

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



“ALIEDAD: RELACIÓN CONSUSTANCIAL ENTRE HISTORICIDAD Y
ALTERIDAD EN EL *ETHOS* MODERNO”

TESIS

Que para obtener el grado de
MAESTRO EN HISTORIA

P r e s e n t a

BRYAN KLETT GARCÍA

Director

Dr. Jesús Alfonso Mendiola Mejía

Lectores

Dr. Miguel Ricardo Nava Murcia

Dra. Raquel Velasco González

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I. <i>ALIEDAD</i> , LAS GRIETAS DE UN CONCEPTO	25
Instancia y proposición de la <i>aliedad</i>	25
Naturaleza polémica y polisémica del lenguaje	26
Oposición etimológica de la partícula <i>alius</i> respecto de <i>alter</i>	30
Alteridad y otredad	36
Dispersión de <i>alter</i> y escisión técnica de la alteridad con la otredad	37
CAPÍTULO II. HISTORICIDAD	50
El <i>ethos</i> histórico	50
La construcción metafísica occidental	59
Configuración de la historia moderna	69
CAPÍTULO III. LAS GRIETAS DEL <i>ETHOS</i> MODERNO	80
<i>Geschichtlichkeit</i> y experiencia del mundo de la vida	83
Teoría y filosofía de la historia	95
Mundo, fenómeno y conocimiento	106
CAPÍTULO IV. HISTORIA COMO ESCRITURA	114
<i>Historia est magistra scripturam</i>	117
Heterotopía y heterología	127
Conclusión. El sudario de Penélope	144
BIBLIOGRAFÍA	157

Dada la índole de la crisis que por todos rumbos invade a nuestra cultura, acertar o no acertar es secundario. Lo que importa es expresarse con valor; darle la cara a los verdaderos problemas, que siempre son los propios, los íntimos. Refugiarse, como es ya común, en la ambigüedad del silencio, baluarte de falsos prestigios, es cobardía, y tanto más cuando se ampara en la fama. Tratar por cuenta y riesgo propios, hasta donde den las fuerzas, de aclarar por sí mismo y para los demás el significado de las propias actividades del espíritu es la única forma de salvación intelectual; para quien guste concebirse a sí mismo como hombre de ciencia, es una obligación precisa.

EDMUNDO O'GORMAN

Pensar es siempre pensar en grupo. Pensar es siempre pensar a favor o en contra de algo. Pensar, cuando se hace con seriedad, es un acto de compromiso. Pensar, aun de la manera más abstracta, es expresar una vivencia. Dicho de otra manera, pensar es darle voz a la vida. Podríamos decir que pensar es procesar la experiencia vital. ¿Quién se envuelve en miles libros sólo para alcanzar la erudición? Nadie. Por el contrario, se buscan y se devoran libros impulsado por el afán de entender la experiencia de vida en un contexto social determinado. La motivación es la de saber dónde está uno. No saber quién es uno, sino dónde está.

ALFONSO MENDIOLA

«They reckon ill, who leave me out». Las palabras se ordenan estremecidas y a un salto del renglón se descubren huyendo del fondo de una caverna profunda, la boca que canta: «When me they fly, I am the wings; / I am the doubter and the doubt, / I am the hymn the Brahmin sings».¹ Nuevo rizo de la voz, pues no es ni el brahmán ni el poeta quien dispone de aquel sonido, sino la muerte.

Cada instante de vida nos acerca más a ella, es lugar común la grave sentencia de Heidegger y para algunos incluso es a lo que acumula la carne transcurrida. Pero mientras que para Emerson la muerte se pronuncia sujeta al presente, clausurando las puertas del pasado, Calvert Casey la arroja —absoluta— hacia el futuro. Por él ella escribe desde el año 2778: «Donde quiera que estés llegan tus pasos hasta mí [...] Tu último paso será tu último gesto».²

Alguna vez me pregunté si existe algo que pudiéramos llamar una filosofía de la literatura que no sea vicaria de la bien conocida filosofía del lenguaje. Supuse entonces debía tratarse de una dialéctica entre la vida y la muerte. En dado caso, sería toda indagación sobre las dimensiones de inmediatez humana, donde ésta queda mediada por la escritura, tratando con su trazo de suspender lo inevitable.

¹ Ralph Waldo Emerson, «Brahma», en *The Works of Ralph Waldo Emerson* IX (12 VOL.), Boston, Fireside, 1909, pp. 70-1. Disponible para su consulta virtual, URL: <oll.libertyfund.org/titles/1964>.

² Calvert Casey, «A un viandante de mil novecientos sesenta y cinco», en *Cuentos (casi) completos*, México, CONACULTA, 2009, p. 183.

Ahora me doy cuenta de lo superficial e inocente del juego, habiendo pasado por alto el monumental trabajo de tantos apasionados del pensamiento. Sin embargo, esencialmente, ¿no es esa la producción histórica? Lo dejan claro los primeros párrafos de Michel de Certeau en *La escritura de la historia*, donde además de conjugar su propia escritura con la de Jules Michelet, señala que el historiador debe colocarse en la frontera entre los vivos y los muertos. Umbral inaugurado por una herida de tinta en la página, la escritura es el lugar donde la historia hace eclosión; con una cláusula: «Nuestros queridos muertos entran en el texto porque no pueden ni dañarnos ni hablarnos. Los fantasmas se meten en la escritura, sólo cuando callan para siempre».³ Ellos allá lejos y el historiador en 'su aquí', separados en el tiempo y por la infranqueable duda —*I am the doubter and the doubt.*

El oficio del historiador se concreta entonces en un sólo objetivo: otorgar *sentido crítico* al acontecer del hombre. Sin embargo, incapaz de extender su consciencia más allá de los límites de la vida propia, el historiador se vale de las prácticas que consolidan hoy su disciplina. Prácticas que expanden ese lugar de producción de la escritura en un juego de búsquedas y ocultamientos en torno a la ausencia. Así, la historia se concentra en el vacío de significado que deja el rastro humano, «trata de calmar a los muertos que todavía se aparecen y ofrecerles tumbas escriturísticas».⁴

Por este discernimiento, la escritura de la historia es un discurso de la separación; el pasado no es algo que pueda ser reconstruido, reparado. En un texto anterior, De Certeau afirma: «La muerte del otro lo pone fuera de nuestro alcance y, por eso mismo, define el estatus de la

³ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, UIA/ITESO, 2010 [1975], p. 16.

⁴ *Idem.*

historiografía, es decir, del *texto* histórico. ¡No es que haya cambiado ese antiguo mundo pasado! Ese mundo ya no se mueve. Nosotros lo movemos».⁵

La separación a la que me refiero, pues, se dispersa en varios sentidos. Primero, como hemos dicho, el discurso historiográfico separa el 'ahora' del investigador y el pasado al cual pretende acceder o, cuando menos, interpretar. Luego, en virtud de esa misma acción interpretativa, el discurso se concreta como mediación de la ausencia, donde lo extraño transita hacia el sentido mientras que lo familiar se torna sorpresa. Esto es menos obvio, pues el texto histórico suspende todo aquello que se rehúsa a entrar en su sistema; nuevamente separa en la escritura los elementos disímiles del pasado, ordenándolos mediante la explicación o la narración con el objeto de crear un espacio de inteligibilidad. Y en otro sentido, el discurso historiográfico separa todos los momentos de la investigación desde el diseño de preguntas e hipótesis de trabajo, la definición de métodos con sus parámetros, pasando por la averiguación y la selección documental, la inevitable emergencia de problemas, la concreción de los alcances de la labor en un ámbito de conocimientos e, incluso, la escritura misma. El tránsito empírico de la labor se ofrece como una obviedad en la consolidación de una sola unidad de interpretación y de significación, a saber, el texto histórico.

Al final del día, si en verdad la historia es un discurso de la separación, ¿qué es *eso* que separa? En mitad de todo se yergue una figura extraña y misteriosa. Ya en esas primeras palabras

⁵ Michel de Certeau, «Historia y estructura», en *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, Alfonso Mendiola y Marcela Cinta (trads.), México, UIA/ITESO, 2011, p. 102. Según aclara Luce Girard en su introducción, «Un camino sin trazar», el texto es producto de un debate público junto a Raoul Girardet y Pierre Nora en París, 1969 (*Cfr.* p. XXXIV).

de *La escritura*, De Certeau en su 'diálogo' con Michelet hacía vigente una liga entre el programa de la disciplina histórica y el Otro, ese «fantasma de la historiografía, el objeto que busca, honra y entierra». ⁶ Su irrupción en el discurso abre de inmediato la fisura, ¿quién es ese Otro? El Otro en De Certeau es la *diferencia*, una ruptura que escapa al sistema, dibujando su límite. Si concebimos la historia como una división matemática, el Otro ocuparía el lugar del *resto*, que según nuestra instrucción básica debe ser sustraído a la unidad total para que ella sea igual a un determinado ideal y exacto. En otras palabras, el Otro es aquello que se resiste al absoluto de una operación dada, imposible de ser reducido, revelando esta división como *inexacta*.

Entonces, continuando con nuestra comparación y aceptando de antemano la suposición de algún elemento del pasado que permanece por-siempre-otro, podríamos decir que la historia es una separación inexacta; entiéndase de ello una división y, por ende, una *disposición* concertada en la escritura. Aunque tras la aseveración asciende la nueva pregunta, ¿ante el problema del Otro, bajo qué términos o por cuáles elementos se vuelve posible concretar un mar hirviente de teorías y de prácticas, la disciplina y labor históricas?

Pese a la generalidad de la interrogante, el presente escrito encuentra su origen en el acto de volver personal esta intriga. Por supuesto, el tema debió pasar por muchos estadios de problematización para decantar en una investigación formal del campo historiográfico (la cual expongo en breve), pero sirvan las palabras hasta aquí como una suerte de entrada a esa pulsión propia y necesaria de toda indagación que le antecede y rige su curso. La institucionalización de

⁶ *Loc. cit.*, Michel de Certeau, *La escritura de la historia*. Ello es lo mismo para Alphonse Dupront, citado por De Certeau: «La búsqueda histórica del 'sentido', no es sino la búsqueda del Otro», con referencia a «Lenguaje e historia», en *XIII Congreso Internacional de Ciencias Históricas*, Moscú, 1970.

la ciencia en academia es plausible sólo por un mismo movimiento de empuje que conlleva toda duda sobre el mundo. Una vez más en palabras del historiador francés, al sopesar su propia obra acierta en decir que «el destino del trabajo está necesariamente ligado a los sitios de donde se parte, a lo que uno es. Lo que determina este punto de partida es, digámoslo francamente, una búsqueda de identidad».⁷

Por tal sentencia, de nada sirve callarlo: mi instrucción primera no fue como historiador. No fue mía esa vida pactada en el archivo, abocado a la reflexión formal y deliberada del pasado desde el presente. Mi formación profesional comenzó en los pasillos de lengua y literatura. Cuando había mención de la palabra 'historia', ningún estremecimiento evocaba un gran imperio del saber, lentamente erigido sobre los dominios del pasado; por lo regular el término se hilvanaba en oraciones con la intención más amplia y vaga del relato. Sin embargo, desde ahí asomaba una relación esencial de los conceptos con el reclamo en cuanto a su estatuto común de narrativas.

Incurcionar en este ámbito de la preocupación humana no fue una renuncia a lo anterior, sino un recurso necesario en el desarrollo de mis reflexiones volcadas sobre el problema de la identidad. Cuanto de ella había codificado en los textos literarios me fue de sumo interés: la medida en que algunos autores tratan de condensar un pasado para posicionarse en la presencia de su sociedad; o por otro lado cómo regiones de los textos se burlan de la categorización, de los géneros y en general tratan de escapar a toda definición para así formular su absoluta singularidad. Comencé a preocuparme por entender en qué nivel o bajo qué términos se construye la identidad humana.

⁷ Michel de Certeau, «Historia y estructura», *op. cit.*, p. 101.

Llegué con esto a una primera formulación —bastante predecible en todo estudiante de literatura— de que debía existir una relación profunda entre lenguaje e identidad. Pero la literatura es un campo tan vasto, y la masa total de su cuerpo resulta inabarcable. La dimensión de las diferencias entre sus múltiples discursos me forzó a aceptar la imposibilidad de una abstracción de mi problema que no fuera deficiente o enteramente subjetiva desde la elección de un *corpus*. Además, las producciones del mundo académico general de los últimos años en el ramo parecían organizadas alrededor de conceptos y paradigmas de investigación que —temía— podían alejarme de mis propias preguntas.

Casi sin notarlo, fui desviando mi atención hacia el discurso histórico. Al igual que Droctulft, el guerrero de Borges, se descubrió ante mí algo que hasta entonces no había «visto con plenitud», el engranaje de «un conjunto que es múltiple sin desorden», afectado «como ahora nos tocaría una máquina compleja, cuyo fin ignoráramos, pero en cuyo diseño se adivinara una inteligencia inmortal».⁸ De esa fascinación nació la empresa por comprender *cómo piensan los historiadores*, cuáles son los retos propios de su disciplina y de qué manera una práctica los concreta o resuelve.

Su uso del lenguaje no fue enteramente un idioma extraño, las familias semánticas que comparte con la teoría del lenguaje y la literatura fueron un feliz reencuentro. Pero es importante subrayar un modo diferente en su organización. Del irresoluble problema de la identidad quise abocarme a lo que a la vez le escapa y la constituye: la *alteridad* cifrada al interior del discurso histórico. Es decir, cómo la escritura de la historia puede dar lugar a categorías antinómicas desde

⁸ Jorge Luis Borges, «Historia del guerrero y de la cautiva», en *El Aleph*, México, Random House Mondadori, 2011, p. 58.

el sujeto de la enunciación. Entonces me encontraba fascinado particularmente por la bina civilización/barbarie; no obstante, la empresa de agotar el tema de una historia conceptual para ellas podría fácilmente convertirse en un trabajo de tesis doctoral cuando menos; y cuando más, la obra de toda una vida al extenderse sobre sus múltiples posibilidades en la historia intelectual, de las mentalidades, de la cultura... Era necesario formalizar este tema en un proyecto de investigación para su estudio factible en el lapso dispuesto por una maestría. Comencé así por formular la hipótesis de nodos comunes a todo discurso histórico y la posibilidad de explicar el procedimiento de su operación, una abstracción del método en su articulación de *saberes*; algo que, además de ambicioso, yo suponía propio de toda ciencia, incluso después del gran debate entre las ciencias naturales y las ciencias humanas que a la fecha se mantiene en boga.

Con lo anterior en mente, arremetí el esfuerzo por concebir la producción de estos discursos epistémicos desde nociones de alteridad, proponiendo una observación de ella en cuanto fenómeno y concepto. Afirmaba ahí que debía haber algún grado de unidad necesaria y universal, como dos caras de la misma moneda, en la consolidación de una teoría para dichas indagaciones.

No obstante, con rubor ahora admito que tales ideas dependían de una concepción no menos que arcaica por el modo en que operaban mis premisas. Al fondo de todo, había incurrido en tomar con ligereza reflexiva la relación entre el sujeto y el objeto de toda indagación. A grandes rasgos, mi aspiración a esa teoría unificadora no era más que el resabio propio de mis concepciones de teoría, así como hemos heredado del positivismo y el estructuralismo, tan imponentes sobre otro tiempo, para ser el centro de apabullantes discusiones en su desenmascarar

el sistema como eco de una tradición con restos de universalidad e, incluso en su grado último, metafísica.

Misma crítica debo admitir sobre mi propio trabajo en aquel punto. Mi pretensión por una totalización teórica de la alteridad en el discurso histórico era, de manera irónica, aquello a lo cual esperaba contraponerme. No había más que rescatar la experiencia como anécdota de los peligros en la teoría, desandar el camino sin negar los senderos recorridos y buscar por una articulación más sólida de los conceptos. Este traspie curiosamente me abrió a lo que considero ahora una mejor comprensión de aquello que la teoría en historiografía considera los baluartes de su estatuto como ciencia moderna, a saber, la conciencia histórica y la *historicidad*.

Tras descubrirme a mí mismo incurriendo ciegamente en las posturas otrora dominantes y hoy entendidas como trampas de una herencia metafísica, pude reconsiderar la tradición y su yugo sobre el pensamiento en las advertencias de figuras con la talla de Foucault, De Certeau, Habermas, Ricoeur, Ortega y Gasset, Villoro y O'Gorman. *Porque parece mentira, la verdad nunca se sabe*, versa el título de una novela de Daniel Sada, y estas palabras resonaron en aquel momento de crisis en la investigación.

Al reflexionar sobre el peso de lo que está representado por la noción de historicidad, fui capaz de admirarme aún más por la labor histórica. Más allá de una articulación de la existencia presente en un movimiento por la marcha del tiempo, se engranan en una paradoja, tan clara y a la vez tan oculta, la *inmediatez* de la existencia con la infatigable *temporalidad*.

Al regresar sobre el concepto llegué a reformular mis construcciones lógicas de la alteridad. Sin embargo, al poco tiempo comencé a notar que esa nueva comprensión se retrotraía también sobre la misma historicidad. Convencido cada vez más de que detrás de todo discurso de alteridad

—cualquier discurso, en realidad— había huella de la historicidad, acudí a lecturas pasadas con la formulación de una nueva duda, ¿qué tanto de la alteridad está ya implicado en la historicidad? Para mi sorpresa, en esta nueva organización de ideas pude notar que la alteridad siempre estuvo allí, aunque no necesariamente en un papel explícito o protagónico.

A veces formulada en la representación de otros términos, las madejas discursivas de la historicidad y la alteridad se presentaron hilvanadas en un mismo tamiz donde en ocasiones los hilos corren perpendicularmente al otro, marcando fuertes contrastes; y a otro tiempo su movimiento paralelo parece mezclarlos tan de cerca que luego uno oculta al otro y viceversa.

Lo anterior fue una realización importante y, formalmente, el tema central de este escrito. ¿Cómo es posible que dos conceptos estén ceñidos a tal grado, si echados a andar en el discurso historiográfico uno podría suponerlos tan dura y claramente escindidos? Puesto en estos términos, sostengo que hablar de historicidad es suponer también a la alteridad en el discurso; del mismo modo, toda reflexión de alteridad es implícitamente una reflexión de la historicidad.

Esta relación cruza transversalmente todo acontecer humano. Corría el año 410 cuando Alarico, rey de los visigodos, saqueó la capital del Imperio romano de Occidente. Tras siglos de agresiva expansión romana, las tribus bárbaras incursionaron en sus territorios hasta que la gran máquina política y militar no resistió más. Para entonces, las energías del Imperio habían menguado en virtud de constantes guerras civiles y pactos cada vez más difíciles de concretar.

El orgullo romano es un lugar común para la literatura, pero sin duda la contundencia de este golpe terminó por fracturar la idea de una Roma inexpugnable. Sin embargo, más allá de lo anecdótico hay un detalle digno de subrayar. La soberbia romana no tuvo otra opción fuera de narrar una 'invasión de los bárbaros', mientras que las tribus germánicas, desde su perspectiva,

llamaron a esta expansión por el sur de Europa 'la migración de los pueblos'. Sobra abundar sobre el por qué de dos visiones respecto a un mismo hecho. Numerosas interpretaciones se han realizado sobre casos similares en la historia y argumentos de toda índole profundizan sobre sus implicaciones. Más interesante aún es pensar que durante la 'reconquista' posterior a la incursión árabe sobre la Península Ibérica, los caudillos españoles —además de cristianos— tenían como propósito restablecer el Estado visigodo, que no el romano.

Visión de los vencidos, acarreo de agua al molino, John Berger escribió que nunca miramos sólo una cosa, sino la relación entre las cosas y nosotros mismos.⁹ Es curioso cómo la literatura las más de las veces parece sugerir que las grandes civilizaciones, como la técnica de la roza en agricultura, se erigen sobre las cenizas de otras. Por nombrar algunos ejemplos, las guerras Médicas con su amenaza persa determinaron la consolidación de la Hélade griega; ardió Troya en *La Iliada* y Virgilio, varios siglos después, con su *Eneida* trató de argumentar de forma mítica la caída de Grecia como un ajuste de cuentas del Imperio romano. Estas gestas, históricas o literarias, plantean el problema siempre presente entre 'yo' y 'el otro', o podríamos decir, del yo *en cuanto a* su otro. El fortalecimiento de un yo y un nosotros en tanto cultura y comunidad parte, en primera instancia, de actos conscientes e inconscientes de adjudicación simbólica sobre un *topos*: el reconocimiento de lo propio en contraste con lo otro, lo ajeno, lo extraño. Para el caso, mirar como romano es narrar una *invasión*, mientras que hacerlo a la par de los visigodos enuncia un relato de *migración*. Ciertamente sería poco creíble que visigodos, ostrogodos, francos, suevos, alanos y vándalos por igual, decidieran nombrarse a sí mismos y en conjunto con

⁹ «We never look at just one thing; we are always looking at the relation between things and ourselves». John Berger *et al.*, *Ways of seeing*, Londres, BBC & Penguin Books, 1973, p. 9.

un apelativo latino; peor aún de índole tan peyorativa como la que conlleva *Bárbaro*. Y tampoco parece probable que los romanos vieran benévolamente la transgresión de sus fronteras como una necesaria y comprensible *Völkerwanderung*.

El ejemplo del bárbaro y el romano que se miran frente a frente nos arroja de regreso a la cuestión fundamental: *las relaciones humanas son relaciones de alteridad*. Al respecto, es cautivador el juego de acepciones del que goza *idem* (de '*identitas*', identidad), pues refiere simultáneamente a '*uno mismo*', dentro de las características que nos hacen percibir que una persona es *la misma* sin lugar a dudas; y a '*lo mismo*', las características que poseen las personas y nos hacen percibir que son iguales en su conjunto. Aquello que nos hace únicos es, a la vez, lo que nos une a los demás. En favor de nuestro argumento podemos aquí retomar la paráfrasis que hace Jürgen Habermas sobre el trabajo de George H. Mead: «no hay individuación sin socialización, ni socialización sin individuación».¹⁰

Pero aún más lejos, entre la singularidad del individuo y su alineación a un complejo socio-cultural, germinan a la par efectos simultáneos de integración y segregación. Así como la identidad nos hace unívocos ante la sociedad que nos cobija, también permite distinguirnos de otras comunidades. De tal forma, del saberme 'un yo' parte de 'un nosotros', inmediatamente surge también la condicional noción de 'los Otros'.

La proporción planteada, sin embargo, parte de una estructura previa y fundamental. Si como postulamos, las relaciones humanas son relaciones de alteridad, ello es porque *la condición humana es intrínsecamente histórica*. De momento no se hace alusión a la 'historia' en cuanto a

¹⁰ Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990, p. 37.

saber —*corpus* discursivo de la averiguación histórica—, sino a la historia como *acontecer*: la fibra de toda existencia humana. Me refiero, por supuesto, a la *historicidad* del hombre.

Según lo dicho, cabe para el lector un recelo: ¿cuál es la relación que guardan la alteridad y la historicidad en la configuración de la experiencia vital humana?, y ¿qué nos permite deducir una cosa de la otra?

La relación entre la *historicidad* y la *alteridad* es la pugna que ensayo en este escrito. Si bien las teorías enfocadas en la alteridad implican a la historicidad, y las corrientes modernas sobre la historicidad en algún grado hacen manifiesta a la alteridad, son pocos los estudios que entrañan una franca relación recíproca entre ellas. Por lo tanto, aquí me propongo demostrar que su correspondencia explícita muestra más un límite epistemológico que una estructura estable.

Producto de lo dicho y antes de ahondar en esta problematización, se postula nuestra hipótesis central de la investigación, aunque podría adivinarse ya hacia dónde apunta. La *historicidad* y la *alteridad* no pueden ser la una sin la otra: son mutuamente irreductibles, pues separar los elementos equivaldría a vaciarlos de su contenido y eficacia.

Visto así, el término 'relación' parece insuficiente para nombrar la estructura que las implica. No se trata pues de una comparación o mera descripción del hecho de su correspondencia. Es posible que el concepto de *relación* rinda sólo hasta el punto de alinearse en su carácter romántico —a manera de clara metáfora— como las 'nupcias' entre historicidad y alteridad, allí donde dos se hacen uno. En cambio, afirmo que entre ellas existe una *consustancialidad*, en cuanto a que se suponen mutuamente y su comprensión depende sobremanera de una irreductible *copertenencia*.

La idea así planteada acumula a la propuesta original de mi trabajo: acuñar un concepto donde puedan concentrarse alteridad e historicidad, reflejando el estatuto de su consustancialidad. No porque alguna niegue a la otra —como dijimos, todo lo contrario— sino porque la dimensión de la fuerza que les une suele ser desplazada, desviada incluso, del foco de atención. Así, presento la noción de *aliedad* para hacer hincapié en la fuerza que mantiene a la historicidad y la alteridad constante y persistentemente implicadas.

Lejos de ser un infantil juego de palabras, la noción de *aliedad* no pretende representar la mera adición de los términos, como si habláramos de una ecuación matemática; ni mucho menos la sustitución simultánea de nuestros conceptos primarios. La *aliedad* no se propone pues como la superación o relevo de ellos. Al contrario, la aplicación del término debería referir a la *correspondencia* entre alteridad e historicidad, un enlace que evidencia su comunicación constante y recíproca. Pero aún más que eso, según lo dicho, la relación que las conjunta es una que describo como *consustancial*, es decir, donde ambas partículas se pertenecen mutua e inseparablemente.

La *aliedad* concebida de este modo sugeriría de antemano la premisa de que historicidad y alteridad son codependientes, digamos, en una asociación simbiótica. A saber, como un modo de describir múltiples y simultáneas singularidades que se resisten a la unificación, mostrando siempre la naturaleza del límite o lo discontinuo en el tiempo y la experiencia; a la vez que el trabajo de la historia arriba siempre al peligro de la sustracción o anulación de la diferencia.

La comunión que espero hacer vigente en el término debe evidenciar el gran problema de la historia: al historiador atado a su presente, tratando de 'hablar' con un pasado ausente. Encarnado en la figura del historiador, *lo vivo* se muestra atado a su propia finitud y revela la imposibilidad de restituir *lo vivido* —muerto ya— desde su ceniza.

Asimismo, la *aliedad* debe sostener siempre la *crisis*: este esfuerzo por dialogar con lo mudo del pasado, ¿puede ser algo más que una mediación? Es decir, cuánto de su interpretación puede dar paso a una comprensión, cuánto es posible arrancar de la opacidad del pasado y configurarlo como posibilidad de vivencia de su presente. Al igual que la espada de Damocles, la duda pende sobre la cabeza del historiador y todo su trabajo.

O lo que es lo mismo, en lo que concierne a la historicidad y la alteridad, las ciencias humanas han revelado una *grieta* profunda que separa a lo inteligible de lo ininteligible del mundo, cuya consecuencia es el constante encuentro y desencuentro de la teoría con la praxis. Lo cual para la historia significa una *crisis* de su propia operación; empero, una crisis que no necesariamente atenta contra su práctica cuando ella no se fundamenta en una aspiración de 'ciencia' en el sentido lato y ortodoxo de la palabra. Más bien, sostengo que la crisis es el estatuto fundamental de su *hacer*, su *reflexionar* y su *decir*.

Dicho lo anterior, reconozco que se me podría acusar de haber descubierto el hilo negro. Esta frase coloquial suele usarse de forma peyorativa, pero disiento de ello. Así como contamos con la deducción y la inducción por pilares del conocimiento, puntos polares entre lo general y lo particular, la estructura y lo singular de todo sistema, creo firmemente en el valor de atravesar por cuenta y riesgo propios los senderos sinuosos ya andados por exploradores seguramente más capaces.

Es verdad que en la academia actual se valora la originalidad y novedad de las investigaciones, presionar más adelante en los territorios de lo desconocido; sin embargo, no veo nada deshonroso en mirar las áreas ya conquistadas y desear una mejor asimilación —primero a

título personal y después en comunicación hacia los otros— de aquello que se va dando por sentado.

Por esta reflexión, me orienté a revisar la configuración de los discursos que instituyen al concepto de historicidad y los respectivos de la alteridad, preguntándome qué hay de *oculto* directamente sobre lo *evidente*. Con lo cual espero volver acaso un poco más transparente la relación entre ambas nociones.

Por supuesto que semejantes consideraciones no son fáciles de reducir fuera de la complejidad. Tampoco es mi intención agotar el panorama de posibilidades para la discusión ni, mucho menos, pronunciarme como portador profético de la verdad absoluta. La audacia de una personalidad soberbia tiende más trampas a la reflexión que soluciones posibles. Por el contrario, presento este texto, si gusta el lector, como una suerte de puertas giratorias: siempre en movimiento, de constante acceso y hospitalidad para quien desee desplazarse a través de ellas; donde ningún tema se presume hermético a los demás y todos los problemas quedan abiertos a la ponderación de sus argumentos. Acorde a lo dicho más atrás, mi objetivo, en suma, es tratar de asir cómo piensan los historiadores. Tender puentes que comuniquen distintas áreas del quehacer histórico para ampliar, aunque sea un poco y para algunos pocos, nuestra comprensión sobre qué significa la disciplina histórica —tanto para las demás ciencias humanas como para ella misma—, cuáles son sus retos implicados, y delinear la belleza oculta en la crisis de su operación.

Ahora bien, cuando uno se propone una revisión de conceptos, se organizan simultáneamente prejuicios y apreciaciones que anteceden al estudio con los datos que arroja la investigación. Rara vez uno encuentra exactamente lo que buscaba, las investigaciones están llenas de naufragios y desvíos; tampoco es extraño que conforme más se avance, surjan nuevas dudas

que se figuran como problemas a resolver. Lo difícil es discernir entre aquello que excede a los límites demarcados por el objeto de estudio y lo que es de suyo por derecho propio. Con esto en mente, es menester esforzarse en presentar los tópicos de la manera más ordenada posible, por lo cual adelanto la estructura general del presente documento.

El primer capítulo responde a una exigencia formal para la investigación: sustentar la proposición del término de *alidad* aquí acuñado mediante los límites de su antecedente. Dado que ya no es posible —como otrora— desmarcarnos de la dimensión lingüística y discursiva de la organización del saber, comienzo por atender la naturaleza polémica y polisémica del lenguaje. Por un lado, aquí se reconoce el grado de vigencia de los conceptos establecido por su presente, y por el otro la fuerza de dispersión que opaca su determinación al tratarse de nociones que apuntan, asimismo, a la actualidad de un problema.

Asumir estas particularidades del lenguaje nos autoriza entonces para revisar la paradójica relación entre las etimologías de *alius* y *alter* latinos: allí donde se dibuja su proximidad gramatical y semántica, también se despliega su distancia morfológica. Con esto se hace patente el oscurecimiento de *alius* debido a la preferencia o privilegio que históricamente se le ha otorgado a *alter*. De inmediato se evidencia una clara limitación tácita para *alter*, raíz del término 'alteridad'. Procedo entonces a explicar la dispersión de *alter* en los cuerpos discursivos bajo los conceptos de *alteridad* y *otredad*, así como la escisión técnica entre ambos. Lo cual me habilita para adentrarme en una crítica directa a nuestra noción de alteridad y sus consecuencias teóricas. Se trata ante todo de ilustrar cómo el *alter* instaura su propio paradigma de comprensión en los cuerpos discursivos del siglo XX, acarreado consigo límites y sustracciones hacia aquello que espera o supone elucidar; a saber, la complejidad del Otro.

Debido a que la *aliedad* no se limita a un diálogo con la alteridad, pues ella compone apenas la mitad de los retos impuestos a nuestra noción, el segundo capítulo tiene la tarea de ofrecer la otra cara de la moneda, girando el interés hacia el concepto y construcción teórica de la *historicidad*.

Cabe advertir que este apartado se fundamenta en interpretar la historicidad como el *ethos* de la época moderna. Entendemos aquí por *ethos* una actitud o manera de ser y estar, una posición particular ante los modos de la existencia. Si bien más de un puñado de autores han identificado a la historia como un *acontecimiento* por medio del cual se organiza la historiografía igualmente en sus formas pragmáticas y teóricas, en el presente trabajo ensayo extender la categoría de *acontecimiento* hacia la historicidad misma, en tanto que garantiza las condiciones de posibilidad de la producción histórica moderna.

La historicidad evidencia entonces una actitud definitiva de su estatuto moderno cuando por ella se reconoce una larga tradición de pensamiento desde la continuidad y la totalización de la historia. Dicha herencia queda definida como *la construcción metafísica occidental*, que guarda su sustento en la idea ontológica de que las cosas —los objetos manifestados en el mundo— son algo determinado en sí mismas y cuyo sentido o sustancia les pertenece *a priori*, imbuido de *facto* en su interioridad, su forma o incluso su nombre.

