

Un diálogo con Elías José Palti

Rafael Polo Bonilla

Profesor de Filosofía y Epistemología, Universidad Central del Ecuador.
Doctor (c) por FLACSO-Ecuador.

Correo electrónico: rafapolbon@yahoo.com

Fecha de recepción: julio 2009

Fecha de aceptación y versión final: octubre 2009



Elías José Palti es Doctor en Historia por la Universidad de California en Berkeley. Ha realizado estudios posdoctorales en El Colegio de México y en la Universidad de Harvard. Actualmente es docente de la Universidad de Quilmes e investigador de CONICET, en Argentina. Los trabajos históricos de Palti han contribuido a una renovación de la historia intelectual en América Latina con su propuesta de la historia de los lenguajes políticos. La lectura que nos propone Palti es una crítica a los supuestos historicistas de la historia tradicional de las ideas latinoamericanas, representada en el ámbito latinoamericano por los trabajos de Leopoldo Zea o François-Xavier Guerra.

Háblanos de tu trayectoria intelectual. ¿Cómo llegas a la historia intelectual? ¿Cuál era la situación del campo intelectual cuando llevaste a cabo tu formación?

Mi llegada a la historia intelectual tuvo algo de azaroso. Algunos encuentros felices e imprevistos (como la invitación, cuando era aún estudiante de pregrado, a formar parte de la cátedra de Pensamiento Argentino y Latinoamericano que dirigía Oscar Terán) ayudaron a encaminarme en esa dirección. El accidente más remoto en esta cadena de accidentes fue mi ingreso a la militancia política de izquierda. Entonces fue que se produjo la mezcla de preocupaciones teóricas, políticas e historiográficas que luego teñirá mi carrera académica. En esos años, Argentina se había convertido en un particularmente activo centro de debate sobre las corrientes estructuralistas, su relación con el marxismo, etc., (los textos fundamentales en este sentido se tradujeron y publicaron allí muy tempranamente; incluso alguna obra, como *Lección de Althusser*, de Jacques Rancière, que inicia la disgregación del grupo *althusseriano*, se publicó en Argentina antes que en Francia). En realidad, yo formaba parte de un grupo marxista bastante ortodoxo, y estos debates los veía de manera algo lateral y crítica, pero, por ello mismo, no me eran indiferentes. El resultado de todo ello fue mi decisión de abocarme al estudio de la epistemología de las ciencias sociales (me interesaba, en particular, la teoría epistemológica de Jean Piaget). Con ese objetivo entré a la Facultad, aunque para ello tuve que esperar al regreso de la democracia (durante la dictadura me era imposible, por razones obvias, encontrando entonces refugio en el Conservatorio Nacional de Música, mi otra gran pasión, junto con la política). Finalmente, me decidí a entrar en la carrera de Historia, ya que, aunque no abandonaba mis preocupaciones epistemológicas, creía que así podría darle cierto sustento empírico a las reflexiones teóricas.

Todo eso es, en verdad, prehistoria. La verdadera historia comienza cuando inicié la elaboración de mi tesis de licenciatura sobre el pensamiento de Alberdi, y, luego, de maestría, acerca de la obra de Sarmiento. Recuerdo que me aburrí terriblemente leyendo la literatura sobre la historia de ideas argentina y latinoamericana. Como pronto descubrí, toda ella (salvo muy escasas excepciones, y la mayor parte de ellas proveniente de otras disciplinas, como la crítica literaria) estaba abocada simplemente a descubrir cuán historicista o cuán iluminista era el pensamiento de dichos autores (lo que normalmente se traducía en términos de cuán nacionalista o cuán cosmopolita, cuán organicista o cuán individualista, en fin, cuán autoritario o cuán democrático era cada uno de ellos). Las respuestas al respecto eran siempre previsibles y no podían ser de otro modo, dada la estrechez del propio marco de referencia. Las variantes solo podían aparecer como diferencias de grado (algún autor creía incluso posible medir las dosis respectivas de historicismo e iluminismo presentes en el pensamiento de cada autor; Alberdi, por ejemplo, sería 60% historicista y 40% iluminista, y así, sucesivamente). Por cierto, no era éste el tenor de las preocupaciones que me habían llevado a inclinarme primero por la epistemología y luego por la historia intelectual. Por otro lado, mi roce con el estructuralismo (aun cuando, como dije antes, era crítico del mismo) me daba ciertas pistas sobre dónde radicaba el problema en tales enfoques; estos me confirmaban hasta qué punto los análisis centrados exclusivamente en los contenidos ideológicos de los discursos, sin atención a las estructuras formales de pensamiento, eran inconducentes.

