de capas resulta una mejor descripción de la experiencia contemporánea. La idea de agencia –cercana aquí a ciertos planteos de Butler presentados en el capítulo VII- ha sido así correspondientemente alterada.⁴² Según sus argumentos la agencia entendida en sus términos es, no una singularidad estática como la establecida por la modernidad, sino un nexo en movimiento o intersecciones: un punto de empoderamiento o supresión, donde el agente resulta el primero de una única e irrepetible secuencia que es constantemente especificada por los potenciales disponibles en la condición discursiva. Su singularidad descansa en una trayectoria imposible de anticipar, dentro de la cual una serie impredecible de especificaciones son hechas entre los lenguajes disponibles. Ermath opta por denominar "subjetividad entrelazada"⁴³ a su propuesta: allí los valores democráticos deben ser justificados local y no universalmente. Se trata de una alternativa que encontrará su modalidad específica de dar cuenta de la acción colectiva. De acuerdo a su perspectiva, en la condición discursiva resulta imposible no actuar bajo obligación colectiva porque las bases de todas las prácticas son sistemas discursivos o lenguajes incluyendo el lenguaje que llamamos historia. Se trata de sistemas que fueron colectivamente creados, revisados y apoyados. Es, en definitiva, el marco bajo el cual se desarrollan gran parte de las críticas a las políticas de la identidad. Si recordamos la distinción conceptual presentada en el capítulo I entre agencia histórica y agencia política donde el movimiento de la historia encarnado por la primera podía ser diferenciado de la capacidad de introducción de cambio político de la segunda, este tipo de debate vuelve a dejar en evidencia el modo en que ambas se entrelazan: el cambio se produce sobre lo disponible pero lo disponible contiene una contingencia marcada por el ejercicio del cambio constante ejercido localmente; no a partir de limitaciones introducidas por un patrón impulsado por una fuerza histórica ya determinada.

⁴² Ermath (2001), p.47.

⁴³ Ermath (2001), p. 55.

Continuando dentro del campo historiográfico resultan también centrales los desarrollos de Cabrera⁴⁴ tendientes a mostrar el modo en que la nueva historia desarrollada en las últimas dos décadas, al enfatizar el rol de la cultura, rehabilita la agencia humana. Al margen del dilema que enfrentó durante años a defensores de explicaciones sociales con quienes respaldan las exclusivamente intencionales, Cabrera analiza el modo en que esta nueva historia ofrece una alternativa al decadente paradigma de la historia social evitando ser un *revival* del subjetivismo para presentarse como una alternativa original. En sus palabras: "los nuevos historiadores comienzan con la premisa de que la realidad social es siempre incorporada en la conciencia a través de la conceptualización y, por lo tanto, que el contexto social sólo comienza a condicionar acciones cuando es conceptualizado, nunca antes. Esto es, las condiciones sociales sólo se tornan estructurales y comienzan a operar como factores causales de la práctica una vez que han alcanzado algún tipo de existencia significativa, y no meramente por su existencia material".⁴⁵ La realidad social se aprehende entonces a través de una compleja red relacional que no es objetiva ni subjetiva. Así, los cambios discursivos no son fruto de la creatividad humana o de la determinación social.⁴⁶ Desde su perspectiva, las condiciones sociales son sin duda un material indispensable para apoyar intereses, pero no son su fundamento causal.⁴⁷ La identidad, por lo tanto es una cierta objetivización o articulación significativa de los referentes mismos⁴⁸ que deben interactuar con conceptos como raza, clase, sexualidad, etc. De este modo, tal como pretende Smith en su análisis de las ideas que guiaron la Revolución Francesa⁴⁹, la agencia histórica –asimilada en este caso a la agencia política– es efecto de experiencias complejas que guían la asignación de sentido destinada también a organizar la acción a partir de las disposiciones interpretativas.

⁴⁴ Cabrera (2001), p.82.

⁴⁵ Cabrera (2001), p.86.

⁴⁶ Cabrera (2001), p. 89.

⁴⁷ Cabrera (2001), p.93.

⁴⁸ Cabrera (2001), p.94.

⁴⁹ Smith (2001), p.142.

Tal como resulta demostrado por Reddy⁵⁰ en su rescate de las emociones como ejes de análisis del historiador, la historia de la acción y del esfuerzo emocional ponen en evidencia que la lógica del agente es serendipeta y combativa. Es que su análisis aspira a mostrar el modo en que las emociones tienen un impacto directo sobre el curso del cambio en las transiciones hacia la modernidad⁵¹. Una dimensión que, por cierto, resulta central a la hora de ser articulada con la evaluación realizada en el Capítulo IV de este trabajo donde las pasiones pragmáticas intentan compatibilizar la dimensión emocional con, justamente, la capacidad para impulsar el cambio propio de la agencia.

El camino destinado a presentar una solución para estas variaciones está centrado en discutir la aparente tensión entre la agencia concebida en términos variables y el concepto de autonomía, y en reafirmar la solución para este problema presentada en el capítulo VII. Se trata de una propuesta donde la agencia entendida al modo de Scott –consistente con una conciencia poshistórica marcada por el trauma- es capaz de contemplar el rol de la autonomía. En términos de Wendy Brown⁵² implica presentar la noción de agencia en términos de conjuración: lidiar con los fantasmas de un pasado traumático obliga a rechazar la noción de progreso a cambio de una estrategia basada en el enfrentamiento activo de los espectros donde la orientación al pasado está inevitablemente unida al cambio orientado al futuro –y viceversa-.

Para este fin es necesario marcar posibles distinciones conceptuales entre dos niveles de autonomía, capaces de delinear una propuesta alternativa. Presentamos así una noción de agencia política, ajena al determinismo, que sólo puede ser entendida como tal en tanto el ejercicio de la autonomía misma contemple sus efectos sobre las premisas de la construcción socio-discursiva en la que se ven involucrados los agentes presentes y futuros.

En esta tensión entre modos poshistóricos de entender la agencia y la autonomía es importante recurrir a los desarrollos de Clare Chambers quien, en su mirada crítica sobre algunas consecuencias de cierto liberalismo, ha ahondado en

⁵⁰ Reddy (2001)a, p.10 y ss.

⁵¹ Reddy (2001), p.xiii.

⁵² Brown (2001), p.151.

una distinción clave entre dos tipos de autonomía. La presentación de estas dos opciones hace posible rescatar el rol de la agencia teniendo como marco clave el reconocimiento del papel cumplido por la construcción social y su relación con el sentido histórico.

De acuerdo a la reconstrucción que Chambers realiza del problema existen dos órdenes de autonomía. En una distinción operativa donde claramente los límites pueden no dejan de ser problematicos, señala que la autonomía de segundo orden se refiere a "la manera a través de la cual un individuo llega a tener un determinado modo de vida. Se es autónomo de segundo orden si se elige un determinado modo de vida activa o conscientemente con independencia de la compulsión e influencia que podrían oscurecer esa elección. La autonomía de primer orden se refiere, en cambio, al contenido de una vida. Se es autónomo de primer orden si se lleva una vida en la cual " no se es sujeto de demandas o reglas externas, una vida en la que uno cuestiona y elige activamente la mayor parte de esa vida y no sigue ciegamente un tradición o moda, una vida en la cual uno es su propio amo", independientemente del modo en que fue elegida⁵³.

La autonomía entendida como "el contenido de una vida" –tal como la describe Chambers- es efecto de la construcción social y, a la vez constituye, en su ejercicio, la autonomía misma. La regla social que, en tanto agente, se instituye o reproduce, afecta el modo en que se constituye la agencia más allá de lo meramente individual. Así, la construcción social establece límites sobre autonomía individual – y, agregaríamos nosotros, también para la entendida colectivamente- y a la vez genera modalidades de su ejercicio y de entender al otro como autónomo⁵⁴. En su evocación de la disputa entre Benhabib, Fraser y Butler presentada en nuestro capítulo VII, Chambers⁵⁵ recuerda que para la primera de ellas sostener un sentido fuerte de construcción social no resta espacio a la autonomía ya que no hay posición inmune de influencia social y no existe nadie que no haya sido formado por normas sociales. Se trata, por cierto, de una observación a la que debe enfrentarse todo proyecto emancipatorio. De este modo

⁵³ Chambers (2003), p.2.

