



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

Universidad Autónoma de Barcelona
Departamento de Psicología Social y de la Salud
Área de Psicología Social



"Ariadna en el laberinto de las palabras", Alfonso Brezmes

TRAZOS DE LIBERTAD

Análisis sociohistórico sobre el ejercicio de libertad moderna
en relatos autobiográficos de esclavos libertos, prisioneros liberados de
campos de concentración y presos excarcelados

Tesis para optar al grado de Doctor en Psicología Social

Autores

Director: Francisco Elejabarrieta

Doctorando: Francisco Jeanneret

Barcelona – diciembre de 2015

Dedicada

Al Tata Robot
A la Abuela Payasa

A la José y
a nuestras hijas Zoe y Kala

Agradecimientos

Escribir estas últimas palabras que convocan al recuerdo de estos últimos 15 años no es para nada sencillo, pero supongo que no podía ser de otra forma. Cuánta vida recorre esta tesis!!! Pues de vidas se trata, pero también, y sobre todo, de vida, esta escritura, vivió todos estos años. De las vidas de cada uno/a y de todos/as los que me acompañaron con paciencia y delicadeza, con generosidad y amistad, aun a pesar que no se comprendiese del todo esa especie de elogio a la lentitud en que se iba transformando esta tesis año tras año. Ahora que la he cerrado, sólo queda agradecerles. Gracias a todos/as por respetar mis silencios y mis distancias, gracias por acompañarme todos estos años.

Gracias Fran por respetar mis búsquedas, por confiar en ellas, pero también por ofrecerme ir al encuentro de tierras lejanas, desafiándome a dar lo mejor de mí en cada conversación, a sabiendas que, al primer descuido, me podías dejar atrás demasiado pronto. Pero no importaba, daba igual, porque también era importante ver cómo volabas. En estos tiempos de vuelos a ras de suelo, ha sido todo un lujo para la mirada y la escucha. Te seguí todo lo que pude y sé bien que hubo una maniobra en pleno vuelo de la cual no pude salir y que será un pequeño tesoro de este tiempo. Algún día cancelaré esta deuda con la economicidad de la escritura... Aunque supongo que tendrás que esperar para verlo pues ya sabrás que lo mío no es la eficiencia y que en algún lugar disfruto en el vértigo de la lentitud!!! ;-)

Gracias Félix, amigo fiel de este recorrido. Siempre atento, siempre certero. Lector agudo y franco. Tus comentarios aún resuenan en la fragilidad de la escritura de este trabajo, que siguen operando como ejes gravitatorios que han orientado el decir. Gracias especialmente por esos días de invierno del 2011, hito en esta letanía de encuentros y desencuentros con la escritura. Gracias por la confianza, gracias por la amistad.

Gracias CONFITE, por haber sido promotor de los primeros pasos de esta tesis. Mil veces gracias. A todos/as y a cada uno/a. Amigos/as en este tiempo de tesis!!! Llegamos todos/as de sopetón al final de este camino. Se acabó. Llegó el momento de dejar partir lo que fue. La Corona, bajo *Real deathline*, terminó por zanjar el asunto. Por mi parte, lo agradezco. Segura y lamentablemente no habría habido otra forma de que lo hubiese hecho. Qué razón tenía Lupi!!! Pero ya está. Estoy seguro que se alegrarán por mí, como yo me alegraré por todos/as ustedes de la decisión que hayan tomado. Celebro el empeño y la determinación de los/as que ya terminaron pero también la lucidez de quienes decidieron emprender otros caminos. Todos/as y cada uno/a, de una u otra forma, son parte de esta tesis. Álvaro, Eduard y Ana, Esteban, Flavia, José, Karen, Kike, Kitina, Lalo, Marjean, Mónica, Pepe. Pero también Albert, Alexis, Ana, Anouché, Clara, Dani, Gloria, Fernanda, Janice, Juan Pablo, Hernán, Mariona, Marta, Memo, Miguelito, Paz, Veky, Ximena. Seguro que más de alguno/a se me irá... pero que no importe, que

tome su vaso y se sume a la mesa. Sea como sea, estén donde estén, mil gracias. Lo mejor de todo estos apremios, es que se abre la posibilidad pronta del reencuentro!!!

Gracias, mil gracias al Programa de Doctorat en Psicologia Social y de todo lo que giró alrededor suyo en todo este tiempo. Alucino aún con toda la vida que me regalaron, esa vida llena de amistad con olor a libro usado a la que quiero honrar en estos agradecimientos. En gran medida, el programa es la razón de todo esto. A los profes de entonces, mil gracias por aquel tiempo de conversa. Aprendí de todos/as ustedes todo lo que pude, aprovechándome de aquella práctica tan poco habitual en los tiempos que corren de puertas abiertas. Félix, Fran, Francisco, Josep Maria, Lupi, Luzma, Maite, Marisela, Margot, Miquel, Teresa, Tomàs. Con cada uno/a de ustedes me encontré en algún momento e hicieron de mi paso por el doctorado lo que fue. No puedo dejar de agradecer en particular a Tomàs por lo que entiendo como todo un gesto de su parte al aceptar acompañarnos en este cierre.

Punto aparte para darte las gracias Juan, tus colegas me disculparán pero contigo un agradecimiento especial. A lo dicho, debo decir que nunca podré zanjear la deuda contigo, no sólo porque no me dejarías hacerlo, sino porque no tendrías cómo. A pesar de los años, no lo olvido. Gracias por tu generosidad, gracias por tus gestos de aprecio!!!

Gracias Ana. Mil gracias!! Sé que te habrías alegrado de verme terminar y que hubieses querido estar para la defensa. Pero no te preocupes, estarás conmigo, iremos juntos.

Gracias Oriol y Marta por todos los gestos de amistad que trascendieron aquel tiempo que fuimos *becaris* del IDES. Aquel encuentro con la Catalunya profunda que tanto disfruté ;-). Sé que se alegrarán por mí!! Ya casi me jubilan pero la terminé!!! *Fins ara*.

Un agradecimiento especial a Nati, León y don Carlos, quienes aceptaron con generosidad y mucha paciencia mi propuesta de levantar el relato autobiográfico de cada uno y que son parte fundamental de esta tesis, quienes no han dejado de sorprenderse cada vez que les he comentado que todavía no he terminado. Mil gracias!!!

Mi querido hermano. En estos años hemos crecido juntos y qué más puedo pedir!!!. Nos gobierna la ambición del soñador y la codicia de la artesanía del gesto. Estoy claro que esta tesis te pertenece. Gracias por acompañarme con Ariel, Nati y Don Carlos. Gracias por ser mi hermano, gracias por estar conmigo.

Gracias Vero por acompañarme en el relato autobiográfico de Nati, pero también por tu búsqueda de alimentar el Espíritu solo saciable momentáneamente. Las TAZ de Hakim Bey fueron todo un regalo para mi.

Mil gracias FiSura!!! Durante todos estos años hemos aprendido juntos, aprendido desde el hacer, y sabemos lo difícil que puede llegar a ser producir un quehacer colectivo. Tan faltos de lenguaje en momentos para ello. Sin embargo, en la distancia de estos meses, sólo he recibido sus muestras de cariño, haciéndome parte del quehacer, con el cuidado

suficiente para terminar con un "no te preocupes, quédate tranquilo, todo va bien". Mil gracias por ello, pero también por la espera de todos estos años. A todos, a Juan, Vero, Jaume, Ali, Nicole, Veky, Nico, Christopher, Alberto, Victoria, Mati. Mil gracias y mucha fuerza para sostener la trayectoria!!! Estoy casi de vuelta... y eso me alegra. ;-)

Mil gracias Jaume, Nicole y Ali por estar atentos a lo que necesitara. Las vueltas de la vida nos reunirá en nuestra querida Barcelona!!!

Gracias Paula y Juan, gracias por aceptar comentar mi trabajo. Gracias por su generosidad, gracias por sus palabras. He recorrido tierras lejanas en esta tesis y las dudas abundan. Confíe y confío en su criterio y sé bien que si hubiese habido algo que atentara, por mínimo que hubiese sido, contra el decir disciplinario, me lo hubiesen hecho saber!!! Mil gracias por ello.

Gracias Manu, por enseñarme a Thoreau y espero que podamos retomar en algún momento esa conversa libertaria que, superados por la vida, simplemente se tuvo que postergar. Supongo que ya nos haremos el tiempo para el reencuentro. Gracias por ser parte del recorrido.

Gracias Pancho10 y Pancha Pérez. Con ustedes recorrí al *addictus* y al derecho romano que también son parte de esta trayectoria. Se los agradezco infinitamente y qué duda cabe que son parte de esta tesis también.

Gracias Gabi, Andrés, Isca y Sebastián, aquel primer equipo de psicología social del cual bebe el capítulo de lo social de esta tesis. Mil gracias por ello. Pero de aquel tiempo a esta parte, han pasado mil cosas y la configuración ha cambiado sustancialmente. Me alegro por todos nosotros. Especialmente quería agradecerles, incluyendo a Macarena y Fabiola, por apoyarme en este último tiempo de tesis!!! Ahora ya me tocará a mí y los estaré apoyándolos/as en todo lo que pueda. Y, por si cabe alguna duda, estaré atento por si alguno tiene la más mínima intención de romper mi record de 12 años con su tesis!!! ;-)

Mil gracias Veky. Amiga mía. Compañera de entuertos. Qué de ensayos no hemos hecho!!!. Hoy llega a su fin. Gracias por estar conmigo y por compartirnos nuestros andares.

Un agradecimiento especial para Domingo. Un agradecimiento que tiene sabor a despedida. Gracias por haberme enseñado que la psicología social podía ser un camino posible, pero sobre todo asentarse en mí el lugar de lo político. Cuando estudiante, muchas veces te veía leyendo el diario en la sala de consejo de la facultad. Ingenuamente, me decía, "cómo tiene tiempo de leer el diario?!!". Años después lo entendí!!! Mil y una historias que recordar. Mil gracias por los abrazos, mil gracias por las palabras, mil gracias por los cuidados, especialmente en este último tiempo, que

siempre volvías a insistir en que terminase la tesis. Finalmente, ya está hecho. Mil gracias por la tranquilidad que me has regalado para cerrar.

Gracias por los apoyos que he recibido de parte de la Universidad. Gracias en particular al Equipo de Gestión Académica de la Escuela de Psicología que sé que se alegrarán por mí. Mil gracias Andrés, Carolina, Gabriela, Genoveva, Javiera, Juan José, Luis, Maritza, Melvin, Pablo, por los apoyos, por los relevos asumidos. Gracias Georg por tu preocupación. Gracias a Marcia, Isabel y Natalia que me han apoyado en todo lo que les he pedido y más.

Jaime, Guille, Conchi, Isa. Pero también Sofía, Chino, Pancha B., Pancha L., Pelo, Juan. Amigos/as que recorren mi biografía y que, en cada conversación, la tesis aparecía en el horizonte. Gracias por la paciencia de todos estos años y mil disculpas por los silencios y las omisiones de este tiempo. Gracias por insistir en su amistad. Espero que pronto nos podamos reencontrar.

Gracias Mery, Osvaldo, Osvaldo, Gabriel, Teté, Marcela y Oscar, Gabriel y Coté. Mil gracias por estar, por acompañar a la José y a las niñas y hacer de mis ausencias un momento para acompañarnos en este proceso.

Gracias Geo por todas las preocupaciones, por cuidar de mis hijas y de nosotros, por darnos la tranquilidad de que estarán bien.

Gracias Papá. Lamentablemente llegué tarde. Ya no habrá vida para volver a encontrarnos, ya no más, pero también sé bien que ya no habrán más despedidas, que ya te quedarás conmigo. Merci beaucoup por la traducción de Tomás, sé bien de tu preocupación por terminarla hasta el último momento, pero ya no te preocupes, ahora me toca a mí. Descansa en paz viejito.

Mil gracias Enzo... por la tranquilidad que me y nos regalaste aquel día.

Gracias Mamá por enseñarnos a disfrutar de los detalles, gracias por enseñarnos la importancia de la búsqueda. Gracias por la tranquilidad que me has regalado para que pudiese llegar hasta aquí de la mejor manera posible al hacernos sentir que estás firme y serena. Muchísimas gracias por ser mi mamá!!!

Gracias hermanas por los ánimos y las fuerzas enviadas. Ha sido un tiempo duro para todos/as y espero ahora poder entregarles tranquilidad como ustedes lo han hecho conmigo.

Y al final pero sabiendo que recorren de punta a cabo estos agradecimientos, mil gracias José, mil gracias Zoe, mil gracias Kala. Sé bien que fueron ustedes quienes más resintieron este tiempo de tesis.

Mi amada Jōse, no exagero cuando pienso que no tendrē vida ni palabras para agradecerte todo lo que has hecho durante todos estos años. Gracias por estar conmigo, por escucharme incluso cuando ya el cansancio no daba marco para hacerlo, saturando la escucha. Sin ti, esto no hubiese sido posible. Me generaste las mejores condiciones que nos eran posible una y otra vez. Estuviste en todos los intentos, en todos los ensayos, aguantando lo mejor posible la ansiedad que te producía la postergación del término, enfrentando cada vez esos tiempos diluidos con que he hecho todo este proceso. Realmente lo lamento pues sé que no sólo he hipotecado mi vida, sino también la tuya, pero así y todo, seguías ahí, incluso preocupada de que las niñas no resintieran mi ausencia. Mil gracias Jōse por tu escucha, tu paciencia, tus gestos de generosidad, tus delicadezas. Mil gracias por aguantar(me), sobre todo, cuando me aferraba a la idea de escribir la más bella tesis que pudiese escribir.

Zoe y Kala, mis queridas hijas, mil gracias por aguantar la escritura de este "libro" que también les pertenece. Quedará en mi retina la imagen de ustedes, cuando de retorno del parque algún sábado o domingo, escuchaba los gritos de Zoe que me llamaba desde la calle al cuarto piso donde está mi oficina, para saludarme y darme ánimos para terminar el libro. Tengo claro que este tiempo de tesis en gran medida es el tiempo de ustedes. Mil disculpas por ello y mil gracias también. Junto a la mamá esperamos aquel día que nos podamos sentar a contarles esta historia de las tesis doctorales de sus papás que, finalmente, son historias hechas de vidas y de amistad.

Una tesis hecha de muchas voces que perfectamente pueden reclamar autoría. Un trabajo que más haya de estar a la altura de su ambición, espero haga honor a todas estas conversaciones con todos ustedes!! Mil gràcies a tots/es!!!

Índice

INTRODUCCIÓN **11**

APARTADO I : EL EJERCICIO DE LA LIBERTAD Y LA CUESTIÓN (SOCIO)HISTÓRICA **19**

1 "LA-HISTORIA-DE-LA-LIBERTAD" COMO OPERACIÓN DEL PENSAMIENTO **22**

1.1 "EL VIAJE DE AYALA (1943)" COMO CASO PARADIGMÁTICO **22**

1.1.1 Las formas de la aurora 23

1.1.2 El acmé del viaje 26

1.1.3 El advenimiento del ocaso 28

1.2 LA OPERACIÓN HISTÓRICA DE "LA-HISTORIA-DE-LA-LIBERTAD" **31**

1.1.4 Un viaje de conquista y el problema de la continuidad 32

1.1.5 Una historia que ahistoriza 42

1.3 LA OPERACIÓN HISTÓRICA DE "LA-HISTORIA-DE-LA-LIBERTAD" A LA LUZ DE LA HISTORIOGRAFÍA **58**

1.1.6 El problema de la definición y la distinción pasado/presente 63

1.1.7 El problema del significado o la pregunta por la exégesis 82

2 EL ENUNCIADO Y LA LIBERTAD COMO CAMPO **107**

2.1 LA EMERGENCIA DEL ENUNCIADO **107**

2.2 EPÍLOGO POLÍTICO-FILOSÓFICO: LA LIBERTAD COMO CAMPO **123**

1.1.8 La pregunta por la naturaleza humana 131

1.1.9 Interludio: la encrucijada radical entre razón y libertad o *El ardid de la razón* 139

1.1.10 La pregunta por la configuración del Estado 148

2.3 LA LIBERTAD COMO ARTEFACTO Y LA PROLIFERACIÓN DE SU ENUNCIACIÓN **154**

APARTADO II: RASTROS DEL EJERCICIO DE LIBERTAD 163

1 LA INSCRIPCIÓN DE LA LIBERTAD: AL ENCUENTRO DEL NOMBRE PROPIO	165
1.1 LA LIBERTAD Y EL AUGE DE LO SOCIAL	165
1.1.1 En búsqueda de un lugar llamado “libertad”	165
1.1.2 El caso de Rochom P’ngieng y el “afuera”	168
1.1.3 El conjuro de un peligro: el desgobierno del salvaje – el indómito	171
1.1.4 El gobierno del desgobierno: La emergencia de lo social y la producción de la libertad	174
1.2 EXCURSO I: DERIVAS DE LO SOCIAL O ¿LO SOCIAL A LA DERIVA?	177
1.2.1 “Social” como dimensión: lo social como límite	178
1.2.2 Lo social como formación histórica y los límites de lo social	183
1.2.3 Lo social como forma de gobierno	186
1.3 LOS CAMPOS DE CONCENTRACIÓN Y LOS ECOS DE LA LIBERTAD	189
1.3.1 Las letrinas como lugar de libertad	190
1.3.2 Viktor Frankl y la libertad interior: un ejercicio de libertad	194
1.3.3 Libertad interior como forma moral: la encrucijada entre libertad y responsabilidad	197
1.3.4 Excurso: Libertad y responsabilidad en el decir del addictus	200
1.3.4.1 El addictus en el derecho romano	202
1.3.4.2 El addictus y la expulsión de la libertad	207
1.3.5 Sujeción y libertad interior: el imperativo de responder	209
1.3.5.1 La libertad interior y el “afuera”: la reconfiguración de la pregunta por el ejercicio de la libertad	211
1.4 EXCURSO II: WALDEN Y EL IMPERATIVO DE LA PREGUNTA POR LA FORMA-DE-VIDA	213
1.4.1 La pregunta por el cómo vivir	213
1.4.2 La pregunta por una forma de vida	217
1.5 LA GESTIÓN DE LOS NOMBRES Y LA EMERGENCIA DE UNA INTERROGACIÓN	219
1.5.1 La emergencia del nombrar	219
1.5.2 La manumisión de los nombres	220
1.5.3 La inscripción de un preguntar	223

2 LA HEGEMONÍA DE LA LETRA: EL EJERCICIO DE LA LIBERTAD Y LA IMPOSICIÓN DEL FUTURO	230
2.1 LEER-ESCRIBIR: DE UNA PRÁCTICA DE LIBERACIÓN A UNA PRÁCTICA DE LIBERTAD	230
2.2 LA POSTALFABETIZACIÓN Y LA SACRALIZACIÓN DE LA LETRA	241
2.3 RASTROS DE UNA CIUDAD LETRADA: TEMPORALIDAD Y PROYECTO	247
2.4 LA MICRODIAGRAMACIÓN DE LA CIUDAD LETRADA	252
2.4.1 La emergencia de la polisemia de la escritura como problema	255
2.4.2 El anacronismo de una forma escritural: la individualización y el ductus de la escritura	266
2.4.3 La fuerza de una forma de vida escritural	281
2.4.4 La ciudad letrada y la producción de futuro	289
3 EL SUJETO LIBRE Y EL MENOSPRECIO DEL PRESENTE	298
3.1 ARBEIT MACHT FREI	298
3.2 EL TRABAJO Y SUS RELEVOS EN LA CIUDAD LETRADA	304
3.2.1 La vergüenza no la pierdo por nada	308
3.2.2 Aprender a conversar	312
3.2.3 El pensar del hombre libre: La promesa de la ciudad letrada	330
3.2.4 El retorno a la ciudad letrada: resentimiento y victoria	345
3.2.5 El oficio de “escribir la propia vida” y la inscripción de la temporalidad	364
<u>PALABRAS AL CIERRE</u>	<u>385</u>
1 EL EJERCICIO DE LA LIBERTAD Y EL CARÁCTER HISTÓRICO DE LOS OBJETOS	387
2 TRAZOS DE UNA FORMA-DE-VIDA LLAMADA LIBERTAD	392
3 LA <i>FINIS LÎBERTÂS</i> Y LOS NAUFRAGIOS DE LA LIBERTAD	405
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	<u>411</u>

Introducción

"[...] al lugar donde has sido feliz no debieras tratar de volver [...]"