La identificación de la tradición en virtud de la historicidad marca la disrupción o ruptura de su continuidad como una *unidad* implícita, fragmentando con ella la aparente estabilidad de la estructura en el dominio de los saberes y de las ciencias; una realidad que permaneció velada hasta pasada la mitad del siglo XIX, cuyo relato en su transición al siglo XX por medio de los discursos filosóficos y científicos ofrezco al final del segundo capítulo de manera un poco sucinta.

Aquí se vuelve necesario atender a los antecedentes de la historicidad, donde la frontera entre historia y filosofía se vuelve difusa para tocar temas como son la experiencia del mundo de la vida, la intersubjetividad y el acontecimiento como parte constitutiva de la condición humana. Ésta es la labor del tercer capítulo, cuyo enfoque sobre lo anterior está en mirar a través de las grietas teóricas que enmascaran el incordio de la comunión del *ethos* moderno de la historicidad con la tradición, sin desatender cómo el giro lingüístico abrió la posibilidad de denunciar esa herencia como una unidad, dando con ello un gran paso en favor del propósito de superarle.

Ya una vez cubiertas estas problemáticas, puedo volver nuevamente sobre la noción de *aliedad* para exponerla en su grado más complejo. El cuarto y último capítulo consiste en discutir el *lugar* donde la noción de *aliedad* podría echarse a andar. Propiamente, señalo la *escritura* como su *topos* prodigioso, donde ella se presenta en su máxima claridad. Apoyado en los conceptos de *heterología* y *heterotopía* —instituidos por Michel Foucault y Michel de Certeau respectivamente—, espero defender finalmente la aplicación de la *aliedad* como una *noción operativa* de la historia.

Ahora bien, para formalizar el tema de esta tesis, es necesario asentar algunas bases de distinción sobre el lugar en el cual se instaura nuestro estudio. Se trata de una consideración que servirá para guiar un acercamiento al tema de la alteridad y la historicidad, la pauta crítica que debo aplicar a las lecturas, su pertinencia y cómo serán articuladas en nuestras reflexiones. De la estructura aquí planteada puede identificarse el reto de tomar conceptos como objetos de estudio. Para muchos, esto acarrea incluso una contradicción cuando se tratan de modelos o categorías, en el tenor de analizar términos en tanto elementos que a la vez forman parte de la interioridad y exterioridad de la labor inquisitiva. Es decir, nociones de la talla de historicidad y alteridad

operan cada una en la dimensión teórica y metodológica, mientras que también se asientan como el objeto del trabajo. Sin embargo, argumento fundamental del presente escrito es que la realidad aquí referida forma parte integral de la misma operación historiográfica, así como un desafío constante para todas las demás ciencias humanas.

CAPÍTULO I. *ALIEDAD*, LAS GRIETAS DE UN CONCEPTO

INSTANCIA Y PROPOSICIÓN DE LA *ALIEDAD*

Grieta es la hendidura por la cual se manifiesta una separación cualquiera. Bien puede abrirse en el espacio límite de dos cuerpos, como también ella misma ser el lugar donde uno solo se resquebraja. Vista así, no se trata sólo de una fisura, sino de una dificultad que amenaza la *unidad*. Pero las grietas pueden prolongarse por grandes distancias, dividirse en varios surcos y esconder el punto del cual partieron. Curiosamente, sin embargo, de ser lo suficientemente profundas, sirven del mismo modo para mirar a través de ellas.

Desde la segunda mitad del siglo XX se alzan, en la historia, numerosas críticas contra la unidad del sentido mientras que, a su vez, se discute sobre la necesidad de integridad formal para la disciplina. Según esto, resulta evidente que el término *grieta* sirve de metáfora para hablar de la historia. Por ende, propongo observar la grieta que quedaría plasmada en mi noción de *aliedad*, aquella que separa a la historicidad de la alteridad. Con esto en mente, en primer lugar debemos atender a la configuración del concepto mismo, cómo se instituye en el lenguaje y cuáles son los contenidos que le dan sentido.

El presente capítulo es nuestra introducción al término de *aliedad* mientras que éste sirve para la ilustrar las grietas pronunciadas en la disciplina histórica.

En 1932, el jurista y teórico político Carl Schmitt publica *Der Begriff des Politischen*,¹¹ donde se pregunta por la *esencia* de lo político. Probablemente su trabajo más influyente, el controvertido pensador aborda el tema desde una lectura evidentemente hegeliana del Estado y el poder. Sin embargo, mi interés en el texto no está en discutir su postura en torno a estos temas. En cambio, rescatando apenas unas cuantas frases de su artículo, deseo tomarlo como punto de partida para algunas consideraciones del lenguaje y el pensamiento historicista. El fragmento de interés es como sigue:

todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido *polémico*; se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación según amigos y enemigos (que se manifiesta en guerra o revolución), y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esa situación.¹²

Se entiende que en Schmitt la clave para su definición de lo político reside en el antagonismo de las nociones de *amigo* y enemigo. Como consecuencia, tenemos que cada concepto comprende un sistema de agrupaciones: algo queda dentro, algo fuera; una parte se opone a otra. Cuando la situación que da lugar al antagonismo pierde su vigencia, el concepto se convierte en esas abstracciones «vacías y fantasmales». Es apreciable que en el centro de sus proposiciones descansa

¹¹ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza editorial, 2009.

¹² *Ibid*, p. 60.

la noción de 'antagonismo'. La transposición de ésta en cuanto palabra desde su dominio preciso —por su etimología, *antagonistis*: luchador, opuesto o contrario— al rubro de la descripción del lenguaje, revela algo más que lo esperado sobre su sentido *polémico*. La efectividad comunicativa depende de la vigencia de los contrarios 'detenidos' en el concepto.

Una imagen: podemos visualizar cada elemento de la comunicación como un campo de batalla, donde habrán de encontrarse dos luchadores en gesta. La determinación tanto de los luchadores como del campo mismo se finca en su combate. Es decir, valga la redundancia, cuando dos luchadores se enfrentan, lo son sólo en virtud del otro; su definición aquí depende de que cada uno se asuma como 'luchador', y asimismo reconozca al otro como igual. La actitud será recíproca para que pueda cada quién ser un *antagonista* del otro, y la dominación o huída de uno, resultaría en que ambos pierdan su cualidad de luchadores. En el momento en que se detiene la *agón* su relación de contrarios queda simultáneamente anulada.

Ahora bien, según Carl Schmitt las palabras se formulan conforme a dos opuestos abstractos. Su sentido polémico no es otro que el antagonismo aquí expuesto. Y en efecto, no es gratuita la elección de palabras por parte del pensador alemán: 'polémico' (*polemischen*), de *polemos*: guerra.

Debemos advertir que hemos tomado de ejemplo para nuestros fines las nociones mismas que comprenden su explicación, pero no debe confundirse aquí la imagen del ejemplo con su metáfora y nuestra explicación de ella. Consideremos rápidamente otro ejemplo.

La palabra 'hogar' muestra un largo camino etimológico desde *fogar* hasta el *focus* latino, que significa simultáneamente nuestro entendido actual de casa o domicilio, a la vez que bracero. De tal suerte, 'hogar' es el sitio donde se encuentra el fuego. De esta lógica se desprenden otras

nociones allende como el cultismo de 'foco'. Se trata, pues, del fuego domesticado —en oposición a *ignis*, fuego en general.

Se entiende entonces que el fuego domesticado demarca un espacio de protección y, en tanto que lugar determinado, representa un 'adentro' y un 'afuera' de dicha protección. El entendido literal de aquel dentro y fuera constituye a nuestros luchadores hipotéticos, y la polémica de su antagonismo señala el sentido del 'hogar'. Claro está que la vigencia del concitado antagonismo se sostiene hasta hoy cuando en sentido figurado hablamos del 'calor del hogar' o de la 'calidez familiar'.

Sobra decir que el antagonismo intrínseco de cada palabra disponible a nuestro saber será en unos casos más oscuro que en otros. Del mismo modo, nos toca reconocer que hay palabras que pasaron del desuso al olvido. En parte, se entiende que muchas de ellas fueron desplazadas por otras bajo una multitud de criterios, que en su materialidad histórico-social van desde lo estético hasta lo político.

Existen también muchas otras palabras que han sobrevivido al paso del tiempo, sólo gracias a que se han adecuado una y otra vez a las necesidades discursivas de la sociedad. De entre ellas hay ejemplos tan bellos en su nitidez como el de 'hogar'; mas existen otras que encierran una complejidad abrumadora. Su polémica —es decir, su 'guerra'— se tiende sobre campos extensísimos que, sobre la experiencia histórica, ha mudado una y otra vez. Podría decirse que su guerra ha sido una de relevos o guerrillas, cambiando con los tiempos.

Tales son palabras como 'arte', 'política', y 'democracia'. Los antagonistas de su disputa han mudado el campo de batalla en distintos momentos, desdibujando su sentido y determinando nuevos límites para sus luchadores. Al igual que los ejemplos proporcionados por

Schmitt en su texto, son palabras que «resultan incomprensibles si no se sabe a quién en concreto se trata en cada caso de afectar, de combatir, negar y refutar con tales términos». ¹³

Con lo anterior se propone que detrás del sentido polémico de las palabras, podemos suponer un carácter óntico-ontológico de sus luchadores. Su encuentro está dado en virtud de un tomar parte en el sentido existencial. La oposición se ubica —hegelianamente— en la mutua negación del modo de existencia del otro para preservar la propia: «el antagonismo constituye la más intensa y extrema de todas las oposiciones, y cualquier antagonismo concreto se aproximará tanto más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, a la distinción entre amigo y enemigo». ¹⁴

Pero he aquí lo interesante de la discusión: reconocido que el aspecto polémico de las palabras está ligado a la vigencia de sus antagonistas, queda asentado que la concitada polémica está cifrada en su materialidad histórica. A saber, según lo expuesto, que los luchadores y su lucha sean un acto presente, *del* presente. Es éste el carácter histórico del lenguaje, en tanto que cada palabra es un campo de guerra para sus luchadores, y que el conflicto señala su finitud.

Pero alto aquí, pues sucede la curiosidad de una práctica, por medio de la cual una sociedad concreta en su concreta situación procede en el uso de *sus* palabras, convencida inconscientemente —en tanto que no se lo cuestiona— de que las polémicas en juego son a la vez *a priori* y *sui generis*, ontológicamente específicas para cada brote de su lenguaje.

En otros términos, se sostiene el postulado de que la realidad existe independientemente de la vivencia de sus actores. Mientras que la polémica de una palabra circunscribe la realidad

¹³ *Ibid*, p. 61.

¹⁴ *Ibid*, p. 59.

cognitiva a una subordinación con lo vivencial, la sociedad que en sus interacciones cotidianas sostiene dicha polémica supone que ella es cosa dada y no, como en realidad es, una construcción.

OPOSICIÓN ETIMOLÓGICA DE LA PARTÍCULA ALIUS RESPECTO DE ALTER

Habiendo hecho presente el aspecto polémico y polisémico del lenguaje, me desplazo hacia la noción clave que espero acuñar con la presente investigación: la *aliedad*. En orden para conseguir dicho propósito, es necesario tender el terreno que explique las posibilidades de su sentido, así como la delimitación de aquello que representa. La tarea no sería posible —por razones que se harán claras en breve— si no establecemos en primer lugar la organización etimológica de la *alteridad*.

El concepto de alteridad ha seguido el curso de una constante atomización. Ya sea en su determinación como objeto de estudio, o su adaptación dentro de los discursos más mundanos, las consecuencias son la diseminación y el enmascaramiento de sentido, —que median su movimiento a través de la producción socializada de proposiciones y saberes por igual.

Muchos de los problemas generados por la partícula rigen en algún grado las necesidades de muchos apartados en este estudio. Por mencionar algunos, puede observarse una clara multiplicación en sus objetos de investigación, los cuales han dado lugar a una polisemia de sentido; también se evidencia la maleabilidad de estatutos disímiles y contradictorios en su relación con la *diferencia*; así como la construcción de una lógica del pensamiento específica.

Se vuelve imperativo entonces tomar distancia de las comprensiones epidérmicas sobre la alteridad y observar en detalle la realización de sus formas más específicas. ¿Qué se entiende, pues, por *alteridad*? Los diccionarios generales la presentan bajo más o menos la misma definición como «condición de ser otro».¹⁵ Sin embargo, el concepto tiene un largo recorrido morfológico hasta nuestros días. La filología ubica su aparición de forma algo imprecisa entre los siglos XVI y XVII.¹⁶ Se le atribuye su reactivación al francés *alterité*, proveniente del latín tardío *alteritas*. Esta última comprende los sufijos *-tas*, *-tatis*, con los cuales se forman sustantivos femeninos abstractos, indicando 'cualidad de' en lo expresado por su adjetivo o sustantivo base. Para nuestro caso, la raíz no es otra que el monolítico *alter*, proveniente del griego antiguo ἕτερος ('heteros'), antes de perderse en el proto-indo-europeo. De momento lo dejaremos definido abiertamente como 'el otro'.

Si bien en los medios masivos de comunicación de los últimos años han resonado en español palabras como *alternativa* y *alternancia*, la raíz de la cual se desprenden es infrecuente en el habla popular. En otros idiomas acaso llega a ser más común, aunque igualmente restringida a ciertos círculos; por ejemplo, en inglés «(to) alter» significa 'transformar o volverse diferente'. No obstante, nos vemos expuestos con mucha regularidad a formulaciones que refieren o implican al *alter* latino, tales como son '*alien*', '*alias*', e incluso '*adúltero*'.

¹⁵ «Alteridad», en *Diccionario de la Lengua Española*. URL: <dle.rae.es>.

¹⁶ Según lo dicho, todas las definiciones sobre alteridad consultadas se parecen entre sí. La diferencia está en sus referencias filológicas: el *Merriam-Webster Dictionary* (URL: <merriam-webster.com/dictionary>) la coloca en la segunda mitad del siglo XVI; mientras que los diccionarios de Oxford (URL: <en.oxforddictionaries.com>) y Collins (URL: <collinsdictionary.com>) arrojan su aparición hasta mediados del siglo XVII.

Más allá de la significación de ciertas palabras, imbuidas en variados contextos agregamos contenido y nos familiarizamos con las nociones de *alteridad* y *otro* a partir de diferentes corrientes. Algunas de larga inercia como son la antropología y la etnografía, dentro de las cuales se alude directamente a las entidades por las que es posible establecer el contraste necesario para la construcción de una identidad —por lo regular, queda claro, específicamente aquella de la civilización occidental. También están presente en el discurso teológico; la tradición judeocristiana erige a Dios como su gran Otro, perneando así en sendas formas de discurso tributarias de ella, como son las obras dirigidas a un amplio público lector con interés espiritual. Por lo regular, aquí se desplaza entre las relaciones del sujeto con la divinidad y, luego, hacia la intersubjetividad para tender a una moral. Asimismo, aunque menos común que 'otredad' —noción sobre la que discutimos más adelante—, *alteridad* aparece con frecuencia en los contextos de la teoría literaria y los estudios culturales.

Otras corrientes relativamente más recientes figuran en la constelación paradigmática de los movimientos en favor de la reflexión o cambio de la praxis social, desde los asuntos de género y sexualidad, ideología política, y asuntos enfocados sobre minorías o gestión del poder, como son temas de raza y clases sociales, además de los discursos indigenistas o de descolonización, por mencionar algunos. No nos compete detenernos en los pormenores de cada uno de estos cuerpos discursivos, debates de innegable vigencia por derecho propio, pero que aparecen aquí sólo para plasmar cuán hondo corre la noción de *alteridad* en la organización de la experiencia de las sociedades modernas.

Amén de lo anterior, al realizar un sucinto trabajo etimológico, salió a la luz un detalle de crucial importancia. El *alter* que dio paso a todos los cuerpos discursivos atrás mencionados,

refiere a una relación muy específica: aquel 'otro' en la alteridad se define contundentemente como un «otro en cuanto a dos».¹⁷ La gramática latina es un tema complejo para la cual no tenemos tiempo de discutir en este trabajo, pero es necesario especificar que la forma del *alter* es una construcción particular que comunica primeramente un énfasis en la adición. O en otras palabras, su *otro* es aquél colocado en el segundo término de una enunciación, «a second, a further, another»;¹⁸ primero *uno*, después *otro*.

Su condición se define, pues, de forma casi exclusiva en la relación de dos elementos listados o contrapuestos dentro de un argumento u organizados en una enunciación. Esta aclaración es importante porque todos los discursos ya evocados dependen de esta partícula. Recordemos tanto el sistema etnológico como teleológico, donde un *otro* —hombre, comunidad, o bien Dios, el máximo otro— se posiciona en el lugar de la referencia.

Esta realización conlleva un implicado enorme al interior del sistema epistemológico. Sin entrar mucho en detalles, de forma contundente la tradición racional ha instaurado un orden rector del mundo donde los elementos —*casi* por un imperativo de simplificación estética— se organizan en *binas antinómicas*. Pares contrarios que delimitan los contornos de la inteligibilidad del mundo. La consecuencia inmediata de este *organón* lógico es la exclusión de terceros posibles mediante el principio aristotélico *tertium non datur*.¹⁹

¹⁷ «Alter», en Charlton T. Lewis & Charles Short, *A Latin Dictionary*, Londres, Oxford University Press, 1879. Su trabajo sería revisado y ampliado para convertirse en el *Oxford Latin Dictionary*, Londres, Clarendon Press, 1968.

¹⁸ *Idem*, «Alter», *Oxford Latin Dictionary*.

¹⁹ Por cuestiones de espacio, dicha temática de investigación queda apenas dibujada en estas páginas; sin embargo, considero que es de tremenda relevancia en los proyectos de trabajo que podrían desplegarse en esfuerzos posteriores, apoyando la acuñación de la *aliedad* como noción operativa.

Así, regresando al problema de la alteridad en su materialidad histórica, se observa el peligro de sus consecuencias, limitando nuestra capacidad de mediación a la estricta dicotomía. Es ésta la herencia que tenemos de la tradición y que se cristaliza en el concepto de alteridad. Sin negar que conforme la labor de las ciencias humanas se abocó a la revisión de todo el sistema de conocimiento, la realización del problema del otro entró lentamente en nuevas reformulaciones que no reflejan esta estricta distribución binaria; empero, se evidencia que el concepto se ha desplazado apenas un ápice de su sitio original, ofreciendo poco desde su configuración a paradigmas más profundos. En esta reflexión, se apuntala con fuerza una de las consecuencias que tendría la inclusión del concepto de *aliedad*, en tanto que su misma configuración morfológica debería referir a una carga de contenido que, en cierto modo, supere los límites constreñidos por la partícula *alter* como sustento de la alteridad.

Ahora bien, según una advertencia anterior, la gramática latina goza de una larga tradición de perfeccionamiento. Y aunque el *alter* ha sido privilegiado en su uso, es ése mismo el que la ha deslizado a matices más opacos de su comprensión. Empero, el latín abre la capacidad de formular *otros* otros; plurales posibles curvados hacia relaciones más complejas. A esto se le expresaba, según la desinencia apropiada, con el término *alius*: 'otro en cuanto a muchos': «any possible other [...] other than what is familiar, strange, new, different [...] a new, a fresh, a second, another».²⁰

Pero, ¿y por qué contrastar *alter* con *alius*? La revisión de la literatura filológica demuestra una clara convivencia de los términos en el latín antiguo, donde la aplicación de cada una estaba claramente establecida por su estricta gramática, adecuada a los contextos apropiados. Sin

²⁰ *Op. cit.*, «Alius», *Oxford Latin Dictionary*.

embargo, tras la revitalización y actualización del latín como lengua culta, es evidente que los ajustes y trasposos darían sitio al inevitable desplazamiento semántico y semántico de muchas palabras.

La noción de *alius* ha sido reemplazada en el uso por *alter*. Una explicación en torno a la preferencia de una sobre la otra probablemente fallaría de convencer a más de uno, en especial porque no podríamos reducir esa mediación a unas cuantas pautas ideológicas o sociales. Hablamos, queda claro, de la natural evolución del lenguaje desde su socialización.

De cualquier forma, sobran ejemplos de palabras que han sido rescatadas para encontrar nueva vida años después de su olvido y relevo. Esto suele darse en tanto que encuentran un nuevo nicho de significación por la necesidad de transmitir otras ideas. Así, por medio de esta investigación acudo al *alius* para configurar mi noción de *aliedad*.

La *consustancialidad* entre historicidad y alteridad al respecto de la historia constituye nuestra preocupación primera. Según lo dicho, entre ellas puede apreciarse una especie de grieta: no sólo una fisura que les separa, sino una dificultad que amenaza su unidad. Dicha grieta no niega nuestra postura, a saber, la conjugación de historicidad y alteridad como estatuto de lo discontinuo en la experiencia y la crisis de la operación historiográfica. Mas tampoco la afirma como evidente, constitutiva de la historicidad y la alteridad. Es menester, pues, antes de dirigir nuestra atención directamente a la *aliedad*, evidenciar esta grieta y explicar su carácter.

Sin embargo, incluso antes de esto debemos preparar el espacio de sus límites, enfocándonos en la alteridad y la historicidad cada una por separado. Dichas fórmulas, en su condición de nociones propias de las disciplinas de la historia y la filosofía, están dotadas en sí mismas de su propia historia. No es nuestra intención empero agotar su narración en este trabajo, como tampoco lo es desplegar una genética o historia conceptual de la alteridad y la historicidad. No obstante, resulta interesante que el dominio de saberes al cual nos abocamos carece aún de un trabajo de esta magnitud.

A lo largo de la investigación, constantes pesquisas fueron insuficientes para encontrar la pauta de algún tipo de historia conceptual o 'arqueología' —en el sentido foucaultiano— sobre la historicidad o la alteridad. Encuentro aquí un enorme vacío en la reflexión sobre estas temáticas. Se sobrentiende, no por ubicarnos en un falso problema ni, como se verá a continuación, por atender a nociones que carecen de peso en las disciplinas. Es de mi opinión

que la ausencia aquí señalada es motivo de los retos que una historia conceptual implicaría para esclarecer tanto el peso operativo de cada término como dupla en su conjunto. Cualquiera de estas tareas sería un magnífico y heroico aporte a la historiografía, a la filosofía y a toda aproximación teórica que eventualmente pueda devenir en averiguaciones de este tipo.²¹

A pesar del vacío, debemos atenernos a las fuentes que están a nuestra disposición y ofrecer un sucinto esfuerzo por dibujar sus límites, desmarcando pertinencias para nuestros fines. Comenzamos entonces con la alteridad.

DISPERSIÓN DE ALTER Y ESCISIÓN TÉCNICA DE LA ALTERIDAD CON LA OTREDAD

Basta un ágil golpe de vista a la literatura en torno a la alteridad para topar con nuestro primer momento de pasmo. Se torna evidente que ella ha sido abordada desde distintos modelos,

²¹ Cabe advertir, empero, algunas miradas que han topado con esta veta del problema e igualmente han reconocido la ausencia aquí planteada. Primero, resulta evidente que para pensadores como Michel Foucault y Reinhart Koselleck el tema no ha pasado desapercibido, dedicándoles renglones y páginas sueltas aquí o allá. En segundo lugar, aunque muy poco pueda ser dicho sobre la extensión y profundidad de estos trabajos, podemos ante todo ofrecer algunas más pistas: Javier Ruiz de la Presa, *Alteridad. Un recorrido filosófico*, ITESO/UIA, México, 2005; Freddy González Silva, «Alteridad y su itinerario desde las perspectivas multidisciplinares», en *Reflexiones* 1, vol. 88 (2009), pp. 119-135; Luis Alejandro García Struck, «La relación entre Verdad y Alteridad», ponencia presentada en el II Coloquio de Doctorandos, Posgrado en Filosofía UNAM, 2008 [URL: <posgrado.unam.mx/filosofia/publica/2_coloquio_Doct.html>]; Ignacio Lewkowicz, «¿A qué llamamos historicidad?», CEAP, Buenos Aires, 1996 [Transcripción de la conferencia hallada sin mayor referencia. URL: <insumisos.com/lecturasinsumisas/A%20que%20llamamos%20historicidad.pdf>].

filosofías y múltiples problemáticas. El mayor reto será discernir entre todos y, a su vez, delimitar una forma clara de lectura. Ya advertía Michel Foucault que

una lengua constituye siempre un sistema para enunciados posibles: es un conjunto finito de reglas que autoriza un número infinito de pruebas. El campo de los acontecimientos discursivos en cambio, es el conjunto siempre finito y actualmente limitado de las únicas secuencias lingüísticas que han sido formuladas, las cuales pueden muy bien ser innumerables, pueden muy bien, por su masa, sobrepasar toda capacidad de registro, de memoria o de lectura, pero constituyen, no obstante, un conjunto finito.²²

De lo cual se entiende que, sin importar la magnitud del *corpus* configurado por la alteridad, es posible concebir un grado último de su consolidación en el amplio ámbito de los ejercicios comunicativos. Pero a ello le cabe una advertencia: si bien la totalidad de los discursos de alteridad es —cuando menos— imaginable, inteligible, ello no significa en lo absoluto que su sentido está en una básica reconstrucción de sus encadenamientos, «no hay que devolver el discurso a la lejana presencia del origen: hay que tratarlo en el juego de su instancia»,²³ o lo que es lo mismo, «captar el enunciado en la estrechez y la singularidad de su acontecer».²⁴

Es más simple decirlo que alcanzar realmente esos propósitos de Foucault. Aún más en lo concerniente a la alteridad, cuando el término está dotado de una historicidad rica y compleja. Atrás ya advertimos sobre la oposición filológica que distingue a la partícula *alius* respecto de

²² Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2003 [1969], pp. 43-4.

²³ *Ibid*, p. 41.

²⁴ *Ibid*, p. 45.

alter. Igualmente se anunció allí una consecuencia de esta grieta en la primacía del segundo término en el uso coloquial y su extensión sobre amplios cuerpos discursivos. Sin embargo, debemos atenernos a la consolidación teórica de esos cuerpos en el campo de las ciencias humanas.

Comencemos afirmando que la alteridad no es un tema reductible meramente al 'problema del otro'.²⁵ En ésta, su forma predominante de tratamiento actual, las figuras de alteridad no son un foco de interés, sino acaso un complemento condicional de la postura que observa desde la mismidad del sujeto:

Como si [...] se experimentara una repugnancia singular en pensar la diferencia, en describir desviaciones y dispersiones, en disociar la forma tranquilizante de lo idéntico. [...] Como si tuviéramos miedo de pensar el Otro en el tiempo de nuestro propio pensamiento.²⁶

La alteridad en cuanto tal no será su propio problema hasta bien entrada la filosofía del siglo XX. Pero vamos por partes.

Variadas formas de representación para la alteridad pueden rastrearse hasta los orígenes del pensamiento occidental. La 'otredad' es un atributo presente en las preocupaciones de éste, donde se entretajan toda clase de discusiones filosóficas: en la construcción de saberes, desde la metafísica hasta la ética, las figuras de la otredad se han instaurado como eje central en la percepción del mundo, de igual manera que en su organización y comprensión.

²⁵ Para un despliegue parcial de las tantas literaturas con este sentido, *cfr.* José Ferrater Mora, «Otro (El)», en *Diccionario de Filosofía*, IV T., Barcelona, Alianza Diccionarios, 1984.

²⁶ *Op. cit.*, Michel Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 19-20.

No obstante, por fuerza se nos presenta la necesidad de separar las preocupaciones por 'lo Otro' y 'el otro'. Nótese la diferencia en el artículo y la letra capital correspondientes, que de momento aprovechamos para mantener claridad en nuestro argumento.

Para Platón, lo Otro es uno de los cinco géneros máximos del *ser*, igualmente originario e irreductible que el ser, el reposo, el movimiento y lo idéntico.²⁷ Esta distinción ha servido a la filosofía como piedra angular para señalar que el no-ser es desigual a la nada, en cambio, es 'lo otro del ser'; cuestión en la cual no nos detendremos, pero donde se refleja ya el papel fundacional que tiene dicha noción como planteamiento de toda averiguación filosófica.

Laín Entralgo afirma que por siglos «la realidad del otro en cuanto tal era para él [hombre] obvia e incuestionable, no problemática».²⁸ El cristianismo fundará *virtualmente* el problema de 'el otro', pero sólo en tanto que abrirá una consciencia sobre 'los otros hombres' a la indagación del pensamiento. La efectividad del planteamiento dependerá de cuatro adiciones en cuanto que rupturas para la reflexión: la «paulatina secularización de la existencia», el «auge histórico del nominalismo durante los siglos XIV y XV», el «carácter cualitativo al principio de individuación» y «la soledad de hombre», tanto metafísica como social.²⁹

Lo Otro persistirá en este sentido, pasando por Descartes hasta alcanzar a Hegel, construyendo el argumento de la escisión entre el hombre y la naturaleza, instituyéndose lo Otro como 'lo externo'. Sin embargo, ésta es sólo una de las configuraciones simbólicas de la otredad:

²⁷ Cfr. Platón, «El Sofista», en *Diálogos* [múltiples ediciones].

²⁸ Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro I. El otro como otro yo. Nosotros, tú y yo*, 2 T, Madrid, Revista de Occidente, 1968, p. 22.

²⁹ Carece de importancia para nosotros detenernos aquí en explicar los detalles detrás de los cuatro movimientos mencionados, para una explicación pormenorizada cfr. *Ibid*, pp. 29-34.

como dijimos, lo Otro para la filosofía se presenta en su relación con la *naturaleza*, pero también como *comunidad ajena* y lo *sagrado*.

Por ahora no deseo detenerme demasiado en este punto, así que nos conformaremos con anunciar que estas configuraciones simbólicas serán las que en el siglo XX abrirán paso a la consolidación de distintas áreas en disciplinas tan variadas como son la antropología cultural, la sociología, la etnología, el psicoanálisis, la filosofía y teoría del lenguaje, por mencionar algunas. Cada una de ellas fundará un lugar de producción basado, primero, en la separación entre lo Otro y el otro, y segundo, en una apropiación especializada de dicha determinación. La otredad podrá ser vista, pues, como el *inconsciente* en Freud, el *silencio* en Villoro, la *locura* de Foucault, el *lenguaje* para Lacan y Levinas, o el *bárbaro* según Levy-Straus, enumerando apenas unos pocos sobresalientes.

Asimismo, la concitada separación inaugura en el siglo pasado lo que será denominado por la filosofía como 'el problema del otro'.³⁰ Sin olvidarnos de las posturas ya anotadas, esta formulación se orienta sobremanera a los límites epistemológicos del conocimiento, la conciencia y la ética. Aquí la atención se enfoca en el otro como pregunta: ¿es posible suponer la existencia de otros *yos* desde la noción del sí mismo?, y ¿qué implica en cualquiera de los casos posibles?

Los presentes cuestionamientos darán lugar a toda una nueva corriente de teorías sobre el lenguaje, la ética y la intersubjetividad, como se ve reflejado en los postulados morales de Fichte,

³⁰ Si bien en todos los diccionarios especializados consultados para esta investigación no le corresponde una entrada en casi ninguno a la «Alteridad» o a el «Otro», invariablemente todos presentaron una para el «Problema del otro» o «de las otras mentes». El hecho resulta interesante, en especial si se considera que tal tema es un dominio muy particularizado y específico de las problemáticas que vienen con la alteridad.

la constitución del sujeto en Husserl y Merleau-Ponty, el giro lingüístico y los estudios de interculturalidad por García Canclini, la descolonización en E. Saíd y los problemas de género en Judit Butler.

En este tenor, Max Scheler señala que entre lo propio y lo ajeno de la experiencia persiste una estrecha conexión donde ellos se determinan y condicionan uno a otro, «sin que las esferas respectivas se dejen fijar, sin embargo, nunca en forma rígida, como se prueba por el hecho de que a menudo no sabemos decir si determinada experiencia psíquica viene de nosotros mismos o de otros»³¹: «Es exactamente el mismo acto de diferenciación dentro de un todo por lo pronto poco diferenciado el que hace llegar a la claridad de la conciencia simultáneamente *lo propio y lo ajeno*».³²

Afirmación con la cual podemos desplazarnos a la construcción de George Mead sobre *el otro generalizado*, lugar desde donde se instituyen fuertes discusiones en pos de una teoría de la intersubjetividad. Con Husserl como antecedente, la intersubjetividad irrumpe en la escena de la reflexión a partir de formas de alteridad *historizadas*, desplazando a la teoría del conocimiento. De manera sucinta, la intersubjetividad se presenta primero en la psicología, las ciencias sociales y la epistemología como una manera de superar la oposición entre el sujeto y el objeto, además de romper las determinaciones de la relación entre el individuo y el lenguaje, la teoría y la praxis. Con lo cual se dio cabida a una conciencia del carácter social del lenguaje y la misma ciencia.

³¹ Paráfrasis de Nicola Abbagnano, «Otro, problema del», en *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1993 [1961], p. 885.

³² Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 1957, p. 326.