⁵⁴ Chambers (2004), p.16.

⁵⁵ Chambers (2004), p.16.

las feministas sólo pueden aceptar la versión débil de la muerte del hombre: el sujeto está radicalmente situado en varios contextos y discursos en los que la autonomía resulta difícil pero posible. Tal como apuntan las defensoras de la autonomía relacional presentada en el capítulo VII, Chambers recuerda que el objetivo ya no es liberar a los individuos de toda influencia social sino de la influencia social injusta⁵⁶; no resguardar la privacidad de la influencia de lo público sino liberar los límites entre las dos instancias a su propio dinamismo. Los sujetos son heterónomamente influidos y contruidos de un modo tal que deja abierta la posibilidad de reconstrucción e influencia alternativa tanto entre ellos como entre la esfera pública y el orden pretendidamente privado⁵⁷ no impidiendo el cambio y haciendo posible justificar la necesidad de la asistencia para liberarse.

El objetivo final de Chambers es objetar las pretensiones de neutralidad estatal bajo la excusa de dejar que los sujetos realicen elecciones autónomas para, en cambio, defender la intervención del estado. En nuestro caso intentamos hacer uso de su presentación para destacar que no se trata exclusivamente de una construcción social –es decir, una asentada sobre la sincronía-, sino también de una sostenida en el sentido histórico. El supuesto de autonomía de ciertas elecciones está vinculado al modo de entender la relación que se establece entre pasado, presente y futuro. La autonomía de segundo orden no sólo busca desafiar, como señala Chambers en relación a la de primer orden, los contextos sociales, sino también el sentido histórico establecido. No meramente aquella influencia social –inevitable y productiva por cierto-, sino también la propia matriz histórica en la que se inscribe y de la que es resultado. Se trata de desafiar entonces también la pretendida lógica de la historia en un marco en que la propia agencia es producto de su doble relación con los sentidos históricos disponibles.

Sugerimos aquí en definitiva una propuesta que intenta, entre otras cuestiones, superar la dicotomía entre el voluntarismo y el determinismo sin disolver sus tensiones a través del desarrollo de una relación compleja entre la autonomía – como un rasgo de la agencia- y los sentidos históricos.

⁵⁶ Chambers (2004), p.17.

⁵⁷ Chambers (2004), p.17.

No
en fondo
de
subir
m'a

Es justamente esta relación entre autonomía y sentido histórico la que muestra el modo en que la agencia histórica debe ser acercada a la agencia política. Si la autonomía se limita a desafiar el contexto social y no a la lógica histórica deja la agencia histórica en manos ajenas al ejercicio de lo político debilitándolo sustancialmente.

De este modo, la distinción de Chambers resulta útil a la hora de caracterizar una noción de autonomía atenta a la construcción social e histórica compatible con los lineamientos que esbozamos en el capítulo VII. Así, las acciones deben ser evaluadas teniendo en cuenta sus consecuencias en relación a un marco social que redefine la autonomía en forma constante por su relación con un sentido histórico abierto que establece un vínculo permanentemente redefinido entre lo público y lo privado. La agencia poshistórica puede ser caracterizada entonces a partir del rescate del rol de la autonomía siempre que se la evalúe a partir de las consecuencias de la autonomía de Chambers y su atención al rol de la construcción social e histórica. En nuestro caso, muy especialmente la mutua construcción que establece con sentidos históricos contingentes y plurales. Se trata entonces de una estrategia destinada a definir la agencia en el marco de una noción de autonomía atenta a los cambios condensados en la conciencia poshistórica. Un concepto de agencia política, ajeno al determinismo, que sólo puede ser entendida como tal en tanto el ejercicio de la autonomía misma contemple sus efectos sobre las premisas de la construcción socio-discursiva en la que se ven involucrados los agentes presentes y futuros.

Debemos entonces refrendar a esta altura de nuestro trabajo una afirmación central: la opción de un espacio público transicional caracterizado por un sentido histórico contingente definido –por ejemplo- a partir de la tensión entre continuidad y discontinuidad propia del sentido histórico transicional hace de la agencia una instancia más atenta a la evidencia de su construcción pero no por ello ajena a la elaboración de otros mundos posibles. Insistimos, el reconocimiento de una instancia como construida no reduce su eficacia. Está así plenamente capacitada para introducir transformaciones sobre el presente teniendo como marco necesario esa potencia contrafáctica. Por el contrario la imaginación necesaria

para toda agencia histórica parece ser liberada del peso de un único camino posible, hasta hace poco tiempo definido por el progreso.

Y es aquí donde resulta esencial volver sobre las conclusiones presentadas en el capítulo IX. La sugerencia de un sentido histórico transicional como alternativa al progresivo implica la posibilidad de tener en cuenta la contingencia necesaria para encarar reconstrucciones al estilo del paradigma memorialista otorga un rol a la dimensión emocional y reconoce una concepción de sujeto que lo acepta como inestable. Pero también, marcado por definición por una conciencia postraumática, el sentido transicional se abre a un pluralismo que, sostenido en la refutabilidad esencial, es compatible con la tensión entre continuidad y discontinuidad que define esta opción de sentido. La sensibilidad histórica transicional está definida a partir, no sólo del reconocimiento de una tensión que no pretende disolver, sino que además la valora como constitutiva. El consenso orientado hacia la verdad ha quedado ya fuera de la agenda.

La esfera pública transicional entonces, desligada de la matriz progresiva, dejará de estar orientada hacia la verdad, cuestionará en su misma dinámica las fronteras con lo privado y atenderá a identidades dinámicas. Aún así será capaz de mantener las características esenciales de la esfera pública. No se tratará, como en la descripción habermasiana, de una esfera pública regida por las elecciones racionales de los agentes en relación a sus intereses, sino de un ámbito plural y contingente donde las acciones no son encaradas bajo el supuesto de formar parte de una matriz hacia lo mejor, sino que se presentan atentas a los modos variables del sentido histórico. Será además un espacio marcado por la reconstrucción del pasado en términos de trauma inhabilitando así, no sólo el supuesto de progreso, sino también la posibilidad de olvidar la naturaleza construida de lo público y lo privado como tales. Sin embargo, estos elementos no obturan la condición que constituye el corazón de la esfera pública: es decir, la deliberación misma. Es allí donde nuestro rescate de una agencia atenta a la autonomía resulta central: la autonomía de los participantes en la deliberación pública unida a la posibilidad de su radical transformación definen un conjunto de principios comunes necesarios para organizar la esfera pública y la acción

no veo la fuerza de la esfera pública
de H.

colectiva. Habilitando tanto el espacio de la responsabilidad moral como la posibilidad radical de reinventarse a sí mismos, la autonomía, mientras sea capaz de atender tanto a su construcción como al impacto que su ejercicio tiene sobre las premisas que definen la autonomía misma, sostiene el requisito de cooperación aún en el disenso, sustancial para la deliberación democrática. Todo ello sin necesidad de apelar a un sentido histórico pensado en términos fatalmente progresivos.

c) Hacia una esfera pública poshistórica

El tramo final de este último capítulo estará destinado a evaluar algunos de los elementos que hacen a la transformación de la lógica de la esfera pública en el contexto de una conciencia poshistórica afectada por el tipo de agencia que acabamos de describir. Nos enfrentamos aquí a una esfera pública inestable sostenida, no ya en la idea de progreso, sino en las tensiones como la presente entre continuidad y discontinuidad en el caso de la opción transicional que refrenda una agencia sometida a las reconstrucciones constantes de su ejercicio.