Peces de Ciudad - Joaquín Sabina

El tiempo que nos tocó vivir es un tiempo funesto. Tiempo opaco para nuestras sociedades occidentales, con todos los tintes a tragedia. Tiempo aciago. Sin grandes relatos, sin grandes historias. Sin reyes ni dioses a los que recurrir. Más bien, ni ellos se salvan. Reyes que alimentan la farándula y dioses que se vuelcan a la regla para poder sobrevivir. Tiempo que de tan líquido, ni siquiera cuenta con enemigos muy delimitados, diluidos entre la globalización y el mercado. Ni siquiera da para poder recurrir al tan manido "sistema". Tiempo donde los tambores de guerra se hacen sentir pero que, al mismo tiempo, no se sabe muy bien ni de dónde vienen ni de quién se trata ni de qué se trata. Enemigos, más bien y en todo caso, que ya se ve que están a su altura. Más bien amorfo, tanto los enemigos, como los hombres, como los tiempos.

Tiempo donde el consumo nos consume, como diría un sociólogo chileno, reduciendo la vida a relaciones de intercambio, donde se transan y se negocian intereses. Tiempo donde la economía global, casi independientemente de lo que suceda, sigue su curso, impone su ritmo. Tiempo donde "perder" no es más que "ganar menos utilidades". Tiempo de crisis económicas pero también de componendas entre la Reserva Federal de los Estados Unidos, el Banco Central Europeo, el Banco Central de Japón y con quien haya que hacerlo, para, a desgracia de muchos, salvar al mercado. Tiempo de impunidad como lo muestran las indemnizaciones grotescas de los altos ejecutivos, mientras los indicadores hablan de crisis y recuperación. Tiempo donde una sola persona puede reunir un capital superior al PIB de más de 127 país de la envergadura de Uruguay o Bolivia¹. Tiempo de especulación a gran escala. En definitiva, parafraseando a Serrat, tiempo propicio para hacer negocios y sacar tajada.

Tiempo, sobre todo, donde la política está en desuso, cuando ni siquiera se le echa de menos o a la primera oportunidad se la desprecia. Y ciertamente con justa razón si

¹ <http://forbes.es/actualizacion/2101/la-fortuna-de-slim-es-superior-al-pib-de-127-paises>

pensamos que la política profesional no ha sabido estar a la altura de su tiempo, totalmente sobrepasada por los acontecimientos. Aunque reconozcamos, en todo caso, que la tarea es nada fácil. Cada vez más lejos de la política, cada vez más desalojados, cada vez más pequeños, cada vez más solos. No quedan, como diría Sabina, muchas islas donde naufragar, si es que aún queda alguna que el mercado no haya desvanecido o cooptado en su circuito de consumo.

Mientras tanto, el día a día sigue su curso y, como suele suceder, lidiamos de la mejor manera posible con todo esto. Especie de antihéroes de estos tiempos trágicos, que su mejor estrategia ha terminado siendo esperar que el mercado ofrezca el sucedáneo del día, como cuando se levanta campamento por días para ser de los primeros en comprar la nueva versión del Iphone. Tan lejos y tan cerca al mismo tiempo. En cualquier caso, tiempo que recorre nuestros cuerpos de una u otra manera.

Es en este escenario líquido, amorfo, trágico, que la libertad emerge con cierta recurrencia, invocándola, proclamándola, levantándola como bandera de lucha para fines diversos. Así como sirve de imagen para la invasión a Afganistán por las fuerzas aliadas dirigidas por Estados Unidos luego de los atentados de 2001, llamando a su operación finalmente “Libertad Duradera”²; también se apela a ella, a modo de defensa, cuando Google, Facebook, Microsoft, etc., entregaron información de sus usuarios al gobierno de Estados Unidos. Pero también se utiliza cuando se habla de delincuencia para sostener cómo se transgreden las libertades de las personas por no contar con seguridad suficiente para vivir con tranquilidad, y al mismo tiempo, cómo se restringen sus libertades en pos de la seguridad. También se utiliza para defender el lugar del mundo privado en todas las áreas económicas posibles, promoviendo así la libertad de elección de los consumidores.

En fin, la libertad se suma a la proclama sin mayores problemas. Una serie de situaciones donde se le convoca a la libertad, siendo un recurso que puede ser utilizado

² Recordemos que G. W. Bush y su gobierno no encontraron nada mejor que denominar como “Operación Justicia Infinita” a la operación militar que llevaron a cabo a modo de represalia por los atentados del 11 de septiembre de 2001. Para los musulmanes sólo Alá puede ofrecer algo como eso. Más encima, Bush asoció dicho nombre con la idea de “cruzada”, lo cual puso en alerta no sólo al mundo islámico residente en Estados Unidos sino al mundo entero. Como reacción a ello, se le cambió el nombre a la Operación, quedando finalmente “Operación Libertad Duradera”.

prácticamente por cualquiera, pues la libertad no es de uso exclusivo de ninguna posición, aun cuando sea más pregnante en unas que otras. La libertad atraviesa todo el espectro político, aunque se acusen unos a otros de atentar en contra de ella. En este sentido, sirve para casi todo. Lenguaje transversal más allá de las diferencias.

Así, no es difícil en estos tiempos escuchar a políticos, economistas, juristas, líderes de opinión, activistas, etc. arengar a las huestes a través del discurso de la libertad.

Sin embargo, cuesta un poco más de trabajo cuando tratamos de situar alguna situación particular, del día a día, donde hayamos podido (en rigor, debido) enunciar el decir de la libertad. “Soy libre”, “somos libres”, enunciados borrosos que se diluyen entre las palabras de filósofos y políticos sin poder encontrar fácilmente una posibilidad del decir.

Por supuesto que esto ya se configura como todo un dato y, como tal, se nos ofrece a su inteligibilidad. ¿Por qué es tan difícil encontrar situaciones cotidianas del ejercicio de libertad cuando se presenta como un ícono de nuestras sociedades? ¿será, como dicen algunos, porque es mera ilusión? ¿mero entramado ideológico? ¿o porque simplemente es parte de su forma?

El presente trabajo, ambicioso desde su inicio, se pregunta precisamente por ¿cómo se ejerce la libertad moderna? ¿en qué prácticas se sostiene? ¿qué enunciados se nos ofrece como una posibilidad del decir? Y, finalmente, ¿cuál sería el acontecimiento del que nos informan dichas prácticas y enunciados?

Como sabemos, ninguna pregunta se ofrece en abstracto y de forma aséptica. Toda pregunta, por más ingenua que parezca, mantiene alguna deuda con cierta tradición. Y, desde aquí, ya se puede vislumbrar el inicio de las primeras opciones y decisiones de este trabajo, las cuales nos han de acompañar a lo largo de la trayectoria. Algunas de ellas serán necesarias de explicitar e incluso de trabajar, otras servirán de telón de fondo trabajando en la sala de máquinas de esta investigación.

En este sentido, hay tres líneas de interrogantes que este trabajo considera como parte de su trayectoria, las cuales en ningún caso las damos por zanjadas aun cuando hayamos podido estabilizar, momentánea y precariamente, su forma:

1. **Las preguntas que interrogan el asumir una perspectiva sociohistórica:** en nuestro acercamiento a Foucault y al socioconstruccionismo se nos presenta como principal punto de interrogación la posibilidad de producir una línea de investigación que asuma de manera consistente el carácter histórico de los objetos. Para ello, se requiere responder una serie de preguntas en relación no sólo a cómo se comprenderá la historia y los objetos, sino también cómo se podría llegar a operar con una perspectiva de esta naturaleza.

Fácilmente se puede levantar una especie de declaración de principios que nos remita a ese funcionamiento óptimo por el cual transitaría la investigación, pero que no termine de funcionar, de operar, a lo largo de la investigación. Es un riesgo claro está. Entonces, ¿podremos generar una analítica del ejercicio de la libertad asumiendo el carácter histórico de los objetos?

Para ello hemos tomado como elemento analítico el enunciado. ¿cómo se entenderá? ¿cómo distinguirlo del trabajo con significados y el trabajo proposicional del sentido? Si el enunciado trabaja focalizándose en los efectos de verdad ¿qué sería un efecto en este sentido?

2. **La pregunta por una analítica sacrílega de la libertad:** el desafío aquí no es sólo interrogar a la libertad, sino más bien cómo interrogarla de manera que podamos sortear la reiteración de lo ya dicho y los análisis que finalmente no redunden en lo que podemos llegar a pensar sobre lo que es la libertad. ¿cómo poder trabajar desde el discurso **sobre** la libertad y no **de** la libertad? ¿cómo no caer en la tentación de asumir posición dentro del debate cuando precisamente no se esté de acuerdo con el significado que se le está dando a la libertad? ¿cómo poder suspender el juicio sobre quienes se discutirá? ¿se puede trabajar el ejercicio de la libertad sin una definición a priori de la libertad? ¿podrá el análisis sobre los enunciados y el trabajo histórico ayudarnos a hacer esto?

3. **Las preguntas recursivas por la forma-investigación:** existen una serie de distinciones que la forma-investigación realiza y que hemos ido elaborando a la largo de esta trayectoria, aun cuando sólo emerjan en el relato a partir de la opción adoptada. Es detener la escucha y la mirada sobre las propias opciones y operaciones de esta investigación y tomarlas como dato.

a. **¿qué estilo de lenguaje utilizar?** En la forma-investigación esto nos parece que no puede ser un tema menor, por más que sea subsidiario del contenido. El lenguaje utilizado en este tipo de trabajos generalmente es un lenguaje descriptivo, bastante técnico, más cercano al estilo del informe.

Sin embargo, ¿por qué tiene que estar reñido el estilo con la forma-investigación? ¿acaso es contraproducente un lenguaje evocativo, sugerente a través de imágenes escritas, con su carácter científico? ¿acaso un trabajo de la forma-investigación no puede ser bello al mismo tiempo? ¿no debe ser bello? Este tipo de preguntas nos impulsó al desafío. Un trabajo que ciertamente es analítico pero que se esfuerza por pensarse sintéticamente.

b. **¿Cómo reunir forma y contenido?** En general, la diagramación que realiza la forma-investigación se puede rastrear fácilmente en un manual de metodología. Ahí está la forma genérica. No obstante, no nos deja de llamar la atención que pueda existir una forma general de abordaje para todos y cada uno de los problemas de investigación. En este sentido dos series de preguntas. Por una parte, ¿acaso el marco teórico concebido como un trabajo independiente a la formulación del problema y a la metodología no es acaso un anacronismo? ¿acaso no es una operación barroca del tiempo en que se solicitaba un estado del arte de los asuntos conceptuales que trabajaba la investigación? ¿puede formularse un problema de investigación, es decir, una pregunta sin su correspondiente marco teórico?

Pero por otra parte, ¿la separación entre marco teórico y metodología acaso no es una sobreracionalización del proceso investigativo? ¿qué implicancias tiene separar la forma de la investigación y el contenido de la investigación? ¿acaso la forma no debería serle propia al contenido? Ciertamente son preguntas sumamente poco ahorrativas. Pensar una metodología *sui generi* para cada caso no parece ser una buena idea para poder ensañarla, pues transforma en artesanía el proceso. Pero más allá de los inconvenientes, es decir, de lo que no conviene para ciertos fines, nos parece que es pertinente preguntárselo. ¿acaso no tendrá ninguna implicancia estudiar con encuestas o

grupos de discusión o entrevistas todos los temas, independientemente de lo que se trate?

c. **¿Por qué se ha de conocer a otros, sobre todo, cuando son *ciertos* otros?:**

Pregunta ética-política que no nos dejó indiferente a lo largo de este trabajo. La instrumentalización de este tipo de relaciones es sumamente posible. De hecho, es una pregunta cada vez más recurrente desde las Ciencias Sociales, las cuales han respondido, entre otras cosas, con los protocolos de consentimiento informado. Claramente es una respuesta posible. En esta investigación, junto con los relatos autobiográficos que se encontraban ya publicados en editoriales diversas, realizamos otras tres a expresos, como se les suele llamar, “sociales” o “comunes”. Todo un desafío, sobre todo porque su aproximación a la escritura no era una práctica habitual. Más bien, todo lo contrario. Generosamente se entregaron al trabajo propuesto y finalmente fue un trabajo que agradecieron, sobre todo, cuando vieron el “libro”. No obstante, y como se verá más adelante, las preguntas no dejaron de resonar ¿por qué es necesario conocer a otros? ¿es eso lo que hacemos? Este trabajo se esfuerza por cambiar el foco y preocuparse por las prácticas, específicamente por el ejercicio de la libertad. No son ellos entonces el foco de la investigación, aunque sin ellos, en principio, no la podríamos realizar. Todavía hoy resuena la pregunta por dicha relación. Esperamos haber estado a la altura de su generosidad.

Todas estas preguntas, de una u otra manera, han recorrido nuestro trabajo pero, como decíamos, más como desafíos que como objetivos, subsumidos en las dos últimas líneas de interrogaciones.

La investigación se encuentra dividida en dos grandes apartados. El primero de ellos nos presenta toda la discusión teórico-metodológica en relación al carácter histórico de los objetos, proponiendo la forma de abordaje de este trabajo articulada principalmente en los planteamientos foucaultianos.

En el segundo apartado se presenta la analítica levantada en relación al ejercicio de la libertad que desde los relatos autobiográficos de esclavos libertos, prisioneros liberados de campos de concentración y presos excarcelados hemos llegado a producir.

Esperando que hayamos estado a la altura del desafío y que la ambición no se lea como presunción, no queda más que iniciar el recorrido.

Apartado I : El Ejercicio de la libertad y la Cuestión (Socio)Histórica

Cuando se rastrean los esfuerzos que se realizan por abordar el problema de la libertad, se constata rápidamente que existe un camino que seduce llevarlo a cabo. Un camino que promete grandes jornadas llenas de aventuras y hazañas, junto a compañeros de viajes entrañables con quienes se configuran componendas y alianzas para defenderse de enemigos furibundos que no escatimarán ardides para llamar al desaliento y la desesperanza y así, incluso, verse obligados a capitular finalmente, por cierto no sin cierta vergüenza por haber osado emprender semejante empresa. Pero no hay de qué preocuparse. En este camino se va bien aperado, no sólo con los mejores compañeros posibles, sino también con las mejores armas y, sobre todo, con las mejores virtudes que definen el talento de tal empresa.

En el frontispicio que inicia este camino se lee en letras graves *“La Historia de la Libertad”*. Más allá de que sea más o menos recurrente, se vuelve un camino posible, el cual en ciertas ocasiones, las menos diríamos, se vuelve sinuoso y con vericuetos que remiten a prácticas de dudosa reputación; pero que, en general, es llevado a cabo con rigurosidad y artesanía. Y, aun cuando, el trabajo histórico que se realiza aquí, que está lejos de ser un tratamiento exclusivo y particular de la libertad, es un camino que, por las alianzas que conlleva, por las fuerzas que concita, sostiene, a través de él, toda una forma de andar por el mundo, de sentirlo y vivirlo. Lejos está de ser mera intelectualidad y erudición. Ningún viaje puede consistir solamente en ello. Hay pasión, hay deseo, hay anhelo no sólo por llegar, pues, por más certidumbre que encierre el viaje y su término, es el viaje mismo el que derrocha fuerza y vitalidad. Un camino que no es baladí, que no podríamos despreciar y que habría que respetar desde el momento en que se torna viaje.

Es el camino que llevan a cabo, aun cuando con grandes diferencias entre sí tanto en su contenido como en su forma más específica, autores como Lord Acton (1877a,b, 1948); Ayala (1943); Wilder (1943); Grimal (1989); Patterson (1991); Gárate (1995); (Rivera C., 1995); Salles (2006); Gala (2008). Cada uno de ellos actualiza una forma de pensamiento que hilvana la operación histórica con la libertad. Un punto de partida posible y, por ende, legítimo como cualquier otro, pero que nos devuelve preguntas por las operaciones de articulación que encierra.

Rastrear dichas articulaciones nos servirán para un doble propósito. Por una parte, rastrear el decir de la libertad, si se quiere a modo de marco teórico, y, por otra, rastrear la operación del pensamiento histórico que se utiliza y, desde ahí, instalar nuestra manera de comprender dicha operación, desplegando y explicitando, de esta manera, el enfoque y el método a utilizar en esta investigación.

En este sentido, para esta investigación la intersección entre historia y libertad no puede soslayarse, pues no sólo ha operado, como veremos, como parte de los pliegues del discurso de la libertad y, desde aquí, si se quiere como una de las formas posible de ser dicha, sino, al mismo tiempo, se ha articulado, muchas veces obviando lo antes dicho, como una forma de trabajo específica que impone, quiérase o no, su forma, aquella forma que impone "La-Historia-de-la-Libertad".

1 "LA-HISTORIA-DE-LA-LIBERTAD" COMO OPERACIÓN DEL PENSAMIENTO

1.1 "El viaje de Ayala (1943)" como caso paradigmático

Este viaje comienza asumiendo que la "tensión substancial – y por ende eterna – entre orden y libertad" (Pág. 9) es desde donde se "arraiga" "el problema de la libertad". En el entendido que tanto el uno como la otra "responden a necesidades esenciales de la naturaleza humana, de manera que, siendo opuestos en su tendencia, exigen ineludiblemente ser conciliados, armonizados en la realidad de la convivencia social" (Pág. 10)

Por una parte, entonces, la naturaleza humana tendería al orden, el cual "se impone coactivamente al individuo y comporta, por lo tanto, una merma a su libertad" (Pág. 11), suponiendo en ello que no hay sociedad posible sin un orden; que dicho orden no es exterior al individuo; y, finalmente, que toda acentuación del orden se traduce en un aumento de la eficacia. El ejército sería su forma cúlmine, planteando en ella un límite de lo posible (Pág. 13). Termina sentenciando de forma coherente a su planteamiento que "El orden tiende, pues, a crecer incesantemente, desplazando a la libertad" (Pág. 13).

Por otra parte, la libertad sería su polo opuesto. En la medida que el hombre genera fines, genera esquemas previos en la imaginación y se pregunta por ellos al alero de su conciencia; se establece la posibilidad de comprender su vivir en función de la libertad, pues "consiste en elegir, para cada momento, su conducta, entre un repertorio más o menos amplio de posibilidades" (Pág. 15). Es desde aquí que señala que "la Historia" no sería otra cosa que "obra y testimonio de la Libertad" (Pág. 16)

Entonces, el viaje que nos propone Ayala se sostiene en una polaridad entre orden y libertad. Cada uno de estos polos intentará anular a su opuesto sometiéndonos "por completo a las normaciones sociales" o "proclamando la validez incondicionada del arbitrio individual" (Págs. 16-17). No obstante, nos advierte como buen conocedor del camino, que, en sus disputas a lo largo de la Historia, **"La colisión entre ambos principios se resuelve con la mayor frecuencia en contra de la libertad, no porque ésta sea deleznable como algunos piensan, sino porque la lucha entre ellos tiene que ser**

planteada y resuelta en el terreno propio del orden: esto es, en el terreno de la organización social” (Pág. 19)

En este marco, las zonas reservadas al libre despliegue de la “personalidad individual” (Pág. 21) pueden ser producto o porque la capacidad socializadora del hombre no ha podido cubrir las con su organización o porque, en su propia organización, se ha dejado deliberadamente zonas exentas de regulaciones (Pág. “libertad natural” y “libertad civil” nos traduce el autor). Pero sea de una forma o de otra, Ayala asume aquí explícitamente el carácter negativo de la libertad, donde radicaría, según el propio autor, la dificultad de su definición. (Pág. 24)

Llegados a este punto, Ayala nos dibuja la carta de navegación advirtiéndonos **“Vamos a desinteresarnos aquí de la libertad humana en su sentido metafísico. De ella nos importa, a los fines de este escrito, recoger la convicción de que pertenece a la esencia de la humanidad, de manera tal que sería inconcebible un existir como hombre sin que la propia vida consistiera en un incesante ejercicio de libertad. Pero como ésta no es problemática en tal aspecto, sino sólo en su relación histórica, será en éste último campo donde deberemos definir sus contornos, siempre demasiado imprecisos.” (Pág. 20)**

Y así no sólo asienta las bases de su pensamiento sino que con toda la tradición de la libertad negativa a su haber, emprende su viaje, el cual nos llevará a recorrer desde las tierras orientales; pasando por griegos y romanos; conduciéndonos luego a través del mundo cristiano; para terminar de fondear en las dulces aguas de la modernidad europea del siglo XVIII y XIX y del ocaso que, según el autor, augura el siglo XX.

1.1.1 Las formas de la aurora

Sin muchos preámbulos Ayala nos sumerge en el mundo oriental, donde se encuentra con un primer enemigo a vencer cuando asume el decir extendido, según su propia bitácora de viaje, que en dicho mundo era desconocida la libertad.