Sea como fuere, lo cierto es que no encontraba el menor atractivo en la empresa de analizar qué habían dicho los autores mencionados (lo que es, como decía, más o menos obvio para cualquiera que leyera sus obras) y luego categorizar sus ideas (es decir, determinar si eran más historicistas que iluministas, o viceversa). Ya por entonces percibí que si había

algo de interés en ellas que amerite estudiarlas seriamente, no sería posible hallarlo en dicho plano, el de los contenidos ideológicos de los textos en cuestión, esto es, en qué decían los mismos (lo que, en verdad, era más bien previsible), sino en cómo habían eventualmente llegado a tales ideas, cualesquiera que ellas fueran, el recorrido que cada uno transitó para arribar a conclusiones que, en sí mismas, resultaban escasamente novedosas u originales. En suma, si tales obras ofrecían alguna clave para la comprensión histórica, ésta residía no en sus ideas, sino en el aparato argumentativo formal que las subyacía y que es lo que me propuse desmontar en las tesis mencionadas. Su confección me persuadió de que esta premisa, la cual ya era moneda corriente en el campo de la historia intelectual europea, era particularmente válida para el estudio de las obras producidas en el contexto de culturas “derivativas” como las nuestras, como las llamara Zea (es decir que, en lo que hace a su contenido de ideas, eran meras adecuaciones o llanas réplicas de modelos europeos) y cuya entidad intelectual es, en consecuencia, dudosa.

Esta reorientación del foco de análisis de los contenidos hacia las formas de los discursos políticos, aunque puede parecer menor, supuso un vuelco metodológico drástico por el cual se redefiniría el objeto mismo de análisis. Éste ya no serían las ideas de un autor —las cuales, consideradas en sí mismas, son entidades transhistóricas, pueden aparecer en los contextos más diversos (la tarea del historiador consistiría, justamente, en constatar su aparición o no en un momento o autor particular)—, sino “textos”, siempre particulares y específicos a un contexto de enunciación dado. Lo cierto es que si tomamos las ideas como unidad de análisis, no hallaremos nunca en ellas nada que las particularice. De allí que la historia de ideas latinoamericanas fracase indefectiblemente en su empresa de buscar los rasgos que identificarían el pensamiento local y justificara su estudio (está claro que ni el historicismo ni el iluminismo, ni tampoco su

mezcla, en el grado que fuere, son inventos latinoamericanos). De manera más inmediata, este vuelco hacia los textos volvería manifiesto lo que llamo el “síndrome del fichero”, instrumento éste muy útil pero que lleva indefectiblemente a pulverizar los mismos y a reducirlos a meros colgajos de citas inconexas entre sí. Éste está asociado estrechamente, a su vez, a la disposición temática propia de los estudios sobre historia de las ideas. De acuerdo con la misma, cada capítulo habría de dedicarse a analizar un determinado tópico (por ejemplo, “Alberdi y el constitucionalismo”, “Alberdi y la cuestión social”, “Alberdi y el proteccionismo económico”, etc.). Esto permitiría armar modelos coherentes de pensamiento que, supuestamente, recogen y reconstruyen el núcleo de ideas del autor en cuestión. Pero como ya entonces descubrí, por esta vía solo terminan armándose entidades ficticias que no corresponden nunca plenamente a lo que el autor en cuestión afirmó; construcciones hechas con retazos tomados de escritos muy disímiles entre sí, producidos normalmente en contextos o circunstancias muy diversas, y, en consecuencia, obedeciendo a preocupaciones heterogéneas.

Algo que también descubrí es que esta escasa preocupación por la cronología no es un mero error metodológico circunstancial de un historiador particular, algo que pudiera eventualmente corregirse, sino que era inherente a la historia de las ideas. En todo caso, como dije, la referencia eventual a la misma (la cronología) sirve en ella solo a los efectos de determinar cuándo aparece una cierta idea en la obra de un autor, pero ello es una mera precisión histórica, señala una circunstancia externa a ella: desde la perspectiva de los estudios enfocados en los contenidos ideológicos de los discursos —cuándo, cómo, en qué circunstancias un autor dijo lo que dijo— no altera su significado, el que puede perfectamente establecerse con independencia de las circunstancias de su enunciación. Esto me lleva al último estadio en mi recorrido hacia la historia intelectual.

El otro hito importante fue mi estadía en Estados Unidos, con motivo de la realización de mis estudios doctorales. Allí pude familiarizarme con una tradición prácticamente desconocida para mí (mis referencias teóricas eran, como para la mayoría de los latinoamericanos, casi exclusivamente francesas, o, cuanto mucho, europeo-continental). En esos años (los noventa) conocí los estudios sobre filosofía del lenguaje y, en especial, los intentos de aplicar los mismos al estudio de la historia intelectual. Esto me ofrecería herramientas conceptuales fundamentales para integrar al estudio de los textos el análisis de su dimensión pragmática (quién habla, a quién lo hace, cuándo, en qué circunstancias, etc.), comprender esta dimensión como un factor constitutivo suyo, determinante de su sentido y sin la cual, su interpretación resulta deficiente (cuando no llanamente errónea). Y en conexión directa con ello, aprendí la importancia crucial del estudio de lo que podemos llamar el plano retórico de los textos. Llegado a este punto, mi apartamiento de la vieja tradición de historia de las ideas ya no tendría marcha atrás. Lo que era una insatisfacción vaga se había convertido en un rechazo teóricamente fundado.