Recordemos que, tomando como punto de partida definiciones del capítulo I, a lo largo del capítulo VII nos hemos referido al modo en que las nuevas concepciones de esfera pública resaltan su contingencia e historicidad. Los contrapúblicos, siempre plurales, emergen y desaparecen. Pero, aún cuando resulten frágiles, los contrapúblicos –o subpúblicos en tanto evitan definirse en relación a lo dominante⁵⁸- asumen que el saber y el creer del público varían⁵⁹ pero no debilitan su ejercicio.

Ahora bien, ¿en qué medida las transformaciones sufridas por la esfera pública en instancias postraumáticas radicaliza la descripción realizada por Warner y presentada en el capítulo VII de este trabajo? Es allí donde resulta necesario tener

⁵⁸ Warner (2002), p.131.

⁵⁹ Dean (2004), p.132.

en cuenta como punto de partida el ingreso de otro factor clave: la lógica de la sociedad de la información y su mutación de las últimas décadas.

La cultura de masas supuso, indudablemente, una transformación radical de la lógica de la esfera pública. Warner recuerda que, según Habermas, el potencial emancipatorio de la esfera pública fue abandonado más que radicalizado por la naturaleza asimétrica de la cultura de masas y la interpenetración creciente entre estado y sociedad civil. Para Habermas esto constituiría una refeudalización de la esfera pública: el público resulta interpelado no ya para ser involucrado en una actitud crítica sino pretendiendo su aclamación benigna. Warner se pregunta: ¿en qué medida el contexto para movimientos sociales que se conforman en la sociedad civil se torna no democrático, refeudalizado y colonizado por las relaciones cambiantes entre estado, medios y mercado? Este nuevo marco advertido por Warner forma parte también del panorama que constriñe pero que a la vez produce la esfera pública poshistórica. La capacidad de poner entre paréntesis la corporeidad y el estatuto propio es una estrategia de distinción, profundamente vinculada a la educación y a las formas dominantes de masculinidad.⁶⁰ La unidad ideal de la esfera pública resulta así un punto de convergencia imaginario. Sin embargo, esa convergencia ideal es truncada por la puesta en cuestión de la lógica misma del progreso, implícita en la evocación de una armonía final.

Tal como hemos visto en el capítulo anterior el sentido histórico transicional es capaz de desarrollar un marco que encarna la necesidad de un patrón para el desarrollo cohesivo de la esfera pública al tiempo que contempla las transformaciones propias de la sensibilidad poshistórica atenta a la contingencia tanto de la lógica misma como la de sus actores.

Así como se ha asegurado que la sociedad de la información cambió la esfera pública por su trastocación de la temporalidad, el trauma posthistórico debería ser reconocido como una instancia refundacional aún más radical de la esfera pública.

En el marco de una lógica donde el pasado aparece inmodificado en el propio presente, la dimensión traumática propia de la poshistoria hace a un lado la lógica

⁶⁰ Warner (2002), p. 51 y ss.

ascendente y homogénea organizada alrededor del supuesto de transparencia final sobre la que se sostienen las concepciones clásicas de la esfera pública. Tal como hemos visto en el capítulo VI de acuerdo a la definición de Cathy Caruth el trauma es la respuesta a un evento violento o inesperado que no logra ser completamente comprendido al ocurrir, sino que retorna más tarde bajo la forma de *flashbacks*, pesadillas y otros fenómenos repetitivos⁶¹. De todos modos, como venimos señalando, resulta factible atender a estos atributos clave sin coartar – aunque sí modificar- la acción transformativa.

Un punto clave para este planteo es el análisis de Warner que refiere a nuestra cuestión de la agencia. En relación a esta cuestión señala que resulta difícil imaginar el mundo moderno sin la habilidad de atribuir agencia a los públicos, debiendo discutir también qué lleva a tomar una decisión⁶². Implica, en definitiva, dar cuenta del pasaje de públicos alternativos a movimientos sociales y evaluar el modo en que la acción colectiva se vería alterada ante esta descripción. Se trata de señalar el modo en que, en este marco, se reconstruye la agencia en relación al Estado ingresando en la temporalidad de la política y adaptándose a los desempeños del discurso racional crítico. Pero si afirmamos que esta temporalidad ha sido trastocada por la interpretación del pasado en términos de trauma, la lógica de la agencia, tal como hemos señalado, también será redefinida. La universalidad utópica de la esfera pública ha resultado definitivamente disuelta.

En el caso de las trastocaciones sufridas por la lógica de la esfera pública a través de la transformación de los límites y vínculos entre lo público y lo privado, resulta clave el reconocimiento de la irreductibilidad del pluralismo, la opacidad y la conflictividad esencial. Si la dimensión introducida por la teoría *queer* no sólo implica la definición de una zona libre para el sexo *queer* sino también un cambio de posibilidades de identidad, inteligibilidad, públicos y cultura donde el sexo de parejas heterosexuales ha dejado de ser el referente privilegiado de la cultura sexual⁶³, la esfera pública postraumática se ha ocupado de introducir sus propias modificaciones. Así como ha sido puesta en cuestión la privatización del sexo

⁶¹ Caruth (1996), p.91.

⁶² Warner (2002), p.123.

⁶³ Warner (2002), p. 187 y ss.

inaugurando una intimidad públicamente mediada, el trauma se ha encargado de poner en evidencia el modo en que lo público resulta privadamente mediado. No sólo hemos dejado de pensar la sexualidad como una forma de intimidad demostrando las limitaciones de la representación tradicional, sino que además hemos hecho a un lado la obstinación en pensar la política como una forma que afecta exclusivamente a lo público. Si Warner ha mostrado el modo en que la esfera pública resultó transformada por la perspectiva *queer*, el trauma agrega una dimensión nueva al cuestionamiento de los límites entre lo público y lo privado: ya no se trata sólo de advertir que lo privado es redefinido por lo público, si no que además, lo público resulta constantemente modificado en sus fronteras y atributos a través de las mutaciones sufridas por la esfera entendida como privada. El hecho mismo de que el trauma, nacido como categoría teórica atada a lo individual, haya sido adjudicado a entidades colectivas no es más que un primer síntoma de esta transformación. Si los memoriales evocan momentos privados experimentados por víctimas hoy ausentes, es porque 'lo propio' ha dejado de serlo. Si la experiencia íntima de la pérdida de un familiar se transforma en dominio público es porque lo privado ha sido definitivamente politizado. Y si la política resulta marcada a fuego por el gesto mínimo de la profunda intimidad, es porque ese mismo gesto refundó reglas públicas para muchos imperceptibles.

Teniendo en cuenta estas primeras conclusiones puede ser productivo evocar algunas de las más recientes teorizaciones sobre la esfera pública. La noción de "espacio curvado" desarrollada por Peggy Watson resulta particularmente útil a la hora de describir esta transformación de la esfera pública impulsada por la poshistoria. De acuerdo a su definición se trata de una lógica donde actores e identidades políticas más que actuar dentro del espacio político —o no poder hacerlo—, lo constituyen⁶⁴ y son constituídos por ese mismo espacio curvado: una lógica donde la dinámica entre lo público y lo privado está en constante redefinición. Si la transición implica una transformación en las relaciones de poder que llega con la reconceptualización del Estado, su dimensión traumática define a ese movimiento como permanente. El espacio político curvado es así receptivo al

⁶⁴ Watson (2005), p. 291

ethos de la pluralización donde la irreductibilidad del pluralismo se transforma en un ámbito de negociación permanente atravesado por un compromiso democrático sostenido en la superposición de diversos puntos de vista.⁶⁵

La democratización no es así entendida como un camino para que las personas sean ellas mismas, sino como un proceso de redefinición donde una disputa en relación a la transformación se reconoce como perenne.