Enfrentado a esta tesitura, y para que nadie tenga la mala ocurrencia de tomarse literalmente esta sentencia, Ayala nos dirige la mirada hacia la forma de organización

social de dicho mundo, donde las “tiranías” y los “déspotas” son sus mejores representantes. Es decir, cuando se alude a la ausencia de libertad, simplemente se refieren a la libertad instituida, a la libertad política o cívica. “Jurídicamente sólo el déspota era libre, y él lo era en términos absolutos.” (Pág. 32), encontrando una interpretación justa a ello en que “**lo rudimentario** de la organización social era causa y justificación del exceso y carácter omnímodo del poder existente.” (Pág. 33).

Sería en este sentido, que podría “afirmarse con verdad que la libertad era desconocida para el mundo oriental” (Pág. 34). No obstante y, en cualquier caso, más allá de todo ello, nos advierte que “Como contrapeso de la tiranía organizada se ha podido encontrar siempre en el pasado esa especie de libertad natural, ya que bajo una completa y total privación de libertad no puede darse vida humana alguna.” (Pág. 33)

Asentada así la polaridad Orden/Libertad en el mundo oriental, vuelve al camino y nos hace atravesar los montes Urales para detenernos en el mundo clásico. Un mundo que reduce la libertad política a igualdad en la medida que el gobierno es un derecho compartido (a través de las asambleas o las magistraturas), aunque sea restringida a una minoría. El centro de gravedad de la vida griega y romana (al menos en tiempos republicanos en este último caso) era la plaza pública, y no el hogar, toda vez que falta por entero la distinción entre vida pública y vida privada.

“**Falta** esa frontera que entre nosotros defiende el recinto de lo particular y privado, de donde sale el hombre moderno para cumplir sus actuaciones públicas, y en donde vuelve a recluirse tan pronto como las ha cumplido.” (Pág. 37)

La libertad en el mundo antiguo, “cuando existe” es siempre una libertad política, una libertad en el Estado. Es el derecho igual a participar en el gobierno, lo cual se sostiene en la comunidad que se ha dado dicho ordenamiento. Lejos está aún de ser aquella “libertad substancial de la persona humana referida en última instancia a la pura individualidad, y no a la comunidad en que se encuentra inserta.” (Pág. 39) No obstante y a pesar de ello, en Sócrates, en su gesto y resolución final, reconoce un aliado pues ve en él a aquel que “ha abierto la senda para el descubrimiento de la individualidad radical” (Pág. 38).

Pero junto a él también se encontrará Cicerón, quien abogará por la igualdad de los hombres, y Séneca, quien incluso llegará a distinguir un cuerpo *esclavizable* y una mente no *esclavizable*, formando parte, ambos dos, de aquella legión convocada en su relato a luchar contra Aristóteles, y todos quienes pudiesen acompañarlo, cuando éste último apela a una diferencia de naturaleza (ontológica) entre los hombres.

Sin perder la huella del camino, y sin tratar aquí de zanjar cuál es el origen de la igualdad fundamental de todos los hombres y de la dignidad absoluta de la condición humana, Ayala toma sus cosas y sigue su marcha pero ahora agregando una cruz latina y la sagrada escritura. “No hay judío, ni griego; no hay siervo ni libre; no hay varón, ni hembra: porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” es el eco que nos transmite de Saulo de Tarso, mejor conocido como San Pablo, en sus epístolas a los Gálatas (cap. III, ver. 28). Eco que nos remite a la unidad de todos los hombres en Cristo, más allá de cualquier diferencia “de pueblo, de condición y de sexo” (Pág. 43).

Independientemente de si haya sido en la decadencia de la filosofía griega o en el incipiente pensamiento cristiano o un poco por todas partes, en condiciones distintas pero bajo una orientación coincidente, el eco de este decir se repetirá sostenidamente y cada vez con mayor fuerza a lo largo de “toda la Edad Media, informando una nueva y más amplia concepción de la libertad personal.” (Pág. 44). El principio del privilegio dará un marco particular para el desarrollo de dicha condición humana en la Edad Media pues, “sobre la base estatutaria prestada por la condición social, el ámbito de facultades y deberes de cada cual era ensanchado o reducido por efecto de sus propias acciones y merecimientos” (Pág. 47). No obstante, Ayala nos advierte que no es el único elemento a considerar pero si es significativo, puesto que en dicho período, y a partir de dicho principio, se podría señalar que no había libertad, pero sí *libertades*. “[...] las libertades medievales no sólo eran desiguales, sino que, para amplios sectores de la población, resultaban en verdad tan exiguas que pudieran decirse inexistentes, por más que el pensamiento cristiano vigente entonces en Europa introdujera un universal respeto de principio hacia la persona humana, por humilde que fuera su posición social (y en ciertos aspectos, más acentuado cuanto más humilde fuera ésta), y un límite moral al ejercicio de la prepotencia.” (Pág. 50)

1.1.2 El acmé del viaje

Ya instalados en Europa y habiéndonos, en esta última etapa, hecho cabalgar por los territorios feudales del privilegio, Ayala retoma el camino, ya con paso más pausado y con la seguridad de lo familiar, a través de la fórmula del contrato social.

En dicha fórmula, orden y libertad no son dos términos polarmente opuestos. Todo lo contrario, nos cuenta Ayala, “No hay, en su concepción, un orden verdadero sin libertad, como tampoco hay libertad sin el orden nacido del contrato.” (Pág. 67)

Ayala encuentra en Rousseau un compañero de ruta entrañable, puesto que eleva al individuo como el elemento “absolutamente valioso y primario”, siendo el Estado el mejor protector de su “radical e innata libertad”, amenazada siempre “por la prepotencia y el arbitrio en el estado de naturaleza.” (Pág. 67)

Su “democracia individualista”, a pesar de quienes sitúen el aporte de su compañero de viaje como el origen del “absolutismo de la mayoría” y de “un poder soberano tan incontrolable como el de los monarcas”, se sostiene “en la persona humana y justificada por la necesidad y el propósito de proteger la libertad del hombre” (Pág. 69).

Lejos, muy lejos, queda la fórmula de las democracias antiguas que se sostenían en el Estado y, desde ahí, en la figura del ciudadano. En la democracia individualista rousseauiana el Estado “nace de la libre voluntad de los individuos, correspondiendo por lo tanto la prioridad lógica al hombre que es considerado libre por naturaleza. La libertad individual radica en el fondo mismo de la personalidad humana. El Estado puede y debe garantizarla, pero no está facultado jamás para desconocerla o suprimirla.” (Págs. 69-70)

De esta manera, y acompañado de Rousseau, Ayala ingresa al acmé de su viaje a través de la Historia de la Libertad. Tiempos de conflicto a diversas escalas y niveles. Tiempos de lucha, lo cual no sería novedad sino atendemos a la sofisticación de las máquinas de guerras que se sucedieron. Pero finalmente, tiempos de cantos victoriosos.

En este acmé, dos momentos, que aunque con distancias kilométricas, son contemporáneos y nos hacen beber de un mismo elixir que apaciguará el “desorden” del sistema de privilegios y nos conducirá por la senda de la Libertad basada en el individuo.

La toma de la prisión de la Bastilla de San Antonio como ícono de la fuerza de este momento, es un acontecimiento del que Ayala se hace partícipe, el cual inaugurará en Francia el desgarramiento de la monarquía y el sistema de privilegios que la sostenía (que se acabasen los privilegios... esa es otra historia!!!). Bajo la proclama de Libertad e Igualdad, la Revolución Francesa ratifica y pone en ejecución la exigencia incondicionada de libertad. “Igualdad” para señalar que todos los hombres somos iguales y “Libertad” para rechazar cualquier opresión y así ser políticamente libres.

No obstante, será en tierras muy alejadas de París que esta fuerza encontrará su continente, inaugurando el régimen *constitucional*, paladín de la libertad del individuo. En 1776, el Estado de Virginia, hará la primera declaración de derechos detallada y formal en un sentido moderno: “[...] el artículo I [nos dice]: “Que todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes, y tienen ciertos derechos inherentes, de los cuales, cuando entran en estado de sociedad, no pueden, por ningún contrato, privar o despojar a su posteridad; especialmente el goce de la vida y de la libertad, con los medios de adquirir y de poseer la propiedad y de perseguir y obtener la felicidad y la seguridad”” (Pág. 92)

Igualdad y Libertad entonces se consagrarán en el régimen *constitucional*, abriendo de par en par sus puertas para la entrada en vigencia del llamado *Estado de Derecho*, lo que “implica la sumisión del poder público al orden jurídico exclusivamente en la salvaguardia de éste. El Estado se crea para hacer más efectiva y perfecta la realización del Derecho, y el derecho por su parte no es otra cosa que la manifestación de la Libertad del individuo” (Pág. 77).

La división de poderes (Ejecutivo, Legislativo y Judicial) y las garantías individuales (libertad de conciencia, de pensamiento, de expresión, derecho a la propiedad privada, etc.) son los dos grandes principios que rigen este régimen, pero no podemos olvidarnos, porque en la operatoria pueden confundirse, que estos últimos no se tratan de simples derechos políticos o ciudadanos (que se sostendrían en la comunidad), sino “del hombre” puesto que “se estiman superiores a la voluntad del Estado y anteriores – con una prioridad lógica – a su existencia” (Pág. 84).

En pleno acmé y pletórico por haber podido sortear hasta aquí los obstáculos del viaje, Ayala se desnudará para nadar en aguas mansas, y al hacerlo aparecerán no sólo los compañeros de viaje que han hecho camino con nosotros en este recorrido, sino los objetos que han hecho de brújula y de carta de navegación en esta crónica.

Al desnudarse explicita que la razón económica gobierna el Estado de Derecho, no tan sólo en su noción de *contrato* o en el establecimiento de la *propiedad privada* como parte de los “derechos naturales”, sino sobre todo por el “criterio de *competencia*” que instala, lo cual puede dirimir finalmente no sólo la lucha de programas partidarios sino también los conflictos institucionales. En palabras de Ayala, “las propias “libertades individuales”, con el derecho de propiedad privada en primer término, forman en su conjunto un dispositivo congruente encaminado a permitir el despliegue sin trabas de la actividad económica de los particulares, proporcionándoles, no tanto una igualdad material y efectiva como una *igualdad de oportunidades*, a través de la eliminación de obstáculos ajenos a las propias leyes de la economía; esto es, mediante la supresión de “privilegios”” (Págs. 98-99)

De esta manera, la base económica-social del Estado de Derecho, asentada en la burguesía y en el capitalismo, finalmente hace efectiva la organización de la libertad dentro del orden social burgués. (Pág. 101)

1.1.3 El advenimiento del ocaso

Este viaje, hasta aquí relativamente plácido, que Ayala nos comparte no ha estado exento de enemigos y, lo que es peor, de riesgos y peligros que nos vuelven intempestivamente hacia el presente.

Ayala nos previene del asecho que el “pensamiento progresista” (léase algo así como marxismo) proclama cuando éste supone que la libertad se inicia con la Historia y que mantiene una lucha que, a pesar de avatares y contratiempos, sigue su curso incansable y, sobre todo, impostergable. Bajo este esquema, aunque, digámoslo, sin mucha consciencia de su propio decir, Ayala sostiene que “se interpreta la historia según una tabla de valores que permite clasificar en forma positiva o negativa los distintos períodos de la marcha de la Humanidad, de la que sólo se toman en cuenta los momentos que se

suponen ser de avance, desconsiderando aquellos otros que son contemplados como negativos.” (Pág. 25)

Pero el problema para este viajero no es tanto el parámetro de medida, la definición o los criterios que permiten señalarla en cada momento, que se establece al sostener a la libertad como una constante histórica particular, sino más bien radicaría en los dos peligros que entrañaría el tratamiento que se realiza de dicha constante: a) Una actitud pasiva al suponer la tendencia inexorable de la Humanidad hacia la libertad y su perfección, a la cual nada se contrapone por más retrocesos que una época haya generado; y b) Confundir el principio de libertad (negativo por excelencia) con cualquiera de sus concreciones históricas (libertad como algo positivo y dotado de un contenido propio).

La libertad, nos recuerda Ayala, no por ser un valor esencial de la vida humana se encuentra garantizada. “Su realización social es problemática y depende por entero de la resolución con que sea defendido por los hombres.” (Pág. 26) Más aún, la libertad no se define de una vez y para siempre, sino se realiza según “cierta disposición de las relaciones sociales capaz de dejar un margen libre al arbitrio personal” (Pág. 27).

Aquí es cuando Ayala nos hace acompañar por una figura reconocida del liberalismo italiano como lo fue Benedetto Croce, quien nos advierte, en sus palabras, que ““La filosofía que sabe bien cómo el hombre que esclaviza a otro despierta en él la conciencia de sí y lo encamina a la libertad, ve serenamente sucederse períodos de mayor y menor libertad porque cuando mejor establecido e indisputado está un orden liberal, tanto más va cayendo en costumbre...”” (Pág. 28).

Pero Ayala no se amilana con el renombre ni el decir de este compañero tan caro para él y nos señala que el riesgo no está en la costumbre, sino en dejar de plantearse el problema de la libertad a cada avance del orden y dejar de desarrollar “la necesaria adaptación de las condiciones de la libertad a las nuevas relaciones sociales que incesantemente va produciendo el transcurso del tiempo en su creación de Historia” (Pág. 29)

Lo primero, condición necesaria pero no suficiente, que requerimos para salvaguardar la Libertad es que haya una organización social que le permita su despliegue; pero, sobre todo, debe mantenerse “la *adecuación* entre los datos básicos de la realidad social y los principios de su ordenación exterior destinados a obtener un resultado de libertad”. (Pág. 103)

Para Ayala, dichos principios de orden son rígidos, o al menos tienden a su rigidez o son totalizantes, pero no así la realidad social puesto que se encuentra sometida al proceso histórico que fluye incesantemente, pudiendo convertirse esos mismos principios que defendieron la libertad en un momento, en instrumentos de opresión en otro, como fue el caso de los privilegios medievales.

Es quizás por ello mismo, que Ayala termina advirtiéndonos, como viajero consumado que se ha convertido, que en la actualidad de mediados del siglo XX, se hace urgente sopesar los principios que pretenden gobernar la tendencia al orden. Primero, el marxismo y las reivindicaciones materiales de la libertad del proletariado por sobre las formales (léase “ficticias” según dicha posición), postulando como libertad una concreción histórica particular que finalmente privilegia el orden por sobre la libertad; y, luego, los fascismos o autoritarismos del siglo XX que “transfieren al plano nacional la inagotable exigencia humana de libertad”. Ambos dos, son los grandes hitos de la crisis del liberalismo en el presente de postguerras, los dos grandes peligros concretos que debemos saber enfrentar en el ocaso de este viaje a través de la Historia de la Libertad.

1.2 La operación histórica de “La-Historia-de-la-Libertad”

La historia de la libertad de Ayala (1943) nos muestra, como iremos desarrollando aunque ya se pueda intuir, que seguir este tipo de viajes no es sólo una crónica darwiniana inocente y aséptica, como pretendieron los naturalistas del siglo XIX, pero tampoco se trata de su anverso, o sea, un mero camino ideologizado, consciente o no, con mayor o menor fortuna, en su relato histórico.

Plantearse la tarea de escribir “La Historia de la Libertad” entendemos que es verse enfrentado a ciertas *formas* del pensamiento que obligan, le dan forma, a lo pensado. Carlos Pérez (2008) retoma la noción de *categoría* de Kant, quien rechazando la noción aristotélica de formas universales del pensar humano, propuso que debería ser comprendida como aquella actividad que nos permite establecer bajo qué condiciones es posibles saber algo, instalando la discusión de una forma epistemológica y dinámica, pero, al mismo tiempo, omite cualquier pronunciamiento en términos epistemológicos, al igual que, según Pérez (2008) la noción de “episteme” foucaultiana, haciéndose arropar finalmente por Hegel,

“[A las categorías] Me interesa concebirlas como operaciones del pensamiento, como estructura que subyace, que delimita, lo pensado. Como aquel conjunto de condiciones que hace pensable lo que es pensado y simplemente impensable lo que no cabe en ellas. La operación del pensar tiene un contenido propio, que no es meramente sintáctico, y que establece a priori, ni más ni menos, qué clase de cosas podemos pensar y cuáles no”. (Pérez Soto, 2008. Pág. 68-69)

Es decir, el pensamiento lejos estaría de ser una estructura sintáctica que pueda dar cuenta de todos los contenidos posibles, sino más bien el contenido sería subsidiario de la *forma* de pensar, de las operaciones del pensamiento, las *categorías* con las cuales pensamos.

Pero Carlos Pérez (2008) no se amilana y es más radical aún – ya volveremos sobre este punto más adelante –. Para él no se trata aquí simplemente de una epistemología, sino más bien de una ontología historicista de corte hegeliano. En síntesis, no se trata aquí solamente de operaciones del pensar sino también del ser, lo cual es, finalmente, lo relevante.

Seguramente es abusiva la utilización que realizamos aquí de la noción de “operación del pensamiento” pero nos es útil para plantear que llevar a cabo una empresa del calado que se impone Ayala y sus hermanos de armas, como es “la historia de la libertad”, no puede concebirse como una mera operación inocua y aséptica de la utilización del método histórico. Todo lo contrario, la podemos pensar como una operación que nos puede obligar o que, derechamente, nos obliga, pues requiere pagar ciertas deudas en su andar y esto, en este caso, se paga con pensamiento, con un cierto tipo de pensamiento.

Por ello ya no más el trabajo histórico de la libertad como una mera referencia secundaria sino que en lo que viene iremos haciendo emerger dicha forma, dichos operadores, y así poder inscribir aquellas deudas a las que nos remite, en tanto operación del pensamiento, "La-Historia-de-la-Libertad".

En primer lugar nos detendremos en el problema histórico por antonomasia entre continuidad y discontinuidad y, desde éste, revisaremos cómo, en "La-Historia-de-la-Libertad", se termina realizando una historia que ahistoriza y focalizando en los significados y su exégesis.

1.1.4 Un viaje de conquista y el problema de la continuidad

A través de todo su viaje Ayala se preocupa en todo momento de recordarnos que la Libertad no es algo que tengamos garantizado. Incluso, a modo de ruego, nos interpela: ¡¡¡podemos perderla!!! Si no estamos atentos, si no tomamos ciertas precauciones, no es solamente que otros puedan someternos, sino, y en rigor, nos podemos someter bajo un orden generado por nosotros mismos.

Decir esto no es baladí para un planteamiento que, junto a ello, como vimos anteriormente, nos plantea que la libertad sería una parte constitutiva de lo que somos. Y cuando decimos “lo que somos” estamos hablando del Hombre, de aquel ente abstracto y universal que llamamos Ser Humano.

Entonces, y siguiendo esta misma formulación, cabe preguntarse ¿cómo puede ser que la libertad sea una propiedad esencial humana y al mismo tiempo pueda ser arrebatada?, si es esencial al ser humano, ¿cómo puede ser que hayan sociedades donde ni siquiera

medió palabra para referirse a la libertad como en el caso de las civilizaciones orientales?, ¿cómo puede invocarse una esencialidad si la libertad tiende a desaparecer o ser fútil en ciertos momentos históricos?

Es aquí que se nos presenta un eje de pensamiento que todo esfuerzo por levantar una/la “Historia de la Libertad” debe resolver de alguna manera: el problema de la continuidad o discontinuidad del relato histórico. Este problema consiste en cómo o hasta qué punto salvaguardar continuidades en la identidad de la libertad a lo largo de los distintos períodos históricos. Es decir, cómo es que esta historia logra un relato de identidad a pesar de las diferencias, muchas veces abismales, entre las distintas épocas. En otras palabras, y una vez más, la historia de un objeto debería mantener, al menos en algún sentido y cualquiera que éste sea, ciertas propiedades elementales de él a través de esa historia para así poder reconocerlo en cada momento.

En este sentido, es interesante el caso de Ayala pues, como ya habrán podido anticipar, el autor lo resuelve señalando que lo esencial es más bien una polaridad y no una propiedad aislada. Orden y Libertad, en tanto polaridad, se conjugan y conjuran esencialmente.

Desde aquí, el camino es llano. Podemos movernos desde el mundo oriental, pasando por el mundo clásico y el medioevo, hasta la modernidad y nuestros días, a través de esta polaridad, estableciendo los énfasis, pues la libertad en su estatus ontológico no es problemático para Ayala, “**sino sólo en su relación histórica**” (Ayala, 1943. Pág. 20), puesto que es en ella que se desplegará uno u otra con mayor fuerza y proporcionalmente con desigual fortuna.

