

ISSN 1851-3719



ITINERARIOS

ANUARIO DEL CEEMI

Año 1 / Número 1 / 2007

CENTRO DE ESTUDIOS "ESPACIO, MEMORIA e IDENTIDAD"

Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales

Facultad de Humanidades y Artes

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO


UNR
EDITORA
COLECCIÓN
ACADÉMICA
EDITORIAL DE LA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO
SECRETARÍA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA


UNR
EDITORA
COLECCIÓN
ACADÉMICA

ISSN 1851-3719

ITINERARIOS

ANUARIO DEL CEEMI

Año 1 / Número 1 / 2007

ISSN 1851-3719

ITINERARIOS

ANUARIO DEL CEEMI

Año 1 / Número 1 / 2007

CENTRO DE ESTUDIOS "ESPACIO, MEMORIA e IDENTIDAD"

Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales

Facultad de Humanidades y Artes

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

Autoridades
CENTRO DE ESTUDIOS "ESPACIO, MEMORIA E IDENTIDAD"

Coordinación general: Claudia Gotta
Coordinación de Investigación: María Luisa Múgica
Coordinación de Posgrado: Marisa Germain
Coordinación de Extensión: Analía Manavella
Coordinación de Publicaciones: Beatriz Dávilo

ANUARIO DEL CEEMI

Consejo Directivo

Beatriz Dávilo
Marisa Germain
Claudia Gotta
Analía Manavella
María Luisa Múgica

Comité Académico

Antonio Annino (*Universidad de Florencia*)
Dora Barrancos (*Universidad de Buenos Aires*)
Lilia Ana Bertoni (*Universidad de Buenos Aires*)
Manuel Cruz (*Universidad de Barcelona*)
Arturo Fernández (*Universidad Nacional de General San Martín*)
Noemí Goldman (*Universidad de Buenos Aires*)
Hugo Quiroga (*Universidad Nacional de Rosario*)
Juan B. Ritvo (*Universidad Nacional de Rosario*)
Luis Alberto Romero (*Universidad de Buenos Aires*)
Marcela Ternavasio (*Universidad Nacional de Rosario*)
Hugo Vezzetti (*Universidad Nacional de Buenos Aires*)

PRESENTACIÓN

Este anuario es un proyecto largamente anhelado por quienes conformamos el Centro de Estudios 'Espacio, Memoria e Identidad'. La generación de ámbitos de debate plural siempre ha sido el objetivo de este Centro que surgió tímidamente en los bordes de la vida universitaria, y que por lo tanto reconoce el impulso y la imaginación creativa que suelen desarrollarse en los márgenes.

Contra toda pretensión hegemónica, este anuario invita a emprender el camino de la crítica y busca habilitar caminos para el disenso, dos pilares fundamentales sobre los que se sostienen tanto la producción de saberes como la convivencia académica. Recogemos, en síntesis, la propuesta foucaultiana de 'pensar contra sí mismo' y abrimos este espacio para quienes estén dispuestos a someter a discusión los supuestos y los alcances de su propia producción intelectual.

CONSEJO DIRECTIVO

ITINERARIOS

Es la producción del Centro de Estudios "Espacio, Memoria e Identidad" de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario.

Publicación periódica anual. Edición de 300 ejemplares

Riobamba 250 bis - 2000 - Rosario

itinerariosceemi@hotmail.com

ISSN 1851-3719



REUN
RED DE EDITORIALES
DE UNIVERSIDADES
NACIONALES



**EDITORIALES
DE LA A.U.G.M.**
ASOCIACIÓN DE UNIVERSIDADES
GRUPO MONTEVIDEO



IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA
UNR EDITORA - EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO
SECRETARÍA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

ARTÍCULOS

una imagen del pasado que necesariamente está demasiado cerca del mito.

— Como decía Renan: para que un país tenga un pasado común tiene que recordar ciertas cosas y olvidar otras, el problema es cuántos quieren recordar y cuántos olvidar. Mientras Kirchner quiera hacer un museo del terror en la ESMA tendrá el país detrás apoyándolo; mientras quiera presentar como héroes a una serie de personas que muchos no recuerdan como héroes le resultará mucho más difícil.

— Lo cierto es que muchos se empeñaron en olvidar aquel pasado, incluso un sector grande de quienes fueron protagonistas, es el caso de buena parte de los intelectuales argentinos.

— Bueno, es normal que quienes sufrieron cosas horribles quieran olvidar. Lo que me parece importante en este caso es que a escala social existe una inmensa masa intermedia que había sido cómplice y víctima a la vez, y eso hace tan difícil la reconstrucción del pasado.

ENTREVISTA A MANUEL CRUZ¹

Entrevistadora: Psic. Marisa Germain²

— *¿Cómo caracterizaría los cambios que han venido ocurriendo en la Filosofía en el fin del milenio?*

— Yo creo que los cambios que se han producido en el panorama de la filosofía reciente tienen que ver, manifiestamente, con las dos cosas: por un lado tienen que ver con la propia problemática historiográfica interna y, por el otro, con determinados estímulos de lo que solemos llamar *el mundo exterior*, estímulos que fuerzan a pensar determinados asuntos. Por lo demás, si sólo dijera esto, cualquiera podría pensar que no estamos ante una situación nueva, que ocurre ahora lo mismo de siempre. Pero hay algún matiz. A mi entender, lo que he llamado el elemento inmanente y el elemento externo no tienen el mismo peso. Tengo la sensación de que por diversas razones —relacionadas con transformaciones estructurales, con el lugar que ocupa la filosofía y el pensamiento en nuestra sociedad, etc.— los estímulos externos, los elementos que desde fuera presionan para pensar en una dirección u otra, son cada vez más importantes, cada vez más relevantes.