Es teniendo en cuenta estas transformaciones que optamos por tomar como punto de partida para caracterizar la esfera pública, rasgos que asocian elementos de su primera y tal vez idealizada presentación desarrollada durante el Iluminismo modificados por marcas poshistóricas: es allí donde acontece la toma de decisiones sobre cuestiones de interés común; donde, además, las identidades resultan definidas, fusionadas, reformadas y también olvidadas; donde los extraños son expelidos, transformados o absorbidos. La esfera pública involucra también la presentación de las emociones de actores públicos diversos. En las sociedades poshistóricas debemos enfrentar la presencia de, no una, sino de muchas esferas públicas superpuestas en disputa destinadas a cuestionar los límites entre lo público y lo privado, haciendo de estas dos instancias elementos en una reformulación mutua permanente. Es en el contexto de estas sociedades complejas que se focaliza el desarrollo de las páginas finales de esta tesis. Desde el momento en que la memoria implica crear el presente a través de la recreación del pasado, ¿cuáles serían los rasgos del consenso bajo esta nueva flecha del tiempo?

Así, un concepto de esfera pública poshistórica definido en el marco de los principios que nos ayudaron a entender a la poshistoria a partir de una dimensión postraumática asociada al pluralismo contempla los modos en que agencia y sentido histórico se constituyen mutuamente. Este señalamiento –desarrollado en el capítulo VII– implica que el sentido histórico es inevitable, no meramente porque es un marco necesario para la acción, sino porque se va constituyendo a través de la acción misma. Y es en la esfera pública donde se produce el ejercicio de esta constitución mutua.

⁶⁵ Connolly (1999), p.184 y ss. y p.111 y ss.

Insistimos, esta esfera pública poshistórica, basada en una memoria pública constituida por procesos de deliberación que involucran emociones y afectividad siempre definidas en términos pragmáticos, aspira a construir un consenso abierto, no sólo a la nueva evidencia, sino también a futuros agentes históricos, cuestiones e instituciones.

¿No era p1 no?

Una agencia que construye y desafía los límites entre lo público y lo privado genera una democracia que puede aspirar a su estabilidad sin por ello sacrificar el reconocimiento de la contingencia de sus principios. Las pasiones podrán ser pragmáticas, la memoria colectiva abierta a sentidos históricos diversos y los sujetos complejos, y por ello, bajo el marco pluralista de una sensibilidad poshistórica que se enmarca en una matriz postraumática, la conciencia histórica se presentará, a la manera de Gallie, como esencialmente disputada y no por ello menos eficaz. De hecho, la eficacia de la conciencia histórica –la que sea- como la estabilidad de un sistema político no dependen de las pretensiones de universalidad de sus principios sino del modo en que son ejercidos.

¿No era p1 no?

Así como Fukuyama pretendía esbozar una conciencia poshistórica sostenida en la constitución de un consenso inapelable alrededor de un sistema político asociado a cierto inmovilismo, el tipo de atributos que hemos adjudicado a este concepto en la presente tesis se pretende otro. Justamente nuestra tarea se ha centrado en argumentar la consistencia de una poshistoria entendida en términos postraumáticos abierta al pluralismo con la reafirmación de una agencia, modificada, pero también ciertamente potenciada que está lejos de disolver la dinámica de la esfera pública. Si la idea de progreso –a través de su previsibilidad y de la negativa a contemplar otros sentidos históricos alternativos- soslaya sin disolver u oculta sin paliar la fragmentación y la vulnerabilidad discutidas en estas páginas es porque resulta incapaz de lidiar con el agenciamiento potenciado de la poshistoria entendida en estos términos. Esto no implica, insistimos, que deba hacerse a un lado la noción de sentido histórico. Si recurrimos a este concepto bajo una forma no legaliforme es, entre otras cosas, porque su relación constitutiva y constituyente con la agencia permite abrir un espacio para caracterizar el mundo poshistórico al margen de las acusaciones de inmovilismo.

Un inmovilismo que muchos han asociado a la resignación que augura una legitimación para los totalitarismos. Sin embargo, más allá del contenido específico que puedan adoptar sus eventuales presentaciones, el pluralismo que tiñe una sensibilidad histórica marcada por el trauma hace posible que el ejercicio de la agencia poshistórica resulte aún más capacitada para ejecutar el cambio que la sostenida en la lógica teleológica. ~~Contrariamente a lo que una primera intuición pudiera suponer, pretender que una Sudáfrica sin Apartheid es mejor que una Sudáfrica con Apartheid no sólo no obliga a colocar esta evaluación en el marco de una gran narrativa progresiva, sino que de hecho las potencialidades~~ transformativas de la agencia se verán reforzadas por la elección de una matriz más contingente. Esto no implica por cierto que este proceso como cualquier otro sostenido en una lógica emancipatoria tenga garantizada su ejecución. Se trata, en el marco de la incertidumbre que venimos señalando, de una mera posibilidad que dependerá, insistimos y entre otros factores, de los contenidos que se elijan para eventuales sentidos históricos donde siempre estará presente un modo particular de heredar y transformar la concepción moderna de ruptura. Pero lejos se está de cualquier tinte fatalista: sea el que augura el arribo del consenso alrededor de un mundo feliz o el que insiste con la resignación ante la parálisis. A cambio sólo resta aceptar una vulnerabilidad que podría ser capaz de potenciar los impulsos de cambio.

Los debates generados, por ejemplo, alrededor de la inclusión adquieren en el marco de la incertidumbre que venimos describiendo una dimensión nueva⁶⁶: desafiados los límites entre lo público y lo privado, la concepción misma de lo político como espacio de participación e inclusión altera sus denotaciones tradicionales. Esta modificación de la topografía de lo político⁶⁷ se inscribe así en un marco de reestructuración de la experiencia donde la ambigüedad puede ser ejercida como una virtud. La incorporación a la conciencia poshistórica de aquella refutabilidad esencial de los conceptos políticos argumentada por Gallie ubica la propia ejecución de la agencia en un horizonte de incertidumbre y pluralismo, que,

⁶⁶ Coole (2000), p.342.

⁶⁷ Coole (2000), p.344.

¿hacia
o donde
va el
cambio
me
te lo?
o m pu
neg?
lo fi ce
emancipa
tura?
o/o

aún asentado por los restos traumáticos de la tensión posapocalíptica, puede abrirla a un amplio arco de posibilidades. Puede también claro enfrentarse a una elección por la inacción, pero esta alternativa sería una más dentro de los sentidos históricos que se abren como posibles; no el resultado de una condena. Si el anciano del *limerick* de Edward Lear que abre esta tesis fuera capaz de reconocer las debilidades de la fantasía de su línea de flotación vería bajo la aparente calma de la superficie del agua una complejidad de vidas posibles capaz de arrancarlo del sopor de su camino.

BIBLIOGRAFIA

- Allen, Amy: "Poststructuralism Kantianism?", en: Constellations, vol.10, No.2, junio de 2003.
- Althusser, Louis: Política e historia, Katz, Buenos Aires, 2007. Trad.: Sandra Garsonio.
- Anderson, Perry: Los fines de la historia, Anagrama, Barcelona, 1996. Trad.: Erna von der Walde.
- Ankersmit, Frank: Historical Representation, Stanford University Press, Stanford, 2001.
- Ankersmit, Frank: Political Representation, Stanford University Press, Stanford, 2002.
- Ankersmit, Frank: Sublime Historical Experience, Stanford University Press, Stanford, 2005.
- Appadurai, A.: Modernity at Large, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.
- Baier, Annette C.: "The Need for More than Justice", en: Held, Virginia (ed.): Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics, Westview Press, Boulder and Oxford, 1995.
- Barahona de Brito, A., Gonzalez-Enríquez, C., Aguilar, P.: The Politics of Memory, Oxford University Press, Oxford, 2004.
- Barry, Brian y Goodin, Robert E. (eds.): Free Movement, Harvester, Nueva York, 1992.
- Barry, B.: Culture and Equality, Polity, Londres, 2001.
- Beck, Ulrich: What is Globalization?, Polity, Londres, 2000.
- Beck, Ulrich: La sociedad del riesgo global, Siglo XXI, Madrid, 2002. Trad.: Jesús Albores Rey.