Ayala resuelve la tensión entre continuidad/discontinuidad de esta manera. Es una forma sencilla pues deja resuelto, y no sólo de lado, varios asuntos no menores, que ya detallaremos más adelante, con la invocación de lo esencial. Para Ayala “**sería inconcebible un existir como hombre sin que la propia vida consistiera en un incesante ejercicio de libertad**” (Ayala, 1943. Pág. 20). Forma sencilla porque no requiere de artificios mayores ni operaciones rocambolescas. Simplemente la invocación de la fuerza de la evidencia y un par de elementos articuladores como lo es la polaridad planteada.

Ahora bien, no por sencilla, menos eficaz. Frente a semejante apelación a la esencialidad humana, no quedan muchos intersticios para sugerir otros caminos.

Pero entendámonos. Si se dice “resuelto” no es tanto porque haya podido decir la última palabra sobre estos asuntos (lo cual ya nos debería tener sin cuidado), sino más bien porque hemos de asumir no sólo sus respuestas sino, y sobre todo, sus preguntas si queremos acompañarlo en su viaje. Es cierto, es una *treta*, como nos enseñó Nietzsche (1878) en “*Humano, demasiado humano*”, pero es el amor como treta, es entregarse, ofreciendo todas las ventajas y dejando de lado lo que nos es chocante, esperando que, al final del viaje, puedan ser canceladas las deudas que se han contraído.

Pero está claro que el camino tomado por Ayala no es el único posible dentro del espectro que "La-Historia-de-la-Libertad" permitiría. Patterson (1991), por su parte y a diferencia de Ayala, no fabrica una atalaya esencialista para resolver esta cuestión. Más bien, todo lo contrario. Para este viajero, erudito y sensible, la libertad, en tanto valor, en ningún caso responde a la esencialidad humana, sino más bien es una construcción social. Su Historia de la Libertad será entonces la historia de dicha construcción, situando su emergencia exclusivamente en Occidente, desde ahí extendida hacia los rincones más inhóspitos del globo, y producida a partir de la experiencia de la esclavitud y, su forma derivada, la servidumbre (Patterson, 1991). De esta manera, para Patterson, en su recorrido “sociohistórico”, la libertad no es un descubrimiento, sino más bien un objeto, un valor para él, que habrá que rastrearlo para llegar a explicar su emergencia en Occidente.

De hecho, uno de sus objetivos principales en su libro es refutar a todo aquel planteamiento (entre ellos Isaiah Berlin (2001, 2002), figura emblemática en los discursos de la libertad desde la segunda mitad del siglo XX por ser quien actualiza la distinción entre libertad positiva y negativa, hegemonizando las lecturas y discusiones posibles sobre la libertad, al menos en Ciencias Sociales) que rechace la idea que no habría habido “casi ninguna discusión de la libertad individual como ideal político consciente (como opuesto a su práctica real) en el mundo antiguo” (Patterson, 1991. Pág. 15). Para Patterson

“Nada puede estar más alejado de la verdad. En realidad uno de mis objetivos principales es mostrar que, en todo sentido, nuestra concepción moderna de la libertad y nuestro intenso compromiso con ella ya estaban completamente establecidos en el mundo antiguo, y que hay un patrón de continuidad que liga la expresión y experiencia antiguas de este valor con las modernas” (Patterson, 1991. Págs. 15-16).

Pero aquí hay algo que lo asemeja al esfuerzo de Ayala. Su explicación, como la polaridad Orden/Libertad en el caso de Ayala, le otorga la continuidad del objeto, la identidad de estar trabajando siempre, a pesar de sus avatares, con el mismo objeto. Continuidad que no sólo asume y reivindica para el caso de la libertad sino que también exige prolijidad en su operar:

“Mientras más temprano surge un valor central, mayor es la necesidad de explicar su continuidad, ya que suele ocurrir que los valores humanos cambien en el tiempo. La característica más sorprendente de la historia de la libertad es su continuidad. La libertad, como veremos, surge como valor supremo en el curso de los siglos sexto y quinto antes de Cristo, en el alma misma de nuestra civilización occidental. Típicamente, los historiadores y los científicos políticos que intentan explicar la libertad enfrentan el problema de los orígenes en la antigua Grecia y en seguida dan un salto espectacular hasta los siglos dieciséis y diecisiete: allí retoman el relato con el surgimiento del mundo moderno. Y se deja sin explicación un enorme abismo de discontinuidad, de dos milenios de amplitud. Este procedimiento no solo es poco satisfactorio; es absurdo.” (Patterson, 1991. Pág. 15)

Su crítica no deja de ser pertinente puesto que en estas Historias, en general, el mundo cristiano y el medioevo suele, cuando se lo considera, no contar con el mismo tratamiento que el mundo clásico y el mundo moderno, épocas privilegiadas para este tipo de estudios. Pero, más allá de lo prolijo o no de dichos trabajos, en los cuales si aparece algún planteamiento crítico al respecto, como en el caso de Patterson, en general es de orden metodológico y de rigurosidad³, el punto que nos parece más interesante de enfatizar aquí es que, sea como sea, con mayor o menor prolijidad, el esfuerzo se focaliza en tratar de dibujar una línea de continuidad desde algún origen enunciable (generalmente situado en los griegos) hasta nuestros días.

³ Para Ayala, por ejemplo, el problema no es metodológico sino empírico, es decir, radicaría en la densidad de los datos con que podemos contar, lo cual en ocasiones diluiría “en fantasía el pensamiento” (Ayala, 1943; 31-32)

La continuidad obliga a preguntarse por el origen, sea éste entendido como empírico o mítico, estableciéndose como necesidad del propio planteamiento. Se requerirá conocer el origen, el punto de partida de aquello que siempre ha continuado. Incluso en el mismo caso de Ayala, que no requiere explayarse en ello por estar resuelta a priori con el postulado innatista (véase el mundo oriental), requiere de zanjar el punto y remontarse lo más allá que se pueda en la Historia con la cautela de que no se diluya *el pensamiento en fantasía* por no contar con la “densidad de datos” suficientes (Ayala, 1943; 31-32). La pregunta por el origen es una pregunta obligada en esta operación. ¿Dónde iniciar esta historia? ¿por qué en ese punto particular y no en otro?

La continuidad histórica se impone como un elemento central en la forma del pensamiento de “La-Historia-de-la-Libertad”, de pensar lo pensado, y el contenido emerge con la fuerza de lo evidente. Período tras período se recorren o los rudimentos o las grandes hazañas de la libertad, exponiendo las características que ha adoptado en cada uno de ellos. La continuidad entonces está dada por la identidad que se produce al rastrear la libertad desde sus orígenes hasta el momento actual.

Pero decir esto no es baladí, por más evidente y sensato que nos pueda parecer. Entraña una serie de suposiciones que se albergarían en la forma-contenido de pensar la libertad.

“La-Historia-de-la-Libertad”, en tanto *forma*, obliga. Y en primer lugar, como veíamos, obliga a la continuidad, la cual sería aquella operación de identidad que se va estableciendo a través de la caracterización particular de cada época, pero también, y sobre todo, por las semejanzas y diferencias entre los distintos períodos. Insistimos, son las semejanzas pero también las diferencias las que van constituyendo una forma idéntica, una identidad de la libertad.

Para llegar a constituir dicha forma idéntica, el relato de “La-Historia-de-la-Libertad” se encuentra realizado a partir de un parámetro de medida. En el caso de Ayala podríamos rastrearlo en dos elementos interconectados: Orden y Libertad y la noción de corte liberal de Libertad (Libertad Negativa). A partir de dicho parámetro es que puede desvelar el supuesto mal entendido que se establece en relación al mundo oriental cuando se señala que se desconocía la libertad. Según su planteamiento, lo que no había era “libertad

cívica” puesto que “**lo rudimentario** de la organización social era causa y justificación del exceso y carácter omnímodo del poder existente.” (33). “Lo rudimentario” de la organización social del mundo oriental, es decir, el Orden, no permitía la existencia de la libertad (cívica) dentro del Orden, pero la Libertad, aquella que es esencial en el Hombre, se asume que siempre estuvo ahí. Obvio, porque es esencial. O también cuando nos señala que a los griegos les hacía “*falta*” la distinción entre público y privado, existiendo solamente una “libertad en el Estado”, una libertad política, pero nada parecido a *nuestra libertad* y la forma moderna en que Orden y Libertad se han resuelto, donde incluso hablar de polaridad ya no sería ni siquiera riguroso puesto que “No hay, en su concepción, un orden verdadero sin libertad, como tampoco hay libertad sin el orden nacido del contrato.” (67)

Todo el recorrido que hemos realizado junto a él puede leerse a través de dicha forma moderna. El mundo oriental, el mundo clásico, incluso la era cristiana y el medioevo, terminan siendo meras anécdotas del viaje, pues el verdadero viaje comienza con Rousseau y su noción de contrato. La continuidad propuesta genera entonces una suerte de pleonasmos del planteamiento inicial, de redundancia desde la diferencia. Se van profundizando elementos, se van enfatizando y elaborando ciertos argumentos pero poco nos dice más allá de los límites de su propio planteamiento. Lo Otro emerge como mera autoreferencialidad. Un recorrido que, en definitiva, resume mismidad. Una suerte de etnocentrismo histórico.

Pero sería injusto quedarnos con esta imagen del viaje de Ayala. Hay algo más que la *forma* de “La-Historia-de-la-Libertad” obliga y que no es menor. En los palimpsestos de sus escritos, la libertad emerge como algo a defender. La defensa de la libertad que realizan los autores es encarnizada, tanto porque es férrea como porque es encarnada. Hay pasión, hay vehemencia incluso, hay afectación sobre todo cuando se estiman o prevén los riesgos y los peligros que la cruzan. Pasión que se revela como un padecer junto a las vicisitudes de la historia de la libertad. Como decíamos, no es mera erudición e intelectualidad!!

Sin embargo, en dicha defensa se desliza, y a veces de forma bastante pregnante y explícita, un planteamiento si no evolutivo, la forma progresiva en que se ha ido

generando la libertad moderna, sea ésta entendida ya en su forma negativa (como no interferencia) o positiva (como una forma de conciencia o de ser).

Ayala es paradigmático en esto. Lucha contra sus fantasmas, contra todos aquellos que pueden fragilizar aún más, el ya frágil camino realizado. Así lo entendió Almudena Grandes en su crónica del 2006 en El País refiriéndose a lo que le sucedió al profesor Arribas cuando, regalado a los recién nacidos ¡¡por un municipio!!, se encontró por casualidad con este texto de Ayala en la casa de su hermana

*“En su segunda lectura, el texto ya no le sorprendió, pero consiguió volver a emocionarle, volver a llamarle por su nombre, volver a comprometerle en algunos conceptos que le pertenecían, que eran suyos aunque él no hubiera llegado a formularlos nunca como tales. El progreso es una conquista frágil, lo que se ha ganado con mucho esfuerzo puede derrumbarse en muy poco tiempo y por procedimientos hasta triviales en apariencia”
(Gadamer, 1995. Pág. 127)*

Tantos siglos de injusticias y formas abyectas que sólo son asimilables por la comprensión de que ha sido en otro tiempo, en momentos menos afortunados de la Historia.

Para Ayala la libertad no está garantizada como pregona el “pensamiento progresista”, el cual precisamente apelaría a la inevitabilidad de la Libertad puesto que es la finalidad de la Historia.

“Triquiñuelas!!, embustes!!, patrañas!!”, nos invitaría a gritar Ayala. “Todo lo contrario – continuaría –, la libertad, por más esencial que nos sea, no viene de suyo. Es un *deber* defenderla y está en nosotros cuidarla”.

Pero aquí un punto no menor a considerar: ¿cuál sería específicamente aquella libertad que pregona y defiende Ayala? En síntesis, puesto que ya nos detendremos más en ello más adelante, una libertad negativa, y como él mismo devela, en clave económica. Una noción de libertad que entrona directamente con el pensamiento liberal. El desdén de las formas centralizadas, como las del mundo oriental, son marca de la casa: recordemos que serían, para Ayala, formas “rudimentarias”.

Así no sólo se requiere de una intrincada relación de Orden y Libertad puesto que no olvidemos que no hay Libertad sin Orden, sino que, junto con ello, se requiere que dicha relación sea de un tipo específico: la libertad liberal.

Junto con el “pensamiento progresista”, y como hijo de su época, sus dos grandes fantasmas, el marxismo y los fascismos, son los riesgos y peligros que se conjuran a mediados del siglo XX a “nuestra libertad” y que precisamente no podríamos dejar de denunciar.

De esta manera, los grandes riesgos de la libertad amada son siempre formas externas, nunca internas al propio planteamiento. Es la posición de otros la que podría hacer que se derrumbe el castillo. Seguramente nos diría, con la respiración entrecortada, transpirando frío, la presión alta y contraídas las pupilas, algo como “¡¡¡Tantos siglos, tantos obstáculos que salvar, para que unos pelafustanes poco lúcidos lo echen todo a perder!!!”

Y si bien reconocemos aquí lo encarnado del planteamiento, irrumpiendo incluso los miedos y la fragilidad (del vencedor por cierto!!!), se hace más evidente aún la imposibilidad, aunque suene aparentemente paradójico, de preguntarse por la libertad, quedando en evidencia que lo único que nos queda es dejarnos llevar por la seguridad y plenitud de su corriente, operar desde ella, colmados por sus bondades.

Ya no es que sólo la continuidad organiza un relato desde la mismidad sino que ahora dicho relato nos termina por llevar al mejor mundo posible. El mundo moderno. Es aquí cuando el relato se articula (y se inunda) con palabras como “dignidad”, “igualdad”, “derechos humanos”, “individuo”, “personalidad”, “progreso”, “responsabilidad”, “deber”, etc. y se vuelve incluso moralizante. Desde aquí se cuenta no sólo con los mejores amigos que alguien como uno pudiera tener sino, y sobre todo, con las mejores virtudes.

Es por todo lo anterior que podríamos decir que “La-Historia-de-la-Libertad” se caracteriza por ser un viaje de conquista. Un viaje donde se gobierna el sentido, un viaje donde se acuñan conceptos *en* (y no “de”) tierras extranjeras, un viaje civilizatorio, de domesticación. No es un viaje migratorio puesto que se sabe bien dónde y cuándo se volverá a la tierra natal y, sobre todo y a pesar de los incordios del camino, es un viaje

victorioso, nunca de sobrevivencia que obliga a con-vivir con lo otro. Tampoco un viaje de turismo puesto que lejos de lo superficial del turismo (que a veces ya viene bien), demasiado serio, demasiado denso.

“Conquistar” deriva (¿cómo no?) del latín *conquistare* que es un verbo frecuentativo que nos remite a la acción de adquirir de manera reiterada o permanente. Se deriva de *conquirere* que se encuentra compuesto del prefijo *con* que otorga una idea de globalidad, de acción conjunta o total, y de *quaerere* que significa buscar, requerir, preguntar. No se sabe muy bien cómo se llegó de este último sentido a la noción actual pero nos arriesgamos a señalar que la acción de buscar, requerir o preguntar cuando se realiza de forma total (en todas las áreas de la vida), como una acción de conjunto o global (tácticas ordenadas bajo una visión estratégica) y si, más aún, se lleva de forma reiterada o permanente, puede llegar a anular incluso aquello que es buscado, requerido o preguntado puesto que no hay más posibilidad de decir y actuar que de quien realiza la acción. La conquista es posesiva por excelencia, pues para derribar las fronteras y resistencias que el otro impone debe anular las búsquedas, los requerimientos y las preguntas del Otro que lo dirijan para otros mundos posibles. El Otro no debe tener más búsquedas, requerimientos y preguntas que las de Uno.

Es en este mismo sentido que comprendemos la definición que Hobbes nos entrega de la operación de conquista: “la adquisición del derecho de soberanía por la victoria” ((Hobbes, 1651. Pág. 542), la cual siempre supone sumisión, es decir, obediencia a cambio de vida y libertad. En la conquista, quien ha resultado victorioso, otorga el derecho a la asimilación. La conquista no aniquila, no es un exterminio, sino que somete y asimila. Una conquista porque en su relación con lo otro le objetará aquello que le es propio, aquello que lo hace ser, aquello que lo diferencia frente a la mismidad, silenciándolo, sometiéndolo. Así fue en el caso de Ayala con el mundo oriental cuando se refiere a la organización social como una forma rudimentaria; así fue también en el caso del mundo clásico cuando se indica como una “falta” que no habría distinción entre lo público y lo privado.

“La-Historia-de-la-Libertad”, en tanto operación del pensamiento, lejos está entonces de ser un viaje por lugares remotos sino más bien una estancia estival en el pensamiento

propio. "Propio" aquí no tanto porque nos pertenezca y tengamos dominio absoluto sobre él, sino más bien porque es lo más próximo, es lo apropiado, lo que nos resulta familiar, centrándose el esfuerzo histórico en reducir toda posibilidad de que emerja con la fuerza de su productividad lo discontinuo, la diferencia, de aquellos mundos donde la libertad tenía o no un lugar particular sino más bien como un ejercicio de legitimación del propio decir. Una forma retórica, como cualquier otra posible, para sostenerse en el decir.

Ahora bien, es cierto que todo pensamiento recurre a una especie de acto de conquista cuando trata de pensar en la medida que establece precariamente una relación de forma específica sobre lo pensado. Y, desde ahí, no sería difícil sostener que en el pensar se ejerce un acto de violencia al tratar de transgredir los límites, realizando cortes, derribando fronteras y resistencias. Pero lo pensado, en este caso y a diferencia de lo dicho en el caso de "La-Historia-de-la-Libertad", siempre es una operación interna al propio pensamiento pues, en rigor, no existe ningún afuera del pensamiento ya que al estar fuera no puede ser objeto de él. A lo sumo, son objetos fronterizos, un límite exterior, un pliegue en la propia extrañeza del pensamiento. Pensar entonces podría entenderse como una operación de conquista, pero esto sólo si se sitúa dicha operación sobre aquellas fronteras que delimitan el pensamiento propio. Muy por el contrario, la *forma* de "La-Historia-de-la-Libertad" ni tan siquiera está hecha para comprender al Otro y, mucho menos, para transgredir al propio pensamiento, más bien para hilar o dar forma al pensamiento de lo ya pensado, recorriendo la historia en un viaje de conquista.

1.1.5 Una historia que ahistoriza

Uno de los grandes maestros de la ironía dijo en su momento:

¿Que qué es lo que pertenece a la idiosincrasia del filósofo?... Pues, por ejemplo, su carencia de sentido histórico, su odio a la idea misma de devenir, su afán de estaticismo egipcio. Los filósofos creen que honran algo cuando lo sacan de la historia, cuando lo conciben desde la óptica de lo eterno, cuando lo convierten en una momia. Todo lo que han estado utilizando los filósofos desde hace miles de años no son más que momias conceptuales; nada real ha salido con vida de sus manos. Cuando esos idólatras adoran algo, lo matan y lo disecan. ¡Qué mortalmente peligrosos resultan cuando adoran! Para ellos, la muerte, el cambio, la vejez, al igual que la fecundación y el desarrollo constituyen objeciones, e incluso refutaciones. Lo que es, no deviene; lo que deviene, no es... Ahora bien, todos ellos creen, incluso de una forma desesperada, en lo que es. Pero como no pueden apoderarse de lo que es, tratan de explicar por qué se les resiste. «Si no percibimos lo que es, debe tratarse de una ilusión, de un engaño... ¿Quién es el que engaña? ¡Ya está!, exclaman alegres: ¡es la sensibilidad! Los sentidos, que son tan inmorales también en otros aspectos, nos engañan respecto al mundo verdadero. Moraleja: hay que librarse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia, de la mentira. La historia no es más que dar un crédito a los sentidos, a la mentira. Moraleja: hay que negar todo lo que da crédito a los sentidos, a todo el resto de la humanidad; todo ello es «vulgo». ¡Hay que ser filósofo, ser momia, representar el monótono teísmo con mímica de sepulturero! Sobre todo, hay que rechazar esa lamentable idea fija de los sentidos que es el cuerpo, sometido a todos los errores lógicos posibles, cuya existencia no sólo ha sido refutada, sino que resulta imposible, pese a que el muy insolente actúa como si fuera real...» (Nietzsche, 1889. Pág. 567)

Engaño, mentira, sentidos, devenir, historia... para Nietzsche, todas ellas, palabras hermanas que se articulan como antídoto contra la momificación de los conceptos, contra aquel Ser universal de lo que es y ha sido. Ataque frontal hacia todos aquellos que quieren *despojarse de la mentira*, de aquello que No-Es, buscando un saber universal, un saber que trascienda la historia, que trascienda todo tiempo y todo espacio.