¿Cuáles son las implicaciones de hacer historia intelectual?

Como se sabe, el desarrollo de la llamada “nueva historia intelectual” marcó un acontecimiento decisivo, cuyos efectos se harán sentir incluso más allá de los confines de nuestra disciplina, y llevarán a autores como John Pocock a hablar de una verdadera “revolución historiográfica”. En los años en que era estudiante había comenzado ya la reivindicación de la importancia de la dimensión simbólica en los procesos históricos, luego de su oscurecimiento por el auge de la historia social y el marxismo. Tal reivindicación se sostenía en la autonomía relativa de las esferas económica, política, social e ideológica. Es decir que las representaciones mentales de los sujetos no se

desprenden mecánicamente de su situación objetiva o su posición en la sociedad, sino que el universo simbólico se rige por una lógica que le es propia. Y que el modo en que los sujetos representan su situación afecta, además, su comportamiento. De allí que no pueda comprenderse el accionar de los actores sin tomar en cuenta este factor. La incorporación de la consideración de la dimensión pragmática de los discursos hecha por la escuela anglosajona llevaba, sin embargo, a cuestionar esta premisa. Más que enfatizar la autonomía relativa de las esferas, lo que ésta viene a poner sobre el tapete es su indisociabilidad. Desde el momento en que traslada el análisis de las ideas a los actos de habla, de qué se dice a qué se hace al decir lo que se dice, la distinción entre “hechos” y “representaciones” pierde su anterior transparencia. En última instancia, lo que se pone en cuestión es la antinomia entre “ideas” y “realidades”, la cual lleva implícito el supuesto, por un lado, de que las primeras preexisten a las segundas, que se trata de entidades autónomamente generadas y que solo subsecuentemente vienen a inscribirse en realidades concretas y, por otro lado, de que existen realidades empíricas crudas, prácticas políticas, sociales y económicas que no se encuentran siempre ya encastradas en redes simbólicas. Esto es algo que los estudiosos de períodos premodernos ya conocían bien. Nadie pensaba que pudiera comprenderse la práctica política del Antiguo Régimen sin tomar en cuenta la serie de supuestos en que la misma se fundaba (como que la autoridad provenía directamente de Dios, que la sociedad respondía a un orden natural fijado en el plan mismo de la Creación, etc.). Sin embargo, cuando pasamos al estudio de la política moderna, ello no es así; parecería que ésta obedeciera a una lógica natural, que se funda en una serie de supuestos e idealizaciones contingentemente articuladas, las cuales es necesario analizar a fin de comprender su desenvolvimiento efectivo.

La quiebra de la distinción entre “ideas” y “realidades” tiene así consecuencias fundamentales. No se trata ya de considerar una esfera particular que viene a superponerse a otras, como si la comprensión histórica se lograra aditivamente, incorporando de manera progresiva el análisis de nuevas instancias de realidad. Conlleva, más bien, una reformulación fundamental de los modos de interrogar la propia historia política y social, reconstruirla a partir de aquel sustrato más primitivo en el que las tramas conceptuales y las prácticas políticas y sociales resultan aún indisociables entre sí.

Hay otra consecuencia, sin embargo, menos advertida, que hace a la propia disciplina particular. Para muchos historiadores intelectuales, estos enfoques vinieron simplemente a dar nueva legitimidad a una práctica historiográfica que se mantendrá, en lo esencial, inalterada, perdiendo así de vista el núcleo de esta “revolución historiográfica” de la que habla Pocock. En realidad, de lo que se ocupará la nueva historia intelectual no es de las representaciones subjetivas de los agentes, sino de aquellos supuestos implícitos en las propias prácticas. Para dar un ejemplo, cuando hablamos de la secularización del mundo no nos referimos a que los sujetos hayan dejado de creer en Dios. La mayoría de la población hoy lo sigue haciendo. Que el mundo se ha secularizado no es una cuestión numérica o estadística (cuántos creen o dejaron de creer), ni siquiera una de creencia subjetiva: aun cuando la totalidad de la población hoy creyera en la existencia de Dios, esto no alteraría el hecho de que “Dios ha muerto”. Que vivimos en un mundo secularizado es un hecho objetivo; significa que, más allá de lo que cada uno crea, nuestras sociedades y nuestros sistemas políticos ya no funcionan bajo el supuesto de su existencia que, como decía Ferdinand Laplace a Napoleón respecto de su sistema astronómico, “Dios se ha vuelto ya una hipótesis de la que bien se puede prescindir”. En suma, las que cambiaron no son las ideas de los actores,