- Bédarida, Francois: "L'histoire du temps présent", en: Sciences humaines, No.28, septiembre-octubre,[30-32].
- Bell, Duncan: "Agonistic Democracy and the Politics of Memory," en" Constellations, Vol. 15, no. 1 (2008), [148-166].
- Benhabib, Seyla: "Feminism and Postmodernism" y "Subjectivity, Historiography, and Politics: Reflections on the 'Feminism/ Postmodernism' Exchange", en: Benhabib, Seyla, Butler, Judith, Cornell, Drucilla y Fraser, Nancy: Feminist Contentions. A Philosophical Exchange, Routledge, New York, 1994.
- Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D. y Fraser, N. (ed.): Feminist Contentions. A Philosophical Exchange, Routledge, Nueva York, 1994.
- Benhabib, Seyla: "The Generalized and the Concrete Other", in: Benhabib, S. Y (17) → *del*
Benhabib, S y Cornell, D. (ed.): Feminism as Critique, Polity Press, Cambridge, 1987.
- Benjamin, Andrew: Present Hope, Routledge, Londres, 1997.
- Benjamin, Andrew: Architectural Philosophy, The Athlone Press, Londres, 2000.
- X - Benjamin, Walter: Conceptos de Filosofía de la Historia, Terramar, Buenos Aires, 2008.
- Berger, James: After the End. Representations of Post-Apocalypse, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.
- Berkhofer, F.B.Jr.: Beyond the Great History, Harvard University Press, Cambridge, 1995.
- X - Berlin, Isaiah: Conceptos y categorías, Fondo de Cultura Económica, México, 1983. Trad.: Francisco González Aramburu.
- X - Bermann, Marshall: Todo lo sólido se desvanece en el aire, siglo XXI, México, 1988.
- Bevernage, Berber: "Writing the Past out of the Present. Modern Historical Discourse and the Politics of Time in Transitional Justice". Mimeo. Ponencia presentada en el VII European Social Science History Conference, Lisboa, 2008.
- Birulés, Fina: "La crítica de lo que hay: entre memoria y olvido", en: Cruz, Manuel (ed.): Hacia donde va el pasado, Paidós, Barcelona, 2002.

- Blanchot, Maurice: The Writing of the Disaster, University of Nebraska Press, Lincoln, 1995. Trad.: Ann Smock.
- Blix, Göran: "Charting the 'Transitional Period': the Emergence of Modern Time in the Nineteenth Century", en: History and Theory, 45, Febrero, 2006, [51-71].
- Bourdieu, Pierre: Cosas dichas, Gedisa, Buenos Aires, 1998. Trad.: Margarita Mizraji.
- Brown, Chris: "The Idea of World Community", en: Held, David y McGrew (ed.): The Global Transformations Reader, Polity, Londres, 2000.
- Brown, Wendy: States of Injury, Princeton University Press, Princeton, 1995.
- Brown, Wendy: Politics Out of History, Princeton University Press, Princeton, 2001.
- Brown, Wendy. Edgework, Princeton University Press, Princeton, 2005.
- Brown, Wendy: Regulating Aversion, Princeton University Press, Princeton, 2006.
- Buck-Morse, Susan: Dreamworld and Catastrophe, MIT Press, Cambridge, 2000.
- Bull, Malcolm (comp.): La teoría del apocalipsis y los fines del mundo, Fondo de Cultura Económica, México, 1998. Trad.: María Antonia Neira Bigorria.
- Burke, Peter: Formas de historia cultural, Alianza, Madrid, 1999.
- Bury, John B.: La idea de progreso, Alianza, Madrid, 1971. Trad.: Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri.
- Butler, Judith: "Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism'", en: Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D. y Fraser, N.: Feminist Contentions. A Philosophical Exchange, Routledge, Nueva York, 1994.
- Butler, Judith: Undoing Gender, Routledge, Nueva York, 2004.
- Butler, J.: Vida precaria, Paidós, Buenos Aires, 2006. Trad.: Fermín Rodríguez.
- Butler, Judith: El género en disputa, Paidós, Barcelona, 2007. Trad.: María Antonia Muñoz.
- Cabrera, Miguel: "On Language, Culture, and Social Action", en: History and Theory, vol.40, No.4, Diciembre 2001, [82-100].
- Calhoun, Craig (ed.): Habermas and the Public Sphere, The MIT Press, Cambridge, 1992.

- Care, Norman: "On Fixing Social Concepts", en: Ethics, Vol.84, No.1, Octubre 1973, [10-21].
- Carens, Joseph H. : "Migration and Morality: A Liberal Egalitarian Perspective", en:
- Barry, Brian y Goodin Robert E. (ed.): Free Movement, Harvester Wheatsheaf, Nueva York, 1992.
- Carnovale, Vera: "Aportes y problemas de los testimonios en la reconstrucción del pasado reciente en la Argentina", en: Franco, Marina y Levin, Florencia (comp.): Historia reciente, Paidós, Buenos Aires, 2007.
- Caruth, Cathy: Unclaimed Experience, Baltimore y Londres, The John Hopkins University Press, 1996.
- Casey, Edward: The Fate of Place, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1998.
- Chambers, Clare: "All Must Have Prizes: the Liberal Case for Interferente in Cultural Practices", en: Kelly, Paul (ed.): Multiculturalism Reconsidered, Polity, Londres, 2002.
- Chambers, Clare: "Are breast implants better than female genital mutilation? Autonomy, gender equality and Nussbaum's political liberalism" en: Critical Review of International Social and Political Philosophy, Vol.7, No.3, 1-22. Otoño 2004
- Chambers, Clare: Equality and Autonomy for All? Liberalism, Feminism and Social Construction, Oxford, 2004 .Tesis doctoral. (mimeo).
- Chambers. Clare: "Masculine Domination, Radical Feminism and Change", en: Feminist Theory, vol.6, No.3, Diciembre 2005.
- Coole, Diana: "Cartographic Convulsions. Public and Private reconsidered", en: Political Theory, Vol. 28, No. 3, Junio 2000, [337-354].
- Coase, R.H.: "Adam Smith's View of Man", in: Journal of Law and Economics vol.XIX (3) , 1976, [529-546].
- Condorcet: Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, Calpe, Colección Universal, Madrid, 1921. Trad.: Domingo Barnés.
- Connolly, William E.:Why I Am Not a Secularist, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.
- Connolly, William: The Ethos of Pluralization, Polity, Londres, 2000.

- Connolly, William: Pluralism, Duke University Press, Durham y Londres, 2005.
- Coole, Diana: "Cartographic Convulsions. Public and Private Reconsidered", en Political Theory, Vol.28, No.3, Junio 2000, [337-354].
- Cornell, D. (ed.): Feminism as Critique, Polity Press, Cambridge, 1987.
- Dahl, Robert A.: A Preface to Democratic Theory, The University of Chicago Press, Chicago, 1956.
- Dahrendorf, Ralf: El recomienzo de la historia, Katz, Buenos Aires, 2006. Trad.: Griselda Mársico.
- Danto, Arthur: Connections To the World, University of California Press, Los Angeles, 1989.
- Danto, Arthur: Después del fin del arte, Paidós, Barcelona, 1997. Trad.: Elena Neerman.
- Danto, Arthur: The Body/ Body Problem, University of California Press, Berkeley, 1999.
- Danto, Arthur: La Madonna del futuro, Paidós, Buenos Aires, 2003. Trad.: Gerard Vilar.
- Danto, Arthur: La transfiguración del lugar común, Paidós, Buenos Aires, 2004. Trad.: Angel y Aurora Mollá Román.
- Danto: El abuso de la belleza, Paidós, Buenos Aires, 2005. Trad.: Carles Roche.
- Dean, Jodi: "Why the Net is not a Public Sphere?", en Constellations, 10, 1, Marzo 2003, [95-112].
- Deeds Ermarth: "Agency in the Discursive Condition", en: History and Theory, Vol.40, No.4, Diciembre 2001. [34-58].
- Derrida, Jacques: Espectros de Marx, Trotta, Madrid, 1995. Trad.: José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti.
- Derrida, Jacques y Eisenman, Peter: Choral Works, The Monacelli Press, Chicago, 1996.
- Domanska, Ewa: Encounters. Philosophy of History after Modernism, University of Virginia Press, Charlottesville, 1998.
- Dryzek, John S.: Deliberative Democracy and Beyond, Oxford University Press, Oxford, 2000.