Tanto ayer como hoy es un pensamiento difícil de digerir. Y no por la ironía que ya le da sabor a lo dicho, sino por las implicancias epistemológicas y ontológicas que sostiene. Pensamiento que destierra cualquier posibilidad de posturas de prosapia iusnaturalista, metafísica o religiosa donde la Verdad se conjugue con lo Eterno.

Si bien detractores de este tipo de pensamiento, como Popper (1973), pudiesen suscitarnos algún tipo de problemas, no parece ser lo más interesante de este asunto, por más interesante que sea, entrar a debatir con ellos. Como en todo orden de cosas, suele

ser lo más sencillo de distinguir y de confrontar, entendiendo que esto supone más bien dividir aguas más que vencer o convencer.

La dificultad o lo problemático de digerir este tipo de planteamientos, como el Nietzscheano, no necesariamente radica en su propuesta historicista. Hay una legión de autores que pueden sostenerlo también. Lo más complejo, a nuestro parecer, se suscita cuando se asume la operación histórica como forma de trabajo y “se inicia” una serie de alianzas y entrelazamientos con unos y no otros supuestos en relación a la Verdad, al Conocimiento, al Ser, a la Moral, etc., como es el caso de Nietzsche o el caso, en algún sentido opuesto a Nietzsche, de uno de los padres del historicismo científico alemán Leopold von Ranke (1824), quien aboga firmemente por una operación histórica que no se vea permeada por el presente, realizando un trabajo filológico de las fuentes originales y defendiendo los límites epocales pero también así la objetividad de dicho conocimiento, es decir, su estatus de Verdad Científica.

Aunque parezca una perogrullada, operar históricamente no es una operación en abstracto, una operación contenida en sí misma. Implica y requiere de una serie de alianzas que le darán una forma determinada. Las alianzas pueden ser diversas (políticas, morales, religiosas, metafísicas, epistemológicas, etc.) y se sostendrán a partir de un hilo de pensamiento que les dará consistencia interna, cualquiera que ésta sea, como podría ser el caso, que no deja de sorprender por más en desacuerdo que se éste con él, del liberalismo-hegeliano de Benedetto Croce. Si se asume esto, la operación histórica puede comprenderse y situarse de diferentes maneras según qué tipos de alianzas se produzcan.

La operación histórica de "La-Historia-de-la-Libertad" no es ajena a ello. Ciertamente algunas de las alianzas que recorren estas historias mantienen un sello de autor, según la tradición a la que pertenezca. Este es, por ejemplo, el caso de Grimal (1989) y su enclave existencialista, desde donde reivindica el lugar de Roma como antecedente primero de “nuestra” noción actual de libertad, toda vez que recurre finalmente a la muerte como momento verdadero donde se cumple plenamente la libertad. Pero más allá de esta diferencia que es parte de su propuesta de autor, "La-Historia-de-la-Libertad" en tanto operación histórica, sea en Grimal o en otros, se nos presenta como un trabajo histórico a modo de una “descripción” de hechos, manteniendo la asepsia de la objetividad. Y si bien

la utilidad de este esfuerzo radicaría en la posibilidad de observar la polisemia de significados y la diversidad de tratamientos que ha tenido este objeto llamado “libertad”, el recorrido presentado asume alguna noción de “libertad” particular que, explícitamente en ocasiones, subrepticamente en otras, permea transversalmente el relato, emergiendo como un referente de forma recurrente en su afán de explicar o hacer más comprensible alguna diferencia con aquel momento histórico en cuestión. A través del recorrido, entonces, se bordean los límites conceptuales de la noción asumida, más allá de la época trabajada, generando, como ya vimos también en el caso de Ayala, un efecto de autoconfirmación.

La operación de "La-Historia-de-la-Libertad" entonces nos remite siempre a una noción determinada de libertad que defender y que acompaña todo el relato del autor. Un poco más adelante nos detendremos más en detalle en este punto cuando revisemos la pugna por el significado. Pero sigamos. Por otra parte, y éste es el punto que más nos interesa por ahora, al llevar a cabo dicha “descripción”, se establece un mismo marco de inteligibilidad para comprender los distintos autores o escuelas revisadas, ¡tanto al interior de una misma época como entre épocas!, en la medida que se nos presenta como si fuese una misma conversación todo el tiempo, como si fuese el mismo problema el que atraviesa todos y cada uno de los momentos históricos.

Es decir, la continuidad se dibuja, a pesar de las diferencias, obviamente no porque se haya dado la misma respuesta, sino más bien porque se supone que el objeto “libertad” puede ser tratado de la misma forma en todas las épocas en la medida que ha respondido siempre a un mismo problema.

El caso de Salles (2006) es significativo aquí. Dicho autor le pregunta al pensamiento estoico por el determinismo y la responsabilidad, articulando su relato en la forma de la contemporaneidad, es decir, asume que los estoicos respondieron a la misma pregunta que cierta comunidad de académicos e intelectuales se realiza en la actualidad. Salles (2006) nos informa en sus primeras líneas: “¿Es la responsabilidad compatible con el determinismo? Esta pregunta es el tema de este libro.” (Salles, 2006. Pág. 13) Si bien es una declaración de sus objetivos, puede comprenderse también, más aún si posteriormente nos señala que su trabajo es secundariamente un trabajo histórico y

filológico, como una advertencia: “cuando hable de los estoicos, hablaré de mi actualidad”. (Salles, 2006. Pág. 26). Lejos está de preguntarse por el determinismo como pregunta situable históricamente, por la libertad y, mucho más lejos aún, la responsabilidad en tanto objeto históricos.

Gadamer ya nos advierte de esta situación cuando, desde las posturas que sostienen la mismidad de los problemas de la filosofía, se “conjuran los peligros de una relativización historicista de todo pensamiento filosófico” (Gadamer, 1970. Pág. 85). Según Gadamer, y no sin cierta ironía, señala que “el problema de la libertad parece ser uno de los que mejor cumplen la condición de ser un problema idéntico. [...] [Se suele plantear que] Es de naturaleza tan amplia y fundamental que debe plantearse una y otra vez, porque no puede haber ninguna solución definitiva del mismo” (Gadamer, 1970. Pág. 85). En otras palabras, desde estas narraciones, la “libertad”, no tanto en sus respuestas sino en cuanto interrogante, se repite de época en época, en cualquier forma de vida posible.

Al plantearse como un mismo problema, caracterizado por su irresolubilidad, las revisiones “descriptivas” abordan la “libertad” obviando, por más que se explicita la diferencia, el marco de inteligibilidad, o si se quiere la episteme, que le permitiría emerger de aquella manera particular para cada momento histórico. Se opera así a través de la diversidad de respuestas, obviando las preguntas, violentando la interpretación al no recoger el marco en que las respuestas cobran inteligibilidad, es decir, aquellos asuntos problemáticos que encierra en cada época el abordaje de la libertad, quitando toda posibilidad de historizar los planteamientos revisados.

El o los problemas de los que la “libertad” informa en cada época, más allá de su significado particular, son los que nos permitirán adentrarnos a un mundo posible y, en el caso que lo fuese, distinto al nuestro. Ciertamente comprender un objeto o una época no tiene por qué ser el único fin a perseguir. A veces no es lo que más importa o lo que más se necesita. Pero si de comprender se trata, no es algo que podamos obviar en la medida que los significados pueden interpretarse de diversas maneras dependiendo del marco de interpretación. La hermenéutica o la etnometodología, por nombrar algunas formas del pensamiento, han dado buena cuenta de ello.

Gadamer nos insiste:

“¿se da “el” problema de la libertad? ¿la cuestión de la libertad es realmente idéntica en todos los tiempos? Ese mito profundo de la República según el cual el alma elige su destino vital en un estado prenatal y cuando se lamenta de las consecuencias de su elección recibe la respuesta: aitia helomenou, “tú eres culpable de la elección”⁴, ¿se refiere al mismo concepto de libertad que la filosofía moral estoica cuando dijo resueltamente: el único camino para ser independiente y libre es hacer que el corazón no se apegue a nada que no dependa de uno mismo? ¿es ése el mismo problema cuando la teología cristiana hilyana e intenta resolver su gran enigma entre la libertad del hombre y la providencia divina? ¿y es el mismo problema cuando formulamos en la era de las ciencias naturales la pregunta sobre el modo de concebir la posibilidad de la libertad ante la determinación absoluta de la realidad natural, ante el hecho de que toda ciencia natural tenga que partir del supuesto de que en la naturaleza no se producen milagros? El problema del determinismo o indeterminismo de la voluntad que se formula partiendo de ahí, ¿es el mismo problema?” (Gadamer, 1970. Pág. 85-86)

Siguiendo la misma argumentación, aun cuando dejando alguna puerta abierta en relación a lo permanente que pueden llegar a ser los problemas filosóficos, Von Wright (1985) mantiene la misma posición:

“No es del todo cierto que los problemas filosóficos sean permanentes. Al menos su lugar – central o periférico– en la discusión se desplaza. Tales desplazamientos reflejan a menudo profundos cambios en la cultura intelectual de una era. Un ejemplo es el problema de la existencia del mundo material o externo. Otro es el problema de la “libertad de la voluntad”. Del primero difícilmente puede decirse, incluso, que existiera en el pensamiento antiguo y medieval europeo. La filosofía griega no estuvo mucho más interesada en la discusión del segundo. Ambos problemas adquirieron su característica formulación moderna bajo la influencia de la visión del mundo mecanicista que emergió de las revoluciones en astronomía y física en el Renacimiento tardío y en el Barroco. Se puede decir que “cristalizaron” en el sistema filosófico de Descartes” (Von Wright, 1985. Pág. 53-54)

Insistamos que no se trata sólo que la libertad se inscriba en ciertos problemas particulares y distintivos en cada época, sino también que la libertad, en cada momento, nos informa de ellos, volviendo incluso absurdas ciertas comparaciones entre épocas en relación a un significado o definición particular.

⁴ República X, 617 e4, en Obras, Madrid 1990

Permítannos un pequeño ejercicio. Si tomamos el siguiente extracto, que no es del todo desconocido, y nos interrogamos sobre su decir en relación no sólo a la noción o significado de libertad que tiene sino sobre el tipo de problemas que articula e informa,

“La historia de la Naturaleza comienza por el bien, pues es la obra de Dios; la historia de la libertad comienza por el mal, pues es obra del hombre. Para el individuo, que en el uso de su libertad sólo se considera a sí mismo, este cambio vino a significar una pérdida; para la Naturaleza, que orienta hacia la especie su finalidad para con el hombre, representó sin embargo una ganancia. Por consiguiente, el individuo tiene motivos para autoinculparse de todos los males que padece y atribuirse a sí mismo toda la maldad que comete, pero al mismo tiempo también los tiene para admirar y alabar la sabiduría y regularidad de ese orden en tanto que miembro de la totalidad (de una especie)”

¿acaso no se necesita comprender el marco de discusión para comprender el sentido que sostiene de “libertad”? ¿acaso la discusión por el bien y el mal es irrelevante para su comprensión en este caso? ¿acaso la asociación libertad-mal-hombre-culpa es baladí cuando nos situamos históricamente? ¿acaso, desde hoy y desde ciertas concepciones, como en el caso de Ayala, no nos veríamos tentados a omitir o minimizar la noción de “mal” de dicha asociación para producir el efecto de continuidad hasta nuestra forma de pensar? ¿acaso no tendría un efecto de progreso hacer esta omisión o minimización? Si bien ya volveremos sobre el tema de los significados en el siguiente apartado, lo que nos interesa zanjar aquí es establecer que la continuidad es parte de una operación del pensamiento que moldea la propuesta histórica de "La-Historia-de-la-Libertad", lo cual tiene como principal efecto ahistorizar la historia. En definitiva, una historia sin historia. Una historia, pues realiza un recorrido a través de las distintas épocas, pero sin historia, pues nos devuelve siempre al presente de lo ya pensado. "La-Historia-de-la-Libertad" reifica, en último término, lo pensado. Siguiendo esta misma operación, podríamos pensar que si Kant (1786) se hubiera propuesto escribir "La-Historia-de-la-Libertad", ¿acaso no habría hecho una historia del mal?.

Operar históricamente pensando que hemos estado siempre en frente de un mismo problema, nos permite diluir las diferencias epocales generando el efecto de continuidad, utilizando la cronología y focalizando en las respuestas la variabilidad de su devenir. Así, dicha continuidad emerge sin grietas, sin fisuras, como si el pensamiento hubiese trabajado siempre a través de las mismas preguntas.

Pero ¿qué estamos diciendo? ¿Acaso esto no sería una historia que ahistoriza? Aquí, quizás la distinción entre historiar e historizar nos permita despejar, en principio, esta aparente contradicción.

La forma más elemental de “historiar” la podemos encontrar en la definición que la RAE le otorga a esta palabra. Para la RAE “historiar” significa “componer, contar o escribir historias” o “exponer las vicisitudes por lo que ha pasado alguien o algo”. Su sentido sintetiza una forma de comprender el trabajo histórico de la cual podremos encontrar definiciones más elaboradas en la historiografía. El trabajo histórico disciplinar (o historiografía) si bien ha supuesto, en tanto inscripción en la ciencia, la elaboración de un método y un sinfín de facciones internas, esta forma elemental de comprender el trabajo histórico la recorre.

Al ahondar en las “vicisitudes” se produce el efecto de pasado en el sentido que De Certeau (1975) nos informa. Un pasado que se abre a la exploración pero que cierra toda posibilidad de transformación, obviando las “resistencias” y las “supervivencias”. **En este sentido, la operación histórica es, como nos deja claro De Certeau, a su vez, una operación política.** Este es el sentido que nos lleva a afirmar que la ya comentada “descripción” que estructura finalmente "La-Historia-de-la-Libertad", como se puede ver en el caso de Ayala (1943), al exponernos aquellas vicisitudes que la libertad, en tanto objeto histórico, ha tenido a lo largo de la historia, nos devuelve hacia la mantención de su presente.

“Historizar”, en cambio, nos remite a una operación un tanto diferente. Si bien en castellano es un neologismo, su utilización, como señala Aróstegui (Aróstegui, 2004), es cada vez más frecuente en el lenguaje especializado (como ha sido en el caso del inglés, francés y alemán y que ha sido ya admitido en italiano). Para Aróstegui

“se trata de una forma verbal que parece, en principio, desprovista de ambigüedades: valorar o considerar algo como proceso histórico, llegar a ser histórico, incluir como historia algo que constitutivamente no cae bajo el campo semántico estricto de esa denominación: así, aparecen procesos de historización de la ciencia, de la cultura, del universo o, en nuestro caso, de la experiencia” (Aróstegui, 2004. Pág. 179).

Es cierto que en el caso de Aróstegui la distinción entre “historiar” e “historizar” sostiene la posibilidad de configurar un nuevo campo de estudio, a saber: la historia del presente o la historia vivida. Es decir, su pregunta sería algo más o menos así: ¿cómo la experiencia del presente puede ser estudiada historiográficamente? Y su respuesta: historizándola, es decir, rastreando la forma en que la historia se constituye como parte de la experiencia, estableciendo una “historia personal” que “se objetive luego externa y conscientemente para inscribirse en una “historia universal”” (183). La historización para Aróstegui, en síntesis, nos remite a aquel proceso por el cual la experiencia vivida se vuelve objeto de la Historia en la medida que rastrea la conciencia histórica (personal y universal) que se podría encontrar *en* ella, mostrando así su propia historicidad.

Esta idea de *historia vivida*, como se podría suponer ya, lo llevará a interrogarse por la memoria, el lenguaje, la historicidad y la biografía toda vez que la comprenderá como una operación mediacional y de elaboración de la experiencia vivida. Para él,

“la historización como tal no es una “acción”, sino más bien una de las formas de “elaboración reflexiva de las experiencias”, individuales y colectivas, a través de mediaciones de la representación o mediación simbólica. [...] La historización pertenece al mundo de los significados reflexivos y como tal forma parte de “los significados subjetivos de la acción”, que, según Max Weber, constituían el objeto de conocimiento propio de la sociología y de la historia” (Aróstegui, 2004. Págs. 181-182)

Entendido así, para Aróstegui la historización de la experiencia es un proceso inherente del hacer humano (introduciendo una continuidad no menor: supuesto ontológico), el cual se podría dar de diferentes maneras según cada época o “matriz histórica”, y así nos permitiría generar un campo de estudio más para la historiografía.

Lejos de desmerecer el brillante trabajo de Aróstegui y, sobre todo, valorando la lucha que encarnó por viabilizar el estudio de la Historia del Presente, la cual más de un dolor de cabeza suponemos debe haberle producido, tomamos su trayectoria para dirigirnos a otros dominios.

Para Aróstegui la historización si bien nos permite plantear que la historia y su operar pueden rastrearse en determinados objetos (cultura, ciencia, experiencia, etc.), siempre se encuentra delimitado a la apertura de un “nuevo” campo de estudio para la

historiografía (la Historia del Presente), bordeando con cautela el canon disciplinario. Es decir, para este autor la historización nos permitiría, en síntesis, rastrear no tanto la historia de dichos objetos, sino más bien cómo, en cada uno de estos objetos, la historia se vuelve un contenido de ellos y, en este sentido, cómo opera a través de ellos.

No obstante, nos parece que puede implicar algo mucho más radical que dicha “novedad”. La historización, en tanto operación, cambia nuestra relación no sólo con la historia sino con los objetos en la medida que no trata de introducir a los objetos en la historia, pues no es una mera contextualización, pero tampoco intentaría, como en Aróstegui, situar a la historia como un contenido (como pueden ser la memoria, el tiempo, el cuerpo, etc.) que podríamos encontrar en tales objetos, sino más bien **introduce la historia en los objetos.**

La contextualización entendería que los objetos pueden ser situados en la historia, manteniendo relaciones específicas con otros hechos, sucesos, objetos y vidas que le son contemporáneos. El con-texto es lo que está alrededor o junto al “texto”, es decir, aquellos elementos que nos permiten situar, en este caso, históricamente un determinado objeto o suceso.

Por otra parte, tratar a la historia como un contenido posible de los objetos nos lleva a pensar que puede ser una variable que puede ser considerada o no a la hora de comprender un objeto, sin llegar a establecerse como un elemento constituyente, es decir, sería un elemento que podría caracterizarlo, pero no constituirlo. En otras palabras, cuando se asume dicha posición se hace perfectamente pensable que se podría llegar a dar cuenta del objeto sin considerar lo histórico en ello.

Lejos de ser una contextualización y de poner el énfasis en la historia como un contenido, la historización puede ofrecernos los rudimentos de un enfoque, es decir una forma de mirar y comprender no sólo a la historia, insistamos, sino también a los objetos. La historización, en definitiva, nos convoca a introducir la historia en el objeto, asumiendo radicalmente el carácter histórico de ellos.

Introducir la historia en el objeto nos exige un ejercicio de pensamiento que permanezca atento a la discontinuidad. Es decir, no se trata de producir identidad entre los diferentes

momentos históricos, omitiendo en ello lo que hay de discontinuidad, sino más bien todo lo contrario, asumir esas discontinuidades como indicios para rastrear la emergencia histórica de la que podemos llegar a ser testigos.

Para ello, deberemos rechazar cualquier intento de buscar un origen que nos permita encontrar aquel sentido primigenio donde encontraremos en estado embrionario la esencia de la actualidad, como es el caso de Grimal (1989) o de Salles (Salles, 2006). En este sentido es que entendemos que Foucault recoge el decir de Nietzsche, quien rechazaría

“recoger allí [en la búsqueda del origen] la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. Buscar un origen semejante, es intentar encontrar “lo que estaba ya dado”, el “aquello mismo” de una imagen exactamente adecuada a sí; es considerar como adventicias todas las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Es intentar levantar las máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad” (Foucault, 1971)

Desde esta perspectiva, la sola pretensión de ensayar una continuidad histórica sobre un objeto determinado cae indefectiblemente en la reafirmación de lo pensado pues no sólo encontrará aquello que lo hace idéntico a sí mismo con la pretensión siempre presente de encontrar su forma originaria sino que el propio relato histórico sólo nos remitirá a meros *accidentes* de su trayectoria⁵.

Un caso atípico en este sentido, pero que permea este mismo principio de continuidad, es la operación histórica que el psicoanálisis freudiano nos ha entregado. Tanto el Complejo de Edipo como la horda primordial son dos formas que nos entregan dicha continuidad pero, a diferencia del “historiar”, el origen se nos presenta en la forma del mito. Un origen que mantiene la fuerza de la repetición pero con la heurística del mito, ofreciéndose como un marco de inteligibilidad en la actualización de su referencia.