Ahora bien, hasta aquí hemos hablado de la otredad y su diseminación sobre las ciencias sociales, pero ¿cómo encaja todo esto con la noción de alteridad? Con el fin de asentar un campo común de comprensión y ofrecer una sucinta descripción, podemos reintegrarla a nuestro objeto y delimitar a la alteridad como la *relación entre lo Mismo y lo Otro*. Toda forma de alteridad discurre entre lo semejante y lo distinto; lo propio y lo ajeno; lo conocido y lo extraño; el Yo y el Ellos. En suma, se instaura en la particularización de un sujeto frente a su exterioridad. Para ampliar nuestra relación con el término, puede tratarse incluso de las múltiples versiones de este sujeto entre su pasado y su presente. Dependiendo de la perspectiva, la alteridad puede ser la esfera de encuentro entre sus dos polos, el extrañamiento de lo heteróclito dentro de lo unívoco, o incluso el esfuerzo consciente de colocarse en el lugar del otro.

Pero ello es apenas una vaga integración de los tantos cuerpos discursivos que fundan su lugar en la reflexión radical de la alteridad. Advertimos, pues, que la alteridad y la otredad son formulaciones dispersadas a todo lo largo de siglo XX, haciendo hincapié en la inabarcable — inagotable, irreductible— aspiración de concebir eso que se escapa siempre entre las manos.

¿Qué es entonces la alteridad para las ciencias humanas? Lo anterior lamentablemente no acumula a una definición ni mucho menos a una descripción de su carácter relativo a las formas de otredad que hemos descrito. Resulta interesante: tratándose de una noción tan socorrida por la filosofía, son pocos los diccionarios especializados que le reserven una entrada.³³ Quien desee

³³ Como parte de la investigación, se consultaron varios diccionarios especializados, entre los que destacan: *Diccionario Akal de filosofía*, España, Universidad Autónoma de Madrid, 1999; Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Londres, Cambridge University Press, 1999; Jacobo Muñoz, *Diccionario Espasa de filosofía*, España, Espasa, 2003; Antony Flew, *A Dictionary of Philosophy*, Londres, Pan Books, 1979; I. Frolov, *Soviet Dictionary of Philosophy*, Moscú, Progress Publishers, 1984; Pelayo

replicar esto a razón de la correspondencia y subordinación de sus problemas a otras unidades de la filosofía puede servirse con la cuchara grande; sin embargo, es ésta una ausencia compartida con la noción del Otro, lo cual para la filosofía contemporánea encuentro inexcusable.

Dijimos ya que la definición más parca que podríamos ofrecer se alinea con la propia de la RAE: *condición de ser otro*. Partiendo por este cabo, en cuanto 'condición' se toma por una propiedad o carácter indispensable, del cual depende la igualdad de algo respecto a sí. Hablar de alteridad entonces es preguntarse por el estatuto mismo de un objeto o persona en virtud de que *es otro*.

Si se quiere, podemos establecer la siguiente proposición: cuando A es igual que A, y B igual que B, entonces *A será desigual a B*. Aquí se hacen manifiestos los principios de identidad y no contradicción en la relación entre ambos elementos, determinando a cada uno como ser o entidad

García Sierra, *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico*, Oviedo, Biblioteca Filosofía en Español, 1999; A. Pablo Iannone, *Dictionary of World Philosophy*, Londres, Routledge, 2001; Dagobert D. Runes, *The Dictionary of Philosophy*, Nueva York, Philosophical Library, 2010; A. R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, Londres, Routledge, 1996.

Además de repositorios en línea: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <plato.stanford.edu/index.html>; *Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL: <iep.utm.edu>; Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, Londres, Oxford University Press, 2005, URL: <oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199264797.001.0001/acref-9780199264797>.

Mencionamos finalmente los únicos diccionarios que le reservan una entrada a la alteridad: José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1984; Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1993; y *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, URL: <rep.routledge.com>. A manera de reflexión y pregunta abierta que no tengo oportunidad de responder en este escrito, ¿por qué las obras que reconocen el tema de la alteridad al interior del discurso filosófico, amén de ser significativas en su cara singularidad, se ubican también en una tradición hispánica?, ¿hay en ello alguna posible reflexión sobre el lenguaje?

concreto en sí mismo. Más importante aún, se despliega la distinción del uno con el otro por su diferencia significativa. Ahora bien, si afirmamos que A, bajo cierto criterio, condición o circunstancia, guarda esencialmente algo propio y natural de B; o que al pasar por algún proceso A deviene en B, advendría la proposición *A es igual a B*, configurando así una alteridad — condición de ser otro de A en cuanto a B. Empero, ¿esto sugiere una alteridad *de* A y otra *de* B; una sola *entre* A y B; o acaso ella es propia de sólo *uno* de los elementos, digamos, A?

Moderando el paso, estos abstractos no agotan una reflexión de la alteridad; la definición hasta ahora nos resulta tan ambigua para sus implicaciones y, en vez de arrojar respuestas, no ha hecho más que preñarnos de preguntas. Cuestionemos un poco lo recién dicho. La alteridad en nuestras proposiciones, ¿es una particularidad de A y B, con presencia prefigurada en la mismidad de cada uno, o sólo se presenta una vez establecida su interacción?; es decir, ¿los elementos A y B antes de encontrarse ya contaban con el germen de la alteridad? ¿O es la alteridad una condición de juicio, por ende, posterior y atribuida externamente? ¿Qué determinaciones hay entre estos elementos? Considerados ya en su condición de alteridad, ¿cuál es el carácter de su relación y qué circunstancias posibilitan una de este tipo? ¿Qué criterios permiten afirmar o negar una alteridad dada? Estas cuestiones apenas comienzan por exponer los supuestos y posibles saberes de la alteridad, pero demuestran que un renglón no basta para zanjar su definición, ni mucho menos las honduras de su problema.

De acuerdo a nuestro sistema entre A y B, podemos reconocer que todo el modelo aquí depende de un presupuesto elemental: A es igual que A. Lo cual implica que la condición de posibilidad de cualquier proposición sobre la alteridad, parte de un postulado de *identidad*, la unidad de A. Sin embargo, y no podríamos hacer más énfasis en esto, el postulado es *a priori* sólo

en el sentido lógico del análisis; es un punto de partida para la disquisición racional, que no por fuerza para el aspecto fáctico de la alteridad. En otras palabras, nuestras reflexiones sobre alteridad comienzan en la identidad —recordemos, simultáneamente 'el mismo' y 'lo mismo'—, aunque esto no supone en lo absoluto que dicha lógica sea el principio u origen de la alteridad. 'A es A' resulta sólo gracias a una relación óntico-ontológica de la identidad con su alteridad, cuando la segunda es constitutiva de la primera.

Debido a lo anterior debemos abrir una especie de paréntesis y aclarar que la alteridad no pocas veces se percibe en el mismo tenor de las *antinomias*; es decir, como paradoja y contradicción irresoluble. Sin embargo, pareciera que todo conocimiento proveniente de la alteridad descansa en la confrontación de opuestos, por lo que debemos matizar algunas operaciones de este registro.

Cabe señalar, pues, que la mera existencia de dos opuestos no presupone directamente un 'conflicto'. A ello le antecede la necesidad de un *encuentro* de los elementos, y es sólo por la naturaleza de dicho momento en que se puede presentar alguna forma de *polémica* —de 'guerra'. En el mismo tono, es usual que la literatura correspondiente al tema recurra a las ideas de *dicotomía* o *dialéctica* para describir la fenomenología de sus intercambios. Empero, pese a no excluirla, los procedimientos de la dicotomía y la dialéctica no exigen en su despliegue una forzosa confrontación.

La dicotomía, formalmente explicada, es la división o corte en partes de un objeto —sea real o ideal. Se trata de pares complementarios que en teoría agotarían la extensión de su origen, alineando a uno u otro una distribución consistente en sus mitades.

Por su parte, la dialéctica comenzó por definirse como el arte o técnica de la conversación; no obstante, a través de su uso por la filosofía, la naturaleza de esta noción se ha vuelto más compleja. En el siglo XVIII, se la abordó como teoría de los contrapuestos en las cosas o en los conceptos, su detección y superación. Esta visión retomaba la postura clásica de los griegos con la cual la dialéctica se basa en dos *logoi*, dos razones que se oponían argumentalmente para mostrar el absurdo detrás de una de ellas.³⁴ Fue Hegel quien propuso una realidad formada por la incesante oposición de conceptos, igualmente confrontados por la realidad, desde su famoso método dialéctico.

Bajo esta perspectiva podría entenderse la *lid perenne* en nuestra noción de alteridad, la gran grieta respectiva a su configuración como concepto. Como sea que se le mire, debemos subrayar que dicha representación es parcial y reduccionista; una simplificación que es básicamente una *estabilización* en tanto que determina un *topos* para sus elementos. Al respecto apunta Derrida:

since convention, institutions and consensus are stabilizations (sometimes stabilizations of great duration, sometimes micro-stabilizations), this means that they are stabilizations of something essentially unstable and chaotic. Thus, it becomes necessary to stabilize precisely because stability

³⁴ El Sócrates que Platón nos ofrece como personaje central de sus *Diálogos* muestra la modalidad de este propósito. En cambio, Aristóteles habrá de usarlo para poner a prueba sus propias proposiciones, incluyendo a la dialéctica como modelo necesario de los principios filosóficos.

is not natural; it is because there is instability that stabilization becomes necessary; it is because there is chaos that there is a need for stability.³⁵

Así, la alteridad es más que un mero encuentro y su conflicto: de ella se desprenden sucesivos cambios de posición para las partes implicadas, inducidos por su otro. Lo que esperamos problematizar de lleno con la cita anterior son las funciones y los efectos que han tenido las dicotomías de la alteridad en la forma en que se interpreta y narra el pasado.

Fundamental para esto, y dicho sea de paso, es reconocer la diferencia ya teorizada por muchos entre el pasado y la Historia —historia con minúscula y mayúscula, historia 'propriadamente dicha' e historia 'académica'...— además del acto narrativo que las separa como un proceso y forma de 'traducción'.³⁶ Pero antes de proceder con esto, debemos partir de una escisión clave en nuestro trabajo.

Si bien la alteridad, al adoptar sus múltiples representaciones, es una noción operativa que constriñe el trabajo del historiador y fluye como hilo conductor de la obra historiográfica, debemos considerar que para que funja de este modo prevalece una presencia anterior a ésta. La alteridad, como ya dijimos, antes que noción operativa, es algo que se *anuncia* en las manifestaciones de la realidad. Antes de habitar en el conocimiento humano, le *acontece*.

Se trata, si se quiere, de una dicotomía entre la alteridad como fenómeno y como noción operativa. La cual, empero, da cabida a su vez a una dialéctica de estas dos figuras donde la

³⁵ Jacques Derrida, «Remarks on Deconstruction and Pragmatism», en *Deconstruction and Pragmatism*, Chantal Mouffe (ed.), Londres, Routledge, 1966, p. 86.

³⁶ Por una descripción pormenorizada de esta separación, *cfr.* Keith Jenkins, *¿Por qué la historia? Ética y posmodernidad*, México, FCE, 2014.

realidad presenta formas múltiples de alteridad, organizadas por una conciencia en tanto nociones, que nuevamente interceden en la percepción empírica de la alteridad. Se trata de un acto que recuerda al Uróboros, a serpiente que se muerde la cola. En suma, esta relación no queda exenta de su influjo por el sistema socializado de cada comunidad que configure su propio espacio discursivo de conocimientos. La alteridad queda aquí como una presencia paradójica que *debe* estar fuera del sistema, mientras que le resulta inescapable.

Finalmente y para resumir, las nociones de otredad son insuficientes para dar cuenta del gran enigma que nos ofrece la alteridad. Cada una de sus variantes, en efecto, señala un lugar de producción, despliega interrogantes y plantea nuevas fronteras para el saber. Pero estamos impedidos para agotar el rango de posibilidades que se despliegan por una sencilla razón: pensar la alteridad consiste en reconocer todas las *grietas* que hemos planteado hasta aquí, según dijimos ya, no sólo en cuanto a hendiduras que separan una cosa de otra, sino como dificultades que impiden la totalización de sus problemáticas. Pensar la alteridad es pues pensar el *límite* y la *crisis*: hablamos a grandes rasgos de un desplazamiento desde donde se piensa a *un lugar-otro*.

EL *ETHOS* HISTÓRICO

... So wirst du Besseres nicht, als die Zeit, aber auf's Beste sie sein!

G. W. F. HEGEL³⁷

Antes de entablar la materia de este apartado deseo hacer una confesión: no pensé que sería tan difícil abordar el tema de la historicidad. En estos años de discusión y reflexión sobre la disciplina, la noción salió a flote con insistencia, volviéndose por entero 'familiar'. No fue sino hasta que me descubrí descartando tantos ensayos de redacción para el presente documento que pude apreciar la ingenuidad en la que había caído. Durante buena parte de la investigación, en mitad de mis lecturas o durante la reflexión pausada de algún obstáculo del trabajo, la historicidad se me presentaba como la solución antes que el problema; el abrevadero común a donde todas las temáticas llegaban a refrescarse. Quizá con esa imagen no estaba tan errado, aunque la veía al revés: la historicidad no es sólo un extenso océano al que desembocan todos los ríos para hallar la calma, sino el hontanar de donde brotan.

³⁷ «No podrás ser mejor que tu época, pero en las mejores condiciones serás tu época».

Probablemente el candor que guiaba esa comprensión previa se explique por mi propia historicidad o, más bien, esa que *ya* comparto con todo hipotético lector. Vivimos, usted y yo, una época preñada de conciencia histórica. Apilando más metáforas líquidas, estamos tan sumergidos en la percepción de nuestra dimensión temporal, que inconscientemente dejamos de apreciar su fluir alrededor nuestro, ¿y qué sabe el pez del agua en donde nada toda su vida?

Por lo regular la damos por sentado, incuestionable, sin recordar que debieron haber otros hombres carentes de esa conciencia. No defendería, sin embargo, que nuestra experiencia de una historicidad socializada implique que ésta sea una conciencia homogénea en cada individuo a todo lo extenso del panorama humano presente —ni futuro.

Para Hans-Georg Gadamer, esta victoria del entendimiento es la revolución más importante de la época moderna. «Es un privilegio, quizá incluso una carga», pues la toma de conciencia histórica implica la dificultad de concebir en abstracto el *pleno* reparo de «la historicidad de todo presente» en su más radical singularidad. Y por otro lado, de forma más concreta, la «relatividad de todas las opiniones».³⁸ Se dice fácil. Pero en este capítulo presento mi mejor esfuerzo por articular esa masa informe e incontenible que constituye a la historicidad.

Entonces, ¿por dónde empezar? Una opción sería remontarse al dato del momento en que la grafía del término fue plasmada. Aunque resulta ingenuo referirse a un hito, doctrina o individuo particulares, pues la historicidad forma parte de la totalidad de la época moderna. La toma de la conciencia histórica, en sí misma y por derecho propio, es un *acontecimiento* en el sentido completo de la palabra. Y en cuanto tal, la historicidad no puede ser constatada como

³⁸ Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, España, Tecnos, 1993 [1963], p. 41.

unidad coherente, es apenas una visión *perturbadora*.³⁹ Así, cómo pretender 'arrojar luz' sobre la historicidad, ¡si ella es un hoyo negro!, con una fuerza de atracción tan intensa, devoradora del cosmos, que ni si quiera la luz le escapa. Nos valdría lo mismo empezar por cualquier parte, pues el tema de la historicidad es una figura sin centro, o lo que es lo mismo, una que tiene su centro en todas partes.

Podemos arrancar entonces por alguno de sus síntomas, como la ya mencionada *relatividad de todas las opiniones*.⁴⁰ Según Gadamer, sólo por las consecuencias de la historicidad podría explicarse la entrada de la 'cosmovisión' (*Weltanschauung*) en el pensamiento de la filosofía y la política. En ella se expresa el reparo de las facciones sobre el carácter *particular* de su postura, es decir, la inspección de «los límites tranquilizadores de una tradición exclusiva, mientras que la

³⁹ Aludo aquí a la discusión de François Dosse sobre el estatuto moderno del acontecimiento, particularmente en su atención al artículo que Roger Bastide le dedica en la *Encyclopédia Universalis* («*Événement*», v. 6, París, 1968-1975):

«Las ciencias humanas que han buscado constituir su certeza en torno de las permanencias, las invariantes, quizá incluso las leyes, han considerado el acontecimiento, desde hace mucho tiempo, como *un elemento perturbador, contingente, de débil significado, que convendría eliminar en función del progreso de la ciencia*. [...] Entonces el erudito debe ante todo, restituir la lógica en la cual se pretende disolver la singularidad del acontecimiento. La *dimensión perturbadora* de todo acontecimiento, feliz o infeliz, en oposición al equilibrio vigente del lugar, lleva al hombre a querer controlar ese caos potencial a fin de dar cuenta mejor de su destino. *Por ello, según Bastide, el hombre no ha dejado de crear una ciencia de los acontecimientos para controlarlos*». François Dosse, «El acontecimiento histórico entre Esfinge y Fénix», en *Historia y Grafía* 41, año 21 (julio-diciembre 2013), pp. 18-19. Las itálicas son mías.

⁴⁰ No nos compete aquí atender la discusión posmoderna entre relativismo y perspectivismo, como podrá observarse, el mismo Gadamer tiene intenciones más precisas para hablar de relatividad en este punto.

conciencia moderna está llamada a comprender las posibilidades de una multiplicidad de puntos de vista relativos». ⁴¹

De cierto modo, la historicidad o toma de conciencia histórica, configura para la modernidad un *ethos*: la conjunción entre comportamiento y modo de ser, en tanto que conjunto de hechos y característica determinante de los comportamientos de la vida social. A saber, la explicación del *ethos histórico* aquí entendido se encuentra en Bolívar Echeverría. El término *ethos*:

Conjunta el concepto de «uso, costumbre o comportamiento automático» —*una presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso*— con el concepto de «carácter, personalidad individual o modo de ser» —*una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera*—. Ubicado lo mismo en el objeto que en el sujeto, el comportamiento social estructural al que podemos llamar *ethos* histórico puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida. ⁴²

Así, la historicidad configura una *actitud*, una manera de ser y estar en el mundo, o bien, subrayo, *una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera*. Ser moderno, por lo tanto, es ser histórico. Para decirlo pronto, es asumir un modelo de reflexión receloso y suspicaz en el horizonte histórico, coextensivo de toda limitación a «la vida que vivimos y que hemos vivido». ⁴³

⁴¹ *Op. cit.*, H. G. Gadamer, p. 42.

⁴² Bolívar Echeverría, «El *ethos* barroco», en *Discurso crítico y modernidad*, Colombia, Desde abajo, 2011, pp. 196-7. Las itálicas son mías.

⁴³ *Op. cit.*, H. G. Gadamer, p. 43.

Más aún, indudablemente la actitud propia de este modo de ser se filtra de la vida cotidiana hacia todos los aspectos de la sociedad, incluidas las instituciones de la producción científica. Así, la toma de conciencia se traduce también en *sentido* histórico, el cual opera en dos direcciones. Por un lado, la adquisición de sentido para la vida presente; y que por otro se proyecta para otorgar *cierto* sentido histórico a los hechos pasados. Se trata, pues, de una fuerza ordenadora.

Sin embargo, paradójicamente esa coacción de orden supone también su destrucción. La conciencia histórica se apoya en una posición reflexiva hacia la *tradición*, como dijimos, un recelo que mira distinto a como solían prácticas pasadas. Un gesto que se determina por la *interpretación*: sopesar las condiciones dadas en la asignación de un significado y volcarse al extrañamiento sobre «aquello que nos convence por la simple presencia»,⁴⁴ ya que el sentido no podría desplegarse más sin mediación.

Lo anterior carece de sentido si no concretamos aquello a lo cual ofrece oponerse la conciencia histórica: la *tradición*. A la fecha, sigo sin encontrar una explicación más transparente para nombrarla que en la pluma de Edmundo O’Gorman. Bien se sabe, en *La invención de América* el historiador mexicano argumenta contra el absurdo de pensar en una América 'descubierta'. Su lógica es irreprochable: la *intención* de todo acto sólo puede residir en tres supuestos posibles: el sujeto de la acción, el objeto de la acción o el acto mismo. Descartando con maestría la intención del sujeto y del acto —una buena argumentación que no podemos abarcar aquí—, O’Gorman revela un problema central en el trabajo del historiador, pues suponer que la intención del acto está en el objeto de la acción es partir de

⁴⁴ *Ibid.*, p. 44.

un previo supuesto en su modo de pensar que, *como apriorismo fundamental, condiciona* todos sus razonamientos y que ha sido, desde los griegos por lo menos, una de las bases del pensamiento de Occidente. Aludimos, ya se habrá adivinado, a la viejísima y venerable idea de que las cosas son, ellas, algo en sí mismas, algo *per se*; que las cosas están ya hechas de acuerdo con un único tipo posible o, para decirlo más técnicamente: *que las cosas están dotadas desde siempre, para cualquier sujeto y en cualquier lugar, de un ser fijo, predeterminado e inalterable.*

Según esta manera de comprender la realidad, lo que se piense en un momento dado que *es* una cosa, un existente, es lo que ha sido desde siempre y lo que siempre será sin remedio; *algo definitivamente estructurado* y hecho sin que haya posibilidad alguna de dejar de ser lo que es para ser algo distinto. El ser —no la existencia, nótese bien— de las cosas sería, pues, algo sustancial, algo *misteriosa y entrañablemente alojado en las cosas*; su naturaleza misma, es decir, aquello que hace que las cosas sean lo que son.⁴⁵

La tradición no es si no ese 'apriorismo fundamental', ontológico y metafísico, restrictivo de la razón durante la mayor parte de la historia; hasta que el acontecimiento de la historicidad irrumpe y se fragmenta en una multiplicidad de formas.

Aquí podríamos referir innumerables citas de Michel Foucault, como su discusión sobre la medicina de los siglos XVII y XVIII, cuando se hace posible la 'traducción' bilateral entre *cuero visto* y *cuero sabido*,⁴⁶ o cada página impar en *Las palabras y las cosas*.⁴⁷ El punto es reflejar la

⁴⁵ Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, México, FCE, 2014 [1958], p. 59. Las itálicas son mías.

⁴⁶ Cfr. de este autor su introducción a *El nacimiento de la clínica* [1963].

⁴⁷ Se sugiere consultar particularmente los capítulos de «El hombre y sus dobles» y «Las ciencias humanas», en *Las palabras y las cosas* [1966].

transformación, desde finales del siglo XIX, en temperamento y función del pensamiento, especialmente el filosófico, en virtud de la necesidad por abandonar esa construcción y abordar de lleno las problemáticas de la facticidad y la vivencia. Me detengo, sin embargo, en una entrada del historiador francés al consolidar la relación directa de esta tradición con la noción de *continuidad*:

Hay que realizar ante todo un trabajo negativo: liberarse de todo un juego de nociones que diversifican, cada una a su modo, el tema de la continuidad. No tienen, sin duda, una estructura conceptual rigurosa; pero su función es precisa. Tal es la noción de tradición, la cual trata de proveer de un estatuto temporal singular a un conjunto de fenómenos a la vez sucesivos e idénticos (o al menos análogos); permite pensar la dispersión de la historia en la forma de la misma; autoriza a reducir la diferencia propia de todo comienzo, para remontar sin interrupción en la asignación indefinida del origen; gracias a ella, se pueden aislar las novedades sobre un fondo de permanencia...⁴⁸

No son pocas las investigaciones que toman *La arqueología del saber* como primer referente y punto de partida para hablar de la continuidad y la discontinuidad en la historia. No obstante, he insistido hasta aquí que la toma de conciencia histórica en su dimensión de acontecimiento supera cualquier determinación en lo *decible*, tratar de organizarla en un sistema de datación y créditos sería un ejercicio ingenuo; y no veo por qué dejar de defenderlo.

⁴⁸ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2003 [1969], pp. 33-4.

Algunos años antes de la publicación de *La arqueología*, Jacques Derrida impartía una de sus famosas conferencias en la Johns Hopkins University, en donde afirma que

Sería fácil mostrar que el concepto de estructura e incluso la palabra estructura tienen la edad de la *episteme*, es decir, al mismo tiempo de la ciencia y de la filosofía occidentales, y que hunden sus raíces en el suelo del lenguaje ordinario, al fondo del cual va la *episteme* a recogerlas para traerlas hacia sí en un desplazamiento metafórico.⁴⁹

Retomo la cita anterior de O'Gorman, al afirmar que en la tradición la realidad de las cosas es *algo definitivamente estructurado*. Pero aquí Derrida además está sugiriendo la consistencia de la tradición en la idea de *episteme*, «al mismo tiempo de la ciencia y de la filosofía occidentales» conjuntadas en un corpus de saberes que instituyen el lugar de producción y los modos de ésta en torno a un *centro*, aquí ilustrada como «la estructura». A pesar de esta presencia y permanencia de la estructura, señala el autor que ella ha sido siempre «neutralizada, reducida», colocando su referencia en «un punto de presencia, a un origen fijo», cuya función es en toda circunstancia «la de orientar y equilibrar, organizar la estructura»,⁵⁰ mientras que éste principio limita su *juego* de sustituciones y permutaciones. El centro, advierte Derrida, es el punto donde se cierra dicha movilidad de la estructura, «está prohibida».⁵¹

⁴⁹ Jacques Derrida, «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias sociales» [1966], en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989 [1967], p. 283.

⁵⁰ *Idem*.

⁵¹ *Ibid.* p. 284.

El concitado centro, siendo único, configura una totalidad y escapa de la estructura, la rige por *dentro* y por *fuera*. Totalidad cuya matriz se identifica como «la determinación del ser como *presencia* en todos los sentidos de esa palabra». ⁵² ¿Y acaso esa *presencia* no es otra que el deseo de la *continuidad*, o la creencia de que las cosas están *ya hechas de acuerdo a un único tipo posible*?

Lo que estos pensadores tratan de decir es que en toda empresa de reflexión —y probablemente con mayor razón si es histórica— se corre el riesgo de reiterar la convicción en una realidad independiente a la dimensión temporal propia de las cosas. Su concepción de lo existente es, pues, un apriorismo que intercede en la comprensión con nociones tales como esencia, sustancia o inmanencia. Resumiendo:

Esta tradición, que por cuestiones metodológicas podemos llamar la tradición de la continuidad en la filosofía, tenía como centro organizativo del mundo un ser trascendental, atemporal, ahistórico y universal. Esto es, la continuidad existe en cuanto se puede pensar al hombre desde un supuesto «yo» que permanece, una supuesta conciencia universal y temporal, que se eleva por encima de la contingencia, por encima de la historia, y que permite encontrar estructuras universales. ⁵³

⁵² *Ibid.* p. 285.

⁵³ Alejandro Cheirif Wolosky. «Continuidad y discontinuidad en la escritura de la historia», en *Cátedra Edmundo O’Gorman. Teoría de la historia*, V. I, Alfonso Mendiola y Luis Vergara Anderson (coords.), México, UIA/UNAM, 2011, p. 41-2.

Regresemos un momento sobre el *ethos* de Echeverría; el cual dijimos consiste en un comportamiento a favor de la inteligibilidad del mundo. Siguiendo su propuesta, el *ethos* de la modernidad, sin embargo, no es unívoco.

Saltando algunos pasos en la obra de Echeverría, el autor manifiesta un tipo *sui generis* de modernidad, la cual denomina *barroca*. El concepto aparece en el discurso crítico para señalar «la época presente y la caducidad de la modernidad que la sostiene»⁵⁴. Dicha modernidad, señala el autor, se configura como el conjunto de comportamientos rectores de una 'nueva lógica' o 'principio de coherencia' y estructuración de la vida social civilizada, comportamientos discontinuos y contrapuestos a la constitución *tradicional* de la vida.

Empero, los fenómenos de la modernidad revelan en su radical discontinuidad con la estructura tradicional la completa necesidad de ella. Es decir, la modernidad 'realmente existente' es ambigua y ambivalente en el sentido en que, pese a dominar sobre otros principios no-modernos o pre-modernos, se encuentra lejos de sustituirlos por completo.⁵⁵

Lo anterior expone a la modernidad inserta de pleno en un *malestar de la civilización*. Las formas que pertenecen al principio tradicional persisten en la modernidad, aunque su contenido se vea 'enrarecido', deviniendo en simulacro o cáscara vacía de lo que solía ser. En el mundo de

⁵⁴ *Op. cit.*, Bolívar Echeverría, «El *ethos* barroco», p. 194.

⁵⁵ *Cfr.* Bolívar Echeverría, «Un concepto de modernidad». Transcripción en la primera sesión del seminario *La modernidad: versiones y dimensiones* (7 de febrero de 2005). Publicado en *Contrahistorias* 11 (agosto de 2008).

la vida, esta convivencia de la modernidad con formas tradicionales constituye una *experiencia práctica* que implica a las segundas como condición de la primera para llevar una vida civilizada.

Así, en virtud de este «malestar de la civilización», paradójicamente constitutivo de la modernidad, el contenido del *ethos* barroco según Echeverría, descansa en una 'voluntad de forma' atrapada entre dos tendencias contrapuestas. Resulta de la no correspondencia entre el presente y la tradición heredada de las formas iniciales del proyecto de civilización instituido por la aspiración de lo moderno.

La operación resultante de este *ethos* es un drama y la teatralización de la realidad: «empeñada en el esfuerzo trágico, incluso absurdo, de conciliarlos mediante un replanteamiento de ese conjunto a la vez como diferente y como idéntico a sí mismo».⁵⁶ En cierta medida, es como si la modernidad tuviera que parodiarse a sí misma para subsistir; la carnavalización de sus formas aloja el juego de máscaras que oculta la contradicción inherente de su *ethos* constitutivo. La 'nueva' sustancia vital —moderna— tropieza a cada paso con el antecedente —tradicional— de sus cánones ahora negados, sin poder suprimirlos por completo: «el comportamiento barroco parte de la desesperación y termina en el vértigo: en la experiencia de que la plenitud que él buscaba para sacar de ella su riqueza no está llena de otra cosa que de los frutos de su propio vacío».⁵⁷

La operación resultante que señala Echeverría como el foco del *ethos* barroco es que éste deja de ser un medio de la modernidad para convertirse en un fin. La apropiación que hacemos a título personal en el presente trabajo de los postulados del autor, es que el esfuerzo por imbuir

⁵⁶ *Op cit*, Bolívar Echeverría, «El *ethos* barroco», p. 202.

⁵⁷ *Ibid*, p. 203.

nueva vida a las formas tradicionales con la esperanza de restaurar su vigencia, de tratar de reencontrar lo antiguo en lo moderno, supone entrar en un *pathos* de *horror vacui*; el cual desplaza al *ethos* moderno hacia una teleología de la historia, determinada por un *fin clásico* en el sentido que Hegel la concibió en su *Fenomenología del espíritu*.

Entonces, ¿cómo es posible la convivencia entre la conciencia histórica —constitutiva de la condición moderna— y la herencia de la tradición si, como sostiene Echeverría, ellas compiten por la anulación de la otra? Según dijimos, a finales del siglo XIX se formula la conciencia de la historicidad. La cultura europea modifica fundamentalmente la herencia metafísica de los siglos anteriores en su aspiración de una filosofía fenoménica, es decir, fáctica, de la vivencia.

La historicidad se presenta en el campo como el reconocimiento de una herencia rectora del pensamiento occidental, la cual por lo menos hasta entonces, incluso en el mayor de sus esfuerzos, partía de una metafísica fundamental: desde Platón por lo menos, las cosas son algo en sí mismas, dotadas según sea la época de algún tipo de esencia, sustancia o ser, absoluto, trascendental o determinado. Esta creencia por sí misma implica para la historia un *a priori* lógico y conceptual cuyo yugo obliga a una interpretación determinista del pasado, formalmente teleológico, en el cual los acontecimientos ocurren de tal manera que sólo pueden corresponder a dicho 'ser' determinado de las cosas. Con esto, se niega la imposibilidad de cualquier cambio de los entes, pues todos ellos están sujetos a alguna forma universal, fuerza necesaria que domina el sentido de los entes en el tiempo.

La aparición en la filosofía del problema de la historicidad trajo consigo, si no es que su advenimiento fuera un síntoma directo, del reconocimiento de dicha herencia. Hablamos, claro, sobre lo que en el apartado anterior Cheirif Wolosky siguiendo a Foucault resumió como una

tradición de la continuidad en la filosofía, y misma referida en la *episteme* de la estructura por Derrida. Por su parte, Alfonso Mendiola llama a esta misma tradición *la construcción metafísica occidental*.⁵⁸

En el lugar citado, Mendiola discute el efecto de los textos heideggerianos previos a *Ser y tiempo* (1927) en la obra historiográfica de Edmundo O’Gorman, cristalizado en dos párrafos de éste último —uno de los cuales casi empalma con nuestra propia referencia anterior al pensador mexicano.