sino las condiciones de su articulación pública. Y estos cambios en el nivel de los lenguajes son objetivos, se les imponen a los sujetos independientemente de su voluntad o su conciencia (yo no puedo producir un “reencantamiento del mundo”, como sí puedo cambiar mis ideas políticas o religiosas). En definitiva, lo que busca la historia intelectual no es determinar cómo cambiaron las ideas de los sujetos, sino cómo se transformaron, objetivamente, las condiciones de su enunciación, cómo se desplazaron aquellas coordinadas en función de las cuales se desplegaría el accionar político y social.

Dentro de tu trabajo propones “desmantelar las perspectivas dominantes de la historia político-intelectual latinoamericana de carácter fuertemente teleológico”, tal como menciona en *El tiempo de la política*. Esto supone una nueva comprensión sobre el modo de hacer historia intelectual. Bajo esta perspectiva, ¿cómo defines las líneas de tu trabajo?

Si bien esto está relacionado con lo que dije anteriormente, llegado a este punto, sin embargo, es necesario agregar otro aspecto. Aun cuando la “nueva historia intelectual” tiene como un objetivo fundamental suyo desmontar los enfoques de carácter teleológico, entiendo que resulta deficiente al respecto. Esto porque que no alcanza aún a penetrar las premisas de orden epistemológico en que tales enfoques se sostienen, recayendo así en esos mismos marcos teleológicos que se propone dislocar. Esto nos lleva a la cuestión de la temporalidad de los conceptos políticos.

¿Cuál es la premisa sobre la que se asientan dichos enfoques? Una historia de carácter teleológico tiende a suponer que existe una definición “verdadera” o, al menos, más apropiada o legítima de conceptos tales como “democracia”, “representación”, etc. (definición que, se sobreentiende, es la que el propio historiador en cuestión posee). Siguiendo esta premisa, el estudio de las ideas del pasado se abordará con

el objeto de tratar de descubrir en qué medida los autores analizados se acercaron o alejaron de aquella definición y, eventualmente, tratar de explicar históricamente sus malentendidos. La historia pasada no sería, pues, más que una sucesión de errores, una serie de avances y retrocesos en la marcha hacia el alumbramiento de una Verdad, anticipos más o menos deficientes suyos.

Aquí hay implícita una concepción fuertemente ahistórica. Desde esta perspectiva, los conceptos políticos tendrían una definición unívoca, que puede perfectamente establecerse *a priori*. Llegado a este punto es necesaria una precisión. En realidad, cuando los cultores de la “nueva historia intelectual” culpan a la “vieja historia de las ideas” por su radical ahistoricismo, en su afán polémico están forzando demasiado el punto. Lo cierto es que de este modo no solo resultan injustos con aquella, sino que ocultan así la existencia de lazos más profundos que todavía la atan a ella. La historia de las ideas (tanto en su línea anglosajona –la *History of Ideas*, cuyo representante fundamental fuera Arthur Lovejoy– como germana –la *Ideengeschichte*, de matriz neokantiana, representada por autores como Friedrich Meinecke y Ernst Cassirer–) de ningún modo ignoró que el significado de las ideas cambió históricamente. Es cierto que esto le traería algunos problemas puesto que, de ser así, no podría escribirse nunca una historia de la idea de democracia desde los griegos hasta el presente. En tal caso, si entre lo que los griegos llamaban democracia y lo que nosotros entendemos por tal no hubiera nada en común, un estudio de este tipo conllevaría la construcción de una entidad ficticia fundada solamente en una pura recurrencia nominal, que no corresponde a ningún objeto que pueda identificarse. A fin de poder hacerlo, la “historia de las ideas” debe presuponer la presencia por debajo de cada concepto de un núcleo uniforme, ciertos elementos esenciales que permanecen por debajo de los cambios semánticos que el mismo experimenta históricamente y que le

confieren una cierta identidad a través del tiempo.