O se puede formular esto mismo a la inversa. Diciendo que el elemento más que autónomo, casi autista que en algún momento pudo tener la tradición historiográfica es cada vez menos relevante. Insisto en la existencia de un cúmulo de razones, razones que tienen que ver con las transformaciones de las instituciones, en especial de las instituciones universitarias, con el modo en que en nuestra sociedad el filósofo da a conocer sus reflexiones (a este respecto las transformaciones en los canales de comunicación afec-

-
1. Manuel Cruz es Doctor en Filosofía y catedrático de la Universidad de Barcelona. Entre sus obras, se cuentan *Hacerse cargo*, *Narratividad: la nueva síntesis*, *Filosofía de la Historia*, *A quién le pertenece lo ocurrido*, *Tiempo de subjetividad* (comp.). Entrevista realizada en el marco de las **III Jornadas Nacionales "Espacio, Memoria e Identidad"**, 22-24 de septiembre de 2004. Organizadas por la Facultad de Humanidades y Artes y la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, de la Universidad Nacional de Rosario.
 2. Profesora de la cátedra de **Estructura psicológica social del sujeto I**, de la carrera de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario.

tan directamente a su tarea). Pero creo que si pasáramos revista a los temas, a las transformaciones temáticas que se han producido en los últimos años, comprobaríamos que las más relevantes tienen que ver con otras formaciones –por así decirlo en lo real, en lo materialmente existente–, que dan que pensar al filósofo cosas distintas, cosas nuevas, cosas diferentes. Dicho esto, añadiría que esta evolución en la importancia de los elementos llamados externos no es a mi entender, ninguna traición ni ninguna perversión del ideal filosófico, sino más bien al contrario, tiene o podría tener más bien algo de retorno a los orígenes más genuinos de la actividad filosófica. Siempre el filósofo ha pensado a partir de los estímulos que el mundo le plantea. Probablemente tenga algo de perversión o incluso de patología, esa especie de autismo filosófico que se da en determinadas instituciones (pienso, por ejemplo, en tantos departamentos universitarios de filosofía). Probablemente eso sea lo que realmente tenga mucho de alejamiento del programa fundacional de la filosofía.

— *Era en función de la institucionalización del campo profesional, sobre todo en el ámbito académico, que aparecía la pregunta: hasta dónde eso generaba un cerrarse sobre sí misma de la filosofía*

— A este respecto, resulta obligado hacer referencia a un cierto orden de transformaciones que en el orden institucional se están produciendo no sólo en España sino, en general, en toda Europa. En Europa en este momento hay una necesidad obvia de armonizar los programas de las diferentes universidades porque vivimos la realidad de la Unión Europea –los ciudadanos europeos circulan libremente por el denominado espacio europeo, cualquier trabajador de cualquier estado europeo ha de tener los mismos derechos que un profesional en cualquier otro estado de la Unión...– que obliga a una cierta homogeneización de la enseñanza. La tendencia de las universidades tradicionales a cerrarse sobre sí mismas, a llevar a cabo unos programas hiperespecializados que atiendan exclusivamente a la propia tradición y al desarrollo de la propia tradición va a ser cada vez más complicado. Es decir se mantendrán los elementos fuertes, contrastados, de la propia tradición pero será cada vez más difícil esta especie de endogamia temática tan generalizada hasta ahora, y que llevaba a situaciones tan extrañas como que un estudiante de filosofía italia-

no pudiera tener una información extremadamente insuficiente de la realidad de la filosofía española, pongamos por caso.

— *¿Hay una tarea que la filosofía debería estar haciendo y ha desatendido?*

— La tarea que le es propia al filósofo es la tarea de pensar. En ese sentido se abdicar de ello cuando se deja de pensar. Este sería el principio general y resultaría autocontradictorio que un filósofo abdicara de dicha tarea, puesto que ello equivaldría a abdicar de su quehacer como filósofo. Esto, en tanto que principio general, resulta casi obvio. Lo que nos podemos plantear, intentando dar un paso más, es de qué formas concretas se conjuga o se declina esta tarea. Es decir, tal vez debamos pensar en las diversas variantes y modulaciones de la misma, en las que no habría que descartar que se estuviera jugando algo importante. Intento ser más concreto. Tengo la sensación de que un elemento que desde hace un cierto tiempo no termina de encontrar su forma adecuada es el relacionado con la dimensión pública del filósofo en tanto que filósofo. Me parece que en muchas ocasiones ha habido tensiones, conflictos, que me temo siguen sin resolverse.

Podríamos pensar que la vieja figura de ‘*el filósofo*’ que encarnaba algo así como la aristocracia intelectual, comprometido públicamente, diciéndole a la sociedad lo que tiene que hacer, lo que tiene que pensar, es una figura que ha ido cayendo en desuso. O tal vez, no hubo forma de encontrar filósofos capaces de cubrir de forma solvente ese lugar, no lo descartemos. El caso es que últimamente esa figura ha sido sustituida por otra, francamente inquietante en su banalidad, que es la figura del filósofo que participa en un cierto espectáculo mediático.

— *¿Cómo plantear el papel de esta nueva figura?*

— A la figura del filósofo que participa de eso –no tanto de la crítica de lo real como del espectáculo de lo real, quede claro a lo que me refiero– la acabo de calificar de *inquietante en su banalidad*. Me parece que es un asunto que de alguna manera hay que resolver, porque dar por descontado que el filósofo no debe participar en el espectáculo de la banalidad, en ningún caso debiera abocarnos (ni tan siquiera parecer que nos aboca) a la defensa o reivindicación de una forma anacrónica de intelectual. Un intelectual *al*

viejo estilo como pudo ser Ortega en España o, años después, Sartre en Francia o, mucho más cerca en el tiempo, Octavio Paz en México, es decir, figura revestidas de un aura que a lo mejor, a su pesar, les hace terminar jugando el papel de predicador, sacerdote, etc. Con eso habría que ir con mucho cuidado.

Pero enredemos todavía un poco más el asunto. Las críticas a este tipo de figura no debería hacernos olvidar que ahí hay un problema real, un problema que no se resuelve a base de decir: "el intelectual es un ciudadano como otro cualquiera". Demasiado fácil para ser verdad. El intelectual no es *como otro cualquiera*: tiene su especificidad, lo que no es una declaración de privilegios. También otros ciudadanos se adornan con su propia especificidad.