- Edkins, Jane: Trauma and the Memory of Politics, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Elster, Jon: Strong Feelings, MIT Press, Cambridge, 1999.
- Elster, Jon: Ulysses Unbound. Studies in Rationality, Precommitment, and Constrains, The Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge, 2000. → vu
- Elster, Jon: Closing the Books, Cambridge University Press, Cambridge, 2004. → pedir
- Elster, Jon: Redistribution and Reparation in the Transition to Democracy, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Ermath, Elizabeth Deeds: "Agency in the Discursive Condition", en: History and Theory, Vol. 40, No.4, Diciembre 2001, [34-58].
- Fitzhugh, Michael L. y Leckie, William H. Jr.: "Agency, Postmodernism, and The Causes of Change", en: History and Theory, Vol.40, No.4, Diciembre 2001, [59-81].
- Flax, Jane: "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory", en: Nicholson, Linda J. (ed.): Feminism/Postmodernism, Routledge, Nueva York, 1990.
- Foley, Vernard: The Social Physics of Adam Smith, Purdue University Press, 1976 West Lafayette, 1976.
- Fraser, Nancy: "Solidarity or Singularity? Richard Rorty Between Romanticism and Technology", in: Malachowski, Richard (ed.): Reading Rorty, Blackwell, Oxford, 1990.
- Fraser, Nancy: "Pragmatism, Feminism, and the Linguistic Turn", en: VV.AA.: BUSCER Feminist Contentions. A Philosophical Exchange, Routledge, Nueva York y Londres, 1995.
- Fraser, Nancy: Justice Interruptus, Routledge, Nueva York, 1997.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel: Redistribution or Recognition? Verso, Londres, 2003.
- Fraser, Nancy: "From Discipline to Flexibilization?", en: Constellations, vol.10, No.2, junio de 2003.

- Friedman, Marilyn: "Autonomy, Social Disruption, and Women", en: MacKenzie, Catriona y Natalie Stoljar (ed.): Relational Autonomy, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Fricker, M.: "The Virtue of Testimonial Justice in the State of Nature", 2006 (mimeo).
- Fricker, M.: "Epistemic Injustice and the Role for Virtue in the Politics of Knowing", en: Metaphilosophy, vol.34, No.1/2, enero 2003.
- Fritsch, Mathias: "Derrida's Democracy to Come", en: Constellations, vol.9, No.4, diciembre de 2002.
- Fukuyama, Francis: El fin de la historia y el último hombre, Planeta, Buenos Aires, 1992. Trad.: P. Elías.
- Gallie, W.B.: "Essentially Contested Concepts", en: Proceedings of the Aristotelian Society, Londres, 1956 [167-198].
- Gargarella, Roberto: Las teorías de la justicia después de Rawls, Paidós, Barcelona, 1999.
- Garreta Leclercq, Mariano: Legitimidad política y neutralidad estatal, Eudeba, Buenos Aires, 2007.
- Gatens, Moira: Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality. Routledge, Londres, 1999.
- Gatens, Moira y Lloyd, Genevive: Collective Imaginings, Routledge, Londres, 1999.
- Giddens, Anthony: Modernidad e identidad del yo, Península, Barcelona, 1996. Trad.: José Luis Gil Arístu.
- Giddens, Anthony: Un mundo desbocado, Taurus, Madrid, 1999. Trad.: Pedro Cifuentes.
- Gilligan, Carol: In a Different Voice. Harvard University Press, Cambridge, 1982.
- Gilloch, Graeme: Walter Benjamin. Critical Constellations, Polity, Londres, 2002.
- Ginzburg, Carlo: "Just One Witness", en: Friedländer, Saul (ed.): Probing the Limits of Representation, Harvard University Press, Cambridge, 1992.
- Glazer, Nathan y Lilla, Mark (ed.): The Public Face of Architecture, Free Press, Nueva York, 1987.

Pedro

- Goodwin, J., Jasper, J.M. y Polletta F. (eds.): Passionate Politics. The University of Chicago Press, Chicago, 2001.
- Gray, John: "On the Contestability of Social and Political Concepts", en: Political Theory, Vol. 5, No.3, Agosto 1977, [331-348].
- Gray, John: Falso amanecer, Paidós, Barcelona, 2000.
- Gray, John: Straw Dogs, Granta, Londres, 2002.
- Gray, John: Contra el progreso y otras ilusiones, Paidós, Barcelona, 2006. Trad.: Albino Santoz Mosquera.
- Gray, John: Misa negra, Paidós, Barcelona, 2008. Trad.: Albino Santos Mosquera.
- Grosz, Elizabeth: Volatile Bodies, Indiana University Press, Bloomington, 1994.
- Gumbrecht, Hans: In 1926, Harvard University Press, Cambridge, 1998.
- Gutman, Amy: Multiculturalism and the Politics of Recognition, Princeton University Press, Princeton, 1992
- Habermas, Jürgen: The Postnational Constellation, Polity, Cambridge, 2001, a
- Habermas Jürgen: Tiempo de transiciones, Trotta, Madrid, 2001, b. Trad.: Rafael de Agapito Serrano.
- Halbwachs, Maurice: La mémoire collective, Albin Michel, París, 1950
- Hall, Stuart: "The Question of Cultural Identity", en: Hall, S., Held, D., y McGrew, T. (ed.): Modernity and Its Futures, Cambridge, Polity Press, 1992
- Hardt, Michael y Negri, Toni: Imperio, Paidós, Barcelona, 2001. Trad.: Alcira Bixio.
- Harvey, David: The Condition of Postmodernity, Blackwell, Oxford, 1990.
- Harvey, David: "From Space to Place and Back Again", en: Bird, J., Curtis, B, Putnam, T., Robertson, G. Y Ticker, L. (eds.): Mapping the Futures. Local Cultures, Global Change. Routledge, Londres, 1993.
- Harvey, David: 1990: The Condition of Postmodernity, Blackwell, Oxford, 1990.
- Harvey, David: Justice, Nature and the Geography of Difference, Blackwell, Oxford, 1996.
- Hauptmann, Emiliy: "A Local History of 'the Political'", en: Political Theory, Vol.32, No.1, Febrero 2004, [34-60].