La escuela alemana de historia de los conceptos o *Begriffsgeschichte*, impulsada por Reinhart Koselleck, va a desmontar este supuesto, y hará de ello la base para la distinción que él establece entre “ideas” y “conceptos”. Los conceptos, a diferencia de las ideas, son entidades plenamente históricas, no tienen por debajo ningún núcleo definicional, ningún conjunto de atributos eternos que los identifiquen; no tienen una identidad, sino una historia. Lo que los articula es un cierto entramado vivencial, no lógico o definicional. Esto revela que si bien los conceptos experimentan históricamente cambios significativos fundamentales, a través de ellos, sin embargo, se va tejiendo una cierta malla semántica por la cual las distintas definiciones tuyas se entrelazan entre sí. De allí su carácter inevitablemente plurívoco. Cada uno de los usos concretos de un concepto reactiva siempre esta malla plural de significados que se encuentran sedimentados en él. Pero es ello también lo que le da su significación histórica, ya que todo concepto verdadero (es decir, aquel que no es una mera “idea”) portaría dentro de sí una cierta experiencia histórica, que es la que hay que reconstruir. No se trata pues, para Koselleck, de encontrar el “verdadero significado” de un concepto, sino de remontar ese entramado semántico por el cual se constituyen como tales con el objeto de recobrar, más allá de ellos, las conexiones vivenciales que le dieron origen, pero que encuentran en ellos su cristalización simbólica.

Koselleck retoma aquí la máxima de Nietzsche de que “solo lo que no tiene historia puede definirse”. Si partimos de la base de que es siempre viable hallar históricamente pluralidad de definiciones posibles de un concepto (y de que sus variaciones no son solo manifestaciones superficiales de un núcleo esencial que les subyace y que permanece inalterado), pretender determinar cuál de todas ellas es la “definición correcta” (relegando a todas las demás

a expresiones deficientes o desacertadas) conlleva necesariamente una operación arbitraria; supone la introducción ilegítima de la subjetividad del historiador. La nueva historia conceptual introduce así un sentido de la temporalidad de los conceptos ausentes en la historia de las ideas. Sin embargo, ello todavía no termina de romper completamente con los marcos teleológicos en que la misma se inscribe, compartiendo una premisa en común fundamental: más allá del desglose histórico que realiza en cuanto a la existencia de pluralidad de lenguajes políticos en el interior de los cuales las categorías políticas toman su significado concreto, sigue concibiendo a éstos como entidades perfectamente coherentes y lógicamente integradas.

La pregunta que se plantea aquí ya no es si cambia o no el significado de los conceptos, sino por qué lo hace. Dicho de otro modo, por qué, como señala Nietzsche, los mismos no aceptan nunca una definición unívoca. La respuesta implícita en Koselleck es que si los conceptos no pueden definirse es porque su significado cambia históricamente. De allí que pretender fijar su sentido resulte una operación arbitraria. Esto, sin embargo, supone una visión “débil” de la temporalidad de los conceptos. Si bien nunca un concepto se mantiene inalterado, siempre aparece alguien que cuestiona los usos establecidos de los términos e impone nuevos significados para los mismos. Esta visión tiene implícita aún, como contrafáctico (es decir, aun cuando esto nunca se verifique históricamente), el supuesto de que, si en el significado un determinado concepto no se alterase, si nadie viniera a cuestionar los sentidos establecidos del mismo, éstos bien podrían mantenerse indefinidamente. El cambio histórico de los conceptos, aquello que los historiza, es por sí mismo algo contingente, algo que si bien siempre ocurre, podría perfectamente no hacerlo. No hay nada en los propios conceptos que permita descubrir por qué los sentidos establecidos de los mismos se desestabilizan y sucumben. La temporalidad sigue

siendo aquí como una dimensión externa a la historia intelectual, algo que le llega a la misma desde fuera (la “historia social”), no una dimensión constitutiva suya.

Una visión más fuerte de la temporalidad de los conceptos supone la inversión de la premisa anterior. No se trata de que los conceptos no puedan definirse porque sus significados cambian históricamente, sino a la inversa: éstos cambian históricamente de significado porque no pueden definirse, nunca pueden estabilizar su contenido semántico. Y ello es así porque, como muestra Pierre Rosanvallon, los conceptos nucleares del discurso político moderno no designan ningún conjunto de principios o realidades, no remiten a ningún objeto que pueda determinarse, sino que indican básicamente problemas (en el caso de la democracia, para continuar con el ejemplo dado, aquello a lo que sirve de índice no es sino la paradoja de cómo es posible que aquel que es soberano pueda ser, al mismo tiempo, su súbdito y viceversa). Esto supone una visión completamente diferente en cuanto a la raíz de la historicidad de los conceptos; significa que aun cuando nadie cuestione las definiciones existentes de los mismos, éstos serán siempre precarios, contienen nudos problemáticos irresolutos. En última instancia, ningún lenguaje político entra en crisis simplemente porque a alguien se le ocurre proponer nuevas definiciones para los términos establecidos, sino solo en la medida en que circunstancias históricas precisas hacen manifiestas inconsistencias o problemáticas que le son inherentes. Y es ello lo que da sentido a los debates producidos en torno de los mismos; nos permite entender por qué, llegado el caso, a alguien se le ocurriría cuestionarse los significados establecidos en un vocabulario político dado.