Dicho con verticalidad: qué duda cabe de que, cuando la sociedad escucha el mensaje de un intelectual, le está concediendo un crédito o, quizás mejor dicho, le está atribuyendo una autoridad particular que no es irrelevante, con la que hay que contar. El ciudadano no atiende al intelectual que respeta de la misma manera y en el mismo sentido que atiende a las opiniones de su vecino, aunque esas opiniones le parezcan perfectamente respetables (no es el respeto lo que está ahora en cuestión). Eso significa que cuando el intelectual —el filósofo, en el caso que nos concierne— hace público su punto de vista respecto de determinados asuntos que tienen alcance ciudadano ha de ser consciente de la repercusión, de los efectos de diverso tipo que puede generar con sus palabras y, en cierto modo, debe incorporar esa consciencia a la hora de intervenir. En resumen, la cuestión previa que se debe plantear todo aquel al que se le requiere que exprese en voz alta su punto de vista respecto a un asunto de interés general es la de qué quiere hacer al pensar en público. Porque pensar en público constituye una modalidad particular de aquella empresa *austriana* de «hacer cosas con palabras» (en este caso con ideas).

— Y esa es una decisión que puede tomar el filósofo, el intelectual, desde ese lugar o hasta dónde digamos, los medios manejan la agenda, hasta dónde eso tiene que ver con la posibilidad de participar en el show.

— El problema de los medios es, a mi entender, un problema genuinamente filosófico o, matizando más, un problema que tiene una dimensión filosófica genuina. Con demasiada frecuencia en

círculos intelectuales se desatiende la importancia teórica de los medios de comunicación, atribuyéndoles únicamente una importancia política o práctica. Mucha gente todavía considera que eso de reflexionar sobre los medios de comunicación es algo superficial e impropio de un filósofo que se precie y aspire a ser respetado por sus colegas.

A quienes piensan así habría que recordarles que desde los filósofos de la Escuela de Frankfurt hasta nuestros días ha habido eminentes filósofos que han llamado la atención precisamente sobre el hecho de que en nuestra sociedad los medios de comunicación son *el lugar* en el que el individuo adquiere noticia del mundo, esto es, de lo que hay, de lo que ocurre, etc.

He aquí algo absolutamente, fundamental. ¿Tiene —por decirlo con nuestra extraña jerga de filósofos— suficiente dignidad ontológica lo que se limita a ocurrir? ¿O no es más cierto que tendemos a concederle ese rango —ese grado de dignidad—, no a lo que meramente sucede, sino a lo que, además de suceder, aparece en los medios? La pregunta, por la evidencia de la respuesta, puede llegar a parecer retórica: los medios, determinan, atribuyen y confieren dignidad ontológica. Determinan qué de entre lo que ocurre es, además, relevante.

Lo mismo lo podemos decir relacionado con otros aspectos, pero la idea de fondo sería la misma. ¿Qué significado tiene hoy la expresión que a menudo utilizan los políticos "*hemos de abrir un debate social sobre...*" (y aquí el tema urgente que corresponda debatir)? Éste: "hemos de llevar a la televisión debates sobre dicho asunto". Porque, en definitiva, *debate social* es eso, debate *en los medios de comunicación*. Nadie apenas se atrevería hoy a interpretar la expresión en el sentido de que las gentes se reunieran en sus lugares de trabajo o de residencia para discutir, sacar conclusiones y elevarlas a los poderes públicos. Se da por hecho —ya sin discusión— que los medios de comunicación son un espacio insoslayable, el espacio en que, por así decirlo, en gran medida se le constituye el mundo al individuo.

Ello no supone negar ni dejar de reconocer que los medios de comunicación tienen muchos condicionamientos que pueden afectar de lleno el discurso del filósofo. Pero a este respecto habría que hacer al menos dos puntualizaciones. La primera es que el reproche que a menudo se le dirige a los *mass media*, como si ellos

estuvieran especialmente determinados por instancias exteriores a ellos mismos, en ningún caso es un rasgo que sólo ellos posean. Cualquier medio que podamos utilizar para comunicarnos tiene condicionamientos. ¿O es que acaso no tiene condicionamientos –y particularmente fuertes hoy en día– la producción editorial? ¿De dónde surge la extendida tendencia a dar por descontado que solamente los medios audiovisuales plantean problemas como el de, por ejemplo, la subordinación a los poderes económicos?

Sí, ya sé que nosotros, los presuntos intelectuales, tendemos a salvar a los libros de este tipo de reproche. Pero es evidente que hoy la forma-libro no es la forma incontaminada frente a la forma-periódico, medio de comunicación, etc. Hoy –en esto no hay diferencia entre Argentina y España– la presión del mercado sobre la forma-libro es, desde muchos puntos de vista, brutal, feroz. También las empresas editoriales, en tanto que formidables maquinarias de producción, marcan la agenda de los libros que necesariamente se tienen que publicar, incluso con independencia de que haya algo (o no) que merezca ser publicado. En este punto conviene ser extremadamente cuidadosos para no deslizarse hacia una dicotomía muy simplista, con medios *buenos y malos, puros e impuros*, en cada uno de los cuernos del dilema.

De que sobre los medios audiovisuales intervienen múltiples condicionamientos, a su vez de diverso tipo, no cabe la menor duda. Lo que tenemos que plantearnos, una vez constatado esto, es: ¿tales condicionamientos son tan fuertes, tan potentes, tan absolutos, que nos lleven a la conclusión de que lo mejor es abandonar ese territorio? ¿O, por el contrario, tanto desde el punto de vista de los objetivos (del fin) que se pretende, como desde el punto de vista de las propias posibilidades, la situación es, por así decirlo, *más plástica*? Yo, desde luego, me inclino abiertamente por esto último.