El reto que nos dejó la obra de Edmundo O’Gorman es el de mantener, tanto como se pueda, *el vértigo que implica la imposibilidad de usar unidades homogéneas*. Esto es, de aceptar que el discurso histórico es dueño o amo de ese lugar de producción. Y esta tensión, según O’Gorman, sólo se puede lograr si examinamos constantemente nuestros presupuestos ontológicos. De alguna manera, nos invita a construir, en cada investigación, una semántica que supere la heredad.⁵⁹

En esta cita se hace vigente la forzada y necesaria convivencia entre la historicidad moderna y la tradición, según vimos en el *ethos* barroco de Echeverría, recordemos incluso su propia alusión al *vértigo* que produce el vacío, que en parte sería esa misma *imposibilidad de usar unidades homogéneas*.

Toda disciplina formalizada exige la delimitación de un lenguaje preciso. Este requisito consiste en la estandarización de las nociones que serán propias al interior de sus fronteras

⁵⁸ Alfonso Mendiola, «¿Es posible el dialogo entre filosofía e historia? El caso O’Gorman», en *Historia y Grafía* 25 (2005), pp. 79-104.

⁵⁹ *Idem*, p. 104. Las itálicas son mías.

discursivas, lo cual facilita por partida doble la estructura de redes semánticas para la reflexión y la comunicación de sus temas en un espacio de intercambio homogéneo.

La delimitación de estos metalenguajes es el magma en ebullición del que toda idea brota. En el archipiélago de las disciplinas queda previsto, a su vez, el desplazamiento o adopción de nociones provenientes de otras que modifiquen el orden de una disciplina particular. Sin embargo, hay también irrupciones que reorganizan radicalmente el panorama, y llegan a presentarse como invenciones o descubrimientos.

Al respecto, una invención puede percibirse como un descubrimiento en tanto que todo invento es efecto de la aplicación técnica de un hallazgo, es decir, de algo que era ignorado hasta entonces por el conocimiento. Empero, hay matices en el grado de descubrimiento en torno al mundo. Podemos comprender fácilmente los tenores que separan el descubrimiento del círculo de la invención de la rueda.

Si bien la relación de invento y descubrimiento puede ser incierta, en cada una queda implicada una forma de conocimiento. Desde su raíz *inventum*, el invento es un 'venir hacia adentro', o en otros términos, la interiorización de algo. A su vez, descubrir proviene de *discooperire*, 'destapar algo oculto'; lo cual no sería distinto en nuestra tradición, a volver algo 'evidente', es decir, 'observable': que puede ser asimilado en el conocimiento.

La tradición occidental de la metafísica ha sedimentado un amplio campo de saberes y conceptos que, en su solera común, ocultan esta predeterminación lógica de las cosas en su historia. Por esto mismo el esfuerzo de lo moderno se aboca a la negación de las sustancias en la historia, tratar de pensar de un modo distinto —o quizá desde un *lugar* distinto— a la cosa, y no como algo 'en sí'.

Retomando las nociones de 'descubrimiento' e 'inventor', podemos ver cómo actúa esta tradición metafísica. Dijimos antes que en ellas queda implicada una forma de conocimiento. Si bien las acepciones actuales de ambos conceptos en inglés se encuentran convenientemente separados, donde 'inventar' es equivalente a crear y 'descubrir' a destapar o hallar;⁶⁰ es importante hacer hincapié en que sus definiciones previas o en (supuesto) desuso, se alinean casi exactas con las que imperan en el español.⁶¹ Así, en resumidas cuentas 'inventar' se define como «hallar o descubrir algo nuevo o desconocido»; «*to come upon, find*». Y 'descubrir' como «hacer patente», «hallar lo que estaba ignorado o escondido», «registrar o alcanzar a ver»; «*to see, get knowledge, find, learn, gain sight*», «*to make known, reveal*», «*to realize or learn*». Puede observarse en esta comprensión de las definiciones que parecen haber puertas giratorias que comunican ambas nociones, lo cual es formalmente peligroso.

En el centro de estas acepciones se acurrucan las nociones de 'hallazgo' y 'conocimiento', aunque en distintos matices. Tomemos la crítica de O'Gorman para contraponerla a la definición de 'descubrimiento'. Aquí se vuelve palpable su argumento contra la tradición occidental, «desde los griegos por lo menos», en cuanto a una metafísica de las sustancias. El descubrimiento es, como vimos, un 'hacer evidente': facilitar a la vista a la vez que ésta se le ofrece al conocimiento.

⁶⁰ Sobre las palabras «Invent» y «Discover» se cotejaron las versiones virtuales de la Cambridge University (URL: <dictionary.cambridge.org>), <thesaurus.com> y <thefreedictionary.com> (consultados el 10 de febrero de 2017). Resulta importante, sin embargo, que Edmundo O'Gorman acota en su prólogo: «el concepto fundamental de esta manera de entender la historia era el de "invención", porque el de "creación", que supone producir algo *ex nihilo* sólo tiene sentido dentro del ámbito de la fe religiosa». *Op cit.*, pp. 13-14.

⁶¹ «Inventar» y «Descubrir» en la versión virtual del diccionario de la RAE. URL: <dle.rae.es> (consultados el 10 de febrero de 2017).

Dicha relación entre la vista y la razón encapsulada en el concepto estabiliza un sistema que se desplaza de la percepción al conocimiento, suponiendo, repitiendo a O'Gorman, que «lo que se piense en un momento dado que *es* una cosa, un existente, es lo que ha sido desde siempre y lo que siempre será sin remedio; algo definitivamente estructurado y hecho sin que haya posibilidad alguna de dejar de ser lo que es para ser algo distinto».⁶²

Por otro lado, en las acepciones de 'inventar', podemos ver una clara contradicción entre el uso específico que O'Gorman espera darle al concepto y lo que estipulan los diccionarios. No obstante, observando la noción en su clave etimológica (*inventus*, venir hacia adentro), salvamos la brecha y nos acercamos al sentido que el historiador trató de aplicar en su obra. Bien mirado, esta orientación del concepto implica una exterioridad. En *La invención de América*, dicha exterioridad es con referencia al 'objeto de la acción'. La tesis de O'Gorman, pues, es que la comprensión de América para el pensamiento occidental fue en realidad la interpretación y construcción de un mundo radicalmente extraño. El 'sentido' de América no se reveló en su encuentro, sino a través de una serie de operaciones retóricas. Una aproximación desde fuera, un *venir hacia adentro*.

Ahora bien, regresando a nuestro tema, el surgimiento de la historicidad permitirá a la filosofía de finales del siglo XIX designar como *unidad* a la configuración semántica-conceptual de la metafísica occidental, donde lo cognitivo subordina a lo vivencial, lo mismo para la historia que transforma lo vivido en pensamiento; una herencia semántica, empero, incapaz de dar cuentas sobre la historicidad misma.⁶³ La paradoja implícita en esto recusa la apreciación de la

⁶² *Loc. cit.*

⁶³ *Cfr. op. cit.*, Alfonso Mendiola, p. 89.

conciencia histórica en cuanto un acontecimiento. Así como la América de O’Gorman, la historicidad no podría haber sido meramente descubierta; su aparición justo antes del siglo XX se explica sólo por una deformación del pensamiento y la reformulación de las interrogantes: «Las viejas preguntas del análisis tradicional [...] se reemplazan en adelante por interrogaciones de otro tipo».⁶⁴ En su introducción a *La arqueología del saber*, Foucault comienza por hablar de la dispersión de los campos objetables de la historia; sin nombrar, sus primeras páginas parecen aludir al papel ansilar que la Escuela de *Annales* le otorgó a las demás ciencias sociales para su operación desde la década de 1930. Pero los ejemplos que el autor enuncia del tipo de preguntas para cada momento suponen para el análisis tradicional la constitución de una historia unitaria, capaz de borrar lo dispar para así plasmar continuidad.

En suma, esa *continuidad, estructura, tradición*, se designa finalmente en cuanto una *unidad*. Y así como señala Jürgen Habermas:

Hegel hablaba de «figuras del espíritu». Y esta expresión parece imponerse también aquí. Pues en cuanto una figura del espíritu, se la logra reconocer en su incanjeabilidad y carácter único y se la nombra como tal, ha sido ya también puesta a distancia y condenada a perecer.⁶⁵

Empero, el pensamiento metafísico parece resistirse a su propia finitud. Imbuido y disfrazado en todas las operaciones de la maratónica marcha del pensamiento occidental, las ideas que implica y los razonamientos sedimentados sobre nuestra experiencia del mundo y sus objetos, nos

⁶⁴ *Op. cit.*, Michel Foucault, *La arqueología del saber*, p. 4.

⁶⁵ Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990 [1988], p. 14.

alcanzan hasta hoy como retos para la comprensión de nuestra propia historicidad. No es gratuito, ¿cómo dejar de pensar la cosa como *algo en sí*?

Para alcanzar la designación de dicha unidad, debieron identificarse simultáneamente su operación total y el extrañamiento con ella. Acudo nuevamente a la ponencia de Derrida; recordemos, la matriz de la estructura sería «la determinación del ser como presencia en todos los sentidos de esa palabra».⁶⁶ Esto refiere por supuesto a la construcción metafísica occidental que hemos discutido. Por lo tanto, el acontecimiento de ruptura que el autor señala sobre la noción de estructura no fue otro que *reconsiderar* la misma estructura.

Es con la entrada del lenguaje en las reflexiones filosóficas, convirtiendo todo en discurso, que se hace evidente «un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias».⁶⁷

Y si «el sustituto no sustituye a nada que de alguna manera le haya pre-existido», viene la realización de que, quizás, no había tal centro «en la forma de ente-presente, sino en la función de una especie de no-lugar en el que se representaban sustituciones de signos hasta el infinito».⁶⁸ Puesto en otros términos, el concepto de signo produce un estremecimiento en la metafísica de la presencia, pues él es siempre *signo-de*, significante que remite a algo diferente de su significado.

Allí donde antes se consideraba al significado como parte de un sistema en el cual podía desplazarse bilateralmente el sentido de algo, entre el sujeto y el objeto de la observación, como

⁶⁶ *Op. cit.*, Jacques Derrida, «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias sociales», p. 385.

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ *Idem.*

una *traducción* fiel y transparente, esta renovación por parte del signo demuestra que la operación siempre fue una mediación, según lo dicho, una *interpretación*.

El signo abre la grieta que comparten lo sensible y lo inteligible. «La *paradoja* está en que la reducción metafísica del signo tenía necesidad de la oposición que ella misma reducía». ⁶⁹ Lo cual quiere decir, como habíamos visto ya, que la tradición metafísica se hereda por un lenguaje socializado con implicados graves e inconscientes. La grieta aquí señalada supone la posibilidad de mirar la circularidad entre «la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica», pues «no disponemos de ningún lenguaje —de ninguna sintaxis y de ningún léxico— que sea ajeno a esta historia». ⁷⁰

La entrada del lenguaje en la reflexión filosófica es una tremenda zambullida a la historicidad, sin lograr empero, eliminar completamente la tradición de la cual se origina:

Es en los conceptos heredados de la metafísica donde, por ejemplo, han operado Nietzsche, Freud y Heidegger. Ahora bien, como estos conceptos no son elementos, no son átomos, como están cogidos en una sintaxis y un sistema, cada préstamo concreto arrastra hacia él toda la metafísica. ⁷¹

⁶⁹ *Ibid*, p. 387.

⁷⁰ *Ibid*, p. 386.

⁷¹ *Ibid*, p. 387.

Una lectura de *La historiografía* de Charles-Oliver Carbonell muestra que la disciplina histórica, en su propia historicidad, parece estar en constante fundación. A cada cambio de época le acompaña lo que en ocasiones se refiere como ‘giro’ o, cuando menos, un reenfoque, algún motor de cambio o reforma de su práctica y concepción. No entraré en detalles sobre este punto, pero es un hecho que la historia siempre se ha movido por la adecuación de su práctica a las necesidades o expectativas de su momento presente.

No obstante, la disciplina histórica desde el siglo XIX en adelante marca una clara discontinuidad respecto de sus formas asumidas previamente. Por supuesto, no me compete ensayar aquí una historiografía que autorice la aseveración, aunque si habré de centrarme en el tema de la historicidad, estoy condicionado a rescatar algunos puntos imprescindibles.

Al siglo XIX se le conoce también como el siglo de la historia por la emergencia de atención otorgada a la disciplina en la cultura y su influencia en los movimientos intelectuales característicos del periodo —romanticismo, empirismo, marxismo y positivismo. Ante todo, en este siglo se empeña el esfuerzo por dotar a la historia de un estatuto científico.

Un repentino aumento sobre la conciencia de cambio en el tiempo trajo consigo como consecuencias la aceleración de la historia junto al sentido de maleabilidad del futuro —como puede apreciarse en los estudios de Reinhart Koselleck sobre la modernidad—, así como la entrada de conceptos destinados a expandir la comprensión de la experiencia del tiempo —por

ejemplo *Entwicklung* (desarrollo), *Zeitgeist* y *Volkgeist* (espíritu de la época y el pueblo) en alemán, así como el concepto de *evolution* en la tradición anglosajona.

Del mismo modo, dos principales movimientos de cambio irrumpieron como doctrinas de pensamiento: el nacionalismo y el positivismo, marcados por su tendencia presentista en la proyección de la conciencia histórica de las naciones hacia el pasado.

En Francia, este periodo se caracteriza por las generaciones liberal-románticas en su insistente análisis de su Revolución y por una exhaustiva recopilación documental,⁷² lo cual las atrajo hacia las universidades, archivos y bibliotecas para convertirse en la punta de lanza de la profesionalización de la disciplina histórica.

Mientras tanto, la escuela alemana genera un ímpetu de reflexión filosófica que a la fecha comprende el lugar común de cierto estereotipo. De Schiller a Kant, pasando por Herder, se finca un imperativo pragmático para la historia al servicio de la política y la sociedad —al igual que en Francia, motivo de su pasado reciente. Hegel conectará la corriente ilustrada con el romanticismo y el idealismo: su obra “preconiza también una historia pragmática, porque el historiador pertenece a su época, es consciente de sus necesidades y está identificado con sus intereses”,⁷³ mientras que ella será posteriormente retomada y adaptada por Marx en su materialismo histórico.

⁷² Cfr. Jaume Aurell & Peter Burke, “El siglo de la historia: historicismo, romanticismo, positivismo”, en Jaume Aurell *et al.*, *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Madrid, Akal, 2013, pp. 204-6.

⁷³ *Ibid*, p. 203.

Amén de este legado filosófico, asoma por encima suyo la eclosión del *empirismo histórico* de Leopold von Ranke.⁷⁴ Su reacción a la línea de filósofos que he plasmado fue denunciarla como preeminentemente deductiva, al contrario, el icónico historiador ofrece el despliegue de una dimensión científica de la investigación histórica, un recurso inductivo que llevaba las miras de confrontar la filosofía *especulativa* de la historia.

Imbuidos en este contexto, surge la doctrina positivista de la mano de Auguste Comte, quien también fundaría la pragmática y la sociología. Comte desecha al igual que Ranke la metafísica por su alto grado especulativo para defender la experiencia como único modo fiable de conocimiento. La influencia de su doctrina junto a la labor del historiador inaugura la defensa de la historia como ciencia, ello por su aspiración objetiva. En tanto que respondía al creciente prestigio de las ciencias naturales, el surgimiento del positivismo guarda una estrecha relación con la ya mencionada profesionalización de la disciplina, el desarrollo de la crítica de fuentes y la aparición de las notas al pie de página.⁷⁵

Ahora bien, Leopold von Ranke es famoso por defender teóricamente la independencia del pasado ante el presente que lo analiza. El propósito era encaminar la averiguación histórica al restablecimiento de los hechos a través de la reconstrucción objetiva y literal del pasado. Su pensamiento sedujo a buena parte de sus contemporáneos, pasando a la obra de Droysen, Mommsen, Sybel, Langlois y Seignobos, por mencionar sólo algunos.

⁷⁴ También llamado por algunos autores ‘historicismo clásico’ o ‘historismo’; nociones que sin embargo eludo aquí por prestarse a confusiones de lectura.

⁷⁵ *Cfr. Ibid*, p. 221.

El último momento de la corriente empirista será estampado por la figura de Wilhelm Dilthey, quien abrevando de las discusiones en ella contenida, será también un gran crítico de sus limitaciones. En suma, el empirismo y el positivismo en conjunto permitieron plantear el debate característicamente decimonónico entre las ciencias naturales y éstas otras que Dilthey habrá de identificar como ciencias del espíritu, señalando que, más que ser *campos distintos* del conocimiento, estas ciencias tienen un *comportamiento distinto*.

Sin embargo, el cambio de siglo traerá consigo la crisis del positivismo. El agotamiento de los grandes esquemas histórico-filosóficos produjo una sensación de crisis. Amén de las nuevas corrientes filosóficas de pensamiento —en su mayoría mucho menos optimistas que sus antecesoras—, incurrió el triunfal retorno al hombre como objeto de la historia, abriéndose a la sociología y mudando el debate epistémico-filosófico a una pregunta por la relación entre la historia y las ciencias sociales —movimiento abanderado por Durkheim y Weber.

El influjo de las filosofías de la vivencia, la facticidad y la experiencia, definidas bajo la rúbrica del periodo de entre guerras, fija la nueva corriente, cuyo canon será establecido por Leonard Krieger.⁷⁶ se trata del historicismo representado por el concitado Wilhelm Dilthey, Benedetto Croce, R. G. Collingwood, Heinrich Rickert, Ernst Troeltsch, Oswald Spengler y José Ortega Ortega y Gasset, quienes se conjuntan en su rechazo a la pretensión de objetividad del empirismo histórico.

Ya entrando en la década de 1930, el lugar privilegiado que solía tener la escuela rankiana será relevado por la escuela francesa de *Annales*, abundando en la integración interdisciplinaria

⁷⁶ Cfr. Leonard Krieger, *Time's Reasons. Philosophies of History Old and New*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

de las ciencias humanas para extender su influencia hasta finales de 1980. Mientras tanto, el siglo XX quedará marcado por la dispersión y permutación de los campos de saber en torno al hombre, dando cabida a un controvertido materialismo, al estructuralismo y, eventualmente los giros antropológico y lingüístico desde mediados de los años sesenta. Para la historia, éste último creará un temblor de sus cimientos y crisis operativa, desprendiéndose de esto debates en torno al narrativismo de la historia o la capacidad referencial y de representación para un objeto *real* de estudio. “El influjo del giro lingüístico en la historiografía se concreta en un severo cuestionamiento de la creencia tradicional de que una investigación histórica racional nos permite llegar a un conocimiento auténtico del pasado”.⁷⁷

Acorde a ello, durante la segunda mitad del siglo XX este esfuerzo logra cristalizarse en un avance significativo. Con el giro lingüístico se invierte la primacía de la teoría sobre la práctica, observable en la filosofía como el desplazamiento de la teoría del conocimiento por una teoría del lenguaje. Este movimiento desarmó la relación sujeto-objeto para centrarse en las estructuras intersubjetivas del acto comunicativo.

La idea anterior no cae en saco roto. En *Sí mismo como* otro Paul Ricoeur explora la alineación de ‘sí mismo’ dentro de las formas nominalizadas de los pronombres personales como sujetos gramaticales, es decir, la expresión de ‘sí mismo’ como un sujeto y, por ende, una corporización de la identidad. No hay que dejarse apabullar por esta plétora verbal; basta con tener en cuenta que el ‘sí’ parte del más manejable ‘yo’, agregándole a éste una condición más

⁷⁷ *Op. cit.*, J. Aurell & P. Burke, «El siglo de la historia...», p. 293.

bien reflexiva y de acción, superándolo como locución gramatical. Huelga decir que en la obra 'sí' y 'sí mismo' se presentan como equivalentes.⁷⁸

Ricoeur necesita antes que nada distinguir entre un 'yo' vacío y el 'sí mismo' de la identidad. Con este fin revisa los fundamentos de la famosa expresión *pienso, luego existo* desde las reflexiones de Descartes en *Meditaciones metafísicas*, donde la frase es elevada a una construcción más compleja; corrijo: Ricoeur reivindica la frase en su connotación original expresando mayores capacidades del *cogito* a partir de «*dudo, luego existo*»; parece lógico: quien duda, piensa, sin mencionar que implica medir el mundo por encima de la mera contemplación.

Las reflexiones de Ricoeur, más allá de lo dicho, debaten al «yo pensante» sobre el que se erige la tradición filosófica, el cual

plantea la cuestión de la identidad del sujeto, pero en un sentido totalmente opuesto a la identidad narrativa de una persona concreta. No puede tratarse más que de la identidad en cierto sentido puntual, ahistórica, del «yo» en la diversidad de sus operaciones; esta identidad es la de un «mismo» que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo, puesto que el Cogito es instantáneo.⁷⁹

⁷⁸ «¿Hasta qué punto la equivocidad del término «mismo» se refleja en nuestro título *Sí mismo como otro*? Sólo indirectamente, en la medida en que «sí mismo» no es más que una forma reforzada del «sí», sirviendo la expresión «mismo» para identificar que se trata exactamente del ser o de la cosa en cuestión (por eso apenas hay diferencia entre «el cuidado de sí» y «el cuidado de sí mismo»; sólo el efecto de reforzamiento que acabamos de señalar)». Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, p. XIII.

⁷⁹ *Ibid*, p. XVIII.

El paradigma del yo entra en crisis. La paradoja consiste en que el «yo» es a la vez todo sujeto y nada objeto, y viceversa. Ricoeur plantea con brutal elegancia el paradójico paradigma del ‘yo’ —del *ego*— dentro de las *filosofías del sujeto* más bien como *filosofías del cogito*, dado que éstas parecen simultáneamente subestimar y sobrestimar la necesidad del ‘yo’ como sujeto central. No desde el «pienso, luego existo», sino desde el planteamiento que subraya lo anterior como entredicho: «*dudo*, luego existo». Se denuncia y se sopesa el ‘yo’ como sujeto central, indiferente al objeto sobre el cual se piensa y duda.

Lo que sucede es que «el yo que conduce a la duda y que se hace reflexivo en el *Cogito* es tan metafísico e hiperbólico como la misma duda lo es respecto a todos sus contenidos. En verdad, no es nadie».⁸⁰ En este caso el ‘yo’ es un ente absoluto —absolutamente abstracto—, lo cual revela el talón de Aquiles de *cogito, ergo sum*. ¿Cómo puede *esse*, «ser», «existir», un sujeto indefinido a este grado? Paralelamente, se subraya a dicho sujeto como necesario —un mal necesario, quizá— para alcanzar reflexiones más profundas respecto a la naturaleza pensante del *cogito*.

Sin embargo, lo que quiero resaltar es concretamente su naturaleza *puntual, ahistórica*, que lo convierte en algo vacío, una mera enunciación en contraste a «sí mismo», necesitada tanto de identidad en su forma cognitiva como en la locutiva; verbigracia o verborrea sádica, la imagen del ‘yo’ al que me refiero al expresarme es distinto al ‘yo’ que el lector refiere en su discurso; es una forma sin fondo, contrapuesta al ‘sí mismo’ en la medida en que este último refiere a una identidad concreta, la cual supera por mucho las honduras formuladas por las filosofías del *cogito*. El ‘yo’ es, en efecto y en sentido peyorativo, egocéntrico.

⁸⁰ *Ibid*, p. XVI.

Antes bien, la postura hegemónica era aquella concentrada en un sujeto hipotético e hiperbólico, a su manera trascendental y ahistórico, que en su experiencia del mundo trazaba su desplazamiento de la conciencia a la autoconciencia para llegar a *la razón*: una verdad monolítica, única, que apuntaba hacia la totalidad unificadora del *aparente* caos de la contingencia de la historia.

No obstante, encerrado en este sistema, el conocimiento se suponía como una capacidad y llamado del hombre a borrar lo heteróclito, lo ajeno, lo extraño, lo discontinuo. Teniendo toda una esencia, un sentido, gozaba también de un orden y una organización determinada, su lugar correspondiente como parte del todo.

La historicidad, pues, a la par con el giro lingüístico, dio cabida a la anulación de este sistema, generando un vacío que sólo las estructuras intersubjetivas podían llenar. En otras palabras: cuando la relación sujeto-objeto es suprimida a favor de la relación entre sujetos, se instaura, primero, el lenguaje como centro y mediador de dicha relación —que ya no una razón absoluta actuando sobre los objetos como en el caso del régimen anterior—; y segundo, una nueva percepción sobre lo que es la experiencia y el conocimiento. Ya no es sólo el hombre un ser-ahí-en-el-mundo y un ente historizado; también el conocimiento en sí mismo es histórico y, por ende, queda sujeto a las condiciones de posibilidad propias de su propia materialidad y singularidad histórica.

Sin embargo, a este respecto Fernando Betancourt recuerda a nuestra reflexión previa desde Echeverría cuando reconoce que, incluso considerando la labor moderna de analizar al lenguaje de la tradición, su influencia metafísica persiste:

Sostengo que, sin la distinción entre un polo empírico y otro trascendental, el saber histórico no podría haberse desentendido de las tradicionales problemáticas morales y de ejemplaridad del pasado, para encausar sus cualidades cognitivas como ciencia humana.⁸¹

Betancourt acepta los influjos de la tradición como parte inherente de la historicidad de la disciplina histórica, se trata de «la inmediatez de la existencia transida de temporalidad»⁸², en cuyo centro rige el *ethos* moderno de Echeverría. En su artículo, el autor reflexiona sobre la peculiaridad que presenta la historia como forma de saber en la modernidad, una operación circular.

Confirmando lo que hemos dicho hasta ahora, el esfuerzo decimonónico de presentar la historia como ciencia empírica identifica su objetivo en la producción de observaciones sobre el mismo *proceso social de diferenciación funcional* que lo singulariza en su disposición epistemológica como producto histórico particular; mientras que expresa atributos vicarios de la reproducción de su propia lógica de investigación, es decir, la historia vista «como sistema operativo que construye autoobservaciones sociales».⁸³

La circularidad en la historia es el sistema que la dota de su atributo cognitivo para, simultáneamente, crear comunicaciones específicas sobre el pasado y recusar observaciones sobre su propia operación. Lo mismo podría ser expresado en lenguaje lato: la historia participa de la misma afectación del carácter temporal e histórico que ella despliega para el campo de producción

⁸¹ Fernando Betancourt Martínez, «El saber histórico como acontecimiento: circularidad y operación sistémica», en *Historia y Grafía* 41, año 21 (julio-diciembre 2013), pp. 91-2.

⁸² *Ibid*, p. 82.

⁸³ *Ibid*, p. 81.

del conocimiento, por lo que su labor se desdobra y multiplica en observaciones de segundo grado. Argumento en el que el mismo autor profundiza para designar la tensión entre los siglos XIX y XX: al primero le corresponde el logro de crear su *cerradura operativa* en virtud de los debates aquí ya expuestos entre el positivismo y el empirismo histórico de Ranke, mientras que al segundo le vino la tarea de suplir su *clausura cognitiva* en una triple oscilación: de lo trascendental a lo contingente, de lo objetivo a lo autológico y de lo sustancial a lo operativo.⁸⁴

Sobre Betancourt regresaré en breve, pero de momento su trabajo nos permite arribar a la conclusión acumulada en este trasiego: la toma de conciencia histórica entre los dos siglos pasados produce una dimensión de diferenciación radical con la producción historiográfica hasta entonces y acelera la dispersión exponencial de los lugares desde donde realiza su labor. O como Alfonso Mendiola afirma:

Lo específico de la observación de la ciencia histórica consiste en un tipo particular de operación: resituar o reinscribir todo decir o hacer en un lugar social. Lo que permite identificar una comunicación como comunicación histórica es que presente como algo improbable lo más común o evidente, esto es, que sustituya la noción de naturaleza humana (lo invariante) por la de contingencia. Pensar como improbable lo ya existente.⁸⁵

Se aprecia en el argumento anterior que estamos hablando de recursos metodológicos: allí donde hablamos de orden e interpretación se suponen también estructura y sistema. En otras palabras,

⁸⁴ Cfr. *Ibid*, p. 112.

⁸⁵ Alfonso Mendiola, «La inestabilidad de lo real en la ciencia de la historia: ¿argumentativa y/o narrativa?», en *Historia y Grafía* 24, México, UIA, 2005, p. 118.

el acontecimiento de la historicidad adviene con su propia asimilación de la producción de saberes.

CAPÍTULO III. LAS GRIETAS DEL *ETHOS* MODERNO

En uno de los *Caprichos* de Goya (1799), puede apreciarse un hombre postrado en su mesa de trabajo. Ya sea derrotado por el cansancio o suprimiendo un sollozo de frustración, el personaje hunde la cabeza entre sus manos mientras a sus espaldas se alzan figuras oscuras, las bestias de la noche agazapadas a punto de arrojarse sobre él. En el costado de la mesa están plasmados los grafos de una frase: «El sueño de la razón produce monstruos». La crítica de Goya a la condición del hombre, regida por el pensamiento ilustrado, recuerda quizá al Rousseau del *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750), donde se deleznan los grilletes que acompañan a la vida civilizada y se enaltece la condición *natural* de la especie humana.

Sin embargo, desplazando la frase de su contexto, el sueño de la razón también puede expresar el yugo de esa tradición que nos tiende trampas a la vuelta de cada esquina. Habiendo identificado a la tradición que se opone a la toma de conciencia histórica, y la relación de ambas en la cual se articula el *ethos* moderno, toca analizar la configuración concreta de la historicidad en todos sus implicados. Buena parte de lo que resta de este apartado consiste en atender los puntos de inflexión donde se trastoca la continuidad. En suma, ¿qué implica esto para la disciplina histórica?

Asumiendo que el *ethos* moderno consiste en la pendenciera convivencia entre los antecedentes ontológicos y metafísicos de la tradición —constituidas ya como *unidad*— y la reflexión crítica en torno a la creación de nuevos lenguajes y entramados semánticos que se

desmarquen poco a poco de su herencia, es necesario identificar los nichos por donde se asoma la tradición.

Ellos remiten sumariamente a la estructura de la *episteme*, como dijo Derrida, del discurso científico a la vez que el filosófico. Además, siguiendo al autor, la historia de la metafísica se acompaña de la destrucción de sí misma. O puesto en un lenguaje más técnico: al identificar el *ethos* moderno la unidad de la construcción metafísica occidental —complejidad estructurada, lógicamente sistematizada e instituida socialmente (aludo aquí a su estatuto de *paradigma*)— se vuelve posible abordar a dicha unidad en su dimensión histórica. Lo cual por un lado implica distanciarse de ella en el presente en tanto que esa tradición y el presente del historiador *son distintos*. No obstante, por otro lado, significa reconocer el alcance de su imperiosa influencia en ése mismo presente bajo la imagen de un acontecimiento paradójico.

Dada nuestra aparente incapacidad para sustraer esa unidad de nuestro presente, de desmantelarla, anularla, se activa cuando menos —y no es poca cosa— tomar una posición crítica y reflexiva ante ella; atender a una analítica no trascendental donde se ensaye, una y otra vez, el examen y práctica de semánticas que nos separen de la propiamente imbuida en la tradición heredada.

Estos modos de plantear el mismo argumento podrían simplificarse más, pero acumulan siempre a una toma de conciencia de la historicidad plena; la nuestra, de nuestro presente, nuestro pasado, y de todos los *otros* presentes y pasados. He ahí la dificultad y realidad de un tesón o tarea odiseica, inalcanzable en la infinitud de cada sujeto. Podemos, sin embargo, en las dimensiones de esta tesis, cuando menos nombrar y ofrecer un limitado bosquejo de los lugares de la *episteme* donde se evidencian las grietas de la tradición ante el *ethos* moderno. Grietas, según

dijimos, en cuanto hendiduras, dificultades que amenazan la unidad y, aún más, visillos por los cuales asomarnos.

Con un poco de suerte el lector compartirá el recuerdo del cuento, de la edad que tienen las leyendas y los mitos, sobre el pequeño héroe de Holanda. De no ser el caso, el relato nos cuenta de un niño que topa con una grieta en el dique que contiene la fuerza del mar, protegiendo los apremios y deseos de lo cotidiano para la ciudad; para acabar pronto, el niño decide introducir su dedo en el resquicio con el fin de impedir su erosión, protegiendo al dique de perder su estructura. En nuestro caso, ¿qué pasaría si en vez de ayudar la contención del muro seguimos hollando la fisura con la misma convicción?

Si bien en la introducción postulamos que nuestro mayor interés es la relación entre la alteridad y la historicidad, por la misma naturaleza de los términos incluso antes de ofrecer su respuesta, se abre paso una nueva interrogante: ¿qué implica dicha relación para la disciplina histórica? Por supuesto, la cuestión ubica inmediatamente nuestro campo de discusión en la teoría de la historia y la historiografía; un deslinde que, como todos, implica a su vez desmarcarse de otros dominios en aras de pertinencia y claridad, o bien, de coherencia conceptual.