La quiebra efectiva de los modelos teleológicos de pensamiento histórico nos obliga, pues, a incorporar el supuesto de la incompletitud constitutiva de los sistemas conceptuales. Es éste el que distingue ya radicalmente los “lenguajes políticos” de los “sistemas de

pensamiento” o de “ideas”, lo que identifica a los mismos como entidades plenamente históricas; en fin, lo que permite integrar la temporalidad como una dimensión intrínseca a la propia historia intelectual, y no meramente como un subproducto de una realidad que yace más allá de sus confines. Éste es el punto también en que los desarrollos producidos en el campo de la historia intelectual encuentran su límite. Para llegar a él habrá que incorporar herramientas conceptuales provenientes de otros campos disciplinares, como la teoría política y la epistemología.

¿Cuál es la contribución de la historia intelectual en la desmitificación de las historias nacionales, si consideramos que la historia como saber ha jugado un papel importante en la construcción de los imaginarios nacionales en América Latina?

Lo que planteas es un problema serio para el que no creo tener respuesta. La historia intelectual, como bien dices, tiene una naturaleza “desmitificadora” de los relatos nacionales, en la medida en que tiende a revelar el carácter contingente y relativamente arbitrario de los nuevos estados surgidos de la revolución de independencia. Es decir, hace manifiesto aquello que ninguna comunidad política que funciona efectivamente puede aceptar. Como decía Nietzsche en *Uso y abuso de la historia*, las sociedades únicamente pueden asimilar cierta dosis de historia, más allá de la cual su administración tiene efectos perversos. En última instancia, las sociedades necesitan mitos, los cuales, para funcionar, no pueden revelarse como tales. La creación de mitos es como esos juegos en los que no se puede decir su nombre: en el momento en que se los nombra, se termina el juego. La pregunta que se nos plantea a los historiadores es cómo podemos crear mitos y creer en ellos, una vez que sabemos que son tales, que éstos se han revelado ilusorios. Y, aun así, descubrimos que son necesarios, que no podemos prescindir de ellos,

sabiendo que tampoco podemos ya creer en ellos. Esto nos lleva a otro problema aún más serio.

Aquello a lo que nos enfrentamos aquí, más que a un problema para los historiadores, es a una cuestión medular que atraviesa en conjunto y define a nuestra época como tal. Nuevamente, no se trata de una cuestión de creencias subjetivas, sino de una mutación ocurrida en el nivel de las condiciones de articulación de los discursos públicos. Así como en el siglo XVIII Dios pasó a ser una hipótesis de la que se podía ya prescindir, la “Historia” hoy perdió su efectividad como centro articulador de sentidos colectivos. Esto no quiere decir que la gente no siga creyendo la Historia, con mayúscula (un sustantivo colectivo singular surgido, según muestra Koselleck, a mediados de siglo XVII); muchos, de hecho, lo siguen haciendo. El punto es que, así como hoy ningún creyente aceptaría que un presidente afirme que él mismo ha sido investido para dicho cargo por Dios, sino que esperará alguna otra justificación más profana de su derecho a ejercer esa función, tampoco alguien aceptaría ya la invocación a la historia como justificación suficiente de su accionar. De hecho, nadie podría hoy afirmar, como hiciera Fidel Castro luego del ataque al cuartel de Moncada, “la historia me juzgará”, sin provocar risa (ese es, precisamente, el título de un libro reciente, cuyo subtítulo es ya elocuente: *Frasas absurdas de políticos argentinos*). Desde el punto de vista de la historia intelectual, el interrogante que esta comprobación abre se refiere a cuál es la estructura de pensamiento de la sociedad y la política que puede surgir a partir del momento en que la Historia, al igual que la Razón, la Nación, y los demás dioses seculares que la modernidad puso en el lugar del Dios cristiano caído, han perdido su efectividad como tales; cuál es el horizonte de sentido que se despliega una vez que se ha quebrado el Sentido, y que, sin embargo, aun así, descubrimos, no podemos prescindir de él, sin poder ya tampoco seguir creyendo en él. Éste

es el tema de otro de mis libros, *Verdades y saberes del marxismo*. En él no busco ofrecer respuestas a esta situación, sino, más sencillamente, tratar de precisar cuáles son las preguntas a las que nos enfrentamos; penetrar el carácter dilemático de las cuestiones a las que el pensamiento de la política hoy se enfrenta. Y también mostrar por qué una aproximación a dicha condición epocal, desde una perspectiva histórico-intelectual, aporta claves fundamentales para ello.