Podría plantear esta opción desde el punto de vista de la filosofía únicamente, pero tal vez resulte más clarificador hacerlo en general, en términos culturales sin más. Me permitirá que ilustre lo que quiero decir con una pequeña anécdota. Hace un tiempo estaba asistiendo como público a un diálogo que tuvo lugar en el Forum de las Culturas, en Barcelona, entre eminentes escritores latinoamericanos, donde se planteaba la cuestión de los lenguajes narrativos, la comunicación en el mundo de hoy, etc. Para ilustrar el debate se pasó una proyección, en la que en un momento deter-

minado intervenía Gabriel García Márquez. García Márquez era partidario firme y decidido de las telenovelas, decía: “hay que aprovechar las telenovelas” –casi textual– “cualquier episodio de una telenovela tiene muchos más espectadores que lectores ha tenido mi obra en todo el mundo; entonces cómo puedes abandonar ...”. A lo que añadía lo siguiente: “tenemos los temas –son los temas de la literatura universal– conocemos la técnica y disponemos de las herramientas: hemos de ocupar las telenovelas. No podemos regalarle ese territorio a la mala literatura”.

No pude dejar de sacar la conclusión pertinente: si García Márquez –con todo lo que es y con toda su autoridad– podía decir eso de las telenovelas, cómo no plantear la posibilidad de que, con los matices correspondientes, pudiera plantearse algo parecido en relación al pensamiento.

¿Que la empresa habrá de tropezar con dificultades? Por descontado, pero serán dificultades en primer lugar subsanables y, luego, diversas según el lugar. En Europa hay una larga tradición de presencia e intervención de los intelectuales en los medios de comunicación escritos, tradición que todavía hoy se mantiene. Los principales pensadores europeos, aparecen constantemente, en los medios de comunicación. Y Luhmann aparece en los medios, Habermas escribe su artículo, Watzlawick escribe los suyos, en Italia Vattimo tiene su propia columna, y no hay periódico español que se precie que no tenga, por así decirlo, algún filósofo en su nómina.

Y esos filósofos por supuesto que tienen que hacer algunas concesiones, pero la cuestión es si son concesiones que afectan de lleno a la sustancia de su tarea o no. Yo creo que, sinceramente, no afectan, y me atrevería a citar a una autoridad filosófica en mi ayuda. Era Wittgenstein quien decía aquello luego tan citado: “Todo lo que se puede decir se puede decir con claridad”. Pues bien, lo que le va a pedir un medio de comunicación a un intelectual es que no use la jerga filosófica, que, dado que ese artículo tiene que tener, no quinientos lectores, como un libro de filosofía, sino trescientos mil, quinientos mil, o un millón, se esfuerce en que ese millón le pueda entender. Francamente, no creo que el filósofo deba quejarse, por tener que hacer ese pequeño esfuerzo por hacerse entender. Esto en primer lugar.

En segundo lugar, conectando con lo que decía al principio,

la otra *servidumbre* tampoco me parece tal. Claro que el filósofo no puede publicar un artículo en un periódico sobre la metafísica de Nicolai Hartmann. Esto es obvio. Lo que le van a pedir es un artículo, una intervención, que tenga que ver con dimensiones de lo real que el lector pueda identificar y pueda reconocer como importantes. ¿Es ese un peaje tan caro como para decir "yo no quiero participar en los medios de comunicación porque me contaminó"?

Para terminar de responder a esto, la actitud que, a mi entender, tiene que tomar el pensador en relación a los medios de comunicación se podría resumir en la siguiente fórmula: "Hay que ir a buscar a los lectores (y a los interlocutores en general) donde quieran que estén". Lo de menos es que ese espacio tenga unas características u otras. Eso creo que es profundamente contingente. Los medios de comunicación no predeterminan el contenido. Pueden tener *servidumbres*, según hemos visto, pero incluso un medio de comunicación tan denostado por las élites intelectuales como es la televisión puede acoger tanto productos-basura como productos de una enorme calidad. En mi opinión sería muy peligroso que los intelectuales continuaran perseverando en una actitud refractaria respecto a esos medios, actitud que en el fondo es heredera de una actitud reaccionaria –y lo digo en su acepción más genérica y al mismo tiempo más potente: se trata de un rechazo casi metafísico a cualquier innovación tecnológica, presente como una constante en el pensamiento conservador occidental.

Si pensamos simplemente en el siglo XX, podríamos recordar el rechazo que provocó en su momento en medios intelectuales el cine, la radio, la televisión, Internet..., mutante expresión de un mismo rechazo, el rechazo frente a todo lo que irrumpe y parece que no nos permite seguir utilizando nuestro formato clásico. Pero ese formato clásico, es un formato contingente, variable. Claro que si uno participa, pongamos por caso, en un programa de radio, no puede utilizar una argumentación sistemática como si fuera Hegel escribiendo su *Lógica*. Pero nada le impide utilizar un formato que también posee una rancia tradición filosófica, como es el formato del diálogo.

– Si de esto deberían hacerse cargo los intelectuales, los filósofos, la pregunta es: ¿Cualquiera de nosotros de qué debería hacerse cargo y en calidad de qué?

— Yo creo que de lo que tenemos que hacernos cargo todos es de lo que hacemos en el sentido más amplio de la palabra, y de lo que pudiendo hacer no hacemos. De lo que tenemos que hacernos cargo –por decirlo de una forma extremadamente amplia– es de nuestra propia vida y tenemos que hacerlo en nuestra calidad de seres humanos. Porque lo que nos define como seres humanos es precisamente, esa capacidad de asumir críticamente la propia vida e intervenir sobre ella.

A partir de esto, que vendría a ser algo así como el fundamento, se abren sucesivas opciones. En el mundo de hoy la expresión 'ser humano' o la idea de la dignidad del ser humano se piensan en una clave colectiva en una clave pública que solemos subsumir bajo el término ciudadano, que es ese ser humano que vive en comunidad, que tiene derechos, o, como diría Hannah Arendt, "que tiene derecho a tener derechos".

La ciudadanía sería algo así como la forma histórica actual de la condición humana, y el hacerse cargo tiene que ver con eso. Claro, a alguien esta entrada le podría parecer exageradamente amplia, y digamos tan universalmente asumible que resultara irrelevante. Pero el problema es que no es exageradamente amplio, porque no es obvio que esa sea una actitud generalizada. Más bien creo que en el mundo contemporáneo hay muchos discursos que, lejos de ser invitaciones a asumir la responsabilidad, que son invitaciones o a eludir toda responsabilidad u, otra variante de lo mismo, a ser exclusivamente reclamantes de responsabilidad pero en modo alguno sujetos de responsabilidad. Eso que un excelente libro ha titulado: "*La tentación de la inocencia*". Es decir; un mundo en el que los individuos se sienten muy cómodamente instalados en el papel de inocentes o como mucho, de víctimas ontológicas, de víctimas *per se*.