Es interesante el trabajo de De Certeau en este sentido, puesto que rastreando el decir “histórico” de Freud en el *Moisés y el monoteísmo*, nos señalará que éste pasa del mito a

⁵ Hannah Arendt (1957), en “Historia e inmortalidad” ya habría insistido en este mismo punto en relación a la “lucha de clases” en el planteamiento marxista.

la novela en la medida que esta última “es la psicologización del mito, una interiorización del conflicto de los dioses” (De Certeau, 1975. Pág. 334). De Certeau nos dice que Freud, en su interés por “el hombre Moisés”, “repite en el espacio individual la escena “primitiva” creada por una situación irreversible de la historia”, expulsando así al mito y abriendo el espacio a la novela en el entendido que “la novela de Freud es la *teoría* de la ciencia-ficción” (De Certeau, 1975. Pág. 334) pero añadiendo también que “la ciencia-ficción es la ley de la historia” (De Certeau, 1975. Pág. 334). Con ello asume que cualquier “descripción” que se produzca nos remitirá a un espacio imaginario, redoblando su crítica a la noción de Verdad de la historiografía, “historia *caníbal*” nos dice, que “as-simila las tradiciones para hablar en vez de ellas, con la autoridad de un lugar (*de progreso*) que autoriza a saber mejor que ellas lo que ellas mismas dicen” (De Certeau, 1975. Pág. 333).

Interesante planteamiento que apunta de lleno sobre todas aquellas posturas que apelan a la objetividad del relato histórico, pero que, sin embargo, no nos resguarda de la producción de continuidad, del retorno de lo ya sabido. Sea mitológico o fáctico, la búsqueda de un origen y su efecto de continuidad, nos remite ineludiblemente a obviar los comienzos muchas veces humildes y poco glamurosos de lo ya pensado, y en el decir de Foucault, este camino *canta siempre una teogonía* (Foucault, 1971. Pág. 11).

Asumir el carácter histórico de los objetos nos enfrenta ya no a la búsqueda del origen del objeto en cuestión, sino más bien al enjambre de su *comienzo*. Desmarcándose de la historiografía, la noción de genealogía foucaultiana, de la mano de Nietzsche, nos informa de esta diferencia. Nos dice que en alemán suele utilizarse *Ursprung* como “origen”, pero también suelen ser utilizados dos términos familiares: *Entstehung* o *Herkunft*.

Herkunft o *procedencia* nos remite a la fuente, a aquella ascendencia que la pertenencia a un grupo puede producir, sea ésta de sangre, por tradición, etc. y, desde ella, avizorar las pugnas, las luchas (a favor o en contra) que dicha pertenencia conlleva, informándonos finalmente de aquellos sucesos que han hecho posible o no la cristalización de aquello que permite a los grupos mantener su actualidad.

En este sentido, el trabajo genealógico rastrea las formaciones no sólo de hegemonías sino también de aquello que se le ha resistido, de aquello que pervive, a pesar de su

fuerza menguada, como pliegue interno de ellas, de aquello que plantea una diferencia que es negada u olvidada, de aquello que ha generado y/o genera porosidad en la supuesta superficie llana y sin fisura de lo hegemónico.

“Nietzsche, en numerosas ocasiones, asocia los términos de Herkunft y Erbschaft [herencia, suceder]. Pero no nos equivoquemos; esta herencia no es en absoluto una adquisición, un saber que se acumula y se solidifica; es más bien un conjunto de pliegues, de fisuras, de capas heterogéneas que la hacen inestable y, desde el interior o por debajo, amenazan al frágil heredero [...]” (Foucault, 1971. Pág. 14)

No se trata aquí entonces de líneas de pensamiento o despliegue del pensamiento estratégico de dichos grupos. No se trata aquí de los grandes relatos, sino más bien de los cuerpos que los encarnan, que los sufren y los veneran. La procedencia recorre los cuerpos, se enraíza en ellos nos dice Foucault. Las miserias y virtudes, las verdades y los errores, se inscriben en el cuerpo todos ellos al mismo tiempo, en lucha permanente.

“[...] es el cuerpo quien soporta, en su vida y su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sensación de toda verdad o error, como lleva en sí también, a la inversa, el origen – la procedencia –. [...] El cuerpo – y todo lo que se relaciona con el cuerpo, la alimentación, el clima, el sol – es el lugar de la Herkunft: sobre el cuerpo, se encuentra la huella de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto” (Foucault, 1971. Pág. 15)

Lo que nos hace llorar, sea de felicidad o de tristeza, nuestras debilidades y fortalezas, nuestros aciertos y errores que se encarnan en nuestros cuerpos, es aquello que nos devuelve a la procedencia.

La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructora del cuerpo” (Foucault, 1971. Pág. 15)

Por su parte, *Entstehung* o *emergencia* nos remite a la cristalización de una hegemonía, siempre en pugna, siempre en lucha, pero hasta ese momento, victoriosa. Es la consolidación de una forma específica en el juego táctico de las fuerzas en pugna. Es la irrupción, “la entrada en escena de las fuerzas” en un momento dado y de una forma determinada.

Una *emergencia* no es para nada un *totus* articulado que va avanzando progresiva y sucesivamente a lo largo de la historia hasta su cristalización. Más bien, Foucault (1971), nos señala que sería un efecto de numerosas sustituciones, emplazamientos, desplazamientos, conquistas disfrazadas, desvíos sistemáticos, en un movimiento táctico más que estratégico. Una articulación en función de los puntos móviles de lo que está en pugna. Por ello mismo, Foucault nos hace un alcance no menor. El lugar de enfrentamiento es un no lugar puesto que las fuerzas en pugna no pertenecen a un mismo espacio. El enfrentamiento se inscribe en los cuerpos pero no es una batalla cuerpo a cuerpo. De esta manera, “nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse de ella; ésta se produce siempre en el intersticio” (Foucault, 1971. Pág. 17)

La dominación sobre el sistema de reglas es lo que finalmente decantará la balanza y permitirá que cristalice una forma y no otra, pero estando siempre abierta la posibilidad que pequeñas e inocuas innovaciones en el sistema de reglas reconfiguren el escenario y aparezcan nuevos dueños o hegemonías. Donde hay poder hay resistencia nos dice en otro momento Foucault (1976c).

Procedencia y Emergencia, entonces, nos permiten comprender la historización (genealogía en el decir Foucaultiano) como un proceso analítico que asume la radicalidad del carácter histórico de los objetos, introduciendo en ellos su historicidad.

La genealogía no pretende remontar el tiempo para establecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. Su objetivo no es mostrar que el pasado está todavía ahí bien vivo en el presente, animándolo aún en secreto después de haber impuesto en todas las etapas del recorrido una forma dibujada desde el comienzo. No hay nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. (Foucault, 1971. Pág. 13)

En esta línea de pensamiento, la genealogía, nos dirá Foucault (Foucault, 1971), está hecha para producir tajos, realizar cortes que introduzcan la discontinuidad de lo histórico. **No para comprender, insistamos, no para comprender.** La comprensión, a través de su operación de interpretación, intenta reunir todas las piezas, buscar los hilos que conectan una cosa con otra y todas entre sí.

No obstante, lo dicho hasta aquí no es suficiente para comprender lo anterior. Falta un elemento que nos parece que no se puede obviar en este tipo de perspectiva y que puede pasar desapercibido (Ver por ejemplo el trabajo de Zambenedetti y Silva (2011)). Foucault retoma la noción de “historia efectiva” de Nietzsche que precisamente abogaría por una historia de la discontinuidad y así rastrear el “sentido histórico”, lo que hemos llamado aquí como el “carácter histórico”, rechazando cualquier planteamiento metafísico que trabaje con la forma de la reconciliación, resguardando de esta manera la identidad de los objetos.

La historia efectiva, para trabajar la discontinuidad, se enfrentará a la singularidad del suceso, a lo que puede haber de único en él pero entendiendo que un suceso no es un hito puntual específico (léase decisión, tratado, reino, batalla, etc.) que mantiene una ligazón por necesidad de otros hitos pasado o futuros, sino aquello que, en la aleatoriedad de la lucha de fuerzas que se conjugan en un momento determinado, le otorga al suceso su *singularidad* histórica.

“La historia “efectiva” hace resurgir el suceso en lo que puede tener de único, de cortante. Suceso – por suceso es necesario entender no una decisión, un tratado, un reino, o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena a sí misma, algo distinto que aparece en escena, enmascarado. Las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha. No se manifiestan como las formas sucesivas de una intención primordial; no adoptan tampoco el aspecto de un resultado. Aparecen siempre en el conjunto aleatorio y singular del suceso” (Foucault, 1971. Pág. 21)

Es lo que, a nuestro juicio, Hanna Arendt (1957) o, hasta cierto punto y sin llegar a adherirnos a su lógica del sentido, Gilles Deleuze (1969) han llamado en su momento como “acontecimiento”, en la medida que para ser tal promueve una ruptura, una discontinuidad con la monotonía de la mismidad, el cual no se corresponde necesariamente con una situación o hecho histórico puntual. En el acontecimiento se nos devuelve con sentido una diferencia, una singularidad: luego de dicho acontecimiento las cosas no pueden seguir siendo lo mismo, se establece en su señalamiento un antes y un después. Por ahora lo podríamos decir de esta forma, el acontecimiento sería aquel

“marco de inteligibilidad” donde ciertos hitos o hechos particulares cobran toda la fuerza de la diferencia.

Es en este sentido que entendemos que Foucault (Foucault, 1975) pueda señalar con precisión nanométrica, lo cual no nos deja sin cierta perplejidad por su arrojo, que la forma prisión que hoy conocemos nace el 22 de enero de 1840 con la apertura oficial de la Colonia Mettray, la cual, para aumentar la perplejidad, lejos estaba de ser una prisión, al menos como la podemos imaginar hoy. Dicha precisión se puede obtener en la medida que identifica en dicha apertura la emergencia de la técnica disciplinaria, la cual definiría, en último término y en particular, la práctica penitenciaria y, en general, el sistema de control social hasta al menos mediados del siglo XX.

Así, un acontecimiento, un suceso, sobre todo nos vuelve la mirada hacia la operación que se pone en juego en su articulación, operación que se sostiene a partir de, insistimos que por ahora, un “marco de inteligibilidad” donde dicho acontecer cobra sentido.

En resumidas cuentas, historizar entonces se refiere a una operación conceptual que nos informa del carácter histórico de aquello que se estudia, es decir, de aquel carácter constructivo y relacional que le otorga ya no más su continuidad sino la apertura para su transformación⁶. La noción de historiar no supone dicho carácter histórico puesto que al presentar las vicisitudes de aquel objeto supone una entidad, incluso antes de contar dicha historia, única y permanente, la cual mantendría ciertas características intrínsecas que le hacen Ser. Es decir, podemos rastrear "La-Historia-de-la-Libertad" puesto que

⁶ Es importante señalar aquí que, como nos recuerda Ricoeur, “*La Arqueología del Saber* asume este riesgo como una elección de método.” (Ricoeur, 1985) (957). Ni más ni menos. Entendemos que no se trata aquí que Foucault niegue la posibilidad del trabajo con la continuidad, sino más bien que utilizarla como foco del análisis mantiene las deudas y los efectos aquí mencionados.

Para Ricoeur el gran debate entre tradiciones diferentes sobre la antinomia entre continuidad/discontinuidad del trabajo histórico, como es habitual en su operar con las antinomias, se puede conjugar o diluir en un solo planteamiento, asumiendo un principio de continuidad que trate de asumir la crítica de quienes abogan por la discontinuidad, reelaborando el planteamiento a través de una noción de conciencia expuesta a la eficiencia histórica que, según este autor, evita los efectos de continuidad criticados. No obstante, para realizar este tipo de conjunciones o supuestas soluciones de conflicto entre tradiciones, debe asumir ciertas deudas que claramente pueden desnaturalizar ambas posiciones. En este caso, pensamos que en su propuesta no se logra desligar de la noción de temporalidad como fondo general de su planteamiento, sin posibilidad de asumir una posición historicista propiamente tal. El propio título de su obra algo ya nos anuncia pistas sobre ello: *Tiempo y Narración*.

suponemos cuando se ha hablado y se habla de ella que se habla de “una” misma entidad que sólo se lee de forma distinta, en una suerte de perspectivismo epistemológico.

Pero rechazar esta suerte de perspectivismo epistemológico y asumir la historicidad de los objetos nos lleva a un problema teórico-metodológico no menor, pues se abre la pregunta entonces por cómo abordar el trabajo histórico. Ni cerca estaremos de resolver una pregunta de esta envergadura, pero somos conscientes que sí debemos enfrentarnos con ella y establecer, al menos, la forma de abordaje que utilizaremos en esta investigación.

El próximo apartado hablará precisamente de esta tesitura al exponer lo problemático que puede volverse el trabajo histórico a través de dos elementos que emergen de este análisis en relación a "La-Historia-de-la-Libertad" como operación: por una parte, el problema por la definición de libertad, en tanto se sostiene una particular definición para rastrear históricamente un objeto; y el problema de los significados de la libertad, en tanto lucha por los bordes y límites de dicho objeto.

Si bien ambas operaciones se encuentran entrelazadas con el problema de la continuidad, merecen un punto a parte para así también profundizar en nuestra apuesta y tratar de responder la pregunta por cómo, entonces, podríamos pensar el trabajo histórico.

1.3 La operación histórica de "La-Historia-de-la-Libertad" a la luz de la historiografía

Como decíamos más arriba, para acompañar el viaje en el que nos introduce "La-Historia-de-la-Libertad" se requiere asumir una diversidad de supuestos que en algunos casos se exploran explícitamente en dichas Historias, en otras, pocos nos dicen sobre una metalectura de su propio proceder.

Pero sea el caso que sea, como ya dijimos también, existe un movimiento común entre todas ellas: requieren, a fuerza, de una noción específica, sea con límites difusos o no, de lo que se va a entender por libertad. En algunos casos el planteamiento hace esfuerzos importantes por ser claro y preciso, más allá de alcanzarlo o no, como es el caso de Ayala (Ayala, 1943) cuando nos remite al establecimiento de la polaridad entre orden y libertad para comprender la naturaleza humana, y en este sentido termina definiendo una en función de la otra: "El problema de la libertad consiste en que, siendo una condición profundamente unida a la persona individual, participa de la indefensión de ésta frente al grupo" (Ayala, 1943. Pág. 18). O como en el caso de Patterson (Patterson, 1991), quien se sitúa precisamente en la necesidad de definir la libertad previamente al desarrollo de su trabajo histórico, remitiéndonos a tres ideas articuladas en lo que él llama un "acorde triple": "libertad personal", "libertad soberana" y "libertad cívica". En otros casos sólo nos queda una insinuación, como es el caso de Grimal (1989), la cual se va despejando en el andar, estableciendo desde un principio que "Sólo hay libertad absoluta en una soledad absoluta y, finalmente, en la muerte" (Grimal, 1989. Pág. 11) y luego de más de 160 páginas "La única libertad que subsistía era la de las conciencias. La palabra *libertas* tomó entonces un sentido que sin duda no era nuevo pero que exaltaba un aspecto que hasta entonces era secundario. La *libertas* fue un nombre que se dio entonces a la dignidad de la persona, a la independencia mantenida a pesar de todo, aunque no se tradujera en acciones", para terminar concluyendo "Una vez más, descubrimos que la libertad es inseparable de la muerte" (Grimal, 1989. Pág. 174).

Es claro que no existe entre ellos una forma única de definir "libertad", poniendo énfasis en aspectos disímiles según las tradiciones de pensamiento de las que son deudores. Ciertamente podríamos encontrar más de algún "núcleo figurativo" o idea transversal a

todas ellas, como podría ser cierto aire de familia en nociones como libertad individual, personal, interior, de la conciencia, etc. No nos cabe duda que puede ser un dato significativo que nos pudiese mostrar, por ejemplo, aquello que tanto temen y el por qué lo temen como lo es el fantasma del totalitarismo. O también podríamos intentar generar una discusión conceptual de la forma de concebir la libertad en estas "Historia-de-la-libertad", discutiendo con cada una de ellas y esforzándonos por dibujar una definición de libertad a partir de este material. Pero esperamos que vaya quedando más o menos delineada la idea que no es esto nuestro propósito ni interés.

Tampoco es relevante aquí ingresar a la discusión sobre el carácter de verdad de dichas Historias. No es difícil suponer, siguiendo a De Certeau, que todas estas "Historias" pueden ser posibles en tanto forma ficcional de la *verdad histórica*, siempre en pugna y en lucha por la hegemonía del decir.

La operación que nos hace detenernos, como ya se ha dicho, es más bien el hecho de que en cada una de ellas se requiere, a fuerza, suponer una u otra definición de libertad (aparte de defenderla). Sin dicha definición, por más tácita que sea, "La-Historia-de-la-Libertad" se hace inviable, pues es dicha noción la que sirve de parámetro de medida a lo largo de todo el recorrido.

En su recorrido, "La-Historia-de-la-Libertad" impone su definición a cada uno de los períodos revisados, rastreando los significados posibles en cada uno de ellos. Desde ahí, en ocasiones, "descubriendo" su origen y sus apologías, en otras sus reminiscencias y destierros. En este sentido hemos dicho que este tipo de trabajo histórico se autocontiene y autoconfirma en su proceder.

En síntesis, lo que nos interesa es su forma de trabajo, su forma de operar, lo cual se dibuja a través del tratamiento de los contenidos. En este sentido, podemos señalar que habrían tres movimientos al unísono que se requerirían entonces para la producción de una "Historia-de-la-libertad": Sostener una definición de libertad particular; rastrear el significado de la libertad en cada época; y establecer la forma específica que toma la relación entre dicha definición y el significado de cada época revisada.

Pero cabe preguntarse por esta forma de operar: ¿será la única forma de realizar un trabajo histórico sobre la libertad?

Por una parte, ¿es acaso *conditio sine qua non* el definir la libertad para poder rastrear su historicidad puesto que así sabremos identificarla durante el recorrido? ¿el posible equívoco de "La-Historia-de-la-Libertad" se establece al no construir con claridad y precisión dicha definición? En este sentido ¿es necesario preguntarse primero "¿qué es la libertad?" para llevar a cabo dicha tarea? ¿Se pueden rastrear los significados de una época pasada sin las claves de lectura del presente, sin reificar nuestro propio presente?.

Por otra, ¿Preguntar qué es lo que ha significado la libertad en cada época histórica sería el único o el mejor camino para ello? ¿Qué se debería hacer con aquellos significados en cada caso luego de evidenciarlos? ¿es en el juego de los significados el terreno propicio para viabilizar un trabajo histórico sobre la libertad?

Dos series de preguntas que, quizás no siendo las mejores preguntas o las más pertinentes, nos permiten establecer dos hebras que si bien se encuentran articuladas aquí en un mismo operar, nos remiten a problemas diferentes para abocarse a un trabajo histórico sobre la libertad: La pregunta por la definición y la pregunta por el significado.

Pero no inventaremos aquí la pólvora una vez más. En ello no hay ni novedad ni originalidad. La Historia, en tanto disciplina⁷, ha mantenido un cúmulo de discusiones sobre su propio proceder que merece la pena (el esfuerzo) poder rastrearlas pues nos pueden dar claves de lectura sobre el asunto aquí expuesto.

Es ya parte del sentido común de la Historia, de la disciplina, que ésta se orienta, con el permiso de M. Bloch y Croce, al estudio del pasado⁸ de la acción humana (y sólo de ella),

⁷ En ocasiones se ha utilizado la mayúscula para aludir a la Historia Universal producida por la historiografía; o también, desde el Idealismo Alemán, para connotar el lugar privilegiado de la Historia en la producción de la realidad, es decir, en un sentido trascendente. En nuestro caso, utilizaremos la mayúscula toda vez que nos refiramos a la historiografía en tanto disciplina, pues entendemos que es un nombre propio, pero ciertamente este uso no ha dejado de ser polémico.

⁸ La afirmación de que el objeto de estudio de la Historia es el pasado no deja de ser polémica al interior de los debates historiográficos, como ha sido el caso de M. Bloch cuando sostuvo que el trabajo histórico más que ser del pasado era "en el tiempo" o el caso de B. Croce cuando, de forma más radical aún, sentenció que "toda historia es historia contemporánea". Ya revisaremos sus propuestas específicas pero baste aquí

utilizando la escritura como medio privilegiado de su producción y reproducción, lo cual ha hecho acuñar el término *historiografía* para especificar su operación que incluso la ha distinguido, por la ausencia de *grafos*, de un período prehistórico, pero también para dar pie a la operación metahistórica, es decir, realizar una historia de la historia. Es en estos dos sentidos⁹ que entenderemos las discusiones que revisaremos a continuación de la Historia.