Una de tus preocupaciones permanentes es desmontar la pretensión “normativa” que subyace en la tradicional historia de las ideas, en la implícita relación existente entre lo normativo y lo ahistórico, generadora de anacronismos, cuando se ocupa preferentemente de la dimensión de los contenidos de las “ideas” por fuera de las estructuras formales del pensamiento y de las condiciones de su enunciación. Esto, parece, te lleva a enfatizar la dimensión público-social de la producción de los problemas del pensamiento, ya sea político, ya sea filosófico. Heredas los aportes del posestructuralismo en su crítica a la categoría moderna de sujeto como un ser autoconsciente de sus actos y de sus palabras, y afirmas el carácter polémico, de enfrentamiento y disputa por el monopolio de “hacer ver y hacer creer, hacer conocer y hacer reconocer” (Bourdieu) en la producción de las categorías y de los conceptos –como ciudadanía, soberanía, Estado, etc.–. De modo que la historia intelectual no está separada de la historia política y lo que se buscaría conocer son los modos de articulación y diferenciación entre estas distintas esferas.

Estás en lo cierto en cuanto a que una de mis preocupaciones centrales es desmontar las pretensiones normativas de la historia de ideas. Pero, al mismo tiempo, hay una insistencia en mi obra de la naturaleza eminentemente política de los discursos. ¿No estaríamos aquí ante una contradicción? ¿Despreciar la dimensión

normativa de nuestras perspectivas históricas no significa, acaso, desconocer la naturaleza política de nuestra propia actividad? Creo que aquí cabe una serie de aclaraciones, ya que lo que se encuentra en juego allí son nociones muy distintas tanto de la política como de la historia, cuya confusión da origen a una serie de problemas conceptuales. La duplicidad significativa del término “historia”, que, como sabemos, refiere simultáneamente a los acontecimientos históricos y a los modos de su representación, es su primera fuente. Creo que éste es un punto fundamental, y que hoy se ha vuelto particularmente problemático de abordar.

La afirmación hoy corriente de que no existen “hechos históricos”, independientemente de los modos de su representación narrativa, suele dar lugar a algunos absurdos, como por ejemplo el pretender negar que ocurran hechos antes de que los historiadores vengan a narrar los mismos, que haya acontecimientos por fuera de las formas en que vienen a representarse en el discurso historiográfico. Es decir, la distinción entre los dos sentidos del término “historia” sigue siendo, para mí, perfectamente legítima. El punto es que esta distinción da lugar a dos órdenes de cuestiones distintas. La primera tiene que ver con la naturaleza de esos mismos “hechos”, los cuales existen con independencia de su expresión narrativa. Esto no quiere decir que se trate tampoco de hechos crudos, que no se encuentren siempre ya atravesados por tramas simbólicas. Es decir, la distinción entre “hechos históricos” y sus formas de representación historiográfica no lleva, a su vez, a distinguir entre distintos planos de realidad simbólica. Las tramas simbólicas que se encuentran ya inscritas en las propias prácticas políticas, sociales, económicas, etc., no deberían confundirse con aquellas otras propias al discurso historiográfico, que vendría a ser una especie de ámbito de representación de segundo orden. El historiador se encargaría de simbolizar hechos que se encuentran ya simbolizados, pero unas y otras formas de simbolización deberían poder desglosarse.

Por otro lado, cabe también distinguir dichas tramas simbólicas de primer orden de la conciencia de los actores. Como señalé anteriormente, no se trata aquí de las ideas de los sujetos, sino de un conjunto de supuestos que se encuentran ya implícitos en los propios sistemas de acciones, con independencia de la conciencia que los actores tengan de ellos o los modos en que éstos se los representan. En definitiva, estas realidades simbólicas son absolutamente “objetivas”, no menos que las prácticas a las cuales se encuentran siempre ya asociadas.

La pregunta que ahora se plantea es: ¿puede el historiador comprender estas últimas sin proyectar sobre ellas sus propias categorías? Aquí se impone otro desglose. Así planteada la pregunta, remite a una cuestión de orden estrictamente epistemológico. Y, a mi entender, una en absoluto sencilla de abordar. Se trata de esos problemas que dos mil años de historia del pensamiento no han resuelto, y que tampoco habremos de hacerlo nosotros aquí, lo cual no tiene por qué servir de justificativo a perspectivas estrechamente normativas de la historia. Esto nos lleva a la relación entre historia y política.

Lo señalado respecto de la existencia de dos órdenes de representaciones simbólicas no excluye la posibilidad de que el discurso histórico se convierta, eventualmente, en un modo de simbolización primaria, y pase a imbricarse con las propias prácticas políticas y sociales, funcionando así como dador de sentidos al accionar de los sujetos. Podríamos incluso decir que esta función primaria no es un “daño colateral” de la escritura histórica, sino que es consustancial a ella (como vimos, la historia y la política moderna nacen juntas y, de alguna forma, mueren juntas). Aun así, podemos distinguir la problemática estrictamente política de la problemática epistemológica más general en ella involucrada.