La víctima es, por definición, aquel que no se hace cargo, aquel que lo que hace es reclamar una supuesta deuda. Es precisamente porque dicha actitud hoy está ampliamente generalizada por lo que la afirmación de que los sujetos se han de hacer cargo de su propia vida, de lo que hacen y de lo que pueden hacer, no es una afirmación tan vaga que cualquiera pueda asumir. Más bien al contrario: mucho me temo que desgraciadamente no es el caso que hoy esa actitud esté tan generalizada como alguno podría pensar.

— ¿Tendría que tener algún correlato en términos de instituciones esta forma de pensar el hacerse cargo? ¿Algún armado institucional, jurídico, político diverso de la ciudadanía tal como la mencionaba?

— Lo que vale la pena plantearse muy seriamente es: ¿por qué hemos llegado a esta situación? ¿O es que de golpe y porrazo se ha impuesto un victimismo generalizado porque sí? No, hay un proceso que lleva manifiestamente a eso. Además del proceso habrá elementos —vamos a llamarlos así— *constituyentes* que se repiten, que hacen que el ser humano sea muy proclive a colocarse en ese lugar. Pero al margen de esos elementos más resistentes, también hay elementos históricos, particulares.

La tendencia a la desresponsabilización, está conectada con muchas cosas, pero una con la que seguro está conectada es con el fracaso de la política. El fracaso de la política legítima que los individuos se puedan colocar en esa situación. ¿Por qué? Porque no hay un quién que les pueda interpelar con autoridad sobre su desresponsabilización. Pongamos por caso: un mal uso del concepto de representación, a menudo ha potenciado la desresponsabilización. No estaría bien que yo entrara a hacer análisis de lo que ocurre aquí (a fin de cuentas, yo estoy invitado en este país, por más que yo lo sienta como el mío). Pero sí se me permitirá que haga alusión a una cosa que muchos ciudadanos argentinos me han comentado: la desafección —por lo menos en algún momento— de los ciudadanos de este país respecto a su clase política —una clase política cuya función a fin de cuentas era la representación, no se olvide— de alguna manera ha sido utilizada como una coartada para romper con el vínculo de compromiso, de responsabilidad ciudadana. El argumento sería algo así como: si aquellos que me tenían que representar, aquellos que me deben de representar, aquellos que cobran del erario público para interesarse por lo público, no cumplen su función y se dedican a lo privado en el peor sentido (o sea, a su enriquecimiento), utilizando la esfera pública en su beneficio particular, ¿quién y en nombre de qué me va a acusar a mí de aplicarme simplemente a mi supervivencia, a mi lucha por la vida o a mi interés particular?

Nadie, desde luego. Claro que no se ha llegado a una tal situación por casualidad, ni de un día para otro, ni por un solo motivo. A este desenlace han contribuido elementos muy identifi-

cables y muy concretos, entre los cuales también se hallan elementos de corte discursivos. Es muy curioso, por ejemplo, constatar cómo el concepto de responsabilidad es un concepto, que como tal tiene mala prensa. ¿Por qué? Por diversas razones, pero una de las más influyentes es por su asociación —a mi entender, muchas veces equivocada— con el concepto de culpa. Y la culpa, ya se sabe, es un concepto descalificado de salida ya que se le atribuyen toda una serie de defectos o de negatividades.

Habría más elementos a considerar para entender el porqué de esa generalización de la desresponsabilidad. Comentaba el sociólogo norteamericano Norman Birnbaum que la sociedad norteamericana ha sido tradicionalmente una sociedad muy participativa, y de manera casi espontánea, en determinados niveles básicos. En las pequeñas comunidades, los ciudadanos participan en organizar la biblioteca, en pequeñas asociaciones, en pequeñas causas etc.

El otro día, viendo un documental —que compitió por el Oscar en la edición 2004— que se hizo en España titulado '*Balseros*', una cosa me llamaba la atención. Cuando los balseros, o los que habían intentado ser balseros, conseguían entrar más tarde y de manera legal en Miami, en el aeropuerto había recibiéndoles siempre un representante de una asociación católica, es decir un representante de este entramado civil al que me refería. Pues bien, Birbaum señalaba que los niveles de participación y de intervención de los ciudadanos en Estados Unidos han descendido extraordinariamente. ¿A qué es debido? A que, según este autor, la vida se ha endurecido tanto que los individuos tienen que aplicar la mayor parte de sus recursos, de su tiempo y su energía, al mero sobrevivir, al mero mantenerse a flote. Ya no les queda resuello para andar participando. Esto no es una observación sin importancia. Al contrario, parece apuntar a un elemento estructural de esta sociedad. Con el argumento (o bajo el rótulo), que hoy parece nadie quiere cuestionar, de la productividad, en muchísimos países lo que se está dando es un incremento extraordinario de lo que antaño se llamaba explotación.

El hecho de que hoy muchos individuos, en los países occidentales desarrollados, se vean obligados a utilizar el fin de semana para trabajar, o en mejor de los casos para comprar —es decir para las tareas de mantenimiento, aquello que antes hacían al fi-

nal de la jornada laboral (a mi casa, voy a comprar el pan y luego tengo el derecho al descanso)- es algo sobre lo que no se puede pasar de largo. El tiempo del descanso ha sido ocupado por el mantenimiento, y la gente cada vez más se ve obligada, en España, en Europa y probablemente aquí también -Marc Augé ha estudiado muy bien tales fenómenos- a ocupar ese tiempo (que, insisto, debería ser tiempo de su descanso) a ir a las grandes superficies a comprar todas esas cosas que durante las jornadas laborales no puede porque, con el argumento de la productividad tiene que utilizar todas sus fuerzas en eso. Y eso es objetivo, es un proceso real y es un proceso además, ideologizado y publicitado.