Anteriormente advertimos que no nos ocuparemos en este trabajo de articular una historia conceptual de nuestras nociones centrales, aunque vale advertir que, de emprenderse tal labor, probablemente la historicidad sería más sencilla de documentar que la alteridad. No porque la historicidad sea una idea simple ni mucho menos. Su aparición en la tradición fenomenológica y hermenéutica es piedra angular para el pensamiento del siglo XX. Mas su predominio como tema central en la filosofía contemporánea facilita un extenso rastreo de influencias, referencias y, en suma, la formalización de esa promesa posible de historia conceptual.

La *historicidad* como acontecimiento, vimos ya, se desdobra en varios términos apilados uno sobre otro hasta acumular a la gran problematización que su noción nos ofrece. Seré sucinto en afirmar que su postulado originario surge como crítica a las limitantes objetivas del historicismo empírico. También mencionamos ya, que la teoría historicista de Ranke se caracterizó —verbigracia— por tratar de 'absolver' la historia mediante el positivismo científico en busca de una producción objetiva de la misma. Dicha perspectiva sería criticada por Wilhelm

Dilthey y el conde de York, quien en una de las muchas misivas dirigidas al primero diría que el método de Ranke «es un mirar la historia, un no vivir la historia», además de afirmar que «toda historiografía verdaderamente viva y no meramente reproductora de la vida es crítica».⁸⁶

A pesar de un posible rastreo aún más extenso sobre el concepto, amén del reconocimiento en mayor o menor medida a reflexiones muy anteriores que en este sentido nos sorprenden por su alto grado de modernidad,⁸⁷ podemos tomar precisamente a Dilthey como uno de los primeros en el desarrollo de una forma para acotar la historicidad, dando paso a la línea argumental que atraviesa a Edmund Husserl hasta alcanzar a Martin Heidegger y, posteriormente, Hans Georg Gadamer. Así lo resume Alfonso Mendiola:

Esta filosofía [desde finales del siglo xix] resulta del surgimiento de la llamada «conciencia de la historicidad». En ese camino que va de Dilthey a Heidegger vía Husserl, se revela la necesidad de abandonar la construcción metafísica occidental, ya que ésta es incapaz de apropiarse de la historicidad. Este esfuerzo de pensar la historicidad obliga a distanciarse del acercamiento cognitivo propio de la filosofía del siglo XVIII, para pasar a una filosofía de la facilidad o vivencia.⁸⁸

⁸⁶ Cartas de Yorck a Dilthey, la primera referencia del 6 de julio de 1886 y la segunda del 9 de mayo de 1881. Ambas rescatadas por Renato Cristin, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl*, Madrid, Akal, 2000, p. 23.

Las citas se corresponden con la nota al pie 30 y 31: Wilhelm Dilthey & P. York von Wartenburg, *Briefwechsel (1877-1897)*, hrsg. S. von der Schulenburg, Niemeyer, Halle, 1923, pp. 69-70; y p. 28, respectivamente.

⁸⁷ En torno a lo sugerido en estas líneas, *cf.* muy particularmente Kostas Papaioannou, «Modernidad e historia», en *La consagración de la historia*, México, FCE, 1989, pp. 200-215.

⁸⁸ *Op. cit.*, Alfonso Mendiola, «¿Es posible el diálogo entre filosofía e historia?», p. 79.

Entre Dilthey y Husserl se despliega una concepción de la historicidad que en sí misma no es la toma de conciencia *plena* que apunta Gadamer,⁸⁹ sino el despliegue de una teoría sobre la estructura fundamental de la vida y del pensamiento. En términos fácticos de la filosofía fenomenológica, ambos filósofos se equiparan en sus nociones de *conexión vital* (Dilthey) y *subjetividad trascendental* (Husserl). Según los cuales hay un nexo entre «la esencial historicidad de cada experiencia y la necesaria fenomenicidad de cada historia»;⁹⁰ lo cual quiere decir que la existencia del hombre está invariablemente ligada a su extensión vital y tiene efectos igualmente en las relaciones del presente y las relaciones *de* y *con* el pasado. Dicho con otras palabras, la historia se articula en una danza entre su relativa abstracción en cuanto saber histórico y la concreción de la vida como acontecer humano.⁹¹

Por ende, las interacciones presentes son como son en virtud de las interacciones de éste con el pasado. En el embrollo de la madeja también queda incluida la interpretación de la realidad: las estructuras de interpretación del presente afectan nuestra perspectiva sobre las del pasado mientras que las estructuras de interpretación del pasado afectan y constriñen las posibilidades que eventualmente darán lugar a las del presente. Es claro que el esquema es mucho

⁸⁹ *Cfr. Ut supra*, «El *ethos* histórico».

⁹⁰ Dicho *nexo* es denominado por Renato Cristin como «principio de fenomenicidad de la experiencia vivida». *Op. cit.*, p. 6.

⁹¹ Este esquema será desarrollado en páginas subsiguientes. De momento, valga la referencia directa a MARTIN HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Jorge Eduardo Rivera (trad.), Chile, Editorial Universitaria, 1997, § 72-73, pp. 389-98.

más complejo, pues el presente no es producto de una simple adición matemática del pasado, pero bástenos por ahora poner estas cartas sobre la mesa.

A partir de lo anterior, Martin Heidegger cimentará su comprensión sobre la historicidad en su obra más famosa, *Ser y Tiempo* (1927); la operación desplegada ahí por el filósofo repercute en un breve sentido sobre la citada *circularidad* de la reflexión histórica en Betancourt por su autoreferencialidad y autología implícita. Para Heidegger, el término 'historicidad' se presenta como una distinción al interior de la disciplina histórica. En su alemán original, alude a la separación de los dominios de la historia en *Historizität*, como la manera de ser del averiguar histórico; y la *Geschehen*, el acontecer mismo. De ellas se desprenden respectivamente *Historie*, la historia en cuanto saber histórico —o, si se quiere, 'metanarrativa' en el sentido en que lo entiende Keith Jenkins.⁹² Y *Geschichte*, historia como el acontecer humano.

Heidegger apunta que el acontecer es un requisito previo a la emergencia del saber histórico; y a su vez, que la condición de posibilidad para el acontecer es la *Geschichtlichkeit*, la historicidad. Del mismo modo, el filósofo aclara que ello es en virtud de un elemento originario: la temporalidad. Es a partir de la temporalidad que el sentido del ser del *Dasein* puede alcanzarse, pues éste no permanece estático ni determinado, sino que *siendo*, puede constituirse como comprensión del ser; y toda comprensión en este sentido es sólo desde el *tiempo*. El tiempo, insiste Heidegger, debe concebirse como el horizonte de toda comprensión e interpretación del

⁹² Jenkins separa dos formas de la historia, aquí nos referimos a aquella que apunta a «la consideración del pasado en términos que asignan significación a acontecimientos que en realidad son contingentes». *Op. cit.*, Keith Jenkins, p. 12.

ser. De tal manera, la temporalidad es para el *Dasein* la condición (en cuanto ente) de su extensión.

Según este esquema, obtenemos pues que la temporalidad permite la historicidad — *Geschichtlichkeit*—, la cual a su vez concede las condiciones de posibilidad para toda comprensión de la historia —*Geshichte e Historie*:

El análisis de la historicidad del *Dasein* intenta mostrar que este ente no es «tempóreo» porque «esté dentro de la historia», sino porque, por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es tempóreo en el fondo de su ser.⁹³

O dicho en otros términos, *el hombre tiene historia por ser temporal* y no a la inversa —ser temporal por tener historia. Esta propiedad del hombre trastoca la existencia del mismo *en* el tiempo para permitir su comprensión y la del tiempo como una unidad: el hombre y el tiempo se corresponden mutuamente, el hombre *es* tiempo. Observaremos más adelante este argumento desarrollado en extenso por Cornelius Castoriadis, pero de momento nos conformamos con esta premisa.

De tal suerte, la historicidad es más que la designación de todo lo característico de lo histórico. El concepto se alinea a lo ontológico como pregunta por el ser histórico. El *Dasein* de Heidegger es «la condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías»,⁹⁴ pues le pertenece una comprensión del ser de todo lo que no tiene un modo de ser igual al suyo. El

⁹³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Jorge Eduardo Rivera (trad.), Chile, Editorial Universitaria, 1997, § 72, p. 393.

⁹⁴ *Ibid.*, § 4, p. 36.

Dasein cuenta, pues, con una doble primacía: una primacía *óptica* en cuanto a que está determinado por la existencia, y otra primacía *ontológica* en cuanto a que se preocupa por la comprensión y sentido de su misma determinación en la existencia. Como dijimos antes, el hombre *no* es temporal por estar en la historia —su extensión óptica—, sino que existe históricamente por ser temporal —la ontológica.

A pesar de todo lo expuesto sobre la historicidad hasta ahora, ella nos abre una complejidad aún mayor. Si bien la temporalidad es la condición de posibilidad para que el *Dasein* pueda desplegarse, él cuenta con dos 'términos' que encierran su integridad, el *nacimiento* y la *muerte*: «El todo que buscamos no es otra cosa que el ente que se despliega "entre" nacimiento y muerte».⁹⁵ A este 'entre' del que habla Heidegger, lo denominaré *trama de la vida*, el *extenderse extendido* entre ambos términos —que eventualmente dará paso a la postura filosófica de Paul Ricoeur ante los problemas de historia, verdad, identidad y narración— con lo cual postularé su gran problema.

La trama no es simplemente una adición o llenado de la temporalidad por parte del *Dasein* en la extensión de su vida, pues él existe fácticamente en el presente. Todos los 'mientras' de su trama sólo son en cuanto posibilidad como algo *sido* —su pasado— o *por venir* —su futuro—, es decir, que no son reales a excepción de su momento presente:

sólo es «propiamente real» la vivencia presente en el «ahora de cada momento» [...] ¿cómo podría este espacio intermedio estar-ahí si en cada momento sólo es «real» la vivencia «actual» y si los

⁹⁵ *Ibid.*, § 72, p. 390.

límites de ese espacio, es decir, el nacimiento y la muerte, carecen de realidad, en cuanto son algo pasado o por venir?⁹⁶

Esta problemática filosófica tiene graves implicaciones para la historia. La aparición de la historicidad en las disciplinas humanas formalizó a la historia en torno a sí misma y a las demás en el sentido en que le otorgó su dimensión de irregularidad a la existencia. El hombre no podía más ser reducido a su dimensión química ni biológica, del mismo modo en que la comprensión del tiempo en torno suyo era insostenible ya en términos de orden y regularidad. La historicidad reveló el dominio de la ruptura y lo discontinuo del tiempo histórico.

Esta observación no pasó desapercibida para los predecesores de Heidegger, quien lo que hizo fue desarrollar más lejos nociones como la *experiencia vivida* de Wilhelm Dilthey.⁹⁷

En el comprender —el *Verstehen*— se realiza una experiencia vivida —*Erlebnis*— del pasado y del presente, una posibilidad de proyectar el futuro; en el comprender se manifiesta, pues, la esencia histórica del pensamiento de acuerdo con la historicidad de la vida.⁹⁸

⁹⁶ *Ibid.*, § 72, pp. 390-1.

⁹⁷ El mismo Heidegger reconoce que su estudio de la fenomenología del ser es tributario de la obra de Dilthey: «¿será necesaria la afirmación explícita de que la presente investigación no cree poder resolver el problema de la historia de un solo golpe de mano? La penuria de los medios “categoriales” disponibles y la incertidumbre de los horizontes ontológicos primarios se agudizan en la misma medida en que el problema de la historia es llevado a su *enraizamiento originario*. La presente meditación se contenta con indicar el lugar ontológico del problema de la historicidad. En el fondo, este análisis no pretende otra cosa que abrir caminos que contribuyan a fomentar la apropiación de las investigaciones de Dilthey, tarea que aún está pendiente para la generación actual», *Ibid.*, § 72, p. 394.

⁹⁸ *Op cit.*, Renato Cristin, p. 11.

Con lo cual se entiende que la historicidad supone el aspecto 'sensible' o de afección —el *pathos*— para el momento presente del hombre. De ninguna manera está garantizada la constante manifestación de la herencia de la tradición o de un pasado personal para su presente, sin embargo, no puede ignorarse que la historia tiene 'eficacia' sobre el presente del hombre.⁹⁹ La historicidad comprende la historia como el *retorno de lo posible*, o dicho de distinto modo, el pasado —lo *sido*— se ofrece al *Dasein*, instalado en su presente, como virtualidad de la vivencia.

Huelga decir que aquí hacemos uso de la noción de 'virtual' en su sentido lato, como aquello dotado de la virtud de producir un efecto. Lo virtual se contrapone a lo fáctico en tanto que el primero se presenta como 'lo posible' y el segundo, para Heidegger, como 'lo real y presente'. Distinción por medio de la cual se abre un tremendo reto para la producción historiográfica:

La adquisición, clasificación y aseguración del material [*mundi-histórico*] no es lo que pone en movimiento la vuelta hacia el «pasado», sino que esas actividades presuponen el histórico estar vuelto hacia el haber-existido del *Dasein*, es decir, presuponen la historicidad de la existencia del propio historiador.¹⁰⁰

La brecha que se abre entre la historicidad propia del acontecer pasado y la historicidad del historiador es indicio de que el saber histórico —*Historie*— tiende a enajenar el presente mismo

⁹⁹ *Cfr.*, *op cit*, Martin Heidegger, § 73, p. 395.

¹⁰⁰ *Ibid.*, § 76, p. 409.

del hombre. Para Heidegger, como para Dilthey y Husserl, hay algo de 'inauténtico' en la disciplina histórica; lo cual se formula como un reto para la misma.

Dicho problema será abordado extensivamente por David Carr¹⁰¹ para señalar la tensión que mantiene en contacto precario el interés de *lo vivo* por *lo vivido*, o en otras palabras, la duda y fascinación del hombre presente por su pasado. Más aún, al respecto de qué operación logra conjugar el monumental cúmulo de experiencias personales en un acontecer común.

La experiencia de la historia es, tanto en la posición diltheyana como en la husserliana, una experiencia plural, porque funde la historicidad individual con la historicidad intersubjetiva, creando un nexo entre la conciencia trascendental subjetiva (que es temporal y, luego, histórica) y el curso histórico del mundo y de su vida (que es expresión de la historicidad).¹⁰²

Ésta es también una cuestión que se plantea Heidegger, mas él rechaza toda forma de trascendentalismo —máxima crítica que se ha planteado contra Dilthey y Husserl— para recurrir a una investigación estrictamente sobre lo fáctico de la existencia y el sentido del ser. Empero, él mismo habrá de reconocer que el problema de la historia no es uno que pueda solventarse por la mera facticidad, presentado, como sus predecesores y muchos que vinieron después, el recurso de la hermenéutica aunado a la fenomenología.

Pero antes de seguir nuestras disquisiciones por este camino, espero agregar a la comprensión del problema de la historicidad desde la noción de *Erlebnis* o experiencia de la vida,

¹⁰¹ David Carr, *Time, Narrative and Historie*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

¹⁰² *Op cit.* Renato Cristin, p. 42.

postulada por Dilthey. Cuando él habla de experiencia, no lo hace en términos empiristas ni psicologistas, es decir, no se trata de una noción que se limite a la aspiración de una percepción objetiva, ni tampoco a una reflexión subjetiva de la historicidad; más bien se trata de una «recíproca relación de sentido que se instaure entre el yo y el mundo»,¹⁰³ es decir, una total implicación entre la experiencia interna y externa del sujeto, misma que habrán de advertir Husserl y Heidegger para denotar la codependencia que guardan el mundo y el sujeto para dar lugar al estatuto de su propia significación.

Si bien el hombre es un ente esencialmente histórico cuya existencia sólo se concreta en la comunidad, la facticidad del *Dasein* para Heidegger constituye el principio ontológico por el cual, en su búsqueda por la comprensión, otorga sentido a todo aquello intramundano. Así como la temporalidad permite fundar el acontecer del *Dasein*, éste da cabida a una interpretación del mundo y, por ende, la accesibilidad a un esfuerzo de su comprensión. La experiencia queda afirmada, pues, como la experiencia de una correlación.¹⁰⁴

Dicho sistema, como advertimos, se constituye en la hermenéutica, por medio de la cual y en virtud de la historicidad, en última instancia, la escritura se torna historia y el texto se abre a los contextos. La historia podría entenderse, en esta trinchera, como una cadena de mediaciones en favor de la interpretación.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 47.

¹⁰⁴ Según este autor, el mundo es *organizable* en tanto que se ofrece a los sujetos como posibilidad de distribución. Sin embargo, Castoriadis encuentra esto más bien como un problema, pues consecuencia de ello es que sujeto y objeto son inseparables. La implicación ha sido subestimada o ignorada por la filosofía heredada cuando 1. «la filosofía heredada trabaja con una separación radical entre sujeto y objeto», y 2. «con la simple polarización o separación entre sujeto y objeto, la filosofía ha ignorado lo *social-histórico*, tanto como ámbito propio y modo de ser como fundamento y medium, *de jure* y *de facto*, de todo pensamiento». En suma, para Cornelius Castoriadis, lo social-histórico siempre «es co-sujeto y co-objeto del pensamiento». *Cfr.* Cornelius Castoriadis, «Tiempo y creación», en *El mundo fragmentado*, Argentina, Terramar, 2008, pp. 171-4.

Es a partir de dicha afirmación que podemos sustentar la *primera grieta* correspondiente entre la historicidad y la historia —entendida aquí como *Historie* o conjunto del saber histórico. La grieta a la que hacemos referencia ya debería ser advertida, sin ignorar que ella fue previamente mencionada en nuestra discusión. Nos referimos, pues, a una cuestión fundamental de la producción de la historia. Si toda averiguación del pasado está fragmentada, distribuida por un hombre —o comunidad científica incluso— atado a su presente, privado de todo acceso a un 'ayer', lo único a lo que le queda atenerse es a la interpretación de los objetos que de éste persisten. Entiéndase éstos como antigüedades, documentos o archivos, se espera extraer algo de ellos para plasmarlo en una comprensión cabal del pasado. Pero el producto ofrecido por la labor histórica no es *el* pasado restituido, sino la representación manida *algún* pasado:

Se trata de la *representación* histórica cuya cualidad notoria consiste en transformar la fugacidad de los eventos en una disposición diferente y más adecuada para el *entendimiento humano*. [...] al sustituir lo vivido por una representación de lo vivido se triunfa sobre la violencia del tiempo, por lo que la *simple historia* [Hegel] es ya una victoria de la conciencia racional que logra hacer sucumbir lo perecedero. Si del pasado sólo se puede aceptar su no existencia, su falta de *ser ahí* como vida real, la representación adquiere todo su valor.

Se entiende de lo anterior que, paradójicamente, *re-presentar* no es literalmente 'volver a presentar', no es el pasado lo que se 'hace presente' en dicho ejercicio, sino la interpretación misma. La mediación que plasma el historiador sobre la página es la grieta del imposible. Como dijimos, lo único que le resta es dirigirse a la *virtualidad* de ese pasado como acontecimiento que regresa, que afecta al presente y ejerce algún tipo de efectividad positiva o negativa. Dentro de

esta comprensión, queda manifiesto que la historia es más bien un testimonio del *pathos* que el pasado infunde sobre el historiador: una reflexión *viva* en torno al silencio o la ausencia que, no obstante, está dotada de una suerte de *potencia* sobre el presente.

Varias páginas atrás ilustré la historicidad como un hoyo negro; aquí la metáfora sirve nuevamente para explicar la grieta identificada. Éstos increíbles fenómenos del universo son poseedores de una densidad en su masa tan alta para generar un poderoso campo gravitacional, una fuerza de atracción a la que ni siquiera la luz le escapa. Su nombre, por lo tanto, es casi irónico, pues dado que en ausencia de luz que rebote en su superficie, en realidad los hoyos negros son *invisibles*; los astrónomos y astrofísicos pueden, sin embargo, dar cuenta de su existencia en virtud de la dirección que describen los cuerpos alrededor de ellos en su movimiento hacia el campo de gravedad que genera.

Del mismo modo, no podemos *ver* el pasado hecho presente en la obra histórica, acaso los desplazamientos lógicos, semánticos y semióticos representados en la página mientras éstos son absorbidos por el acontecimiento que analiza.

Puesto que filosofar es vivir, hay, a mi modo de ver —no se asuste usted—, una
filosofía de la historia: ¡quién pudiera describirla!

CONDE DE YORCK

El epígrafe de Yorck pone el dedo en la llaga sobre lo que asumo como la segunda grieta de interés. Cabe aclarar que no es mi propósito en el presente apartado describir y agotar el panorama de complejidades que implica una filosofía de la historia. Los objetivos, como se verá, son mucho más mundanos: por un lado, problematizar los límites que se gestan en la proposición de una posible y legítima filosofía de la historia contrapuesta a una teoría de la historia; y por otro, acarreado agua a mi molino de lo ya abarcado en este capítulo sobre la transformación epistemológica de la historia entre los siglos XIX y XX, regresar sobre el argumento de la autorreflexión sistemática que caracteriza a la historia en su reconocimiento de *límites* antes que circunscribir campos objetuales diferenciados.

Primero, me concentro en una duda que a lo largo de mi investigación se apareció con insistencia: ¿hay diferencia al hablar de teoría y filosofía de la historia? Y de haberla, ¿en qué consiste? La necesidad de aclarar la cuestión es básicamente la importancia misma de tener claro desde dónde se plantean nuestras presentes reflexiones. A lo largo de este documento, en más de una ocasión el lector encontrará argumentos o revisiones de base predominantemente filosófica para hacer frente al problema de la historia. Y es probable que —como yo— ya haya acabado por preguntarse si esta investigación es propiamente una discusión de historia o de filosofía.

Este tránsito de temáticas supuso de antemano el requisito de considerar lecturas enfocadas a semejantes discusiones, las cuales no pocas veces se fundamentaron en la filosofía, la sociología y la teoría del lenguaje, junto con otras áreas afines de la manifestación humana. Empero, el foco de atención ha sido consistentemente, sin lugar a dudas, la averiguación y producción históricas. De cualquier manera, es mi obligación acotar el lugar desde el cual, como sujeto, me coloco ante el proyecto de mi investigación. Así, la tensión entre historia y filosofía se volvió con el tiempo en un contrapeso del trabajo. ¿Pensar teóricamente la historia consiste en un esfuerzo histórico o filosófico? Incluso en la revisión técnica de ciertos conceptos al preguntármelo, pude notar que el uso generalizado suele borrar la distinción entre teoría y filosofía, diluyéndolas las más de las veces en la epistemología.

Alcanzo a atisbar con esto la fisura que a su vez fue piedra de toque para lidiar con mi duda presente. Con el fin de acercarme al reconocimiento de cada una, debería comenzar especificando lo que podría ser una obviedad: en general, al referirnos a una 'teoría de la historia', estamos hablando de una *teoría del conocimiento histórico*; esto es, en el doble sentido de una *metodología* para el saber histórico y de una *interpretación valorizada* del mismo.

Ahora bien, la confusión entre teoría y filosofía por medio de la epistemología es en gran medida por las definiciones que circundan a los tres términos. Toda labor humana puede observarse como una moneda cuyos lados unifican la relación entre la práctica y la teoría. Para los historiadores, la teoría se muestra por un amplio y complejo dominio de reflexiones con umbrales que la comunican al resto de las ciencias y campos del saber. Dicha teoría de la historia puede desdoblarse a su vez en dos puntos de vista, que son el *metodológico* y el *filosófico*.

Al hablar de método para la disciplina histórica me refiero al conjunto de reglas y principios, complementados por técnicas, que organiza las ideas en torno a la explicación de los fenómenos manifestados.

Por otro lado, la aproximación filosófica configura un sistema para el uso efectivo de la razón, planteándose cuestiones como el sentido, función social e incluso en otro tiempo la pregunta por un principio o finalidad de la historia.

Según esta separación de preocupaciones, podemos dibujar una especie de círculo operativo que reintegra ambas a la práctica. El acercamiento metodológico establece las pautas necesarias para regular su praxis. Empero, el producto de la mera praxis con método ofrece apenas un primer momento de la labor histórica. Autores como O’Gorman, Ortega y Gasset y De Certeau, por mencionar sólo algunos, coinciden en que la historia exige para su complitud desandar el camino de toda investigación y reflexionar sobre sí misma. Es aquí donde se emprende el camino de la teoría filosófica, pues carecería de sentido recurrarlo sin la experiencia previa de su dimensión práctica. Así, pues, las conclusiones extraídas de este tercer acto del oficio habrán de retroalimentar a los anteriores.

Podemos volver aquí sobre nuestra imagen de la moneda y modificarla para contener, como el juego de magos —conocido por los nombres de *wonderturner* o taumatropo—, por un lado al pájaro y el otro la jaula: haciendo girar la moneda, es decir, echando a andar la labor histórica, ambas caras se eclipsan sucediéndose la una a la otra tan rápido que el ave se descubre domesticada en su jaula.

Según lo dicho, no existe un orden 'natural' de este conocimiento. Por donde se le mire, la relación entre teoría y filosofía de la historia debe estar inserta directamente sobre un plano

sincrónico de su operación, es decir, ubicados en un presente que nunca es el mismo. Si se plantea que en apariencia la filosofía antecede a la teoría —atribuyendo aquí las capacidades del pensamiento a una fuerza absoluta de dilucidación—, se concedería un carácter trascendental de la unidad y sentido de la historia, donde toda averiguación histórica sería —en un sentido hegeliano— sólo la confirmación empírica de una escatología o teleología reinante de su unidad. Por otro lado, proponer al método como momento previo a la filosofía, se elevaría nuevamente al primero a una dimensión ahistórica, donde quedaría implicada una noción de *verdad* unívoca rectora de una razón totalizada; lo cual nos regresaría sobre el problema de un determinismo *a priori*.

Por otro lado, tampoco es válido subordinar la producción de cualquier método a la razón filosófica cuando ello acaba por implicar un yugo generalizable a la totalidad de las teorías del conocimiento de las ciencias particulares a la filosofía. Quiero decir, que no es sostenible extender el argumento de que toda teoría de las matemáticas es primariamente una filosofía de las matemáticas. El mismo planteamiento es insostenible para alegar una teoría que deviene categóricamente en una filosofía de la física, de la biología, de la medicina, del lenguaje y así de forma sucesiva.

En cambio, estas teorías se conservan cabales en su propio dominio de saberes al conjuntar conceptos, definiciones y proposiciones específicos para sintetizar una perspectiva en torno a la relación de sus fenómenos. Se trata de la construcción de campos, métodos y modelos articulados por la estructura de un *corpus* discursivo, el cual señala la determinación de cada disciplina. Con esto debemos entender que hay teorías específicas y endémicas a cada ciencia, independientes de

la filosofía; mientras que desde ella se despliega todo un rango de planteamientos sobre una teoría *general* del conocimiento.

De paso esta discusión recuerda un poco a la pretensión de objetividad del positivismo a la vez que al gran dilema que nos impone la tradición. La ambición de generar un método unívoco y certero para el desarrollo del conocimiento científico de la historia, o bien, un sistema filosófico que sustente al amplio e inabarcable cúmulo de resultados de la interpretación, no es otra cosa que anteponer la *episteme* presente —generadora de los lugares de producción— a cualquier posible averiguación. Para expresarlo en términos coloquiales, si lo único que se tiene en la caja de herramientas es un martillo, de antemano todos los problemas parecerán clavos.

Continuando, aunque la consabida significación etimológica de filosofía remite a un deseo de conocimiento, como definición resulta muy vaga. De cualquier forma, podemos apuntar los rasgos esenciales comunes de la filosofía en su representación general.¹⁰⁵ En suma, ya se asoma la fuerza de esa herencia de la tradición sobre la filosofía, cuando de ella se infiere una tendencia a la universalidad: la totalización de los objetos. En el mismo tenor, su seña más importante es la del carácter racional, cognoscitivo, del hombre.

Entre Platón y Aristóteles la filosofía había perfilado dos focos de interés: el mundo y las ideas. Ambos paradigmas fueron heredados como pilares de la orientación filosófica a lo largo de las épocas. A manera de péndulo, una y otra marcaron la pauta de los avances sobre el eje temporal en el desarrollo del conocimiento filosófico. No obstante, sus fundamentos no se conservaron

¹⁰⁵ Para una consulta más a fondo de lo que aquí se plantea, *cfr.* José Carlos Bermejo Barrera, *Entre historia y filosofía*, Madrid, Akal, 1994; José Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*, Buenos Aires, Losada, 1945; y Johannes Hessen, *Teoría del conocimiento*, México, Océano, 1997.

impertérritos; dichas nociones habrán de ajustarse y corregirse como concepciones 'del yo' y 'del universo' en la relación de un *microcosmos* con un *macrocosmos*. Unas metafísicas y otras materiales, unas psíquicas y otras trascendentales, la distribución de estas preocupaciones coordina en cierto grado las valoraciones sobre la teoría y la práctica de la autorreflexión del hombre, y a la vez una aspiración al conocimiento de las últimas conexiones entre las cosas.

Lo anterior se enuncia desde la filosofía en sí misma, pero pensemos a continuación en torno a la filosofía de la historia. Desde el siglo XVII, los avances en las ciencias matemáticas y naturales definieron el curso de la filosofía occidental moderna. Un nuevo imperio de dominio y control sobre el mundo natural impulsó la idea de que su totalidad podía ser abarcada por la razón humana. Bajo este supuesto, primó la convicción de que la existencia está dotada de un sentido oculto, cifrado en las leyes naturales, siendo labor de los hombres de ciencia dilucidar detrás del velo para fincar su máxima conquista sobre la realidad en su aproximación a lo trascendental. Al respecto José Ortega y Gasset apunta:

En los últimos años del siglo XVI y en estos primeros del XVII en que Descartes medita, cree, pues, el hombre de Occidente que el mundo posee una estructura racional, es decir, que la realidad tiene una organización coincidente con la del intelecto humano, se entiende, con aquella forma del humano intelecto que es la más pura: con la razón matemática.¹⁰⁶

Ya he abordado el tema del positivismo decimonónico, pero cabe agregar que ideas tales pueden verse reflejadas en lo que se ha dado por llamar la filosofía *especulativa* de la historia, en oposición

¹⁰⁶ José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 1970 [1935], p. 8.

a la filosofía *crítica* de la historia.¹⁰⁷ El sentido en el cual se forman los esfuerzos de la filosofía especulativa es la historia en cuanto a un *fin*. Dicha corriente se verá representada en la obra de Kant y Hegel en su búsqueda por comprender y prever el 'devenir histórico'; como también puede apreciarse en la organización explicativa que Voltaire o Edward Gibbon dan en *El siglo de Luis XIV* (1751) e *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano* (1776-1788), respectivamente: su presente es un resultado predeterminado del pasado, así como las relaciones de éste último pueden ser explicados y reducidos a una razón superior a la contingencia: un orden predefinido de leyes y normas del modo en que transcurre el acontecer. Para la filosofía especulativa, la historia debía contar con 'leyes', presentadas del mismo modo que en la naturaleza. Comprender estas leyes es construir un sistema en el cual el pasado a través de la historia se asume como una realidad empírica para la manifestación de dichas leyes, de lo cual se infiere que pueden advertirse regularidades y la continuidad del devenir, a la vez que revelaran sus contingencias en una teleología de la historia.

Concebida de esta forma, se habla de una materia *metafísica* de la historia.¹⁰⁸ Sin detrimento de los pensadores que ejercieron en favor de ella, ésta fue negada junto con el idealismo hegeliano en el siglo XIX para dar paso a lo que se denominaría una filosofía *crítica* de la historia. Insistiendo hasta el hartazgo, las aportaciones de Ranke, Comte, Dilthey, Husserl y

¹⁰⁷ Esta oposición entre las filosofías *especulativa* y *crítica* de la historia puede verse subrayada por autores como R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, México, FCE, 1952; José Carlos Bermejo Barrera, *Entre historia y filosofía*, Madrid, Akal, 1994; José Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*, Buenos Aires, Losada, 1945; Johannes Hessen, *Teoría del conocimiento*, México, Océano, 1997; y William Henry Walsh, *Introducción a la filosofía de la historia*, México, Siglo XXI, 2014.

¹⁰⁸ *Cfr.* William Henry Walsh, *Introducción a la filosofía de la historia*, México, Siglo XXI, 2014 [1961], p. 6.

Heidegger hasta alcanzar a la Escuela de Frankfurt, moldearon una concepción de la historia orientada a consolidarla como ciencia. La filosofía crítica se caracteriza por su renuncia a toda teleología para limitarse al análisis crítico de lo concreto. Trató de buscar las posibilidades de una realidad de la ciencia histórica y el alcance de sus conocimientos.