- Hayner, Priscilla: Unspeakable Truths, Routledge, Nueva York, 2001.
- Held, David: Modelos de democracia, Alianza, Madrid, 1992,b. Trad.:Teresa Albero.
- Held,David.: Democracy and the Global Order,Polity, Londres 1995.
- Held, David: "The Transformation of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization", en: Shapiro, Ian y Hacker-Cordon, Casiano (ed.): Democracy's Edges, Cambridge University Press, Cambridge, 1999. x Roldán
- Hirsch, Marianne:Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Hirst, Paul: Associative Democracy, Polity, Cambridge, 1994
- Hogget, Paul y Thompson, Simon: "Toward a Democracy of the Emotions", en: Constellations, vol.9,No.1, 2002, 106-126. x Berman
- Huyssen, Andreas: En busca del futuro perdido, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001. Trad.: Silvia Fehrmann.
- Ignatieff, Michael: "Articles of Faith", en: Index on Censorship, Vol. 25, No.5, Octubre-Noviembre de 1996, [110-122].
- Jameson, Frederic: El giro cultural, Manantial, Buenos Aires, 1999.Trad.:Horacio Pons.
- Jay, Martin: Songs of Experience, California University Press, Berkeley y Los Angeles, 2005.
- Kant, Immanuel: Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia, Tecnos, Madrid, 1987. Trad.: Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo.
- Kellner, Hans: Language and Historical Representation, The University of Wisconsin Press, Madison, 1989.
- Kelly,Paul:Multiculturalism Reconsidered,Polity, Londres, 2002.
- Kermode, Frank: The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction with a New Epilogue, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Kiss, Elizabeth: "Democracy and the Politics of Recognition", en: Shapiro, Ian y Hacker-Cordon, Casiano (ed.): Democracy's Edges, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

- Kohan, Martín: "La apariencia celebrada", en: Punto de vista, Año XXVII, No.78, Abril de 2004, [24-30].
- Koselleck, Reinhart: Futuro pasado, Paidós, Barcelona, 1993. Trad.: Norberto Smigl.
- Kukathas, Chandran: "The Life of Brian, or Now for Something Completely Difference-Bind", en: Kelly, Paul (ed.): Multiculturalism Reconsidered, Polity, Londres, 2002.
- Kuspit, Donald: The End of Art, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Kymlicka, Will: Multicultural Citizenship, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- LaCapra, Dominick: Representing the Holocaust, Cornell University Press, Cornell, 1994.
- LaCapra, Dominick: "Revisiting the Historians' Debate", en: History and Memory, vol.9, No.1/2. Otoño de 1997, 80-112.
- LaCapra, Dominick: History and Memory After Auschwitz, Cornell University Press, Ithaca, 1998.
- LaCapra, Dominick: Writing History, Writing Trauma, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 2001.
- LaCapra, Dominick: History in Transit, Cornell University Press, Cornell, 2004.
- LeGoff, Jacques: History and Memory, Columbia University Press, Nueva York, 1992.
- Libeskind, Daniel: Radix-Matrix, Prestel, Nueva York, 1997.
- Linz, Juan J. y Stepan, Alfred: Problems of Democratic Transition and Consolidation, The John Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1996.
- Lovibond, Sabina: "Feminism and Postmodernism", en New Left Review, 178, 1989, 5-28.
- Löwith, Karl: Meaning in History, The University of Chicago Press, Londres y Chicago, 1949.
- Löwy, Michael: Aviso de incendio, Fondo de Cultura Económica, 2002. Trad.: Horacio Pons.
- Lukes, Steven: Power: A Radical View, Macmillan, Londres, 1974.
- Lyotard, J.F.: La condición postmoderna, Cátedra, Madrid, 1995.

- MacIntyre, Alasdair: "The Essential Contestability of Some Social Concepts", en: Ethics, Vol. 84, No.1, Octubre 1973, [1-9].
- MacKenzie, Catriona: "Imagining Oneself Otherwise", en: Mackenzie, Catriona y -
- Stojlar, Natalie: Relational Autonomy, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- MacKenzie, Catriona y Stojlar, Natalie: "Introduction: Autonomy Refigured", en: Mackenzie, Catriona y Stojlar, Natalie (ed.): Relational Autonomy, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Macón, Cecilia (coord.): Trabajos de la memoria, Ladosur, Buenos Aires, 2006.
- MacPhee, Graham: The Architecture of Visible, Continuum, Londres, 2002
- Maier, Charles: The Unmasterable Past, Harvard University Press, Cambridge, 1997.
- Mansbridge, Jane: "Reconstructing Democracy", en: Hirschmann, Nancy y Di Stefano, Christine (ed.): Revisioning the Political, Westview, Boulder, 1996.
- McCarthy: "Coming to Terms with Our Past. On the Morality and Politics of Reparations for Slavery", en: Political Theory, Vol. 32, No.6, Diciembre 2004, [750-772].
- McCord Wright, David: Democracy and Progress, MacMillan, Nueva York, 1948.
- Meier, Christian: The Uses of History. From Athens to Auschwitz, Harvard University Press, Cambridge, 2005. Trad.: Deborah Lucas Schneider.
- Mendus, Susan: Feminism and Emotion. Readings in Moral and Political Theory, MacMillan Press, Londres, 2000.
- Mill, Stuart: "Considerations on Representative Government" en: Mill, Stuart: On Liberty and Other Essays, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Mill, Stuart: Sobre la libertad, Aguilar, Madrid, 1980. Trad.: Josefa Sainz Pulido.
- Miller, David: On Nationality, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Moon, Claire: Narrar la reconciliación política: verdad y reconciliación en Sudáfrica, en: Macón, Cecilia y Cucchi, Laura (ed.): Mapas de la transición, Ladosur, Buenos Aires, 2009 (en prensa).
- Mouffe, Chantal: The Democratic Paradox, Verso, Londres, 2000.
- Mouffe, Chantal: En torno a lo político, Fondo de Cultura Económica, 2007. Trad.: Soledad Laclau.

- Niethammer, Lutz: Posthistorie. Has History Come to an End?, Verso, Londres y Nueva York, 1992(1989), Trad.: Patrick Camiller.
- Nietzsche, Friedrich : Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999. Trad. : Germán Cano.
- Nisbet, Robert : Historia de la idea de progreso, Gedisa, Barcelona, 1996. Trad. : Enrique Hegewicz.
- Noddings, Nel: "Caring", en: Held, V. (ed.): Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics, Westview Press, Boulder and Oxford, 1995.
- Nora, Pierre (ed.): Les lieux de mémoire, Gallimard, París, 1997.
- Norris, Christopher : « Versiones del apocalipsis : Kant, Derrida, Foucault », en : Bull, Malcolm : La teoría del apocalipsis y los fines del mundo, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- Novick, Peter: The Holocaust in American Life, Houghton Mifflin, Nueva York, 1999.
- Nussbaum, Martha: Love's Knowledge. Essays On Philosophy and Literature, Oxford University Press, Nueva York, 1990.
- Nussbaum, Martha: Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions, ⊕ *pedi* Cambridge University Press, Cambridge, 2001. -
- Nussbaum, Martha: El ocultamiento de lo humano, Katz, Buenos Aires, 2006. Trad.: Gabriel Zadunaisky.
- O'Donnell, Guillermo, Vargas Culler y Iazzetta, Osvaldo M.: The Quality of Democracy, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2004.
- Ovejero, Félix, Martí, José Luis y Gargarella, Roberto: Nuevas ideas republicanas, Paidós, Barcelona, 2004.
- Palti, Elías: Verdades y saberes del marxismo, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.
- Parekh, B.: Rethinking Multiculturalism, Palgrave, Londres, 2000.
- Parkins, Wendy: "Protesting Like a Girl. Embodiment, Dissent and Feminist Agency ", in: Feminist Theory, Vol.1, No.1, 1995, [59-78].
- Pettit, Philip: Republicanism, Oxford University Press, Oxford, 1997.