¿Cuántas veces en películas norteamericanas hemos visto la imagen del tipo que se queda a trabajar hasta las tantas horas de la noche, y que luego se retira de su oficina con la satisfacción del deber cumplido, cuando ya en el edificio, solamente queda, o la señora de la limpieza (que siempre es negra) o el guardia de seguridad (que también es negro)?

Esta imagen del individuo que ocupa todas sus fuerzas en el trabajo (dando por descontado que eso es lo mejor que puede hacer) es una imagen que ya forma parte de nuestro imaginario colectivo. En este contexto pedirle a los individuos -y ya no digamos reclamarles- participación, que se sientan involucrados, resulta extremadamente complicado, porque por así decirlo es la realidad misma la que les aboca a lo que McPherson llamaría *el individualismo posesivo*, la lucha por la vida pura y dura.

— Cuando hacía alusión al fracaso de la política en relación con la cuestión de la víctima, parecía inevitable pensar en el terrorismo. ¿Es posible de establecer alguna relación entre fracaso de la política, responsabilidad y terrorismo?

— Hay una cosa que está muy clara: que el terrorismo o, mejor dicho, que el discurso del terrorismo, sea desde el lado que sea, se haya convertido en el discurso hegemónico, implica ya el fracaso de la política. Porque, por un lado, unos convierten el terrorismo en la única manera de intervenir, la única manera de conseguir aquello que antes, otros, intentaron conseguir a través de la política, y la defensa del terrorismo acaba siendo el gran argumento que reemplaza y sustituye a la política. En este momento en que estamos hablando, en plena campaña electoral norteamer-

ricana, la idea eje, del todavía Presidente Bush, es la seguridad y solo la seguridad. Hasta tal punto eso sustituye a la política, que lo hace incluso en los niveles más elementales, en los niveles mínimos de argumentación racional acerca de lo que hay. Sobre el papel debería resultar escandaloso que la persona que ha sembrado mayor desorden en el mundo, después de las Torres Gemelas, esté alzando la bandera del orden y resulte que esa bandera del orden por parte de alguien sin la más mínima autoridad para alzarla esté resultando efectiva. Algo está fallando.

Lo digo por una razón. Hay una especie de argumento, entre versallesco y farisaico, que a menudo se repite entre la gente de izquierda, que dice 'yo no estoy criticando a Estados Unidos, critico al gobierno de Bush [o el que sea en cada momento], pero eso no significa criticar al pueblo norteamericano'. Dicho así es una obviedad, pero el problema es que Bush está donde está porque lo votó el pueblo americano. Es decir, porque determinados mensajes, determinadas actitudes, determinadas visiones del mundo han conseguido calar, en la ciudadanía hasta el extremo de que esa ciudadanía está dispuesta a renunciar en gran medida a su condición de ciudadanía si se le plantean las cosas en términos de supervivencia. Eso me parece que es un asunto hay tomar en consideración.

Simpatizo menos con ese otro tipo de discursos, hoy también muy difundidos, que destacan el vínculo entre terrorismo y nihilismo. Para mi gusto tienen un vago tufillo dovstoevskiano que no me termina de convencer. Precisamente por ello lo que hay que hacer es intentar rehabilitar el territorio de la política, pero, claro, el territorio de la política ha de encontrar su forma para que los ciudadanos reconozcan que dicho territorio no es el ámbito en el que se representa lo real, en el que se producen discursos acerca del mundo, sino que constituye una particular manera de intervenir en el mundo. Ayer intervino Zapatero en las Naciones Unidas. Que Zapatero proponga una alianza entre civilizaciones me parece que puede ser puro *status vobis*, puro bla, bla, bla. Pero también puede ser una propuesta estratégica, siempre que cumpla determinados requisitos, es decir, siempre que pueda responder a preguntas tales como: ¿por dónde pasaría esa alianza entre civilizaciones?, ¿qué pasos daría?, ¿qué transformaciones percibirían los ciudadanos?, ¿qué nueva realidad contribuirían a crear? Si es

capaz de responderlas, o de empezar a hacerlo, entonces estamos ante una propuesta digna de ser debatida.

El problema es que esa manera de plantear la política a veces no queda suficientemente clara. En definitiva, la política es una manera particular que tenemos los individuos de tomar decisiones en relación con lo que nos afecta a todos. Eso es lo que no se puede perder de vista bajo ningún concepto, y quizás ha habido muchas veces una imagen exageradamente retórica, por no decir vacía, de la política. Eso no es lo importante de la política.

Pienso por ejemplo en los vaivenes electorales, en los programas de los candidatos, de los distintos partidos políticos, etc. Todo eso está muy bien, pero en último término —exagero un poco para hacer más rotundo el argumento— los partidos políticos y los políticos, no pierden las elecciones porque no cumplan su programa, esto es, porque no se ajusten a lo previsto. Lo que hunde a un político es la mala gestión del imprevisto. Es decir, el que en un momento determinado, se producen situaciones que nadie tenía controladas —en el caso de España el hundimiento del Prestige, la guerra, etc.— ante las que se ha de definir. ¿Cómo reacciona, de qué manera gestionan los poderes públicos, los conflictos reales que tenemos? La política es eso. La reivindicación de la política ha de tener una dimensión nítida de reivindicación de la particular eficacia. Se trata de la eficacia de la política y si no somos capaces de mostrar esto nos encontramos ante una batalla perdida.

En definitiva, la política no es aquello que hacen unos ciudadanos privilegiados que disfrutan discutiendo en la plaza pública. No tiene que ver con eso, es una imagen equivocada si la entendiéramos así.

—¿La cuestión de la narratividad, tiene hoy todavía una presencia en la institución filosófica, si lo pensamos en comparación con tres décadas atrás?

— Se podría aceptar que las discusiones a propósito de la narratividad, el narrativismo etc, no tiene la centralidad que tuvieron antaño. Y eso tiene que ver con muchas cosas, con el factor novedad que en un momento dado tuvieron estas propuestas y que, como tal novedad, es necesariamente caduca. Y tiene que ver también con la presencia que en un determinado momento tenían determinadas filosofías, especialmente la filosofía hermenéutica.