Dicho giro, además de caracterizarse por las preocupaciones sobre una formalización de las ciencias del espíritu en su dimensión empírica y objetual, marcó a su vez la ruptura entre la filosofía y la historia como disciplinas. Recordando un poco, la generación historicista de entre guerras planteó una modesta distanciaci3n entre estas disciplinas enfocando su inter3s en la dimensi3n antropol3gica y sociol3gica de la historia; los debates filos3ficos de la historia se hallaban agotados tras el positivismo. No refiero aqu3 un divorcio en t3rminos de alienaci3n una de la otra, sino como una forma de recelo por el cual la historia competir3a en adelante con la filosof3a y la sociolog3a por subyugar al resto de las ciencias del hombre bajo su jerarqu3a.

A pesar de que las filosof3as especulativa y cr3tica de la historia se oponen una a la otra, y de que la segunda trat3 de negar mucho de su predecesora, indirectamente tambi3n fundament3 en sus inicios una forma totalizadora de la historia en la cual ella misma funge como 'motor inm3vil'; pese a defender la agencia del sujeto hist3rico, a la Historia parec3a seguirle perteneciendo alguna fuerza de orden y prop3sito en el desarrollo de su propia 'entidad'.

Con todo, se observa una constante de universalidad. Ya sea del ser o del mundo, la aspiraci3n indica hacia una totalizaci3n de la historia en busca de su significado trascendental. Al respecto podr3amos decir junto con Michel Foucault —acorde a lo que discutimos antes en torno

a la continuidad— que hasta aquí estas filosofías son versiones de un «pensamiento de lo Mismo», pues tienden a reconstituir la unidad de lo real en su univocidad.¹⁰⁹

Para dar con una distinción entre teoría —en cuanto a método— y filosofía de la historia, giremos ahora nuestra atención a sus producciones. Como estipulamos, aquello que parece conjugarlas es el conocimiento, cómo surge y qué lo hace posible. Sin embargo, la noción misma de conocimiento está recubierta por nuestra comprensión de ciencia, y es aquí donde se instaura la *segunda grieta*: entre las condiciones de posibilidad de una teoría y una filosofía de la historia. La ciencia pretende conjugar la teoría y la praxis en el camino de toda averiguación para la producción de saberes. Empero, el concitado puente que se tiende entre la teoría y la práctica histórica revela un *excedente*, algo que se le escapa a la relación y la desborda. ¿Qué es, pues, esto que huye desbocado de la historia en cuanto a ciencia?

A grandes rasgos, podría decirse que la filosofía de la historia estudia el desarrollo y formas de *creación* de la historia en cuanto que el hombre se presenta como potencia en el mundo,¹¹⁰ y que ejerce la soberanía de su libertad en pos de figuras de trascendencia en él. Qué condiciones le son necesarias y universales, cuáles le son contingentes y cómo se da su relación.

Por su parte, la teoría de la historia se ocupa en las formas de *producción*; los métodos de descripción y explicación en busca de regularidades y tendencias, así como agentes de ruptura, la identificación de una estructura de la realidad histórica.

¹⁰⁹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1979 [1966], p. 337.

¹¹⁰ Por creación me refiero aquí a un nivel de emergencia creadora, imaginaria o *poiética*, como la definía Cornelius Castoriadis. Cfr. de este autor *La institución imaginaria de la sociedad*, México, Tusquets, 2013 y *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, España, Gedisa, 2009.

La diferencia es sutil y, en la práctica de sus discursos, teoría y filosofía se entrecruzan recurrentemente. Sin embargo, cabe acotar que la competencia de sus enunciaciones descansa en su fin último: la teoría por la generación de un *espacio de producción*, y la filosofía por un *límite* de dicho espacio. Allí donde termina la teoría —o mejor, allí donde termina la historia— comienzan las disquisiciones de la filosofía.

No debería resultarnos tan aventurado decir que preguntar por la ética del historiador, por las formas de experiencia y afectación del tiempo en el hombre, o incluso por la estética como factor de impacto en la elección o preferencia de una idea sobre otra,¹¹¹ son temas propios de una *filosofía* de la historia. Mientras que es particular de su *teoría* discurrir sobre la representación e interpretación de la realidad histórica; cómo se despliega la configuración de sus proposiciones, la forma en que se constriñe la comprensión del pasado al determinar temporalidades para el análisis y desde dónde se erige la crítica al interior de la disciplina. En suma, la distinción entre filosofía y teoría de la historia reside en la particularización de sus objetos y las miras en sus aportaciones: son dos oleajes que producen en la espuma de su encuentro la posibilidad de un saber de la historia, su *episteme*. Me remito nuevamente a la imagen de la moneda giratoria, donde teoría y praxis —incluida la dimensión filosófica— se suceden una a la otra a tal velocidad que es imposible separar los momentos en que una imagen asoma por sobre la otra.

Sin embargo, y antes de continuar con otras reflexiones, cabe acotar que muchas de las categorías propias de una teoría de la historia no pueden ser explicadas plenamente por ella

¹¹¹ Sobre el papel de la estética en este tipo de cuestiones, *cf.* la consideración de la belleza y perfección del círculo como un agente que retrasó el descubrimiento de la figura elíptica en las órbitas; en Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2015 [1962]; y *La revolución copernicana*, Barcelona, Ariel, 1978 [1957].

misma. Preguntarse al interior de la disciplina histórica por temas como son el carácter 'aconteciente' de la existencia humana —es decir, la historicidad—, o la resistencia de lo heteróclito a toda interpretación —la alteridad—, es enfrentarse a límite que antecede a la formalización de la disciplina en sí. Con lo cual podemos decir junto a Michel de Certeau:

El *límite* se encuentra en el centro de la ciencia histórica y designa al *otro* de la razón o de lo posible. Bajo esta figura lo real reaparece en el interior de la ciencia. Pudiera ser, sin embargo, que la distinción entre ciencias «exactas» y ciencias «humanas» ya no pasara como una diferencia en la formalización o en el rigor de la verificación; más bien las disciplinas se distinguen según el lugar que otorgan, unas a lo *posible*, otras al *límite*.¹¹²

¹¹² Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, UIA, 2010, p. 59.

La vida pasa en dos direcciones: hacia afuera en
la realidad y hacia adentro en el pensamiento.

SALVADOR ELIZONDO

Otra *grieta* entre tradición y conciencia histórica se plasma en el problema y la configuración de las condiciones de posibilidad del conocimiento. No figura en nuestros objetivos desandar el camino del pensamiento occidental, sopesar y repensar las bases del conocimiento crítico. Damos por sentado, pues, que el hombre es meramente una parte del mundo y que no está en él bajo consigna de trascenderlo. Por 'mundo' habremos de entender todo lo que existe y que lo que existe, a su vez, es aquello que se manifiesta como fenómeno y, en cuanto o en virtud de que se le reconoce como tal, *espera* ser expresado.

El lector aguzado encontrará, sin embargo, un conflicto fundamental oculto en estas afirmaciones: ¿todo lo que existe puede en verdad ser expresado?, ¿dónde quedan entonces las experiencias de lo místico y lo numérico, lo sublime y lo estético, o nociones como la libertad, la ética y el inconsciente? Fenómeno, del griego antiguo *φαινόμενον*, puede resumirse simplemente como 'lo que se muestra', refiriendo al problema que ya varias veces he acudido en este escrito, la *presencia*. Sin embargo, es necesario advertir que, al referirnos al mundo y sus fenómenos, no lo hacemos en un sentido lato.

Desde la Grecia clásica hasta el siglo XVI, prevaleció una interpretación platónica del mundo. El famoso mito de la caverna constreñía la existencia entre la *esencia* y la *experiencia*. Ya hemos hecho hincapié sobre esto en formulaciones pasadas: las cosas y las palabras se conjuntaban

en una sola unidad que mostraba su apariencia, mientras que la labor humana era llegar a develar su esencia oculta. No obstante, con Kant esta forma disyuntiva de 'leer' el mundo es reemplazada por una forma conjuntiva. Si bien antes de él la esencia de la 'cosa en sí' se ocultaba detrás de los límites de la percepción y los sentidos, el filósofo alemán trastocó la *apariciencia* platónica en *aparición*. O en otros términos, la pregunta por la esencia de las cosas quedó anulada para dar paso —si se puede decir— a una aspiración más concreta. Dado que la esencia es algo a lo que no podemos acceder, entonces no deberíamos preocuparnos por ella. En cambio, si consideramos a lo percibido como aparición, fenómeno manifestado, podemos posponer nuestras dudas sobre su hipotética esencia y ocuparnos de las condiciones que posibilitan la aparición. Al respecto apunta Deleuze:

¿Qué es *a priori*? Noten que no me pregunto si hay lo *a priori*, si hay cosas independientes de la experiencia. La pregunta por la existencia es segunda. Hace falta saber primero lo que es una cosa para poder responder a la pregunta de la existencia y decir si existe o no.¹¹³

Repitiéndome, no es lo mismo la 'aparición' que la 'apariciencia' de los entes. Cuando un fenómeno se manifiesta, no es sólo para lo que puede hacer patente, ni tampoco se limita a lo que puede sacar a la luz como apariencia. También en su manifestación —en el sentido que Kant y Heidegger dieron al *Erscheinung*— queda implicado el indicio de algo que no se muestra en sí mismo. En este caso, «Manifestarse es un *no-mostrarse*»,¹¹⁴ es pues algo que se anuncia *supuesto*

¹¹³ Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2008 [1978], p. 20.

¹¹⁴ Martin Heidegger, *op. cit.*, § 7, p. 52.

en el fenómeno, encubierto. En este punto se hace vigente la *ruptura* que señaló antes Derrida: entre aquello de los fenómenos que es *presencia* —manifestación del mundo, aunque sea en cuanto a apariencia—, y ese *anuncio* de lo que se oculta, mas permite suponerse.

En otras palabras, la manifestación de un fenómeno como parte del mundo puede o no ser expresada apropiadamente; pero, lo que sí resulta factible es el esfuerzo por tomar todos los fenómenos como indicios o anuncios de aquello que encubren. Gran parte de la obra de magnos pensadores como Michel Foucault y Niklas Luhmann se basa precisamente en esta operación por ver tras bambalinas, a través de 'lo que calla' el mundo.

Un sucinto y simplificado ejemplo de lo expuesto podría ser el discurso. Nosotros podemos percibir el fenómeno de una producción comunicativa, retener su enunciación y analizar las proposiciones que pretende transmitir. A partir de ello, contamos con un fenómeno determinado en su manifestación en cuanto a aparición; por otra parte, un análisis cuidadoso de esa misma producción podría revelar que dicha aparición es primero apariencia, permitiéndonos apreciar detrás relaciones de poder, ejercicios retóricos e incluso la estabilidad de los conceptos en un sistema social más grande. Sin embargo, podríamos afirmar que la existencia de aquel fenómeno supone también una estructura más grande, formas que escapan a nuestra comprensión hasta hoy: el enorme monstruo del lenguaje y la sombra del inconsciente. Ambos quedan, pues, encubiertos detrás de una producción del discurso, pero pueden ser inferidos a partir de éste. Aunque no nos sea posible nombrarlos en su extensión, dejan patente la *huella* de su potencia.

Ahora, fundamental y necesario para estas formulaciones es el tema del conocimiento. De él se desprenden problemáticas como son la configuración de saberes, quién conoce y qué puede

conocer; qué determinaciones han existido entre los sujetos y los objetos; cuáles son los límites de este conocimiento, cómo se origina y qué criterios permiten validarlo.

Puede verse que no se trata de preguntas sencillas y todo esfuerzo por resolverlas implica dar cabida a nuevas interrogantes; empero, no me ha movido la intención elemental de contestar a éstas en la presente investigación. Bastará con aceptar la validez del problema y su viabilidad para atender sólo a lo que apunte hacia nuestros fines.

Una advertencia simple: en los márgenes de esta reflexión no he distinguido hasta ahora entre 'conocimiento' y 'saber'; y ello por una sencilla razón. Ni las definiciones generales ni las especializadas presentan un campo homogéneo de su distinción. La literatura que hay al respecto establece criterios diversos y a veces opuestos, por lo general tratando de colocar uno previo a otro o jerarquizarlo en función de *evidencia* y *justificación*. Sin embargo, entre autores el sistema puede invertirse, negarse, o incluso suspenderse por completo para usar los términos en equivalencia. Por ello, me abstengo de participar en esta discusión.¹¹⁵

Ahora bien, fue Hegel quien agrega al paradigma planteado por Kant, retomando sus juicios de percepción. Dirá que la realidad está conformada por opuestos que engendran siempre nuevos conceptos; los cuales nuevamente confrontados con la realidad encuentran una renovada contraposición con algo. Los conceptos así entendidos son una continuidad de representaciones que se colapsan y reiteran a sí mismos hasta llegar al saber absoluto, contenido en Hegel por la

¹¹⁵ Sobre el conflicto entre definiciones especializadas *cf.* Jonathan Dancy, *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1993; José Ferrater Mora, «Conocimiento» y «Saber», en *Diccionario de Filosofía*, 4 T., Barcelona, Alianza Diccionarios, 1984; Daniel Quesada, *Saber, opinión y ciencia: Una introducción a la teoría del conocimiento clásica y contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1998; y Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982.

Idea y el Espíritu. Supuesto bajo el cual se instaura una visión del mundo como su inasequible multiplicación. La realidad tal cual la percibimos es nuestra propia representación de ella.

Más atrás ya nos deslindamos de toda aspiración trascendental en la investigación, así que con lo anterior no pretendo plantear otra cosa más que la distinción entre los fenómenos de la realidad y el ejercicio de aprehensión sobre ellos en la experiencia. Cuando una cosa se presenta, lo hace independientemente de nosotros. El sujeto, aquí, sólo puede percibir su aparición y, aunque se desee tomar ésta como mera apariencia de 'algo más', para asimilarla debemos tomarla tal cual se asoma: en cuanto tal, como sí misma, es decir, como aparición.

No obstante, en un esfuerzo por comprender las manifestaciones del mundo, les conferimos por imposición un nombre; las agrupamos bajo cierto esquema y disponemos de ellas como signos, símbolos, formas, modelos y estructuras. Les son asignadas una posición respecto al mundo y se enuncian sus relaciones con éste. Empero, dicho ejercicio racional no es la cosa *en sí misma*, se trata de un gran aparato de pensamiento que pretende dotarla de sentido y significado, que no es de suyo en su propia aparición, sino al transitar por el rigor de la razón y su constitución en la sociabilidad del lenguaje, condición de todo *corpus* epistémico.

Considero en parte y a pies puntillas que, al inescapable modo hegeliano, pensamos *con las cosas*. Es decir, el mecanismo pensante y productor de conocimiento actúa a partir de la interacción del hombre con el mundo; pero en ello queda implicada una condición más compleja. Este pensar con las cosas es también, ahora en términos propios de Heidegger, pensar *con los otros*. Puede verse aquí reflejada nuevamente la grieta entre una configuración tradicional y una moderna. El conocimiento no se produce en el sujeto trascendental cartesiano, y tampoco

es propio del individuo aislado con su razón, sino que su desarrollo parte de la sociabilidad del hombre.

Antes entramos en temáticas afines desde Paul Ricoeur; ahora bien, para Jürgen Habermas, el 'sí mismo' es «un sujeto que se forma mediante participación en interacciones lingüísticas y se manifiesta en su capacidad de lenguaje y acción», porque toda subjetividad «se debe a la implacable coerción individualizada que ejerce el lenguaje como medio de los procesos de formación, los cuales no cesan mientras haya de actuarse comunicativamente».¹¹⁶

En esto queda implicado que el lenguaje juega un papel crucial en la consolidación del mundo, el individuo y la sociedad, elevándose a rango absoluto.¹¹⁷ Asimismo, ello posiciona al conocimiento dentro de la sociedad, siendo una producción de ella cuando la sociedad es vista como *mundo de la vida simbólicamente estructurado*:

El saber cultural queda materializado en formas simbólicas —en objetos de uso y tecnologías, en palabras y teorías, en libros y documentos no menos que en acciones. La sociedad queda materializada en órdenes institucionales, en normas jurídicas o en entramados de prácticas y usos normativamente regulados. Finalmente, las estructuras de la personalidad quedan literalmente encarnadas en el sustrato que son los organismos humanos.¹¹⁸

¹¹⁶ *Op. cit.*, Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, pp. 36-7.

¹¹⁷ *Cfr. Ibid.*, p. 53.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 101. Las aseveraciones de Habermas se fundamentan en la corriente desplegada desde Dilthey a Heidegger —sobre el *mundo de la vida*—, y por otro lado en Niklas Luhmann y su teoría sistémica de la sociedad —respecto a lo *simbólicamente estructurado*.

Se trata entonces de una relación de relaciones entre sistemas múltiples, de lo cual se entiende que el conocimiento no es producto de un sistema aislado —mera razón. Al contrario, para desplegarse depende de la naturaleza social del carácter humano.

En este mismo tenor, el pensamiento moderno da por sentado que el conocimiento está preñado de historicidad. Todo acontecer humano está herido de tiempo y el conocimiento no es su excepción; cada saber, respecto al tiempo y una sociedad determinada, es a la vez determinante y determinado. Finalmente, por ahora, afirmo que todo conocimiento, para realizarse, remite nuevamente al mundo.

De tal manera, si habremos de abordar el tema de la historicidad y la alteridad en torno a la historia, debemos en primer término reconocer que los fenómenos de la historicidad y de la alteridad no son equiparables ni reductibles a sus *nociones operativas*; se revela aquí para nuestra atención una *tercera grieta*. Fenómeno y concepto son dos cosas distintas, hermanadas en un artificio racional. Es una dualidad que habita entre la experiencia y el término. La experiencia queda definida como las cosas múltiples dadas y el concepto como unidad de percepción. Entre ellos, circula un movimiento de vaivén constante entre la reducción de una diversidad sensible a la unidad del concepto y la aplicación del concepto a la experiencia.

A modo de precisión: términos tales como 'concepto', 'idea', o 'imagen' cuentan con un historial de apropiaciones específicas por parte de pensadores y disciplinas. Por tal motivo, en mi búsqueda por un término 'neutro', he optado por hablar de *noción operativa* para hablar de la *alidad* que defiende. En el presente trabajo para anular las contradicciones de los demás términos, prefiero abarcar su sentido en uno más amplio, con lo cual se espera abstenerme de caer en discusiones sobre sus diferencias. Asimismo, subrayo el modificador 'operativa' en virtud

de que la alteridad y la historicidad, en cuanto que nociones así entendidas, permiten rangos de acción al pensamiento y al sujeto cognoscente.

Cabe advertir aquí las implicaciones que ello tiene en la relación *posible-imposible* para la historia y la historicidad.

CAPÍTULO IV. HISTORIA COMO ESCRITURA

En el transcurso de esta investigación, he abordado los retos que implica la proposición de un concepto en el carácter polémico y polisémico del lenguaje. Dada la dimensión discursiva donde se despliega efectivamente la *episteme* sobre la temporalidad, y a la par de un vaivén entre lo continuo y lo fragmentado en sus entramados como posibilidad de comunicaciones positivas, fue necesario en el desarrollo de los capítulos anteriores concentrarse en tender el fondo de emergencia para la proposición del concepto de *aliedad*.

El lector hasta aquí me habrá acompañado en un primer análisis de la brecha etimológica y morfológica que distancia *alius* de *alter*, así como la configuración de la noción de alteridad diseminada en los cuerpos discursivos del siglo XX. Después, tendrá que haberse enfrentado junto a mí a la complejidad devoradora del concepto de historicidad, desde su asimilación como un *ethos* determinante de lo moderno, y la identificación de la estructura de la tradición que ejerce su dominio como una construcción metafísica occidental; ello plasmado en una suerte de *épica* de la reflexión humana en su trasegar desde el siglo XIX hasta nuestros días. Amén de lo anterior, el lector pudo observar la forma en que se articula precariamente dicho *ethos* moderno cuando contiene la gesta aún en constante actualización con la supervivencia de la tradición; una mancuerna paradójica y paradigmática, cristalizada en la pujante adecuación de un sistema socializado de producción de conocimientos donde, a través de la teoría y filosofía de la historia, se asoman por las grietas el deseo de su separación, y la pulsión unificadora que se lo niega.

Habiendo abarcado lo anterior, debería darme por bien servido si mal que bien mi investigación ha logrado plantearle al paciente lector —que en cierto sentido *padece* a quien escribe— las problemáticas veladas y ocultas a simple vista bajo el supuesto de pensar la historia como indagación sobre una alteridad a la vez íntima y extraña. Pero este drama teórico apenas ahora ha conseguido ofrecerse como la escenografía apropiada para la aparición de la *aliedad*. Se trata, recordemos, de una *correspondencia* entre alteridad e historicidad, un enlace que las amalgama en la comunicación *de* y *con* la otra.

Pero dicha relación es aún más grave, es *consustancial* en cuanto que los términos en ella implicados no podrían tener razón de ser sin el otro. Repito, la *aliedad* es un modo de describir la operación historiográfica como *múltiples y simultáneas singularidades*; el prodigio de vastas diferencias que se resisten a la unificación, en virtud de las cuales se atestigua la naturaleza de *límite* en la experiencia, organizada en la oposición polar y antinómica del *ethos* moderno.

No se trata, empero, de una asimilación metafísica donde historicidad y alteridad se propagan sobre la *episteme* moderna como otra modalidad de la totalización de su estructura. Mucha tinta se ha gastado ya en dismantelar esta peligrosa interpretación de la historia. La *aliedad*, en cambio, supone recoger el estatuto moderno de la disciplina histórica en su grado discursivo, la inmediatez de sus manifestaciones coordinadas por la disposición circular de su operación.

En este último capítulo del trabajo ofrezco, pues, la clausura argumental del escrito mediante el discernimiento del paradigma en el cual podría echarse a andar la noción de *aliedad*, completamente adherido a las reflexiones sobre la escritura de la historia: su lugar de producción

legítimo. ¿Y qué produce hoy día la historia sino *límites* que puedan explotarse técnicamente como signos, señales de lo *heteróclito*, desviaciones a la norma de la continuidad?

El mismo año en que Foucault publica *La arqueología del saber* (1969), Thomas Kuhn reeditaba su controvertida obra, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962). En esta revisitación incluía un epílogo a manera de nota aclaratoria, una réplica a los detractores de su concepto de *paradigma*.

El término paradigma se usa en dos sentidos diferentes. Por un lado hace alusión a toda la constelación de creencias, valores, técnicas y demás, compartidas por los miembros de una comunidad dada. Por otro, denota un tipo de elemento de dicha constelación, las *soluciones concretas* al rompecabezas *que, usadas como modelos o ejemplos, pueden sustituir a las reglas explícitas* como base para la solución de rompecabezas de una ciencia normal.¹¹⁹

El paradigma de Kuhn puede asumirse en estos términos, no necesariamente como sinónimo de la estructura que explicaba antes Derrida, sino como la sistematización de una lógica semántica para regir la praxis de una comunidad científica social e históricamente instituida. O bien, como lo refiere J. G. A. Pocock:

¹¹⁹ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2015, pp. 346-7. Las itálicas son mías.

un entramado mental y lingüístico capaz de irrumpir drásticamente y de improviso, que no sólo determina qué respuestas cabe dar a las preguntas, sino incluso qué preguntas o qué tipo de preguntas se han de formular y cuáles se han de excluir u obstruir.¹²⁰

El paradigma se coloca en la constelación social como un principio de la organización y continuidad del saber, volviendo manifiesta la presencia de una comunidad científica. Algo más: según la cita de Kuhn, un paradigma no procede por reglas explícitas, sino por medio de la semejanza y de la mimesis: *soluciones concretas... usadas como modelos o ejemplos*.

Lo cual quiere decir que, si transportamos a la disciplina histórica el concepto de Kuhn, reconocemos con él que las producciones pasadas instruyen un campo de validez para las escrituras posteriores. La comunidad científica —así como toda comunidad— establece una urdimbre de permisibilidad entre sus pares en torno a la aplicación de campos semánticos, formas y estilos socialmente integrados que definen las condiciones de posibilidad de cualquier trabajo presente.

Así, trastocando por completo la famosa frase de Cicerón, *Historia est magistra vitae*, podríamos decir que la historiografía se yergue también como *magistra scripturam*, maestra de la escritura. Esto no quiere decir que los modos pasados serán necesariamente la forma de los modos futuros; sin embargo, en ellos viene la gestación de las posibles autorizaciones accesibles en el presente del historiador.

¹²⁰ J. G. A. Pocock. «Prefacio», en *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, Madrid, akal, 2009, pp. 9- 10.

Ya asistimos antes por vía de Betancourt al argumento de la circularidad operativa de la historia, donde se entiende a la disciplina que nos compete como un acontecimiento singularizado «en términos de diferenciación funcional»,¹²¹ es decir, en vista de que su propia disposición epistemológica es un producto histórico particular. El objetivo de la historia, tematizado por los rasgos que desde el XIX adquiere para presentarse como ciencia empírica, es por un costado «producir observaciones temporales sobre ese mismo proceso social de diferenciación», y por otro expresar los atributos que le permiten «reproducir su propia lógica de investigación». O dicho en pocas palabras, la historia es aquí concebida «como sistema operativo que construye autoobservaciones sociales».¹²²

Entonces, si articulamos la postura de Betancourt en torno al paradigma de Kuhn, se expone en los resquicios de su relación que tomar a la historia como ciencia de los acontecimientos pasados define no la labor cognitiva atribuida al estudio de una ‘naturaleza’ de los eventos pasados, «sino el tipo de operaciones que lleva a cabo en su interior y que le dan consistencia».¹²³ A saber, se refiere el autor al grado epistémico de una teoría y metodología *presentes*, cuya rúbrica posterior a la mitad del siglo XX es la cualidad de la *representación histórica*:

transformar la fugacidad de los eventos en una disposición diferente y más adecuada para el *entendimiento humano*. [...] al sustituir lo vivido por una representación de lo vivido se triunfa

¹²¹ *Op. cit.*, Fernando Betancourt Martínez, «El saber histórico como acontecimiento...», p. 80.

¹²² *Ibid*, pp. 80-1.

¹²³ *Ibid*, p. 81.

sobre la violencia del tiempo, por lo que la *simple historia* [Hegel] es ya una victoria de la conciencia racional que logra hacer sucumbir lo perecedero.¹²⁴

Pero aunque este desplazamiento hacia la reflexión de lo *sido* es ya el estanco fundamental de la historia, su grado de modernidad descansa en la conciencia cabal de su cualidad recursiva de autorreferencia, o en lenguaje llano, reflexionar sobre las representaciones mismas y sus condiciones. «Si la historia es una ciencia que encuentra en los eventos su legitimación, no se trata de otra cosa que del orden interno de una operación antes que de una visión ontológica de la realidad».¹²⁵

Lo que Betancourt trata de expresar aquí es que el aparato metodológico de la historia, desde su intermediación con los documentos hasta la articulación cuidadosa de sus conceptos de trabajo, señala *no* al lugar común del empirismo y positivismo decimonónicos de una historia *wie es eigentlich gewesen* —mal leída en términos de una mera 'descripción' de los acontecimientos—, preñado de las ínfulas de la máxima objetividad reproductora del pasado; al contrario, para Betancourt, cuando la disciplina se 'legitima' en los eventos, es porque su sistema está diseñado para *construirlos* acorde a este sistema en sí. O en otras palabras: es en cuanto que acontecimiento singular que la historia ejerce su fuerza de orden sobre los demás acontecimientos.

Un vulgar ejemplo sería recurrir a las múltiples lecturas de la Revolución francesa, la caída del muro de Berlín o de las torres gemelas; por donde se les mire, estos acontecimientos son

¹²⁴ *Ibid*, p. 82.

¹²⁵ *Ibid*, pp. 84-5.

'nudos' o profundas marcas del pasado que en el presente sirven para 'organizar' otros acontecimientos en torno a ellos. Es a partir de éstos que a los demás se les otorga un sentido específico. Del mismo modo, se puede comprender de la cita que la historia, acontecimiento singularizado, instaura ése mismo rigor sobre los otros: funge como «el orden interno de una operación».

Con lo cual se transforma semánticamente la noción de acontecimiento en lo recóndito de la disciplina cuando deja de referirnos a elementos o estructuras *externas* a ella, sino a sus partículas y sistemas *internos*. Por compararlo con otro lenguaje, para la botánica, su objeto y el concepto mismo que usa para determinarlo, 'las plantas', son elementos externos a la disciplina de su estudio. En ella su validez queda estrictamente regida por la cohesión que asimila a esa exterioridad con su descripción, comprensión y explicación; mientras que para la historia sus objetos se determinan íntimamente, como una operación *autorreferencial*.

La transformación al respecto de los referentes hacia la representación del texto histórico puede verse también reflejado en el trabajo de Jörn Rüsen, cuando dibuja los desplazamientos que ha sufrido la comprensión de los problemas teóricos de la escritura de la historia.¹²⁶

En primer lugar, el autor habla de la escritura de la historia como representación literaria en virtud de la retórica, desde la cual se reflexionaba sobre la tarea del historiador y la función cultural del pensamiento histórico: su finalidad era abrir criterios morales en la experiencia de la acción humana —la concitada *historia est magistra vitae*.

¹²⁶ Jörn Rüsen, «La escritura de la historia como problema teórico de las ciencias históricas. Bosquejo del fondo histórico de la discusión actual» [1990], en *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, Silvia Pappe (coord.), México, UIA/UAM, 2000, pp. 235-264.

Luego, con la profesionalización de la historia —según vimos anteriormente, en el transcurso del siglo XIX— adviene un uso metodológico del entendimiento. Por medio de la crítica de fuentes se ostenta la dimensión científica de la disciplina histórica, desplazando su preocupación de las formas lingüísticas de la retórica hacia las *operaciones metodológicas*. Cuando para la retórica se deducía «el área de la experiencia temporal en el círculo de la praxis humana a partir de criterios morales de acción», en esta instancia se cambia hacia aquellas operaciones «a través de las cuales se regula y se asegura el conocimiento de esta experiencia».¹²⁷

La retórica se preocupaba por asegurar la correspondencia entre su forma de representación y la orientación moral del público; el método histórico del positivismo, por su parte, aspira a la sistematización del pensamiento volcado a la atención de los documentos y su huella del pasado. De lo cual se entiende que antes del paradigma empirista, «el método histórico era la *suma de las formas de representación*, a través de las cuales el pasado humano era actualizado»; mas con su institucionalización, pasó a ser la «*suma de las reglas de la investigación histórica*».¹²⁸

El tercer momento de comprensión del método histórico en cuanto escritura de la historia es lo que Rüsen llama la *estética hermenéutica*. Aquí el autor afirma atinadamente que investigación y escritura no son sinónimos ni tampoco equiparables, se trata, pues, de dos prácticas distintas. Con esta realización, el esfuerzo científicista debió reconocer que hay problemas de la escritura de la historia imposibles de resolver *metodológicamente*.

¹²⁷ *Ibid*, p. 238.

¹²⁸ *Idem*.

Así, por ejemplo, Theodor Schieder le adjudicó a la escritura de la historia la siguiente e importante función: «Las grandes unidades de sentido de la historia no son circunstancias evidentes, manifiestas, como en las ciencias del arte de las grandes obras (...) sino que se manifiestan por vez primera en las representaciones históricas. Por eso, la historia es y aparece como ciencia con la aplicación de los medios de la representación».¹²⁹

Esta explicación que ofrece Rüsen sobre la particularidad de las unidades de sentido en la representación histórica hace eco con el trabajo de Alfonso Mendiola cuando se adentra en la dimensión narrativa de la historia como problema de producción de conocimiento.¹³⁰ En su estudio, al autor parte de las reflexiones de Carl G. Hempel para señalar que, previo a éste, la narrativa «se había comprendido sólo como una forma literaria, o mejor dicho, estética, pues no daba ningún tipo de conocimiento, y menos aún, conocimiento científico»; los trabajos de Hempel, sin embargo, deduce Mendiola, aportan a la disciplina histórica la realización de que «la comunicación narrativa es una forma de explicación de las acciones, y no sólo una exposición esteticista del actuar».¹³¹

No obstante, queda manifiesto que dicha conciencia sobre las capacidades de la narrativa es insuficiente para ratificar su aporte a algún tipo de conocimiento, porque «toda narración tiene

¹²⁹ *Ibid*, pp. 244-5. Rüsen acredita la referencia de Schieder en *Geschichte als Wissenschaft. Eine Einführung*, Viena, 1965, p. 114.

¹³⁰ Alfonso Mendiola Mejía, «La narrativa como forma de reflexividad de los procesos de los sistemas sociales. Una aproximación al discurso histórico de Niklas Luhmann», en *Cátedra Edmundo O'Gorman. Teoría de la historia*, VOL. I, Alfonso Mendiola & Luis Vergara (coords.), México, uia/unam, 2011, pp. 99-112.