La Historia sería así la escritura del pasado del acontecer humano, lo cual no deja de entrañar diversos problemas teóricos, metodológicos, epistemológicos, pero también ético-políticos, en relación a cómo definir y cómo estudiar dicho acontecer. Parafraseando a Orwell (Orwell, 1952) se podría decir, siempre de forma irónica, que si bien todos los seres humanos somos humanos, ya sabemos que unos más humanos que otros. Ya retomaremos esta discusión más adelante, pero de momento baste con señalar que es en esta tesitura de la Historia por el acontecer humano que ha habido autores, como Collingwood (Collingwood, 1946), desde la Filosofía de la Historia¹⁰, que han llegado a sostener que el trabajo histórico no puede ser si no del pensamiento pero de aquel pensamiento que sabe que piensa, lo que él llama “*reflexionar*”, distanciándose así de la historia de la ciencia natural (del mundo dado u objetivo) y del estudio psicológico (experiencia, sensación y sentimiento inmediato).

“Por consiguiente, a fin de que cualquier acto particular de pensamiento se convierta en materia de la historia, tiene que ser un acto no sólo de pensamiento sino de pensamiento”

señalar que incluso ellos están de acuerdo con la afirmación que la Historia sitúa su foco en la acción humana, que es lo que nos interesa en estos momentos, puesto que cómo se entienda o a qué se asocie aquello es que también se entenderá el trabajo histórico.

⁹ Para Ortega y Gasset existiría un tercer sentido que podría distinguirse: una “*historiología*”, la cual se preocuparía por el estudio de los entramados teóricos y sus redes conceptuales de la Historia. Dejaremos aparcado este sentido aquí puesto que es una distinción que se vuelve un tanto difusa incluso para los mismos historiadores y nos parece que no suma comprensión al escenario general de nuestras discusiones.

¹⁰ No es del todo relevante aquí la distinción entre Ciencia Histórica y Filosofía de la Historia, aunque comprendemos la advertencia de Le Goff que es necesario hacerlo. Su desconfianza (que no es sólo de él), mas no su rechazo, de la Filosofía de la Historia radica en trabajos críticos sobre el historicismo (que no es el caso de Collingwood más allá de cualquier diferencia que tenga con otros historiadores), como el de Popper, quien no menciona en toda su obra a ningún historiador, extrayendo conclusiones sumarias a partir de “reconducir la explicación histórica al descubrimiento, o a la aplicación de una causa única y primera, a reemplazar precisamente el estudio mediante técnicas científicas de la evolución de las sociedades, mediante esta misma evaluación concebida en abstracciones fundadas en el apriorismo o en un conocimiento sumario de los trabajos científicos” (Le Goff, XXX, pág. 23).

reflexivo, esto es, que se ejecuta en la conciencia de que se le está ejecutando, y se constituye en lo que es por esa conciencia.” (Collingwood, 1946. Pág. 295)

Seguramente no es la mejor definición ni tampoco la más utilizada, pero no es difícil de imaginar que planteamientos como los de Collingwood han hecho que la Historia haya privilegiado el estudio del pensamiento aduciendo que sería la característica del “acontecer humano” por excelencia, siendo incluso, como lo establece Lovejoy (Lovejoy, 1940, 2000), parte de la Historia Natural del ser humano al constituirse como una especie pensante.

El pensamiento, ahora en términos genéricos y más allá del planteamiento de Collingwood, se constituye entonces como un eje central de las discusiones que han entablado los historiadores desde fines del siglo XIX hasta nuestros días. En dichas discusiones nos encontramos con un sin número de apellidos que mantienen un aire de familia pero que apuestan por trabajos históricos que no sólo establecen énfasis diferentes sino también marcos de trabajo distintos. Así se habla, en términos genéricos, de historia del pensamiento, historia de la filosofía, historia intelectual; o, en sentido más restringido, Historia de las Ideas (Lovejoy, 1936), Historia de las Mentalidades (Braudel, 1968), Historia Conceptual (Koselleck & Gómez Ramos, 1975; Koselleck, 1979); y, más recientemente, otra vez pero ahora en un sentido mucho más preciso, Historia Intelectual o Historia de los lenguajes del discurso político (Pocock, 1962, 2001; Skinner, 2002a, 2004, 2008), Historia Cultural (Chartier, 2005).

Miríada de nombres que (como nos refiere Andrade (2010) en el caso de la Historia de las Ideas y la Historia Intelectual), en algunos casos y para ciertos autores, nos remiten a distinciones capitales, incluso disciplinarias (Mandelbaum, (1965); (2005); Hollinger, (2007) defienden la distinción que nos sirve de ejemplo), mientras que para otros, sólo diferencias metodológicas (En la misma distinción del ejemplo: Dunn (1999); King (2006); Dorfman (2006); Grafton (2006, 2007)).

Por lo mismo, es necesario explicitar que no es nuestro afán aquí tratar de dar cuenta de cada una de las aristas o planteamientos que los confrontan o los acercan, ni siquiera de los principales; ni tampoco pretendemos dar un estado del arte de la discusión en la

historiografía, sino más bien tratar de comprender los problemas aquí planteados a través de dichas discusiones puesto que podemos encontrar aquí la diáspora de posiciones en torno a ellos.

1.1.6 El problema de la definición y la distinción pasado/presente

Decíamos que "La-Historia-de-la-Libertad" mantiene un nudo problemático al asumir, explícita o implícitamente, una cierta definición de libertad para realizar su recorrido, la cual le sirve de parámetro para dirimir entuertos a lo largo del camino. A partir de ello nos preguntábamos ¿es posible realizar un trabajo histórico sin sostener a priori una definición sobre "libertad"?

Ciertamente podríamos responder apresuradamente esta interrogante y vernos tentados a afirmarla o negarla, dependiendo del criterio de juicio que utilicemos. Podríamos decir, por ejemplo, que no sólo se puede sino que debe ser así, puesto que si no fuese así, cómo podría presentarse como un trabajo histórico. Pero, con las mismas prisas, podríamos negar esta posibilidad en la medida que ya sabemos que todo conocimiento es situado (o situable) y que, desde ahí, por más que se intente suspender los propios supuestos, éstos operarán de igual forma.

La historiografía, en tanto ciencia, ha generado perspectivas y métodos distintos y distintivos que les permitiesen dirimir este tipo de asuntos, pues, claro está, que no se trata para esta disciplina tan sólo de contar historias sino de establecer, al menos, la verosimilitud del decir histórico. Entonces veamos qué nos dicen los historiadores en relación a las formas de operar que han defendido cuando se proponen realizar un trabajo histórico.

En dichas discusiones no es difícil encontrar ciertas tradiciones que han operado de una forma similar a la que hemos podido encontrar en "La-Historia-de-la-Libertad", como es el caso de lo que se ha llamado como historia del pensamiento e historias de la filosofía a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, las cuales se remitían al levantamiento de una exégesis, del contenido latente, ya sea de los autores "clásicos" y sus obras, la primera, o

de una escuela particular de la filosofía, la segunda. Dichas exégesis se correspondían, en general, con una preocupación central por entrelazar dichas obras o autores “clásicos” con un halo de luz de “continuidad temporal con el presente” (Di Pasquale, 2011).

Es en este sentido que entendemos la afirmación de Palti (2005) cuando señala que en este período es cuando se oponen dos formas opuestas de comprender cualquier sistema de pensamiento: por una parte, “racionalista-atomista-iluminista” (orientado a un horizonte democrático) y, por otra, “organicista-irracionalista-historicista” (orientado a tendencias autoritarias). A partir de estas dos claves, toda escuela o sistema será leído desde el decir histórico. De esta forma, se mantiene la continuidad, la progresión de *la* “historia” hasta nuestros días.

Pero es a partir de estas dos tradiciones, encerradas en los textos “canónicos”, que emergerá una forma de concebir el trabajo histórico de forma mucho más específica y que se ha consagrado en toda una tradición al interior de la historiografía: la Historia de las Ideas. Dicha tradición, que perdura hasta nuestros días, representada en su ya también tradicional *Journal of History of Idea*, fue cristalizada por Arthur Lovejoy en su obra ya clásica *The Big Chain of Being* (1936).

Lovejoy toma distancia de la operación realizada por la historia de la filosofía, sosteniendo que la Historia de las Ideas requiere, al mismo tiempo, de una forma mucho más específica pero menos restrictiva de operar. No se trataría solamente de generar una síntesis del pensamiento, incluso si se piensa en sus contenidos latentes. En este tipo de trabajo histórico, que inaugura Lovejoy, se asume que existirían ciertos elementos específicos, de manera implícita o explícita, que se podrían encontrar de forma transversal no sólo en la obra de un mismo autor, un grupo de autores, una escuela o una corriente, sino también a través de la historia del pensamiento. Dichos elementos serían irreductibles, por lo cual, para el mismo Lovejoy, por ejemplo “Dios”, en tanto idea, no podría ser una *unit idea* por más que se la pueda rastrear a lo largo de toda la historia, puesto que no sólo ha significado una diversidad de cosas a lo largo de la historia sino que se le podría descomponer en unidades más elementales en cada período o autor.

Estos elementos irreductibles los denominó *units-idea*, traducidos usualmente al castellano, con fortuna relativa, como “ideas singulares” que, en sus palabras, serían “unidades dinámicas fundamentales y constantes o repetidas” (Lovejoy, 1936. Pág. 14) del pensamiento. Lovejoy nos propone, sin afán alguno de ser exhaustivo, al menos 5 formas posibles de poder comprender estas *units-idea*: a) *supuestos* implícitos o no completamente explícitos, o bien *hábitos mentales* más o menos *inconscientes*, que reifican, diríamos hoy, el pensamiento de los individuos y las generaciones, dándose por naturales e inevitables sin un examen de autoconciencia lógica; b) lo que el autor denomina como *motivos dialécticos* que serían ciertos sesgos del razonamiento, trampas lógicas o presupuestos metodológicos como lo sería, para Lovejoy, el nominalismo; c) lo que denomina como las “susceptibilidades a las distintas clases de pathos metafísico” que nos remite a ciertas descripciones (oscuro, esotérico, eternalista, etc.) que hablan más bien de las escuelas filosóficas que del mundo; d) la semántica filosófica que nos remite a determinadas frases o palabras sacras de un período o movimiento, debiéndose depurarlas de su ambigüedad y mostrando sus matices y diferencias; e) proposiciones únicas y específicas o “principios” expresamente enunciados por diferentes escuelas, como es el caso que recorre en su libro a través de la proposición “La gran cadena del Ser”.

De esta manera, el historiador de las ideas debería poder descubrir cómo estos supuestos, motivos dialécticos, susceptibilidades, semántica filosófica o proposiciones permiten conformar los sistemas o le otorgan plausibilidad y aceptación a una idea.

En un artículo posterior Lovejoy es mucho más claro aún y nos advierte que al centrarse en términos como “ideas” e “intelectual”, este tipo de Historia no debe implicar una supuesta determinación exclusiva o principalmente lógica de opiniones y conductas y del movimiento histórico del pensamiento.

“Decididamente, la historia de la filosofía, en las sucesiones de las ideas y sistemas que exhibe, no es un proceso exclusivamente lógico, en el que la verdad objetiva se revele de manera progresiva en un orden racional; la intrusión de muchos factores perteneciente a la esfera del psicólogo o el sociólogo, y que no tienen nada que ver con la filosofía como una supuesta ciencia, configuran y desvían su rumbo.” (Lovejoy, 1940 y, 2000. Pág. 140)

Por ello hace una defensa irrestricta de la apertura de las fronteras disciplinarias (o contra la especialización de la Historia) pues cada objeto de ella transgrede, quiérase o no, los límites disciplinarios (auto)impuestos. La Historia de las Ideas, señala el autor, puede permitir precisamente transgredir dichos límites en la medida que entiende que esta disciplina perseguiría

“Conocer, en la medida en que pueden conocerse, los pensamientos que tuvieron amplia vigencia entre los hombres sobre cuestiones de interés humano común, determinar cómo surgieron, se combinaron, interactuaron o se contrarrestaron entre sí y cómo se relacionaron de diversas maneras con la imaginación, las emociones y la conducta de quienes los abrigaron: ésta, aunque no por cierto la totalidad de esa rama del conocimiento que llamamos historia, es una de sus partes distintivas y esenciales, su aspecto central y más útil.” (Lovejoy, 2000. Pág. 130)

Lovejoy (1936) lo que propone en definitiva es una “investigación histórica-filosófica”, la cual si bien es un intento de síntesis histórica, no debe y no puede convertirse en un mero conglomerado de elementos o, en el peor de los casos, una unificación global de las demás disciplinas históricas. Nos advierte así del riesgo (habla de “peligros y trampas”) de introducirnos en áreas o campos sin ser especialista, lo cual puede conducir a sesgos y errores toda vez que su objetivo consiste en interpretar, unificar y correlacionar cosas que en apariencia no están relacionadas. El riesgo es una generalización histórica meramente imaginaria. Por ello nos dice que este tipo de investigaciones debe ser

“[...] una investigación debidamente analítica y crítica de la naturaleza, la génesis, el desarrollo, la difusión, la interacción y los efectos de las ideas que las generaciones de hombres han atesorado [...]” (Lovejoy, 2000. Pág. 131)

Para Lovejoy las ideas se podrían mantener, de una u otra forma, de autor en autor, de corriente en corriente, siendo tarea del historiador de las Ideas encontrar ese patrón o, como suele decir la Escuela de Palo Alto, esa pauta que conecta,

“[...] difícilmente se negará que muchas ideas tienen, si no conexiones necesarias, sí al menos afinidades electivas con otras ideas e incongruencias con unas terceras, y que la mayoría de las proposiciones, tomadas en conjunto con otras que suelen suponerse aunque pueden ser tácitas, tienen implicaciones no siempre evidentes o bienvenidas para quienes las afirman. En síntesis, una idea, después de todo, es no sólo una cosa potente sino obstinada; suele tener su propio “empuje particular”; y la historia del pensamiento es un asunto bilateral: la historia del tráfico y la interacción entre la naturaleza humana, en medio de las exigencias y vicisitudes de la experiencia física, por un lado, y, por el otro, las naturalezas y

presiones específicas de las ideas a las que los hombres, por incitaciones muy diversas, dieron cabida en sus mentes.” (Lovejoy, 2000. Pág. 141)

Las Ideas tendrían un “empuje particular”, generando alianzas en un momento con ciertas proposiciones y no con otras para luego rearticularse en el mismo campo o en otro diferente, caracterizadas así por su obstinación.

Si bien este tipo de historias, ha gozado de buena prensa en el concierto historiográfico, es también cierto que la crítica a ella, no obstante, ha sido recurrente y sostenida ((Grafton, 2007; Palti, 2005)). Incluso ha dado pie, como ya veremos más adelante, para la presentación de diversas propuestas alternativas. Pero antes de recorrer dichos andares, nos parece oportuno detenernos aquí en el planteamiento foucaultiano en relación a esta “disciplina”. No tanto en la crítica que realiza, la cual siempre se presenta en oposición o como contrapunto a la propuesta arqueológica, sino a la analítica que realiza de ella. Ciertamente uno de los principales puntos que critica Foucault (1969a), como no podría ser de otra manera, es la focalización en la génesis, la continuidad y la totalización del trabajo histórico, donde en el colofón de cualquiera de estas historias siempre encontraremos a la filosofía, a la ciencia y a la obra literaria, y el recorrido histórico que se haga será en nombre de éstas.

“Es el análisis de los nacimientos sordos, de las correspondencias lejanas, de las permanencias que se obstinan por debajo de los cambios aparentes, de las lentas formaciones que se aprovechan de las mil complicidades ciegas, de esas figuras globales que se anudan poco a poco y de pronto se condensan en la fina punta de la obra.” (Foucault, 1969a. Pág. 232)

Cita que podría ser perfectamente un halago desde un punto de vista distinto, pero, para un autor como Foucault, es precisamente todo lo contrario a lo que él podría llamar un trabajo histórico.

En su libro La Arqueología del Saber (Foucault, 1969a) señala diversas diferencias entre la Historia de las Ideas y la Arqueología, las que terminan por caracterizar su comprensión de esta “disciplina” y que nos puede servir para ir estableciendo distinciones más precisas:

1. La Historia de las Ideas supone un trabajo de **extensión histórica**, rastreando las vicisitudes de una idea, dando cuenta de los cambios y novedades pero también de su obstinada "pesantez". En este sentido mantendría siempre un trabajo de **análisis bipolar entre lo nuevo y lo antiguo**. Para ello se requeriría tanto establecer lo que precede como lo que es semejante a una idea, lo cual no deja de ser, si seguimos su planteamiento, difícil de dirimir puesto que para cada una de estas operaciones se requieren establecer ciertos parámetros o criterios que la hagan factible. Por una parte, ¿lo que precede a una idea se puede definir solamente de forma cronológica? ¿sólo por proximidad? ¿acaso no se subordina al discurso que se analiza, al nivel que se escoge, a la escala que se utilice?. Por otra parte, ¿Cómo se podría definir que una idea es semejante a otra? ¿sólo porque se utiliza la misma proposición?
2. La Historia de las Ideas supone que, más allá de **controversias, diferencias, irregularidades** en el uso de las palabras, contradicciones incluso; más allá de todo esto, por muy centrales que sean en la discusión, se encontrará la forma de rearticularlas en **un todo con sentido global y coherente**. Todo lo demás son pequeñeces, diferencias sin importancia. Esta ley, funciona tanto como regla heurística u obligación de procedimiento como resultado de la investigación. Es decir, sólo se le dará finalmente un contenido específico a dicha ley.
3. La Historia de las Ideas supone un **trabajo comparativo** que **tiene por efecto el unificar**, el buscar formas generales. Se pueden buscar relaciones entre elementos comparables, pero no necesariamente unificarlos en un patrón o en un principio general y unificador, tomando finalmente como meros accidentes lo que no responda al patrón. La comparación, en este caso, se centra, por una parte, en la asignación de influencias, de intercambios, de información transmitida, de comunicaciones; pero, por otra, trata de descubrir lo que se expresa a través de las proposiciones propuestas, manteniendo una tarea hermenéutica, interpretativa.
4. La Historia de las Ideas supone un sistema de sucesión único y lineal, donde sustituyen el análisis de las *transformaciones* (y, por ende, las rupturas y discontinuidades) por la referencia indiferenciada al **cambio**, noción que funciona como continente de todos los acontecimientos y, al mismo tiempo, principio abstracto de su sucesión.

A su más puro estilo y sin perder su foco en presentar la forma de trabajo arqueológica, Foucault no sólo establece la crítica a la Historia de las Ideas en relación a la primacía en la continuidad (que ya nos viene bien reforzar aquí) sino que disecciona meticulosamente, a veces de forma directa y otras no tanto, dicho proceder y acá el mérito de traerlo.

Ciertamente la "Historia-de-la-libertad", en tanto operación, mantiene deudas importantes con este tipo de tradición, aun cuando, en los casos particulares, no se inscriban en ella explícitamente. El caso de Ayala es significativo aquí, manteniendo punto por punto la descripción que nos comenta Foucault: análisis bipolar entre lo nuevo y lo

antiguo; minimizando las diferencias o incongruencias históricas; todo unificado por un sistema general; donde la idea de cambio (y no de transformación) es el eje de las diferencias. Finalmente, y como ya hemos señalado, su artificio relacional y esencial entre orden y libertad le permite articular este tipo particular de “Historia”. La articulación entre “orden y libertad” podría ser perfectamente una *unit-idea*, aun cuando metodológicamente pueda ser cuestionable su proceder, en la medida que sería el trasfondo articulador que permite darle inteligibilidad al relato, operando más allá de cualquier forma de sentido particular que haya podido tomar la libertad y la forma de vida que la sostiene en cada uno de los períodos revisados. Ayala, en definitiva, logra dar cuenta de la “obstinación”, del “empuje particular” de esta articulación entre Orden y Libertad.

Se podría pensar que para construir este tipo de Historias no se requeriría una definición anterior del objeto (sea libertad en nuestro caso, o de Cadena del ser en el caso de Lovejoy), siendo posible remitirse *simplemente* a lo expuesto en la Historia.