- Phillips, Anne (ed.): Feminism and Politics, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- Phillips, Anne: Multiculturalism without Culture, Princeton University Press, Princeton, 2007
- Prokhovnik, Raia: Rational Woman. A Feminist Critique, Routledge, Londres, 1999.
- Pulkkinen, Tuija: The Postmodern and the Political Agency, SoPhi, Jyväskylä, 2000.
- Raz, Joseph: Engaging Reason, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Raz, Joseph: The Practice of Value, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Reddy, William M.: "The Logic of Action: Indeterminacy, Emotion and Historical Narrative", en: History and Theory, Vol.40, No.4, Diciembre 2001, a. [10-33].
- Reddy, William M.: The Navigation of Feelings, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, b.
- Ricoeur, Paul: Relato: historia y ficción, Dosfilos, México, 1994. Trad.: Elsa Rojas Aldunate.
- Ricoeur, Paul: La lectura del tiempo pasado. Memoria y olvido, Arrecife, Madrid, 1999.
- Ricoeur, Paul: La mémoire, l'histoire, l'oubli. Seuil, París, 2000.
- Rorty, Richard: "Human Rights, Rationality and Sentimentality" en: Truth and Progress, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Rorty, Richard: Philosophy and Social Hope, Penguin, Nueva York, 1999
- Rosa, Helmut: "Pathologies of Acceleration", en: Constellations, vol.10, No.1, marzo de 2003.
- Rose, Gillian: Judaism & Modernity, Blackwell, Oxford, 1993.
- Roth, Michael: The Ironist's Cage, Columbia University Press, Nueva York, 1995.
- Rousseau, Juan Jacobo: El contrato social, Porrúa, México, 1987. Trad.: Daniel Moreno.
- Rousseau, Juan Jacobo: Discurso sobre el origen de la desigualdad, Porrúa, México, 1987. Trad.: Daniel Moreno.
- Sarlo, Beatriz: Tiempo pasado, siglo XXI, Buenos Aires, 2005. X

- Sassen, Saskia: Global City, Princeton, Princeton, 2001.
- Schorske, Carl: Thinking with History. Explorations in the Passage to Modernism, Princeton University Press, Princeton, 1998.
- Scott, Joan Wallach: Only Paradoxes to Offer, Harvard University Press, Cambridge, 1996.
- Scott, Joan Wallach: "Fantasy Echo: History and the Construction of Identity", en: Critical Inquiry, Invierno 2001, vol.27.
- Sen, Amartya: Commodities and Capabilities, North Holland, Amsterdam, 1985.
- Sen, Amartya: Inequality Reexamined, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- Sennett, Richard: The Fall of the Public Man, W.W. Norton & Company, Nueva York y Londres, 1976.
- Sennett, Richard: La corrosión del carácter, Anagrama, Barcelona, 1998.
- Sennett, Richard: El respeto, Anagrama, Barcelona, 2003. Trad.: Marco Aurelio Galmarini.
- Sennett, Richard: The Culture of the New Capitalism, Yale University Press, New Haven, 2006.
- Shapiro, Ian: "Second Thoughts- and Some First Thoughts Revived", en: Kelly, Paul (ed.): Multiculturalism Reconsidered, Polity, Londres, 2002.
- Shapiro, Ian: The Moral Foundations of Politics, Yale University Press, New Haven, 2003,a.
- Shapiro, Ian: The State of Democratic Theory, Princeton University Press, Princeton, 2003,b.
- Skinner, Quentin y Tully, James: Meaning and context, Princeton University Press, Princeton, 1988.
- Smith, Adam: The Theory of Moral Sentiments Cambridge University Press, Cambridge, 2002 (1759).
- Smith, Anthony.: Nationalism, Polity, Londres, 2001.
- Smith, Jay M.: "Between Discourse and Experience: Agency and Ideas in the French Pre-Revolution", en: History and Theory, Vol. 40, No.4, Diciembre 2001. [116-142].

- Solomon, Robert C.: A Passion for Justice. Emotions and the Origins of the Social Contract, Addison-Wesley Publishing, Reading, Menlo Park and New York, 1990.
- Song, Sarah: Justice, Gender, and The Politics of Multiculturalism, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Soyinka, Wole :The Burden of Memory, the Muse of Forgiveness, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Squires, Judith: Gender and Political Theory, Polity, Londres, 2001.
- Stenberger, Dolf: Panoramas du XIXe. Siècle, Gallimard, París, 1974.
- Stojlar, Natalie: "Autonomy and the Feminist Intuition", en: MacKenzie, Catriona y
- Stojlar, Natalie (ed.): Relational Autonomy, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Sunstein, Cass R.: "Más allá del resurgimiento republicano", en: Ovejero, Félix, Martí, José Luis y Gargarella, Roberto (comps): Nuevas ideas republicanas, Paidós, Barcelona, 2004. Trad.:Verónica Lifrieri. *X Laffont*
- Talisse, Robert B. : Democracy After Liberalism, Routledge, Nueva York y Londres, 2005.
- Teitel, Ruti: Transitional Justice, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Teitel, Ruti: "Genealogía de la Justicia Transicional", mimeo, 2003. Trad. Del Centro de Derechos Humanos, Facultad de Derecho, Universidad de Chile. Título original: "Transitional Justice Genealogy", en: Harvard Human Rights Journal, vol.16, Primavera 2003, [69-94]
- Todorov, Tzvetan : Los abusos de la memoria, Paidós, Barcelona, 2000. Trad. : Miguel Salazar.
- Todorov, Tzvetan: Mémoire du mal. Tentation du bien. Enquete sur le siècle, Robert Laffont, París, 2000.
- Torpey, John: Making Whole What Has Been Smashed: On Reparations Politics, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Traverso, Enzo : « Historia y memoria. Notas sobre un debate », en : Franco, Marina y Levin, Florencia (ed.): Historia reciente, Paidós, Buenos Aires, 2007.

- Tronto, Joan C. : "Women and Caring: What Can Feminist Learn About Morality from Caring?", en: Held, V. (ed.): Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics, Westview Press, Boulder and Oxford, 1995.
- Tully, James : Strange Multiplicity, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- van Alphen, Ernst: Caught by History. Holocaust Effects in Contemporary Art, Literature and Theory, Stanford University Press, Stanford, 1997.
- Vezzetti, Hugo: Pasado y presente, siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- Vezzetti, Hugo: " Políticas de la memoria: el museo de la ESMA", en: Punto de vista, No. 79, Agosto 2004, [3-8].
- Voltaire: Filosofía de la Historia, Tecnos, Madrid, 1990. Trad.: Martín Caparrós.
- Walsh, W.H.: Introducción a la Filosofía de la Historia, Siglo XXI, México, 1968. Trad.: Florentino M. Torner.
- Walzer, Michael: Politics and Passion, Yale University Press, New Haven y Londres, 2004. — *Peay*
- Warner, Michael: Publics and Counterpublics, Zone Books, Nueva York, 2002.
- Watson, Peggy: "Rethinking Transition: Globalism, Gender, and Class", en: Scott, Joan y Keats, Debra: Going Public, Chicago, University of Illinois Press, 2005.
- Webster, Fiona: "The Politics of Sex and Gender: Benhabib and Butler Debate on Subjectivity", en: Hypatia, vol.15, No.1, Invierno 2000, 1-22.
- White, Hayden: Metahistoria, Fondo de Cultura Económica, México, 1992. Trad.: Stella Mastrangelo
- White, Hayden: El contenido de la forma, Paidós, Barcelona, 1994. Trad.: Jorge Vigil Rubio.
- White, Hayden: Figural Realism, John Hopkins University Press, Baltimore, 1999.
- Wood, Nancy: "Memory's Remains: *Les lieux de mémoire* "; History&Memory; Vol. 6; No.1, Primavera/ Verano, 1994, [123-149].
- Young, Iris: Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy Indiana University Press, Bloomington, 1990, a.
- Young, Iris Marion: Justice and the Politics of Difference, Princeton University Press, Princeton, 1990, b. → *JK*

- Young, Iris Marion: Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy, Princeton University Press, Princeton, 1997.

- Young, Iris Marion: Inclusion and Democracy, Oxford University Press, Oxford, X ??
2000.

- Young, James: The Textures of Memory, Yale University Press, New Haven, 1994.

- Young, James: At Memory's Edge, Yale University Press, New Haven, 2000.

KUMAR