Tiene que ver con el carácter no solamente nuevo, sino antagónico de otras propuestas hegemónicas, respecto de las cuales lo narrativo, significaba una liberación, un respiro. En la medida que tenía que ver con eso, no conserva dicha centralidad.

Pero, por otro lado esa presunta centralidad perdida, se ve compensada por el hecho de que hoy algunas afirmaciones básicas de la propuesta narrativista parecen haber quedado incorporadas irreversiblemente a nuestro discurso. Hoy hablamos con una absoluta desenvoltura de las versiones de los historiadores como narraciones, relatos históricos, etc. Es decir, esa facilidad con la que identificamos lo que antes hubiéramos llamado probablemente descripciones y ahora consideramos narraciones, es un indicador de que algo de la propuesta narrativa, ha calado mucho.

Ha calado, obviamente de forma desigual. ¿Por qué desigual? Porque no en todos los ámbitos ha encontrado las mismas resistencias. Probablemente, la propuesta narrativa aplicada a la esfera de lo histórico encuentra muchas resistencias por diversas razones. Una de ellas, especialmente importante es que los propios historiadores, que no han sido los productores de la propuesta, la ven no diría como una intromisión sino como una cierta descalificación de su trabajo. Que de golpe ya no puede aspirar a una condición objetiva, verdadera, sino que entra en el territorio casi de la ficción, de la paraficción, es algo que al historiador le aterra.

Aunque hubo resistencia, también hay algo de la propuesta narrativa que ha quedado como pozo. Por ejemplo, el asumir, con más naturalidad el carácter digamos artificioso de muchos relatos históricos. Cosa que antes hubiera generado muchísimo rechazo, hoy tiende a aceptarse. ¿A qué me refiero? Pongo un caso. Hace un tiempo en España, cuando todavía gobernaba el Partido Popular y era Ministro de Cultura Esperanza Aguirre, que ahora es presidenta de la comunidad de Madrid, ella hizo una propuesta de intentar unificar los libros de texto de historia, que estudian los muchachos de las diversas comunidades autónomas de España. El argumento que ella planteaba era que no tiene sentido que un estudiante de secundaria de Canarias, supiera casi todo de la historia de Canarias y no supiera apenas nada de la historia de Galicia. O que un estudiante de Cataluña apenas tuviera nociones de la historia de Andalucía. Entonces propuso que hubiera algo así como contenidos comunes, de tal forma que se pudiera componer

una especie de relato compartible. Se alzaron un montón de voces desde las Comunidades Autónomas rechazando esto. Pero eso no fue tan chocante como la argumentación con la que se justificaba el rechazo.

Era una argumentación narrativista, casi hasta la parodia. El argumento era: 'Ustedes, digamos los de Madrid, los del centro, ya tuvieron la ocasión de contar la historia a su manera, ahora nosotros queremos contar la historia a la nuestra'. Cuando uno leía estas cosas pensaba en lo que ni unos ni otros decían en ningún momento y que brillaba por su ausencia. Sorprendía que nadie alzara su voz para quejarse y decir: "además de contar la historia a tu manera o a la suya ¿por qué no hablamos de la historia, más o menos como ocurrió?" Pues bien, de esa historia *tal como ocurrió* ya no hablaba nadie, es decir se había perdido esa especie de expectativa "realista-objetivista" que antes era indiscutible. Es como si el narrativismo hubiera contribuido a extender una sospecha en el elemento artificioso, de construcción, que tiene aquello que cuenta el historiador.

Pero hay otros ámbitos en los que la propuesta narrativista, ha encontrado menos resistencias y se ha adentrado de una forma bastante explícita. Por ejemplo, en relación con los asuntos de la identidad personal. Podrían citarse múltiples autores, de múltiples ámbitos filosóficos, pero también filósofos de tradición analítica, que aceptan hoy en día la idea de que en una medida importantísima, esa cosa que llamamos 'yo', es un efecto narrativo. Es decir que la denominada *identidad personal* viene a ser algo así como la forma consolidada que tenemos de contarnos a nosotros mismos aquello que creemos que somos y que nos ha pasado. Ahí sí la propuesta narrativa, o narrativista ha conseguido avanzar y creo que efectivamente en este tema se han hecho y dicho cosas bastantes pertinentes.

— *Tendemos a pensar que el desafío tiene que ver con el futuro, ¿cómo nos desafía el pasado?*

— El pasado nos puede desafiar de diversas maneras. Hay una manera —que es la que canónicamente nos ha enseñado Benjamin— consistente en mostrar que la historia no es solamente la desembocadura del pasado, en el sentido de 'termina ocurriendo aquello que tenía que ocurrir'. Hoy sabemos que ese punto de vista

termina siendo el punto de vista de los vencedores, de los que consiguieron que ocurriera lo que ellos querían. Pero Benjamin también nos recordó que hay otra historia atendible, la historia de los relatos incumplidos, las promesas fallidas, los sueños de la humanidad que no se han alcanzado.

Esa es una primera forma de plantear la cuestión de la impugnación que nos dirige el pasado. Pero creo que hay otro elemento, que me interesa mucho —ya que no es fácil añadir cosas a lo que dijo Benjamin— casi más que el anterior. Es que el pasado nos convoque desde su fragilidad. Me explico. Es curioso como un tópico profundamente aceptado es el de que no nos cuesta en absoluto aceptar la idea del azar si la ubicamos en el futuro. Sin embargo, cuando algo ya ha ocurrido, con efectos retroactivos tendemos a inyectarle necesidad, nos empeñamos en intentar saber por qué ocurrió tal cosa, hasta el extremo de que, aunque no siempre nos atrevamos a decirlo, tendemos a pensar: 'no puede ser que ocurriera porque sí: alguna razón tiene que haber'.