¹³¹ *Ibid*, p. 100.

dificultad para tematizar sus presupuestos, debido a que éstos son infinitos. Son infinitos porque los sistemas que comprenden sistemas, como la narración, usan la autorreferencia para “explicar” la acción». ¹³²

Avanzando un poco más en su trabajo, Mendiola dirige su atención a cómo pueden comprenderse las *imágenes* al interior de una trama. Si toda sociedad que privilegia la comunicación narrativa está basada en imágenes («y no sólo pictóricas sino también verbales»), ¹³³ entonces en ellas se implica el rodeo metafórico de la representación y el signo, lo cual significa a su vez que una historiografía —la nuestra heredada— presenta las acciones en imágenes. Como conclusión última de esta cadena lógica, la historiografía moderna *es polisémica*. ¹³⁴ Al respecto volvemos sobre Jörn Rüsen:

En las más recientes investigaciones teóricas y empíricas de la historiografía se enfatiza que, sin un trabajo previo de formulación de sentido, no se puede poner en marcha ningún proceso de investigación, porque los objetos de investigación ya son productos y estados de cosas identificables como ‘históricos’ de una constitución de sentido narrativo. ¹³⁵

Por ende, queda reconocido que esta dimensión narrativa y metafórica de la escritura de la historia no sólo identifica, sino que además *produce* una dispersión del sentido del pasado: en su esfuerzo por describirlo, en su labor catastral de delimitación en una serie de series, lo libera

¹³² *Ibid*, p. 101.

¹³³ *Ibid*. p. 106.

¹³⁴ *Cfr. ibid*, pp. 110-11.

¹³⁵ *Op. cit*, Jörn Rüsen, p. 260.

también a nuevas posibilidades de desviación. ¿Pero habremos de concluir de este recorrido que, a pesar del incansable esfuerzo de la disciplina histórica, al fondo de su propia operación habita ya un *déficit* o —como mencionamos en la introducción— el *resto de una división inexacta*?

¡Por su puesto! Y también, ¡para nada en lo absoluto! Me explico. Todo depende de cómo se formule dicho déficit. Si algo debería habernos quedado claro ya es que la historia es una disciplina *paradójica*: no cuenta con un campo de objetos unitario. Dicha unidad no puede ser asegurada por operaciones categóricas suyas ni por la programación de sus métodos y modelos. Inserta en la dimensión social, su rasgo más significativo hoy día, es que se trata de una ciencia *transdisciplinaria*, lo cual impide proyectar una operación unitaria y fundamentarla en un campo de no variación.

Por lo tanto, su problematización debe volverse siempre y cada vez sobre lo que antes trató de suprimir: «la historia como un complejo operativo que, para reproducirse autorreferencialmente, debe ampliarse de manera continua».¹³⁶

Esta perspectiva está presente en Michel de Certeau, cuando describe la labor del historiador como aquel que se dedica «a demostrar la relación entre los *productos* y los *lugares* de producción».¹³⁷ Asimismo, es Niklas Luhmann quien define las ciencias por su atención a sistemas estructuralmente determinados; lo cual determina su validez en procesos circulares: la ciencia establece lo que es válido para ella e, incluso, «la ciencia misma es tan sólo uno de los objetos de estudio de la ciencia».¹³⁸ Con lo cual se aprecia también y de regreso a Thomas Kuhn,

¹³⁶ *Op. cit.*, Fernando Betancourt Martínez, «El saber histórico como acontecimiento», p. 102.

¹³⁷ *Op. cit.*, Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 67, en la nota al pie núm. 1 de «La operación historiográfica».

¹³⁸ Niklas Luhmann, *La ciencia de la sociedad*, México, UIA/ITESO/Anthropos, 1996, p. 201.

donde la comunidad científica comparte métodos, herramientas y prácticas tanto discursivas como no discursivas, perfilando un paradigma que absorbe esos lugares de producción y regula sus posibilidades. Del mismo modo, ello resuena con Foucault y su generación de discursos del saber en *La arqueología...*; Jörn Rüsen con su análisis de la retórica y, para cerrar el círculo, Alfonso Mendiola con su análisis de la narratividad y la generación de nuevas semánticas que separen a la disciplina de la herencia metafísica.

Disculparé al lector, pero vuelvo a repetirme: el concepto de *aliedad* que se ha postulado en las páginas de este escrito comunica la relación consustancial entre alteridad e historicidad. Más atrás, comencé por analizar la forma en que la alteridad se conjuga en el *corpus* discursivo del siglo XX como una partícula esquiva. Lo heterogéneo en sus contenidos y difusa aplicación intuye la misma dificultad que para Iuri Lotman la palabra *texto*:¹³⁹ su polisemia de sentido refiere más a la actualidad de un problema que a la especificidad del concepto.

Mi argumento entonces fue que el esfuerzo por determinar la alteridad como objeto de estudio conlleva la dificultad de producir una visión que no arribe en sus últimas consecuencias a la anulación o sustracción del mismo objeto que se espera estudiar. A saber, al otorgarle a algo un estatuto *alterno* en su condición de existencia, se le reduce invariablemente a una relación sujecionada a la *mismidad*, es decir, desde la identidad del ‘yo’ o ‘nosotros’ que la examina.

No hay más qué hacer. La definición de alteridad, por ambigua que pueda resultar, depende por entero del *gradiente* establecido por una cognición encarnada en sujeto. Debe entenderse aquí por gradiente su definición en sentido lato, como *la razón entre la variación valorada de una magnitud entre dos puntos o términos extremos particulares, y la distancia que los separa*.

Ya Betancourt nos habló del paso de una *cerradura operativa* a una *clausura cognitiva*, cómo la expansión de los objetos de estudio sobre el panorama de las ciencias humanas las dotó de una

¹³⁹ Iuri Lotman, «El texto en el texto» [1981], en *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra, 1996.

ambivalencia operativa en sus procedimientos. Pero la mutación epistemológica del siglo XX por gracia de la toma de conciencia histórica, según se ve, continúa inacabada.

Como si [...] se experimentara una repugnancia singular en pensar la diferencia, en describir desviaciones y dispersiones, en disociar la forma tranquilizante de lo idéntico. [...] Como si tuviéramos miedo de pensar *el Otro* en el tiempo de nuestro propio pensamiento.¹⁴⁰

Evidentemente, de Foucault a nosotros ya existe una buena brecha que podría argüirse como una lectura de sesgo en nuestra actualidad, sin embargo, esa *repugnancia singular de pensar la diferencia*, fue igualmente advertida por Emmanuel Levinas dos años antes de *La arqueología*, ubicando el rechazo de la alteridad como constitutiva de la *episteme* tradicional:

Desde su infancia, la filosofía ha estado aterrorizada por el Otro que permanece siendo Otro, ha sido afectada por *una alergia insuperable*. Por ello, se trata esencialmente de una filosofía del ser: la comprensión del ser es su última palabra y la estructura fundamental del hombre.¹⁴¹

De lo cual se extrapola que *la alergia* y *la repugnancia* del Otro, acaso son evidenciadas en la segunda mitad del siglo pasado, pero no pueden limitarse al espacio de experiencia —por usar un término de Koselleck— de estos pensadores, por amplio que éste pueda ser. En cambio, acaso, deberíamos configurar el problema en un reto de *nuestro* horizonte de expectativa, como proyecto

¹⁴⁰ *Op. cit.*, Michel Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 19-20.

¹⁴¹ Emmanuel Levinas, *La huella del Otro*, México, Taurus, 2001 [1967], pp. 49-50. Las itálicas son mías.

de la disciplina histórica para ubicar la crisis allí donde la antropología, la sociología, la etnología y demás ciencias afines encuentran su límite epistemológico.

El problema de conceptos como alteridad e historicidad, como discontinuidad en Foucault o límite en De Certeau, o bien, términos más generales como son texto, libro, obra, documento, época, acontecimiento; la lista sigue, pero el problema de categorías propias de este calibre es que son resquicios, *grietas* como he defendido hasta ahora, por las cuales nos asomamos al lado opuesto del muro *para ver lo que allí es otro*, mientras que de no ser cautelosos podemos olvidar durante dicho acto movido por la curiosidad que ellas forman parte del mismo muro: incluso, que nos apoyamos sobre su cuerpo para mirar a la otra estancia.

O dicho en un lenguaje más técnico para consuelo de algunos: los términos aquí enunciados forman parte de una constelación semántica particular, que puede describirse por la paradoja que presenta: ellas son, siempre y cada vez, simultáneamente, el *objeto* y el *instrumento discursivo* de la investigación.

En cierto sentido, este muro repleto de grietas alcanza a definirse precisamente por sus hendiduras: es porque existe el muro que se dan sus grietas, pero sólo en virtud de sus grietas es que el muro toma su forma. Lo cual sucede más o menos del mismo modo en que se organizan los átomos. Éste, mi acto 'presente' de escritura, se vuelve posible porque sostengo entre mis dedos la pluma que dibuja trazos sobre el papel. Sin embargo, fácilmente pasamos por alto que mi mano, la pluma y el papel se conforman por más espacio vacío que materia. El espacio, se entiende, existente entre los átomos; quienes se mantienen juntos por una fuerza específica cuando otra me protege de que mis dedos se confundan y pierdan en la pluma, que impide que ésta se haga tinta que se hace trazo que se hace papel que se hace... ¿qué? *Entropía*, quizá.

Para restituir esta digresión al tamiz de lo que nos ocupa, puedo decir que en la literatura moderna y, muy especialmente al interior de las disciplinas histórica y política, está en juego la relación del lenguaje con el espacio. En la vida cotidiana, por todas partes se levantan apropiaciones de *topos* singulares privatizados desde el discurso; se incautan palabras, conceptos, retóricas para ser usadas por una comunidad específica y con las cuales se excluye a otra. Hace década y media Mark B. Salter abordaba este fenómeno entablando un diálogo con Samuel P. Huntington:¹⁴²

He argues that cultural groupings will be the main actors and culture and identity the main axes of conflicts. These conflicts are more insidious and intractable than previously rational conflicts like the Cold War, because identity and culture are zero-sum conflicts. However, the description of «civilization» makes sense only with the construction of marginalized «Others».¹⁴³

La cita aquí ilustra el carácter fundacional del lenguaje en tanto que levanta fronteras en la distribución de un mundo apropiado por agrupaciones culturales, lo cual nos refiere a su vez a los tratados que con el *linguistic turn* abundaron sobre la dimensión *performativa* y pragmática del lenguaje a partir de los actos de habla.¹⁴⁴

¹⁴² Específicamente, Salter discute desde su lectura de Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Estados Unidos, Simon & Schuster, 1996.

¹⁴³ Mark B. Salter, *Barbarians and Civilization in International Relations*, Londres, Pluto Press, 2002, p. 3.

¹⁴⁴ Sobre decirlo, pero me refiero aquí las conferencias de John Langshaw Austin, impartidas en las universidades de Oxford y Harvard entre 1951 y 1955, que de forma póstuma fueron recogidas en *How to do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

Sin embargo, no debemos olvidar que el lenguaje —vehículo del poder— no sólo ordena, también oculta. Más aún, en el lenguaje lo ininteligible es cercado por la comprensión, cuando menos en su modo de acercarnos y ofrecernos a lo abstracto. Todo lo que escapa al deseo de coherencia y reciprocidad del mundo, aquello de lo que están hechas las pesadillas, los delirios y las desviaciones, que atenta contra el sueño tranquilo de la estructura, es reducido, suspendido, excluido a un rincón del pensamiento o arrojado al fondo del pozo de conceptos reconfortantes.

Empero, esa alteridad radical *permanece*: el lenguaje es el lugar de lo que no tiene otro sitio y, por lo tanto, el dominio donde se fundan también *lugares-otros*, o en palabras de Foucault,

entre todos esos lugares que se distinguen unos de los otros, hay algunos que son *absolutamente* distintos: lugares que se oponen a todos los otros, que están destinados de algún modo a borrarlos, a neutralizarlos o a purificarlos. Son de alguna manera *contraespacios*.¹⁴⁵

Esta referencia proviene de una de las conferencias radiofónicas que Foucault ofreció poco más de medio año después de la publicación de *Las palabras y las cosas*. Dicha obra fecha su aparición en abril de 1966, mientras que las conferencias son de diciembre de aquel año. Muy probablemente el autor esperaba responder a la inquietud de una idea plasmada sólo en la breve introducción del libro. Pido de antemano disculpas por la cita más extensa de esta investigación:

... *hay un desorden peor que el de lo incongruente* y el acercamiento de lo que no se conviene; sería *el desorden que hace centellear los fragmentos de un gran número de posibles órdenes en la dimensión,*

¹⁴⁵ Michel Foucault, *El cuerpo utópico. Heterotopías*, Buenos Aires, Nueva visión, 2010, p. 20.

sin ley ni geometría, *de lo heteróclito*; y es necesario entender este término lo más cerca de su etimología: las cosas están ahí «acostadas», «puestas», «dispuestas» en sitios a tal punto diferentes que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, definir más allá de unas y de otras un lugar común. Las utopías consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aun si su acceso es quimérico. *Las heterotopías inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje*, porque impiden nombrar esto y aquello, *porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la «sintaxis» y no sólo la que construye las frases —aquella menos evidente que las hace «mantenerse juntas» (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y a las cosas*. Por ello, las utopías permiten las fábulas y los discursos: se encuentran en el filo recto del lenguaje, en la dimensión fundamental de la fábula; *las heterotopías* (como las que con tanta frecuencia se encuentran en Borges) *secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas*, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases.¹⁴⁶

Cuando menos dos palabras en esta bella página deberían haber atraído la atención del lector: *heteróclito* y *heterotopía*. El primer concepto, aunque ciertamente no muy común, es una noción bien determinada, incluida aun en el diccionario de la RAE, que la define como lo heterogéneo, compuesto de partes o elementos muy distintos; así como aquello que no está sujeto a la regla común o que se aparta de lo regular.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Elsa Frost (trad.), México, Siglo XXI, 2010 [1966], pp. 11-12. Las itálicas son mías.

¹⁴⁷ «Heteróclito, ta», en el Diccionario de la Lengua Española, disponible para su consulta en línea, *op. cit.*

Por otro lado, está el término de *heterotopía*, acuñado aquí por Foucault de forma un tanto ambigua, según se aprecia en la cita, se trata de *un desorden peor que el de lo incongruente*, origen de una inquietud al *enmarañar la sintaxis* que mantiene la estabilidad entre las palabras y las cosas, *deteniendo* a las primeras en sí mismas. Pero, ¿qué significa todo esto?

He acudido no de forma gratuita a las conferencias radiofónicas posteriores a su libro precisamente porque en ellas se esclarece mucho de lo que aquí se asoma apenas como un juego o tentación para el lector. Si retomamos la consideración previa en torno a la idea de *contraespacios* del lenguaje, puede explicarse que «la heterotopía tiene por regla yuxtaponer en un lugar real varios espacios que, normalmente, serían, deberían ser incompatibles. [...] Resulta que las heterotopías la mayoría de las veces están ligadas a recortes singulares del tiempo». ¹⁴⁸ Detengámonos un momento. ¿No es ésta la operación que trae a la existencia la realización de toda obra histórica? ¡Vaya que sí!

Recursando todas las averiguaciones hasta aquí expuestas, debería ser indudable ya que ésta es precisa y contundentemente la forma en que opera la historia, hoy día con *plena* conciencia de ello. No hay equívoco: cuando la historia se vuelca en un sistema circular de autorreferencia para sobrellevar la pérdida irrecuperable del pasado, ofreciendo representaciones, que no objetos manifiestos de la realidad, y estableciendo un balance entre *lo decible* y *lo pensable*, no hace otra cosa que instaurar en el *texto* histórico —un *lugar real*— espacios y recortes de tiempo singulares.

Más aún, para Foucault las heterotopías «son la impugnación de todos los otros espacios». ¹⁴⁹ En su contradicción o refutación ante cada espacio —finalmente, un acto de

¹⁴⁸ *Op. cit.*, *El cuerpo utópico. Heterotopías*, p. 25.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 30.

polémica que, dijimos ya, llega hasta nosotros desde su basamento como una *guerra*— se hace posible la invención de *ilusiones* que «denuncien todo el resto de la realidad como ilusión», o bien, que contengan «otro espacio real tan perfecto, tan meticuloso, tan arreglado como el nuestro es desordenado, mal dispuesto y confuso». ¹⁵⁰

Es francamente increíble cómo unas cuantas líneas pueden resumir la totalidad de la historiografía hasta nuestro presente. Que por cierto, Foucault establece por completo esta reflexión en los contenidos del capítulo final dispuesto para *Las palabras y las cosas*, «Las ciencias humanas». Este apartado se guía por la pregunta del lugar que ocupa la historia al interior de las demás disciplinas dedicadas a la averiguación humana.

Allí el lugar del Otro es ocupado por el inconsciente para detallar la inabarcable duplicación de las ciencias humanas, donde la representación de lo impensable es un ejercicio perenne y constitutivo de ellas. Dado que toda incursión en una epistemología del inconsciente es ya una representación, ésta debe ser perpetuamente desmitificada si se quiere desnudar el sistema de sus significados, lo cual nos arroja a un nuevo nivel o dominio del inconsciente mismo. Y en vista de que lo heteróclito, además de habitar en la base de las ciencias del hombre, por definición rehúsa ajustarse a ningún patrón ordinario, es de esperarse que se encuentre en un *lugar-otro* del pensamiento, liberado del orden de las categorías y los esquemas de semejanza. Es éste el lugar de la *episteme* designado en la *heterotopía*.

Ahora bien, la historia según Foucault seguramente no se encuentra ni dentro ni al lado de las ciencias humanas. Así como ellas están excluidas de lo que el autor denomina el *triédro de los*

¹⁵⁰ *Idem.*

saberes —partícula en la que no nos detendremos para ahorrar espacio—, advierte, sin embargo, que están situadas «en su volumen»,¹⁵¹ en un estado de 'vecindad'; la historia como disciplina parece así ubicarse en la periferia de lo que es *ya* periférico. Mantiene, pues, lo que me gustaría llamar una *concomitancia disidente*, «extraña, indefinida, imborrable y más fundamental de lo que será una relación de vecindad en un espacio común».¹⁵²

La historia se revela entonces para Foucault atravesada en múltiples niveles por lo Mismo y lo Otro. Ante la imposibilidad de organizar la complejidad, lo Otro se hace ver en una amplia gama de presentaciones que oscilan entre la alteridad de lo extraño, lo difuso, lo oculto, lo exótico, entre otros. En suma, lo Otro queda encapsulado por lo *heteróclito*, oponiéndose al orden de las categorías y la distribución.

No obstante, podría ser que la presencia del Otro es siempre un requerimiento para consolidarnos en el dominio de la formalización positiva del saber. El contraste de bajorrelieve entre lo Mismo y lo Otro permite extender los reinos de ambos órdenes. Para la historia, esta relación es fundamental desde su concepción hasta su escritura. Distinguir entre el pasado y el presente es un planteamiento somero de esta relación hasta que nos zambullimos en esa alteridad que se produce al interior de la identidad propia.

Al igual que la heterotopía del inconsciente permite extender y consagrar la permanente puesta en duda de las ciencias humanas, lo Otro también se resiste a la vez que se plasma en la página y el discurso. Éste nunca será agotado en su totalidad del mismo modo que tampoco lo será la historia después de su fragmentación, pero sólo «en la página que la transcribe» podrá

¹⁵¹ *Ibid*, p. 360.

¹⁵² *Op. cit.*, Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 379.

simularse una noción de orden en lo heteróclito, aunque sólo sea para concebir los límites del pensamiento de lo impensable.

Con esta inauguración del hombre como objeto, éste se descubre carente de historia en sí mismo, ya que su *historia* no es más que «el nudo inextricable de tiempos diferentes, que le son extranjeros y son heterogéneos unos a otros». ¹⁵³ Se asentó la posibilidad de que el hombre se encuentra ahora «enmarañado en historias que no le están subordinadas ni le son homogéneas». ¹⁵⁴ De ahí la dispersión de los objetos y métodos para este ramo del saber.

De hecho, la representación no es la consciencia y nada nos prueba que este sacar a la luz los elementos o la organización que jamás son dados como tales a la consciencia haga escapar a las ciencias humanas de la ley de la representación. En efecto, el papel del concepto de significación es mostrar algo así como un lenguaje, aun cuando no se trate de un discurso explícito y aun cuando no se despliegue ante una consciencia, puede darse en general a la representación; el papel del concepto complementario de sistema es mostrar cómo la significación no es nunca primera y contemporánea de sí misma, sino siempre secundaria y como derivada en relación con un sistema que la precede, que constituye un origen positivo y que se da, poco a poco, por fragmentos y perfiles través de ella; en relación con la consciencia de una significación, el sistema es siempre más bien inconsciente, ya que estaba allí antes de ella, ya que es en él donde ésta se aloja y a partir de él que se efectúa; pero por estar siempre prometido a una consciencia futura que quizá no lo totalizará jamás. ¹⁵⁵

Con lo cual se atisba que la alteridad es un elemento clave del quehacer y la mentalidad historicista en su búsqueda por explicar y describir, o bien, interpretar y narrar, comprender y

¹⁵³ *Op. cit.*, Michel Foucault, p. 381.

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 380.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 371-2.

representar el pasado; así como en su búsqueda por destilar saberes sobre el mismo a través de la reflexión y el estudio crítico. En cuanto tal, la alteridad funge como noción operativa en la percepción, experiencia, reflexión, producción de juicios y representación del pasado; en otros términos, para la historia es condición de posibilidad además de noción operativa.

En cuanto a parte de la *episteme* histórica, como forma de conocimiento y producción del mismo, la alteridad podría ser expuesta en tanto la concomitancia o encuentro de una *representación mental-discursiva* y una *categoría lógico-racional*. Como configuración de un saber, la alteridad sería el encuentro de una representación con una categoría.

Ello entendiéndolo por representación mental-discursiva a la alteridad como ‘concepto’, significado/significante, término dotado de sentido para el pensamiento histórico: una *noción* en el sentido en que hemos entendido hasta aquí la palabra. Partícula léxico-discursiva que funcionalmente refiere a *algo* del mismo modo en que lo hacen, por ejemplo, ‘pasado’, ‘escritura’ y ‘documento’. Dicho en otros términos, representación en este sentido es la consolidación de una ‘imagen’ del objeto en la conciencia del sujeto —y no podemos hacer mayor hincapié en esto, una conciencia *socialmente instituida*— y que encuentra su carácter de iterabilidad desplegada en el lenguaje.

A su vez, debemos entender por categoría lógico-racional la alteridad como estructura o huella lingüística, sistema, modelo o núcleo de pensamiento: una noción que guía el curso de la reflexión, cómo se percibe o experimenta, cómo se vive u orienta la organización e interpretación/comprensión de la realidad, la teoría, la praxis y la experiencia misma que las conjuga; esto es análogo al modo en que operan, por decir, ‘marxismo’, ‘historicismo’, ‘trascendentalismo’, etc. Con lo anterior, las categorías son la organización de las representaciones

en discursos. Si se quiere, las categorías son la forma de *ver* y las representaciones la forma de *hacer ver*.

Bien mirado, la alteridad se enuncia con la *deixis* de una identidad. El *yo* es la identificación y la afirmación de ella, mas no podemos con esto sustentar que se trata de un yo inmutable. Gramaticalmente hablando, 'yo' es vacío, el cascarón dispuesto para todo cangrejo ermitaño afanado en separarse del mundo y marcar una frontera con él. Dejando por la paz un momento a Michel Foucault, podemos apreciar un argumento de soporte en la obra de Levinas,

La identificación del Mismo en el Yo no se produce como una monótona tautología: «Yo es Yo». La originalidad de la identificación irreductible al formalismo de A es A, no sería así digna de atención. Es necesario captarla sin reflexionar sobre la abstracta representación de sí por sí. Es necesario partir de la relación concreta entre un yo y un mundo. Éste, extraño y hostil, debería en buena lógica, alterar el yo. Ahora bien, la verdadera y original relación entre ellos, y donde el Yo se revela precisamente como el Mismo por excelencia, se produce como *estancia* en el mundo. La modalidad del Yo contra lo «otro» del mundo, consiste en *morar*; en *identificarse* existiendo allí *en lo en sí*. El yo, en un mundo primeramente otro, es sin embargo autóctono. Es la mudanza de esta alteración. Encuentra en el mundo un lugar y una casa.¹⁵⁶

Afirmación que nos regresa sobre las comprensiones adquiridas hasta aquí sobre la historicidad. La inmediatez de la experiencia vital humana está enmarcada en el hecho de residir en el mundo, de habitarlo. En cierto sentido, esto se unifica con el concepto de *heterotopía*, pues la ocupación del mundo trae consigo una inevitable *espacialización* del mismo, su distribución constante. Y

¹⁵⁶ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, España, Ediciones Sígueme, 2002, p. 61.

recordemos aquí a Bolívar Echeverría, en tanto que el ejercicio de distribuir el mundo en espacios, lugares de ocupación y producción, no debería resultarnos tan lejos a decir que es también una actitud asumida, un comportamiento necesario de la misma existencia humana; *una presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso y una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera.*¹⁵⁷

Pero si la relación con el mundo es recíproca, esto coloca también una cierta responsabilidad imperiosa o apremio sobre el hombre: producir conocimientos positivos de su experiencia en él. Entonces, dónde acomodar, cómo ubicar en esto a las heterotopías. En las concitadas conferencias de Foucault él hablaba de la cuestión:

¡Y bien! Yo sueño con una ciencia —bien digo, una *ciencia*— que tendría por objeto esos espacios diferentes, esos otros lugares, esas impugnaciones míticas y reales del espacio donde vivimos. Esta ciencia estudiaría no las utopías, puesto que hay que reservar ese nombre a lo que no tiene realmente ningún lugar, sino las *heterotopías*, los espacios absolutamente diferentes; y por fuerza la ciencia en cuestión se llamaría, se llamará, se llama ya, «la heterotopología».¹⁵⁸

Michel de Certeau identifica más o menos en la misma época la necesidad de nombrar esa modalidad de la investigación sobre la heterotopía foucaultiana identificada al interior de la disciplina histórica. Para De Certeau, hablar de *discontinuidad* es acudir a un término demasiado

¹⁵⁷ *Loc. cit.*, Véase *ut supra* «El *ethos* moderno».

¹⁵⁸ *Op. cit.*, *El cuerpo utópico. Heterotopías*, p. 21.

ambiguo, «porque parece postular la evidencia de un corte en la historia»¹⁵⁹ por lo que él prefiere hablar de *límite*, pese a conferirle la misma naturaleza: «Entonces podemos decir que el límite se convierte “en instrumento y objeto de investigación a la vez”. Este concepto operatorio de la práctica historiográfica, es el instrumento de su trabajo y el lugar de su examen metodológico».¹⁶⁰

Las comillas en este fragmento aluden al momento en que Foucault define la discontinuidad: «una noción paradójica, ya que *es a la vez instrumento y objeto de investigación*; ya que delimita el campo cuyo efecto es; ya que permite individualizar los dominios, pero que no se la puede establecer sino por la comparación de éstos»¹⁶¹

De cualquier forma, en ambos autores se aprecia la conversión de un *obstáculo* teórico-metodológico en elemento constitutivo de la *práctica* histórica, lo cual conlleva la inversión de signos para convertirlo en una positividad. Esto se vincula con la clausura operativa de la que nos habló antes Betancourt, pues el tratamiento que le aplica la historia a su objeto establece una polaridad entre la construcción de modelos y la estipulación de sentido para demarcar los resultados de su labor. Lo cual nos trae también a nueva cuenta con Rüsén por su exposición sobre el lugar en que las unidades de sentido se manifiestan en la historia, a saber, en sus textos y tratados, su producción última de la representación.

La forma más visible de esta relación consiste finalmente en volver significativas las diferencias proporcionadas por las unidades formales previamente construidas; en *descubrir lo heterogéneo* que pueda aprovecharse técnicamente. La “interpretación” antigua se convierte, en función del material

¹⁵⁹ *Op. cit.*, Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 56.

¹⁶⁰ *Ibid*, pp. 56-7.

¹⁶¹ *Op., cit.*, Michel Foucault, *La arqueología del saber*, p. 14. Las itálicas son mías.

producido por la constitución de series y sus combinaciones, en un llamado de atención sobre las *desviaciones que han resultado de los modelos*. [...] Se podría decir que la formalización de la investigación tiene precisamente como objetivo la producción de “errores” —insuficiencias, carencias— que puedan utilizarse científicamente.¹⁶²

Empero, allí donde Foucault veía la marca de una ciencia manifiesta en el hueco de su falta, una necesidad o deseo, De Certeau tomaba ese espacio como ya fundado por la historia moderna, la cual describe como *heterología*. A razón de que la historia es una relación con el otro, ausencia en el presente que, sin embargo, tiene la cualidad de causar una afección/aflicción efectiva, «¿cuál es, entonces, el estatuto de ese discurso que se constituye al hablar de su otro? ¿Cómo funciona esta *heterología* que es la historia, *logos* del otro?»¹⁶³

No es que la historia pasara desapercibida por Foucault en esta dimensión, en lo absoluto; de hecho, acabamos de acudir a una sucinta revisión de su postura en torno a la disciplina histórica. Se trata más que nada de una pequeña diferencia en cómo uno y otro pensador acomodan sus ideas, cuando menos en sus textos y la proposición de sus enunciados. Para decirlo pronto, se trata de una fineza en la variación de sus consideraciones.

El punto al que espero acercarme es que en De Certeau se despliegan consideraciones afines a Foucault en torno a la historia. Donde uno habla sobre la vastedad de discursos, el otro piensa en el acto de la escritura. Según el autor de *La escritura de la historia*, las ciencias en general plantean en la estructura de su lenguaje —como herencia del discurso *henológico* de la filosofía

¹⁶² *Op. cit.*, Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 91.

¹⁶³ Michel de Certeau, «Lo ausente de la historia» [1973], en *Historia y psicoanálisis*, *Op. cit.* p. 117.

(*henos*, lo uno)—¹⁶⁴ la contradicción de un discurso como algo externo a él, un límite que constituye fuera del texto una diferenciación irreductible. Por ejemplo, la geología no se confunde con la geografía, y suele asomarse una sonrisa condescendiente cuando en una charla alguien intercambia astronomía por astrología. Ello es porque el cuerpo del saber que delimita cada una de estas áreas particulares de discurso —incluso la lamentable supervivencia de la astrología— se instituye por la diferencia cerrada entre su objeto y *otros* objetos. Para De Certeau, sin embargo, la historia moderna no opera de esta manera. Ella atrae *esa alteridad* al campo de su comprensión presente, de cierto modo, eliminándola.

Lo otro no sería la condición de posibilidad, mantenida externa, del discurso filosófico, sino lo contrario: transformado en objeto, el elemento que el discurso histórico transforma en significantes y reduce a algo inteligible para eliminar ese peligro. ¿Historia hipócrita? ¿Se provee la historia de un pasado para enjugarlo indefinidamente, donde resurja, con nuevas «comprensiones»? Las cosas no son tan simples, puesto que la alteridad está señalada hasta en el trabajo que la suprime.¹⁶⁵

Con el fin de no recaer en el abuso de estribillos y muletillas argumentales, condensemos la explicación del autor sobre los niveles en que se ilustra la paradoja. Sólo diré que la alteridad pasa de ser *hecho* del pasado a la *razón* que la hace asimilable; tesis expuesta hasta aquí con un buen puñado de autores desde otras terminologías acaso. En resumen, la historia en los estudios de De Certeau produce textos donde aparecen combinadas una *semantización* —sistema instituyente de

¹⁶⁴ *Cfr. idem.*

¹⁶⁵ *Ibid*, pp. 117-8.

sentidos— con una *selección* —clasificación producida en el presente separado del pasado—, mientras que ordena *inteligibilidad* con *normatividad*.¹⁶⁶

Por lo tanto, contrastando el lenguaje de la historia moderna en oposición al lenguaje estereotípico de las ciencias, se aprecia que la alteridad imbuida en sus enunciados se convierte en condición de posibilidad para ella en un grado aún mayor que en las otras: «esta condición externa de un saber del otro, o de una heterología, tiene como corolario la posibilidad para el discurso mismo de ser el equivalente de una semiótica, un metalenguaje de las lenguas naturales, por consiguiente un texto que supone y manifiesta la transcriptibilidad de codificaciones diferentes».

Si bien es cierto que toda escritura *simboliza* y redistribuye el espacio de los posibles, la escritura de la historia además *libera* al presente mientras que entierra el pasado: «puede decirse que *hace muertos* para que en otra parte *haya vivos*».¹⁶⁷

¹⁶⁶ Para una revisión detallada de la lógica que mueve esta afirmación, *cfr.* “¿Una heterología?”, en «Lo ausente de la historia», *op. cit.*, pp. 117-20; y «3. Una escritura», en *La escritura de la historia*, *op. cit.*, pp. 101-18.

¹⁶⁷ *Op. cit.*, Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 117.