En tanto que segundo orden de discurso, la reflexión histórica no se interroga acerca de los contenidos históricos, sino de los propios modos de interrogarse acerca de ellos. Uno no

puede evitar partir de ciertos presupuestos de orden epistemológico sobre cómo abordar los hechos del pasado, pero no necesariamente tiene por qué tener ya de antemano hipótesis respecto de qué va a encontrar (o quisiera encontrar) en ellos. Una perspectiva normativista conlleva, por el contrario, a la desaparición de esta distinción, y supone una confusión de planos. Para hacerlo, ésta debe presuponer la existencia de una secreta complicidad entre los planos histórico y valorativo, de una suerte de armonía preestablecida entre los hallazgos historiográficos y las creencias propias. En definitiva, tiene implícita la confianza de que la investigación histórica terminará por comprobar (aunque sea, quizás, por la negativa) la validez de los propios valores o ideales políticos.

Lo cierto, sin embargo, es que esta visión pragmática de la historia resulta autocontradictoria. Si tal intervención política pretende ser efectiva, debe poder postular la presencia de un fundamento de saber cierto que la sostenga. Para ello, a su vez, no debería negarse *a priori* que la investigación histórica pueda conducir exactamente al punto opuesto al que uno pretende conducirla, ya que, de lo contrario, la empresa histórica se volvería una empresa tautológica. La distinción entre la problemática política y la epistemológica resulta así igualmente consustancial a la práctica historiográfica, dado que es precisamente ella la que abre el campo al trabajo histórico, y evita, en todo caso, que se confunda con otros órdenes de prácticas políticas. Si historia y política no pueden nunca disociarse de manera nítida, tampoco podrían nunca identificarse sin más. Toda la cuestión consiste, precisamente, en pensar esta brecha.

Posiblemente eres uno de los pocos en afirmar que podemos hablar de un “marxismo posestructuralista” en autores que otros reconocen como “posmarxistas” (Laclau, Rancière, Badiou o Zizek –quien, por cierto, se demarca críticamente de éstos–). Dichos autores convergen en la urgencia política y filo-

sófica actual de preguntarse acerca de la posibilidad de la política a partir de reconocer el carácter contingente de la fundación de los supuestos históricos de la acción, del sujeto y del pensamiento. Haces la “lectura” desde la preocupación central en tu trabajo, la problemática del cambio conceptual, como un diagnóstico de la “crisis contemporánea”. Converges en el abandono de la problemática de la ideología –como falsa conciencia–, y te acercas a la historia de las problematizaciones, donde buscas explicitar las aporías en las que se sostiene este “marxismo posestructuralista”. ¿Podemos hablar, efectivamente, de la existencia de un “marxismo posestructuralista” en la filosofía y en el campo de la política a partir de los autores que tú discutes?

En verdad, mi definición como “marxistas posestructuralistas” no pretende tener un carácter normativo. Simplemente sirve de apelativo genérico a partir del cual se trata de entender cómo es que este conjunto particular de autores se apropia del legado marxista y, de algún modo, lo reformula a partir de sus propias categorías. Es decir, me interesa ver en ellos cómo funciona su invocación a Marx y su inscripción (problemática) dentro de una tradición que encuentra en él un referente. De alguna forma, según trato allí de mostrar, el nombre de Marx en ellos funciona como dispositivo para remitir a la política sin más. Dicho apelativo (el nombre de Marx) condensará todo aquello que impediría a la misma verse reducida a una mera práctica, aquello que la excede en tanto que tal. Desde esta perspectiva, este “marxismo posestructuralista” me resultaba especialmente interesante y pertinente para abordar problemáticas más vastas, epocales, puesto que permiten vislumbrar cuál es el horizonte de pensamiento de la política que se abre luego de la quiebra del sentido. Más precisamente, si me aboqué a su estudio

no fue esperando encontrar en ellos respuestas a los problemas políticos presentes, sino porque entendí que ofrecían una base para intentar desentrañar cuál es la naturaleza particular de los interrogantes políticos que una situación como la presente hace surgir. En suma, me propuse abordarlos desde una perspectiva estrictamente histórico-intelectual, que es desde la cual tales textos, entiendo, se vuelven relevantes en tanto que objetos culturales.

Bibliografía de Elías José Palti

- 2009, *El momento romántico. Historia, nación y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*, Eudeba, Buenos Aires.
- 2007, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- 2005, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- 2005, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 2003, *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- 2001, *Aporías. Tiempo, Modernidad, Historia, Sujeto, Nación, Ley*, Alianza, Buenos Aires.
- 1998, *La política del disenso. La “polémica en torno al monarquismo” (México 1848-1850)... y las aporías del liberalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1998, *Giro lingüístico e historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- 1991, *Sarmiento. Una aventura intelectual*, Instituto “Dr. E. Ravignani”, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.