Hasta que no conseguimos someter el pasado a la necesidad no dormimos tranquilos, no nos aquietamos. Me parece que un elemento muy importante es devolverle al pasado no ya su dignidad, sino gran parte de su realidad. El pasado en el momento en que era presente era igual que ahora es el presente: abierto, indeterminado, frágil, etc. Y es muy importante tener eso en cuenta. La pregunta sería entonces ¿Por qué nos resistimos a eso? Porque cuanto más frágil es el pasado, en cierto modo más inseguro es el presente. La evidencia de la fragilidad del pasado, resuena inmediatamente sobre el presente. Estamos aquí pero podríamos estar en cualquier otro sitio.

Una idea tan simple, como la idea de la contingencia con extremada frecuencia tendemos a sofocarla, a acallarla, en esferas tan obvias como las relaciones personales. No sé si aquí se utiliza esa expresión —en España de hecho ya tampoco la utiliza casi nadie—, la expresión 'media naranja' para nombrar la pareja de alguien. La 'media naranja' era una especie de variante secularizada y frutal del destino, esa persona con la que uno encaja. ¿De dónde surge esa necesidad de inyectar necesidad sobre lo que no es necesario? Es obvio que uno puede estar con esta persona, con otra, con una tercera. Probablemente no con cualquiera, pero seguro que con un amplio número. De la misma forma que también

existe un número variable de personas con las que uno no podría estar de ninguna manera. En ninguna de las dos direcciones encontramos argumentos mínimamente convincentes para aceptar una expresión tan cargada de fatalidad como *media naranja*.

Otra expresión muy común en España para referirse al momento de la muerte de alguien es la de 'llegó su hora', expresión que también parece rechazar la idea de que en la muerte pueda haber un elemento contingente. El lenguaje de nuevo desliza el supuesto de que debe de haber alguna necesidad. Podrían ampliarse los ejemplos, pero finalmente el resultado sería el mismo: si se empieza a pasar revista al lenguaje ordinario, al modo en que nos relacionamos con elementos azarosos (especialmente aquellos elementos azarosos que nos importan), comprobamos nuestra resistencia a aceptarlos como azarosos y nuestro empeño en convertirlos en necesarios.

Ese es, a mi entender, un desafío importantísimo del pasado, que repercute de manera inmediata en nuestra percepción del presente. En resumidas cuentas: parece urgente profundizar en la tarea de saber quiénes somos y dónde estamos, desde el convencimiento de que de dicha tarea no se va a desprender forzosamente seguridad y certeza sino, muy probablemente, incertidumbre y precariedad. Qué le vamos a hacer: la realidad no siempre cabe en la verdad.

EL EFECTO-FOUCAULT EN LA HISTORIOGRAFÍA BRASILEÑA¹

Margareth Rago

Universidad de Campinas (Brasil)

Traducción: María Luisa Múgica

Pensar diferente la historia

"Foucault revoluciona la historia". Con esta frase polémica y provocativa, Veyne atrajo la atención de los historiadores hacia un movimiento en desarrollo desde los años '60, y hacia el cual todavía no habíamos tenido miradas muy favorables². Éramos, así, alcanzados por varios flancos: por un lado, este historiador-filósofo cuestionaba una rápida apropiación de lo que, en Foucault, podía servir directamente a la producción historiográfica reciente, por ejemplo el concepto de poder disciplinar, excelente para pensar las formas de dominación cotidiana de la vida social; por el otro, nos forzaba a reflexionar sobre el alcance del pensamiento de aquel filósofo, pensamiento que excedía en mucho nuestras desatentas miradas.

Fue así que, partiendo de una irrecusable apreciación de *Vigilar y Castigar*, trabajo histórico por excelencia, publicado en 1976, caminamos, nosotros historiadores, en busca de la producción anterior de Foucault, en especial de la *Historia de la locura*, de *Las palabras y las cosas* y de la *Arqueología del saber*, procurando entender lo que nos había pasado tan desapercibido y que, mientras tanto, llevara a una autoridad de la historiografía francesa a levantar, en alto y con buen tono, su importancia³.

1. Versión original en portugués: RAGO, Margareth "O efeito-Foucault na Historiografia Brasileira" en *Foucault, História & Anarquismo*, Río de Janeiro, Ed Achiamé, 2004, pp.63-87. Agradecemos a la autora la autorización para publicarlo en este anuario.
2. Paul Veyne *Como se Escreve a História. Foucault Revoluciona a História*, Brasília, UNB, 1982.
3. Michel Foucault *Vigilar e Punir*, Río de Janeiro, Vozes, 1977; *História da Loucura*, São Paulo, Perspectiva, 1978, *As Palavras e as Coisas*, São Paulo, Martins Fontes, 1981; *A Arqueologia do Saber*, São Paulo, Forense Universitária, 1986, 12ª ed.

ÍNDICE

Presentación 7

Artículos

Entrevista a Tulio Halperín Donghi 9
Entrevistador: Alejandro Moreira

Entrevista a Manuel Cruz 19
Entrevistadora: Marisa Germain

El 'efecto-Foucault' en la historiografía brasileña 37
Margareth Rago - Traducción: María Luisa Múgica

Apuntes sobre el presente:

Sobre los historiadores, la política y la universidad 57
Susana Belmartino

Dossier: Religión y Política (siglos XVII-XIX)

Presentación

El distrito londinense de la Calle Coleman y el mundo
atlántico del republicanismo radical, 1624-1661 69
John Donoghue - Traducción: Beatriz Dávila

El arte de hablar por el pecho: adivinación, ventrilocuismo y
esclavitud entre mujeres africanas en Nueva España durante
el siglo XVII 125
Javier Villa-Flores

Desobediencias legales y legalidades insurgentes. Discusiones en
torno a las atribuciones de los poderes civiles y eclesiásticos en el
Río de la Plata, 1810-1817 155
Ignacio Martínez

El púlpito anticlerical. Ilustración, deísmo y blasfemia en el teatro
político postrevolucionario (1814-1824) 183
Roberto Di Stefano

ITINERARIOS
ANUARIO DEL CEEMI

Diseño Gráfico Integral

UNR EDITORA

Editorial de la Universidad Nacional de Rosario
Urquiza 2050 - S2000AOB - Rosario - Santa Fe
República Argentina

Edición de 300 ejemplares
Setiembre 2007