CONCLUSIÓN. EL SUDARIO DE PENÉLOPE

Podemos afirmar, ahora con todas las cartas sobre la mesa, que hay una doble incógnita en el hilo conductual del discurso histórico: *algo* oculto en el pasado y *otro algo* oculto en la estructura del inconsciente social que enmarca al historiador. El implicado aquí es que la mediación del pasado se configura en las condiciones de posibilidad del presente. Lo oculto en el inconsciente del historiador excita los códigos para revelar la significación —o mejor, las *posibilidades* de significación— de lo oculto por el pasado. Es, por lo tanto, *un doble traer* lo inconsciente al dominio de lo consciente.

Lo anterior establece una solera paradójica pero necesaria en el quehacer histórico. Se parte del entendido de que pasado y presente son distintos, sin embargo, su trabajo parece inducir eso que le resulta alterno y explicarlo, ordenarlo dentro de una intuición de coherencia interna; es decir, en el relato histórico, se plantea la necesaria homogeneidad: la delimitación de una «discontinuidad superficial, aplicada a una continuidad de fondo».¹⁶⁸

Organizar la ausencia relativiza al presente en relación con su pasado, insertar la discontinuidad en el discurso es pues, implícitamente, atraer y encapsular lo heteróclito en un orden estructural para simular estabilidad; o puesto en otros términos, eliminar la discontinuidad, anularla a partir de una *totalidad interior*: «No podemos representarnos la alteridad más que en referencia a lo que constituye nuestro presente. Ahora bien, la fascinación

¹⁶⁸ *Ibid.* p. 103.

o la dificultad provocada por algo externo, o por un pasado, suscita la consciencia social de existir como lugar propio».¹⁶⁹

Ahora bien, mientras que para Michel Foucault la historia se sitúa en una heterotopía del saber y, como ya dijimos, esta posición es la misma que abre la posibilidad de pensar, para Michel de Certeau la representación del pasado implica un saber en sí mismo, una heterología que se mueve entre la ausencia y la muerte del pasado, perseguida hasta el fin por el observador del presente.

Por otro lado, el mismo planteamiento queda regulado en un comentario de De Certeau sobre el inconsciente en Freud, una entidad intemporal restauradora de continuidad.¹⁷⁰ De Certeau distingue, no obstante, un peligro en la interpretación desde el inconsciente freudiano: no se trata más que de una retórica: «un tipo irreductible de tensiones que organiza la formación de cualquier discurso».¹⁷¹ De lo cual deviene la pregunta de si el inconsciente es en verdad una estructura intemporal o constante del pasado humano. De Certeau permanece fiel a las palabras de Freud y resuelve diciendo que lo permanente es la relación entre la genética de estas tensiones y los discursos en los cuales se hacen visibles; y afirma que el psicoanálisis, en efecto,

algo tiene que decir éste de la historia, pero procede como los otros tipos de discurso, en el sentido en que tiene su propiedad, en que constituye objetos propios por un tipo de desglose que lo hace específico, y que también deja algo de lado.¹⁷²

¹⁶⁹ *Op. cit.*, Michel de Certeau, «Historia y estructura», p. 105.

¹⁷⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 109.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 110.

¹⁷² *Ibid.*, p. 111.

Apropiándome de las reflexiones de Alfonso Mendiola,¹⁷³ la relación de Michel de Certeau con el pasado es un viaje amoroso hacia y con la muerte; una erótica del duelo; el triunfo, cuando menos provisional, de *Eros* sobre *Thanatos*. Por principio, para De Certeau el pasado es *lo muerto* bajo condición de que ha perdido su autonomía para *moverse*. Todo desplazamiento o movilidad posible del pasado y sus fantasmas se hace a partir del presente, y es este acto precisamente el que está al servicio del historiador.

Resucitar la historia significa reconstruir para jamás *conocer*, vecino de los sueños, este ejercicio es «lo que llamamos piadosamente reconstruir la historia».¹⁷⁴ Así, el historiador, su mentalidad, la lógica de su pensamiento, *nacen* de la ausencia del pasado, en su relación con la muerte, que constituye en sí misma la sedimentación de un discurso propio: el texto historiográfico. Es decir, el pasado se ofrece como un producto del presente, que no *un hecho del tiempo*, pues éste comprende una alteridad situada entre la propia ignorancia y la resistencia de los muertos a mostrarse como son en realidad.

Pero, a todo esto, ¿qué es el tiempo? Caray, tantas páginas hasta aquí gastadas... Probablemente uno de los términos de mayor polisemia del lenguaje, el *tiempo* cuenta con las definiciones más vagas que la humanidad haya podido formular. Evidentemente, desde la física se han desarrollado maneras para medirlo objetivamente, del mismo modo en que para otras ciencias —como la química y la biología— es percibido en cuanto orden o secuencia de

¹⁷³ Cfr. Alfonso Mendiola, *Michel de Certeau. Epistemología, erótica y duelo*. México: Ediciones Navarra, 2014.

¹⁷⁴ Cfr. Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*. México: UIA, 2011 [2002]. p. 102.

transformaciones. Sin embargo, ya sea visto como magnitud o duración de las cosas, queda claro que ellas mismas están sujetas a la mudanza; nada permanece ingrávito ante el tiempo.

Todo esfuerzo por pensar en él supone separarlo en el tiempo propio y el tiempo del mundo, en su dimensión universal, como orden y medida. Pero sólo para satisfacer esta distinción ya es condicional asumir la preexistencia de un tercer término que los posibilite, un tiempo *como tal, en sí*. Como puede verse, la dificultad que involucra pensar el tiempo es tremenda. ¿Y a qué viene esta necesidad para el presente escrito? O bien, ¿por qué hasta ahora?, ¿por qué no despacharla al rincón de los castigados desde las primeras páginas?, ¿o por qué quizá no sólo haberle endilgado unas cuantas palabras grandilocuentes para embellecer la introducción?

El motivo es muy simple: porque la noción de *aliedad* que he sustentado aquí descansa en el tiempo, la solera común entre alteridad e historicidad. Si algo es evidente, es que el tiempo no es estable. Incluso aceptando preceptos de continuidad, la manera en que éste es percibido por un sujeto psíquico cambia constantemente. Imponemos fronteras a su paso en virtud de un esfuerzo por comprenderlo, ya sea como fenómeno en sí mismo o en tanto dimensión sobre la cual se despliega la experiencia.

Si el tiempo es cambio y la experiencia la multiplicidad de *lo dado*, entonces pareciera remitirnos directamente a nuestro problema fundamental. La alteridad, en su formulación más simple, es la condición de ser otro. De lo cual podemos deducir que el tiempo, pues se sustenta en la mudanza, la transformación, el cambio, *es elementalmente alteridad*. El tiempo es movimiento de sí mismo. El tiempo es *lo que no es nunca*. El tiempo es condición de ser otro.

En esencia, la manera en que accedemos a una percepción del tiempo es, sin más, la *experiencia*: esa ineludible condición de *ser*, ligada radicalmente a un *pathos*, una afección que

produce el mundo en nosotros, y *nos obliga a tratarlo de cierta manera* — invirtiendo la sentencia de Echeverría. Pero esta misma experiencia está ligada a su inmediatez, negación de la imposible recursividad de los acontecimientos: «El acontecimiento prefiere desaparecer».¹⁷⁵

Me refiero aquí, por supuesto, a la magnitud y densidad de la que todos gozamos en el estar y el hacer, nuestra historicidad. Empero, la existencia vital queda completamente amañada por nuestro existir con los otros (Heidegger) y la relación socialmente instituida que mantenemos con la memoria y el pasado, o si se quiere, el yugo que pasado y comunidad imponen a nuestro sentido de pertenencia:

cada acontecimiento cambia totalmente el pasado, el futuro y el presente —por el sólo hecho de otorgar la calidad de presente al siguiente acontecimiento y convertirse para éste (es decir, para su futuro) en pasado. Por medio de este traslado mínimo puede cambiar también el punto de vista relevante que estructura y limita los horizontes del pasado y del futuro. Cada acontecimiento realiza en este sentido una modificación total del tiempo.¹⁷⁶

Es por esta razón que Cornelius Castoriadis habló extensamente sobre la formulación de lo histórico-social en el *ethos* de toda época, en nuestro caso dotado de la particularidad de haber tomado conciencia sobre ello. La mención de este pensador no es gratuita, su comprensión material de la existencia imbuida a su vez en una aspiración o supuesto de trascendencia contiene

¹⁷⁵ Niklas Luhman, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, México, Alianza editorial, 1991, p. 292.

¹⁷⁶ *Idem.*

muy bien la relación que guarda nuestro estatuto de modernidad con la construcción metafísica occidental. Para Castoriadis, el tiempo es inseparable del ser, se copertenece: el ser es tiempo.

El tiempo pertenece a todo sujeto —a todo ser para sí—. Es una forma de autodespliegue de todo ser para sí. El ser para sí (por ejemplo, todo ser vivo) es creación de un interior, es decir, de un mundo propio, mundo organizado en y por un tiempo propio (*Eigenzeit*). No se trata aquí de una deducción ni de una explicación. Consideramos esto como un hecho que exige elucidación.¹⁷⁷

El estudio de Castoriadis propone en sus aristas una formulación por lo demás interesante, sigamos su lógica, que presento condensada en tres partes:

1. La significación del tiempo nunca es un valor cero. Dado que el ser es tiempo y cierta medida del ser del individuo está consolidado en parte por la tensión entre psique y sociedad, «el tiempo nunca se instituye como un medio puro y neutro o un receptáculo que permita la coordinación externa de las actividades. El tiempo siempre está dotado de significación».¹⁷⁸

2. El mundo, en cambio, no está constituido de este modo. Él es fragmentación y manifestación de lo heteróclito, jamás unificado, jamás totalizado: «el mundo debe ser carente de sentido. Es solamente porque no hay una significación intrínseca al mundo que los humanos deben y pueden dotarlo de esta extraordinaria variedad de significaciones fuertemente heterogéneas».¹⁷⁹

¹⁷⁷ Cornelius Castoriadis. «Tiempo y creación», en *El mundo fragmentado*, Argentina, Terramar, 2008, p. 183.

¹⁷⁸ *Ibid*, p. 185.

¹⁷⁹ *Ibid*, p. 188.

3. Sin embargo, se insiste con la física matemática que el tiempo es la cuarta dimensión de una variedad *cuatridimensional*, de la cual él es la única distinta a las otras en su naturaleza. El mundo 'tridimensional' es un mundo *espacializado*: «No es fácil ver por qué es distinto de las otras tres dimensiones, ni aquello que lo distingue de ellas».¹⁸⁰

Ahora bien, si reponemos con estas consideraciones sobre lo anteriormente estipulado desde Foucault y De Certeau sobre la historia, que para el primero es una *heterotopía* —lugar del otro— y para el segundo la escritura de la historia instauro un *lugar de producción* —en el presente—, debemos ser críticos y vigilar el hecho de que ambas posturas suponen implícitamente *una conceptualización espacial de la historia*.

¿Y no es ésta acaso una contradicción plena de la naturaleza del tiempo apuntalada en Castoriadis? No es mi intención detenerme en la extensa y profunda argumentación que este autor, como otros antes y después de él, han exhibido sobre la relación del espacio con lo *ensídico* del sujeto. La vinculación entre cuerpo y conocimiento es una materia que se prolonga interminablemente y que bien valdría kilómetros de renglones para agotar. La puntada está en que esta forma de organizar el tiempo, como dimensión análoga del espacio, pareciera contradecir las premisas de una disciplina como es la historia que espera extraer alteridades y tornarlas de obstáculos en ámbito constitutivo de su praxis. En el fondo, la espacialización forma parte de la estructura de la *episteme*, de la tradición a la cual se opone el *ethos* moderno.

Regreso a Castoriadis para intuir con él la necesaria participación de la alteridad en el tiempo, «la idea de la emergencia de la Alteridad (*alloiosis*), en tanto creación/destrucción de

¹⁸⁰ *Ibid*, p. 189.

formas, considerada como una determinación fundamental del ser como tal, es decir, en sí». ¹⁸¹ Debo admitir, sin embargo, que esa formulación de la alteridad como *alloiosis* me evade por completo. Ni en la preparación del capítulo correspondiente a la alteridad de este trabajo, ni mis pesquisas posteriores al encuentro con el texto de Castoriadis han arrojado mucha luz sobre esta forma. Algunos oscuros diccionarios en línea sugieren que se trata de una desviación de *alloeosis*, variación obsoleta de *allesi*, supuestamente definido como ‘alteración constitutiva’, que sin embargo no me dice nada más al respecto de la alteridad, fuera de la intriga de su sonoridad. Al llevarme a un callejón sin salida, sólo puedo suponer que el concepto estará más desarrollado por el mismo autor en otro lugar, o que él parte de alguna etimología alternativa, tan común en los laberintos de la filología.

Zanjado el tema, la lectura del texto procede con una estricta distinción entre *diferencia* y *alteridad*. La diferencia entre elementos se estipula en la existencia de un conjunto de ‘leyes’ que facilitan la deducción o producción de alguno de ellos a partir de otro. De no haber tal conjunto de leyes, «los objetos son otros. La emergencia del otro es la única manera de dar un sentido a la idea de novedad, de lo nuevo como tal. Lo nuevo *no* es lo imprevisible, lo impredecible, ni lo indeterminado». ¹⁸²

Esta advertencia es importante, lo nuevo también puede ser repetición de una forma, como la historia tradicional nos ha hecho ver. Así, pues, definir algo como *nuevo* quiere decir que «es la posición de nuevas determinaciones, de nuevas leyes». ¹⁸³ Para el autor no se trata, empero, de

¹⁸¹ *Ibid*, pp. 191-2.

¹⁸² *Ibid*, p. 192.

¹⁸³ *Idem*.

una creación *ex nihilo*, según la discusión sobre el determinismo, la «idea paradójica —si no francamente absurda» de la conclusión teológica o metafísica de la historia y la filosofía heredadas. «La creación implica solamente que las determinaciones, que se aplican a lo que es, nunca están cerradas de manera tal que prohíban la emergencia de otras determinaciones».¹⁸⁴ Recordemos la reflexión de Derrida sobre el *juego* de la estructura. Ahora bien, la distinción crucial entre diferencia y alteridad son los límites de la imaginación espacial y abstracta. Este reino tiene por monarca la *diferencia*, infinitamente productiva.

En el pensamiento podemos hacer abstracción de lo que es diferente y pensar la diferencia como tal. [...] En el caso de la alteridad, empero, no podemos hacer abstracción de lo que es cada vez otro; no podemos pensar la pura alteridad como tal. La alteridad también aparece de hecho en el espacio, pero no hay espacio puro, abstracto, de la alteridad. La alteridad es siempre la alteridad de algo relativamente a otra cosa [...] La dimensión a lo largo de la cual aparece la alteridad siempre es consustancial y coemergente con lo que emerge como otro en relación con algo. Es inseparable de esto, es inseparable de las formas o de los acontecimientos que hacen ser a alteridad y hacen de ella cada vez una alteridad otra.¹⁸⁵

Una alteridad otra. Interesante la formulación de Castoriadis, pues en ella se evidencia el límite del concepto desde el cual se ha tratado de definir la alteridad como modelo y objeto de análisis. El pleonasma aquí encerrado revela la necesidad de seguir incurriendo en semánticas *nuevas*; y sí, sí, así expuesto, *plenamente nuevas*, como Castoriadis atrás definió la novedad: *la posición de*

¹⁸⁴ *Ibid*, p. 193.

¹⁸⁵ *Ibid*, pp. 193-4.

nuevas determinaciones.

¿Y qué más si no esto hemos tratado de hacer hasta aquí con el concepto de *aliedad*? Aunque la economía del lenguaje es uno de sus atributos más preciados, produzco esta partícula no para ahorrar palabras, sino para vitalizar la sensibilidad hacia la consustancialidad que comulgan historicidad y alteridad. Regresemos a las primeras páginas de este escrito para recordar la intención significativa detrás de la *aliedad*: un modo de describir múltiples y simultáneas singularidades que se resisten a la unificación, mostrando siempre la naturaleza del límite o lo discontinuo en el tiempo y la experiencia. Ahora, acompañemos a Castoriadis en su reflexión sobre el tiempo, el ser y la alteridad:

Hablo sobre todo del despliegue del ser como *despliegue de una multiplicidad heterogénea de alteridades coexistentes*. La consideración del tiempo mismo como tal no conoce a esta idea puesto que *debemos admitir la coexistencia* (y el encastre, entrecruzamiento recíproco, etc.) *de una multiplicidad de tiempos propios*. Por lo tanto, debemos pensar que el espacio comporta no solamente una dimensión ensídica sino *también una dimensión imaginaria o poiética*. En tanto implica el despliegue «simultáneo» de formas que son otras, *permite un «corte instantáneo» de lo que es como otro* y hay «multiplicidad sincrónica» de formas otras, el espacio efectivo en el sentido pleno del término llega más allá del espacio abstracto y más allá de la simple organización ensídica.¹⁸⁶

He aquí, entonces, de donde la escritura de la historia puede devenir en *aliedad*, en tanto que la dimensión poiética de su hacer, como *creación*, puede trastocar radicalmente la organización de

¹⁸⁶ *Ibid*, p. 196.

los acontecimientos e, incluso, instituir *nuevos* acontecimientos, no sólo sobre la experiencia vital del hombre, sino al interior del lenguaje, que también es vital y que es también *el* hombre en cada acto comunicativo en el cual somos partícipes.

Asimismo, la circularidad de la operación historiográfica, expuesta hasta ahora como el vaivén entre una *cerradura cognitiva* y una *clausura operativa*, se revela como lo absolutamente contrario a aquello que por ‘cerradura’ y ‘clausura’ se implica: a cada giro del taumatropo se da la apariencia del ave domesticada en su jaula, pero en verdad el gesto del movimiento que logra esta impresión no es más que la dispersión y liberación de la labor histórica, cuando sobrepasa esa dimensión de *ciencia*, a veces tan recelosamente restrictiva, para arrojarse a la multiplicación y mutabilidad del sentido que le corresponde, por derecho propio a toda simbolización y representación del mundo.

«La plenitud del ser es dada —a saber, simplemente: es— solamente en y por la emergencia de la alteridad, que es solidaria con el tiempo».¹⁸⁷ Solidaridad que se expresa en el texto histórico en cada ocasión que regresa sobre sí mismo, que cuestiona el mismo *corpus* al cual pertenece, que se apropia de su singular historicidad.

Como el sudario que vehementemente tejía y destejía Penélope esperando a Odiseo. Aquella pieza de tela destinada a ocultar el rostro de los muertos, haciéndose y deshaciéndose una y otra vez. Del mismo modo la escritura de la historia va creando el surco, la huella de una vida vivida, la del historiador que piensa, se comunica y *vive* para dar luto a los muertos *que todavía se aparecen y ofrecerles tumbas escriturísticas*. Es éste el verdadero sentido de la *aliedad*.

César Vallejo criticó la ‘poesía nueva’ de su época encarnada en las vanguardias del

¹⁸⁷ *Ibid*, pp. 201-2.

modernismo y el futurismo por ser falaces en la convocatoria de sus manifiestos. En un hermoso texto de 1926, tan breve como un accidente, el poeta peruano reniega de la mera anexión a la poesía de palabras ‘nuevas’ creadas para referir las técnicas y prácticas que irrumpieron en la experiencia de su tiempo. Con gran estilo analiza el paso a imágenes nuevas, que son metáforas. Aunque para Vallejo no basta.

esto no es poesía nueva, ni antigua, ni nada. Los materiales artísticos que ofrece la vida moderna, han de ser asimilados por el espíritu y convertidos en sensibilidad. El telégrafo sin hilos, por ejemplo, está destinado, más que a hacernos decir «telégrafo sin hilos» a *despertar nuevos templos nerviosos, profundas perspicacias sentimentales, ampliando videncias y comprensiones y densificando el amor: la quietud entonces crece y exaspera y el soplo de vida se aviva*. Ésta es la cultura verdadera que da el progreso; éste es su único sentido estético, y no el de llenarnos la boca con palabras flamantes. [...] La poesía nueva a base de palabras o de metáforas nuevas, se distingue por su pedantería de novedad y, en consecuencia, por su complicación y barroquismo. *La poesía nueva a base de sensibilidad nueva es, al contrario, simple y humana* y a primera vista se la tomaría por antigua o no atrae la atención sobre si es o no moderna. Es muy importante tomar nota de estas diferencias.¹⁸⁸

Y bueno, aparte de esperar que ésta sea la recepción que alcance el concepto de *aliedad*, sólo queda despedir el trayecto del presente escrito casi del mismo modo en que empezamos. El epígrafe de O’Gorman encuentra una respuesta contemporánea en Alfonso Mendiola. Cuando tener razón es lo que menos importa, se vuelve indispensable pensar los problemas íntimos,

¹⁸⁸ César Vallejo, *Escritos sobre arte*, Buenos Aires, López Crespo editor, 1977, pp. 11-3.

producir significado sobre los movimientos de la experiencia; de manera comprometida, expresar la existencia y detonar sus condiciones de posibilidad.

La aliedad se arroja en la escritura como aspiración de lo inasequible: nuevas formas de determinación que formulen por su parte la capacidad de comprensiones gestadas directamente al interior a la *crisis*. Ella no sólo entendida como punto de quiebre, grieta o paso en falso del historiador-trapecista entre su presente y su pasado, sino también como grado de inflexión, oportunidad y cesura de cambio.

El sudario de Penélope es el lienzo de la historia, donde no puede haber nunca remates clausurados por entero. Y en fin, dado que el silencio también tiene sentido, cuando no queda nada más que decir, lo mejor es callar.

BIBLIOGRAFÍA

El universo (que otros llaman la Biblioteca) ...

JORGE LUIS BORGES

- ABBAGNANO, NICOLA. *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1993, [1961].
- ALLIER, RAOUL. *The Mind Of The Savage*, California, Harcourt / Brace & Company, 1929 [1927].
- AMODIO, EMANUELE. *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa*, Ecuador, Abya Yala, 1993.
- ANKERSMIT, FRANK. *History and Tropology*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- AURELL, JAUME *et al.* *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Madrid, Akal, 2013.
- AUSTIN, JOHN LANGSHAW. *How to do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962
- BAJTÍN, MIJAIL. *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- BERGER, JOHN *et al.* *Ways of seeing*, Londres, BBC & Penguin Books, 1973.
- BERMEJO BARRERA, JOSÉ CARLOS. *Entre historia y filosofía*, Madrid, Akal, 1994.
- . *Introducción a la historia teórica*, Madrid, Akal, 2009.
- BETANCOURT MARTÍNEZ, FERNANDO. «El saber histórico como acontecimiento: circularidad y operación sistémica», en *Historia y Grafía* 41, año 21 (julio-diciembre 2013).

- BORGES, JORGE LUIS. *El Aleph*, México, Random House Mondadori, 2011.
- BUTLER, JUDITH. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, 2009.
- CARR, DAVID. *Time, Narrative and Historie*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.
- CASEY, CALVERT. *Cuentos (casi) completos*, México, CONACULTA, 2009.
- CASTORIADIS, CORNELIUS. *La institución imaginaria de la sociedad*, México, Tusquets, 2013.
- . *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, España, Gedissa, 2009.
- . *El mundo fragmentado*, Argentina, Terramar, 2008.
- CORRES, AYALA, PATRICIA. *Alteridad y tiempo en el sujeto y la historia*, México, Fontamara, 2010.
- . *Ética de la diferencia. Ensayo sobre Emmanuel Levinas*, México, Fontamara, 2009.
- COLLINGWOOD, R. G. *Idea de la historia*, México, FCE, 1952
- CRAGNOLIO, ELISA. «Compartiendo la otredad. Los encuentros con la historia en la teoría antropológica contemporánea», *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 1, vol. 2 (enero-abril, 2007), pp. 115-142.
- CRISTIN, RENATO. *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl*, Madrid, Akal, 2000.
- D'ALEMBERT, JEAN LE ROND. *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Madrid, Calpe, 1920.
- DANTO, ARTHUR C. *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Fina Birulés (intr.), Eduardo Bustos (trad.), Barcelona, Paidós, 1989 [1965].
- DANCY, JONATHAN. *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1993
- DE CERTEAU, MICHEL. *La escritura de la historia*, Jorge López Moctezuma (trad.), México, Universidad Iberoamericana, 2010 [1975].
- . *Historia y psicoanálisis*, México, UIA, 2011 [2002].

- DE LA PRESA, JAVIER RUIZ. *Alteridad. Un recorrido filosófico*, iteso/uia, México, 2005.
- DELEUZE, GILLES. *Diferencia y repetición*, España, Júcar, 1988 [1968].
- . *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Cactus, 2008 [1978].
- DERRIDA, JACQUES. «Remarks on Deconstruction and Pragmatism», en *Deconstruction and Pragmatism*, Chantal Mouffe (ed.), Londres, Routledge, 1966, pp. 79-90.
- . «The Deconstruction of Actuality», en *Radical Philosophy*, 68 (1994), pp. 28-41.
- . *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989 [1967].
- DOSSE, FRANÇOIS. «El acontecimiento histórico entre Esfinge y Fénix» en *Historia y Grafía* 41, año 21 (julio-diciembre 2013).
- ECHVERRÍA, BOLÍVAR. *Discurso crítico y modernidad*, Colombia, Desde abajo, 2011.
- . «Un concepto de modernidad». Transcripción en la primera sesión del seminario *La modernidad: versiones y dimensiones* (7 de febrero de 2005). Publicado en *Contrahistorias* 11 (agosto de 2008).
- EMERSON, RALPH WALDO, *The Works of Ralph Waldo Emerson IX* (12 VOL.), Boston, Fireside, 1909.
- FERRATER MORA, JOSÉ. *Cuatro visiones de la historia universal*, Buenos Aires, Losada, 1945.
- . *Diccionario de Filosofía*, IV T, Barcelona, Alianza Diccionarios, 1984.
- FOUCAULT, MICHEL. *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*, México, Siglo XXI, 2016.
- . *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Elsa Frost (trad.), México, Siglo XXI, 2015 [1966].

- . «¿Qué es la Ilustración?» en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, VOL. III. Barcelona, Paidós, 1999.
- . *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2003.
- . *El cuerpo utópico. Heterotopías*, Buenos Aires, Nueva visión, 2010.
- GABILONDO, ÁNGEL. *La vuelta del otro. Diferencia, identidad y alteridad*, Madrid, Trotta, 2001.
- GADAMER, HANS-GEORG. *El problema de la conciencia histórica*, España, Tecnos, 1993 [1963].
- GARCÍA STRUCK, LUIS ALEJANDRO. «La relación entre Verdad y Alteridad», ponencia presentada en el II Coloquio de Doctorandos, Posgrado en Filosofía UNAM, 2008, URL: <posgrado.unam.mx/filosofia/publica/2_coloquio Doct.html>.
- GONZÁLEZ SILVA, FREDDY. «Alteridad y su itinerario desde las perspectivas multidisciplinares», en *Reflexiones 1*, VOL. 88 (2009), pp. 119-35.
- HABERMAS, JÜRGEN. *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990 [1988].
- HARTOG, FRANÇOIS. *El espejo de Heródoto*, México, FCE, 2003.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, Múltiples ediciones: México, FCE, 1966; España, Pre-textos, 2009 y Abada / UAM, 2010.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, España, Alianza Editorial, 2000 [1982].
- . *Ser y tiempo*, Jorge Eduardo Rivera (trad.), Chile, Editorial Universitaria, 1997
- HESSEN, JOHANNES. *Teoría del conocimiento*, México, Océano, 1997.
- HUNTINGTON, SAMUEL P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, EU, Simon & Schuster, 1996.
- HUTCHENS, BEN C. *Levinas. A Guide for the Perplexed*, Londres, Continuum, 2004.

- JENKINS, KEITH. *¿Por qué la historia? Ética y posmodernidad*, México, FCE, 2014.
- KRAKAUER, SIEGFRIED. *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires, 2010.
- KRIEGER, LEONARD. *Time's Reasons. Philosophies of History Old and New*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- KUHN, THOMAS S. *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 2015 [1962].
- LAÍN ENTRALGO, PEDRO. *Teoría y realidad del otro*, 2 T, Madrid, Revista de Occidente, 1968.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. *Structural Anthropology*, Nueva York, Basic Books / Harper, 1963 [1958].
- LEVINAS, EMMANUEL. *El tiempo y el Otro*, España, Paidós, 1993 [1979].
- . *Ética e infinito*, Madrid, Antonio Machado, 1991 [1982].
- . *La huella del Otro*, México, Taurus, 2001.
- . *Totalidad e infinito*, España, Ediciones Sígueme, 2002.
- LEWIS, CHARLTON T & CHARLES SHORT. *A Latin Dictionary*, Londres, Oxford University Press, 1879.
- LEWKOWICZ, IGNACIO, «¿A qué llamamos historicidad?», CEAP, Buenos Aires, 1996.
- Transcripción de la conferencia hallada sin mayor referencia. URL: <insumisos.com/lecturasinsumisas/A%20que%20llamamos%20historicidad.pdf>.
- LOTMAN, IURI. *Semiosfera. Semiótica de la cultura y del texto*, España, Cátedra, 1996.
- LÓPEZ SÁENZ, MARÍA DEL CARMEN. «El otro en la filosofía de Levinas» en *Investigaciones fenomenológicas* 3 (2001), pp. 265-282.
- LUHMANN, NIKLAS. *La ciencia de la sociedad*, México, UIA/ITESO/Anthropos, 1996.
- . *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, México, Alianza editorial, 1991

- MENDIOLA, ALFONSO. *Michel de Certeau. Epistemología, erótica y duelo*, México, Ediciones Navarra, 2014.
- , «La narrativa como forma de reflexividad de los procesos de los sistemas sociales. Una aproximación al discurso histórico de Niklas Luhmann», en *Cátedra Edmundo O’Gorman. Teoría de la historia*, VOL. I, Alfonso Mendiola y Luis Vergara (coords.), México, UIA/UNAM, 2011, pp. 99-112.
- . «¿Es posible el dialogo entre filosofía e historia? El caso O’Gorman», en *Historia y Grafía* 25 (2005), pp. 79-104
- . «La inestabilidad de lo real en la ciencia de la historia: ¿argumentativa y/o narrativa?», en *Historia y Grafía* 24, México, UIA, 2005.
- MENDIOLA, ALFONSO & LUIS VERGARA ANDERSON (coords.) *Cátedra Edmundo O’Gorman. Teoría de la historia* I, México, UIA/UNAM, 2011.
- O’GORMAN, EDMUNDO. *La supervivencia política novo-hispana. Reflexiones sobre el monarquismo mexicano*, México, Condumex, 1969 [1961].
- . *La invención de América*, México, FCE, 2014 [1958].
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. *Historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 1970 [1935].
- PAPAIOANNOU, KOSTAS. *La consagración de la historia*, México, FCE, 1989 [1983].
- PAPE, SILVIA (coord.) *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, UIA/UAM, 2000.
- PEÑALVER, PATRICIO. *Argumento de alteridad*, Madrid, Caparrós Editores, 2000.
- POCOCK, JOHN G. A. *Pensamiento político e Historia*, Madrid, Akal, 2009.

- QUESADA, DANIEL. *Saber, opinión y ciencia: Una introducción a la teoría del conocimiento clásica y contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1998.
- RABINOVICH, SILVANA & ALYA SAADA (coords.) *Lo otro*, México, UNESCO, 2006.
- RICOEUR, PAUL. *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.
- . *Tiempo y narración*, 3 VOL, México, Siglo XXI, 2004.
- ROUSSEAU, JEAN J. *Discurso sobre las artes y las ciencias*, México, Porrúa, 2000.
- SALTER, MARK B. *Barbarians and Civilization in International Relations*, London, Pluto Press, 2002.
- SCHELER, MAX. *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 1957.
- SCHMITT, CARL. *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza editorial, 2009.
- SOSA, ELIZABETH. «La otredad: una visión del pensamiento latinoamericano contemporáneo», en *Letras* 80, vol. 51, pp. 349-372.
- VALLEJO, CÉSAR. *Escritos sobre arte*, Buenos Aires, López Crespo editor, 1977.
- VAN DIJK, TEUN. *Discurso y Contexto. Una aproximación cognitiva*, Barcelona, Gedisa, 2012.
- . *Discurso y Poder*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- . «El análisis crítico del discurso», en *Anthropos* 186 (septiembre-octubre 1999), Barcelona, pp. 23-36.
- . *Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria*, Barcelona, Ariel, 2003.
- . *La ciencia del texto*, México, Paidós, 1996.
- VERANO GAMBOA, LEONARDO. «El lugar del otro: el problema de la alteridad en la filosofía de Merleau-Ponty», en *Universitas Philosophica* 58, año 29 (enero-junio 2012), Colombia, pp. 251-275.

VILLORO, LUIS. *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 1982.

——— (ed.) *El conocimiento. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, VOL. 20, México, Trotta / CSIC, 1999-2013.

———. *La significación del silencio*, México, FCE, 2016.

WALSH, WILLIAM HENRY. *Introducción a la filosofía de la historia*, México, Siglo XXI, 2014 [1961].

WHITE, HAYDEN. *Metahistory*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.