No obstante para producir estas *units-idea* se requieren de ciertas coordenadas mínimas desde donde situarse, pues, como nos enseña Lovejoy, se trata de relacionar cosas que no necesariamente se encuentran relacionadas y, como nos ilustra Foucault, algún criterio debe utilizarse para definir la escala de medida (años, épocas, etc.). En el caso de Lovejoy (1936), por ejemplo, la Historia de la Idea de la Gran Cadena del Ser comienza en la Grecia Clásica, con Platón y Timeo, habiéndose, en ese momento, supuesto un mundo de una absoluta inteligibilidad racional, lo cual, para él, es la historia de un fracaso, o al menos del testimonio de un experimento mental que hoy podemos ver su “resultado instructivo y negativo”

“El experimento, tomado en conjunto, constituye una de las más grandiosas empresas del intelecto humano. Pero conforme las consecuencias de sus hipótesis más constantes y más globales se fueron haciendo cada vez más explícitas, más aparentes se hicieron sus dificultades; y cuando se sacan todas, lo que demuestran es que la hipótesis de la absoluta racionalidad del cosmos es increíble. Entra en conflicto, en primer lugar, con un hecho inmenso, además de con muchos hechos particulares, del orden natural: el hecho de que la existencia tal como la conocemos es temporal.” (Lovejoy, 1936. Pág. 425)

Es aquí donde se podría decir que Lovejoy desnuda su propuesta, y a su libro como pretexto, puesto que cambia el registro de la conversación. Deja la analítica del decir para inmiscuirse en el recorrido de dicho decir. Deja de ser un “discurso sobre” para establecerse como un “discurso de”¹¹, instalando un corolario, primero, al denostar como “hipótesis” o “experimento mental” la Gran Cadena del Ser y, luego, instalándola en el registro de lo increíble puesto que entra en conflicto con un “hecho inmenso”: la existencia **tal como la conocemos** es temporal.

No se trata aquí de estar de acuerdo o no con Lovejoy en su corolario sino en lo que hace como operación histórica. Ese “tal como la conocemos” permite la generalización y la reificación de lo que hoy suponemos que somos, inmiscuyéndose ya no en lo que se ha dicho sobre la Gran Cadena del Ser sino como un interlocutor más, en rigor un juez erudito que dicta sentencia, en relación a dicho decir. Es aquí el parámetro de medida de todas las cosas.

En este sentido, sostenemos que si bien no se necesitaría de una definición explícita de cómo comprender el objeto a trabajar para realizar "La-Historia-de-la-Libertad", si se requiere, al menos, de una serie de deudas teóricas, políticas y/o éticas en relación a dicho objeto que permitan adentrarse como interlocutores en dicha discusión. Ya no se trata de datos, ya no se trata de trazar alianzas y relaciones, ya no se trata de levantar un decir extranjero, sino más bien se trata de inmiscuirse en la discusión, posicionarse desde un punto de vista particular en ella. Es dejar, una vez más, el discurso sobre el objeto y adentrarse en el discurso del objeto¹². Es dejar la función analítica del trabajo histórico

¹¹ Con esta distinción, por favor, que no se entienda la propuesta de Jesús Ibáñez en sus trabajos del discurso sobre y de la droga (Ibáñez, 1991). En este caso, Jesús Ibáñez entiende por “discurso sobre” todo aquello que se dice en términos explicativos (sea del orden que sea: disciplinario, legislativo, económico, etc.) sobre las adicciones. Mientras que el “discurso de” sería todo aquello que los propios adictos dicen. Es decir, con esta distinción se trata de rescatar el discurso del sujeto como forma de contraponerlo al discurso normativo.

Con “discurso sobre” nos referimos más bien a lo que Foucault podría entender en la Arqueología del Saber como “discurso-objeto”, es decir, un discurso que está expuesto a su descripción, no en términos de sus contenidos ni de su valor de verdad o falsedad, sino más bien, como veremos más adelante, a partir de reglas de existencia.

¹² En otro orden de cosas, Canguilhem, quien rechaza de manera furibunda la operación de continuidad que ha mantenido la filosofía de la Historia y defiende más bien una Historia de los Conceptos que ya revisaremos, opera de la misma forma cuando, en el análisis que realiza sobre la norma, en su texto “Lo normal y lo patológico” (Canguilhem, 1966), deja el análisis histórico en relación al promedio y al criterio

para ser parte del juego del decir, operar como protagonista, finalmente, en sus disputas particulares.

"La-Historia-de-la-Libertad" entonces nos remite en sus historias a un decir de la libertad particular, diferente en cada caso según las deudas que se hayan contraído. Desde aquí que se pueda comprender que finalmente haya cierto cúmulo de ideas, no necesariamente una definición, que sirven de parámetro de medida para rastrear la historia, tomando partido en lo que se encuentra en disputa, diluyendo, finalmente, así la distinción entre pasado y presente en la medida que será el presente la medida de toda la historia.

El punto en cuestión aquí nos remite a una serie de discusiones historiográficas en relación a la "objetividad" del trabajo histórico en su relación con el pasado. De hecho, el "presentismo", no declarado agregaríamos, de la Historia de las Ideas ha sido una crítica recurrente hacia ella. ¿Qué tanta distancia sería necesaria asumir o posible de conseguir para realizar un trabajo histórico/historiográfico? En el debate historiográfico podemos encontrar, sin afán de ser exhaustivos ni tampoco respetuosos de la cronología, al menos cuatro formas distintas de proceder que nos remite a esta discusión sobre la relación con el presente.

Una primera figura la otorga Von Ranke (Von Ranke, 1824b). Él defendió una historia científica que nos remitiera a lo que sucedió efectivamente. Pero de ello no podemos sostener (Navarro, (1999); Pastor (2012)), como se suele señalar habitualmente (Le Goff (1977) entre ellos), que sea de base positivista. Su cita célebre del prólogo de su primer texto "Pueblos y Estados en la historia moderna" se cita a ultranza para señalar sus lazos con el positivismo.

«Se ha atribuido a la historia la función de juzgar el pasado, de instruir al mundo contemporáneo para beneficio de los años futuros: el presente ensayo no se arroga

asociado a éste de salud/enfermedad para pasar a establecer su propuesta en el debate mismo: la norma normativa. No se trata aquí de una crítica a su forma de operar ni, mucho menos, a la propuesta particular de Canguilhem sobre la norma, al igual que con Lovejoy. Lo que nos interesa es levantar su operación, pues, en ella deja el camino de la analítica histórica para situarse en el decir del objeto, haciéndose parte protagonista de la disputa por el objeto. Ya deja de escribir Historia sino que está haciendo historia. Ni bien ni mal, pero sí, nos parece importante, establecerla como otra operación con fines diferentes.

funciones tan elevadas: simplemente, quiere mostrar cómo fue propiamente [wie es eigentlich gewesen]» (Von Ranke, 1824a. Pág. 38)

Si bien es una lectura posible, pensamos que, al igual que Muhlack (citado en Pastor (2012)), Von Ranke lejos estuvo de ello, no sólo porque en ningún caso trató de buscar leyes o regularidades históricas, sino más bien porque supuso, como deudor del idealismo alemán¹³ que era, que no es sino en la conciencia el lugar donde la realidad se reconstruía y debía evitarse la proyección de las pasiones del presente sobre su trabajo histórico. De esta manera, reconocía la operación de interpretación que se ejercía sobre los hechos pasados, pero sin renegar, por ello, de la búsqueda de la verdad, pues su afán fue “comprender y hacer que los demás comprendan el sentido de cada época por la época misma” como se lo comenta a su hijo en una carta fechada el 25 de mayo de 1873. (Von Ranke citado por Rodríguez (1949)).

Por ello mismo se podría decir que más que una objetividad persiguió una imparcialidad, tendiéndose a confundir ambos fines, como lo atestigua la propia cita del año 1948 recogida más arriba: a la parcialidad de los juicios del presente en relación al pasado, Von Ranke responde con la objetividad de lo que “fue propiamente”. Su énfasis se encuentra puesto precisamente en superar las visiones y limitaciones propias del presente para acceder con libertad al conocimiento del objeto (Pastor Llaneza, 2012), llegando a ser la vida sacerdotal su punto de comparación porque «con toda imparcialidad dirige su atención al objeto mismo, y a nada más» (Von Ranke, 1824a. Pág. 525). Por todo ello, entendemos que su problema (por más ingenuo que sea visto desde hoy) no habría sido cómo acceder al pasado, sino más bien, cómo distanciarse del presente.

Es en este marco y este sentido que su trabajo histórico mantiene como una de las tareas principales la búsqueda primordial de fuentes primarias para cotejarlas entre sí, pues no hay ningún documento que, por sí solo, pueda completar el cuadro de lo sucedido, evitando así el juicio apresurado del “presentismo”. Para ello había que recurrir a todo el material disponible: memorias, diarios, epístolas, incluso testimonios de testigos oculares

¹³ Así lo señala también Gadamer en Verdad y Método (Gadamer, 1975. Págs. 260-269) cuando quiere apoyarse en él para defender que “en consecuencia el fundamento de la historiografía, es la hermenéutica.” (Gadamer, 1975. Págs. 255)

de lo sucedido (aun cuando las autoridades y funcionarios, por suponerles mayor racionalidad, tendrían siempre un valor superior sobre otro tipo de testimonio de orden popular). Su afán por las fuentes se establece por su acercamiento a la filología, que le permitió proponer un método histórico de interpretación sobre el momento de producción de los documentos, su entorno y las relaciones que operaban entre los personajes históricos y el lenguaje empleado (Pastor Llana, 2012). La autenticidad de lo dicho se ponía en juego en ello, debiéndose cotejar y contextualizar debidamente el material utilizado. Su historicismo plantea finalmente un científicismo histórico que debe poder dar cuenta de un pasado dado y efectivo. Rigurosidad basada en las fuentes para distanciarse del presente, pues, supuestamente, no habría presente que pudiese imponerse a ellas.

En un sentido totalmente opuesto, Benedetto Croce nos remite a su célebre máxima “toda historia es historia contemporánea” entendiéndolo por ello que no es posible distanciarse del presente puesto que es en cada presente que se gestan las preguntas que el hombre y el historiador realiza al pasado, en este sentido, no puede existir proceder histórico fuera del pensamiento y éste no puede sino ser en presente.

“solo un interés de la vida presente puede mover a indagar sobre un hecho pasado; el cual, en cuanto se identifica con un interés de la vida presente, no responde a un interés pasado, sino presente” Croce, 1915 (. Págs. 4-5) #1894]

En “La historia como hazaña de la libertad” vuelve sobre la misma idea: la historia se constituye a partir del “acto de comprender y entender, inducido por los requerimientos de la vida práctica” (Croce, 1938. Pág. 112). Tanto la situación histórica, articulada en una pasión particular por el presente, como la espiritualidad extrema, radicada en el pensamiento, hacen inevitable establecer que el objeto histórico habla del “microcosmos” que mantenemos cada “hombre” (y mujer diríamos hoy) y que, por ello mismo, asocia juicios históricos. Es a partir de dichos juicios, siempre contemporáneos que se hace posible el pensamiento. Para Croce las llamadas historias nacionales son un

buen ejemplo de ello¹⁴. Es decir, no hay pensamiento sin historia pero tampoco historia sin pensamiento. Es en dicha conexión que el pensamiento convierte el pasado en conocimiento, que, para Croce, sería la única forma de conocimiento posible.

Así las cosas, su criterio para establecer qué es un trabajo histórico y qué no, no estaría dado por la contrastación o por la coherencia y consistencia de su argumentación sino en la medida que nos hable de la vida contemporánea, pudiéndose reconocer si dicha narración histórica “es plena o vacía, es decir, si lleva o no en el corazón un motivo que la encadene con la seriedad de la vida tal como se vive, y en discurrir hasta qué punto el elemento intelectual se une en ella con el intuitivo; esto es, hasta qué punto ejerce el juicio histórico y hasta qué punto lo elude.” (Croce, 1938. Pág. 116). Es decir, cómo logra formular su problema desde un juicio histórico determinado, que ya es claro que no es sólo lógico sino que responde a un requerimiento práctico, de la vida práctica, y cómo llega a una solución de dicho problema.

El “presentismo” de Croce, lejos está de operar de la misma forma que "La-Historia-de-la-Libertad" o la Historia de las Ideas. En su caso, hay una defensa, en toda regla, de dicho presentismo, con todas las implicancias y consecuencias que ello tiene o que, al menos, puede llegar a concebir. De cierta manera, se vuelven mundos inconmensurables.

Para Le Goff, padre de la Nueva Historia (*Nouvelle Histoire*) o tercera generación de la Escuela de los *Annales*¹⁵, el planteamiento de Croce, y también la posterior reformulación de Collingwood, es fecundo puesto que “es verdad” que siempre es desde un presente particular y coordinado que planteamos interrogantes al pasado. Pero también señala que es “peligroso”. Si por peligroso entendemos que se encierra algún riesgo y puede generar daño de alguna manera, ¿cuál sería dicho riesgo o el virtual daño? Según entendemos, el argumento de Le Goff para establecer dicho riesgo establece el siguiente

¹⁴ Para Croce (1938), otro ejemplo de ello se puede situar cuando el pensamiento histórico generó y/o promovió una historia de la metafísica y de su “hermana” la religión trascendente, interpretando sus doctrinas y conceptos, lo cual no ha sido, según él, más que escribir sus “honradas necrologías” (Croce, 1938. Pág. 126). El hoy se vuelve sobre sí mismo para interrogar “su pasado” y en este caso, para Croce, generando un efecto contraproducente o, al menos, no deseado.

¹⁵ Más adelante revisaremos a la llamada historia social y también profundizaremos en la propuesta específica de Le Goff llamada Historia de las Mentalidades.

silogismo: 1. “Si el pasado tiene a pesar de todo una existencia respecto del presente” (Le Goff, 1977. Pág. 27). 2. “Es en vano creer en un pasado independiente del que constituye el historiador” (Le Goff, 1977. Pág. 27) 3. Por lo tanto, “se condenaría a todas las concepciones de [o que sostuviesen¹⁶] un pasado “ontológico”” (Le Goff, 1977. Pág. 28). Entendemos que esto más opera como un artilugio retórico que como un silogismo, pues la conclusión está implicada en el propio planteamiento de Croce: “la historia es historia contemporánea” nos dice él y si existe una existencia del pasado en relación al presente, ésta siempre es en el pensamiento, es decir, en el presente. Por ello mismo Croce defiende, como vimos, una filosofía-histórica o un pensamiento histórico. Entendemos aquí que con ello Le Goff no otorga ningún argumento en contra del planteamiento de Croce sino simplemente abre la puerta, con aires de pluralismo, a la posibilidad de un pasado con una existencia independiente del presente. Queda claro que el riesgo, en principio, es para aquellos planteamientos que sostienen que existe un pasado con una existencia independiente (“ontológica” si se quiere) del presente pero, sobre todo, a una Historia que requiere, hoy más que nunca, ser científica en cualquiera de sus formas. Para Le Goff el planteamiento de Croce finalmente es una “forma extrema de idealismo” que a lo único que nos conduce, por más paradójico que le pudiese sonar a Croce y a los idealistas¹⁷, es a la “negación de la historia” (Le Goff, 1977. Pág. 27). Cabría preguntarle aquí a Le Goff ¿a cuál historia se refiere? Pero ya sabemos que, en este tipo de articulaciones, no se trata solamente de argumentos.

Esta consideración nos parece que amerita y es pertinente puesto que Le Goff, haciendo un punto seguido, continua planteando una relación específica entre pasado y presente:

“El pasado es una construcción y una reinterpretación constante, y tiene un futuro que forma parte integrante y significativa de la historia” (Le Goff, 1977. Pág. 27)

¹⁶ Hemos introducido un paréntesis de corchete en la cita sólo por una cuestión de comodidad para la lectura puesto que por los cortes de la cita puede llegar a ser ambiguo. Es decir, para no tener que extender en demasía el texto para su comprensión, hemos incluido el corchete para darle explícitamente el sentido o la dirección que entendemos tendría el texto de Le Goff.

¹⁷ Recordemos que el Idealismo, en cualquiera de sus versiones, ha vivido de sus fracasos estos últimos 250 años y podríamos decir que hoy es, al menos a primera vista, el “rival más débil”.

Lo cual sería “verdad”, según continúa diciendo Le Goff, tanto porque aún existirían documentos del pasado por descubrirse como porque nacerá en el futuro, nuevos presentes con nuevas lecturas de los documentos existentes.

Para Le Goff debemos ser cautos en nuestra relación al pasado pues debemos tomar distancias reverenciales, las cuales son necesarias para respetarlo y evitar los anacronismos. El pasado no deja de vivir y de hacerse presente, pero sin olvidar que éste se hace “objeto de la ciencia histórica a través de una reconstrucción que se pone en cuestión continuamente” (Le Goff, 1977. Pág. 29).

Desde aquí apela a lo que algunos autores (Le Febvre o Hobsbawm por ejemplo) han denominado como la “función social de la historia”, volviendo a retomar la idea que es sólo desde el presente, desde sus necesidades, que nos podemos preguntar por el pasado. Aquí Le Goff, citando a Le Febvre, nos señala que la historia “Sólo en función de la vida interroga a la muerte (...) Organizar el pasado en función del presente: así podría definirse la función social de la historia” ((Febvre, 1952c. Pág. 245) citado en (1977. Pág. 29)); la cual supone finalmente remitirnos a la temporalidad más que a la historicidad, es decir, nos devuelve al entramado del tiempo entre pasado-presente-futuro más que a cómo lo humano constituye y es constitutivo de su historicidad, en definitiva, quitarle todo atisbo de idealidad al planteamiento de Croce. Claro está que aquí no es sólo Le Goff el que habla, sino más bien es la noción de temporalidad en tanto tradición¹⁸ la que se

¹⁸ De hecho, antes que Le Goff, y desde la misma corriente de los *Annales*, Marc Bloch ya nos habría dicho que no le parecía del todo pensar a la Historia como una ciencia que estudia el pasado de la acción humana sino más bien “en el tiempo”; o también Braudel, quien profundiza posteriormente la idea estableciendo tres formas de temporalidad: el tiempo largo (*longue durée*) o de la estructura; el tiempo medio de la “conyuntura”; y el tiempo corto o *historia événementielle* o del “acontecimiento”.

Asimismo, en la actualidad, la noción de “régimen de historicidad” de Hartog (Hartog, 2003, 2014; Mudrovcic, 2013) también nos hablaría en este mismo sentido, toda vez que se entiende que cada época mantendría una forma específica de relacionarse con la temporalidad. El régimen de historicidad, señala Hartog, característico de nuestro tiempo sería el “presentista”, a diferencia del moderno que sería “futurista”, poniendo al presente al centro como eje gravitatorio tanto del pasado como del futuro. Para el régimen moderno el futuro era el que podía comandar las acciones del presente, tomando al pasado como ejemplo. En este sentido, era un régimen teleológico como todas las historias nacionales. En cambio, para el régimen presentista todo es simultáneo, pasado, presente y futuro se va haciendo en el acto mismo y al mismo tiempo. Las noticias de hoy, ya son pasado y no son más futuro que hasta la próxima noticia. Por oposición a ambos regímenes, en el campesino del siglo XVI donde no había cómo comprender el futuro sino de la misma forma que sus antepasados, ni “presentista” ni “futurista”, más bien circular, donde el pasado se repite cíclicamente. Así será como Hartog, descartando de plano el régimen presentista,

nos presenta y que, a nuestro entender, ha sido dominante en la Historia en tanto disciplina.

Y es a partir de aquí que Le Goff retoma la discusión y nos recuerda que no es suficiente la distinción entre imparcialidad y objetividad que propone Génicot (1980; citado en Le Goff (1977. Pág. 32)) en la relación con el pasado, pues si bien no se puede evitar algún tipo de “presentismo”, “la objetividad puede limitar sus consecuencias nefastas” (Le Goff, 1977. Pág. 32). Según Le Goff, la imparcialidad sólo exige honestidad al historiador, la objetividad nos remite a la verdad¹⁹. Pero a diferencia de Ranke, Le Goff no sitúa en los hechos esta posibilidad de objetividad pues por la misma asunción de inevitabilidad del “presentismo” es que los hechos históricos son una construcción²⁰, sino más bien en el cuerpo de especialistas que, en tanto comunidad científica, permite cotejar lo dicho, apelando así a la intersubjetividad de Mommsen (1978; citado en Le Goff (1977. Pág. 33)), utilizando al menos tres modos de verificación de un trabajo histórico particular: el uso de las fuentes; la articulación y compatibilidad con otros trabajos históricos; la rigurosidad y coherencia del modelo explicativo utilizado, sea explícito o subyacente. Una fórmula similar que ya podemos encontrar en Bloch cuando interpelaba a los historiadores “Lo esencial es que el espíritu de equipo viva entre nosotros” (Bloch, 1943. Pág. 165).

En nuestra revisión podemos encontrar una cuarta forma en que pasado y presente se pudiesen relacionar y que nos remite al trabajo de Reinhart Koselleck y su propuesta de

terminará diciendo “Cabe preguntarse luego, si la muy antigua palabra historia (con toda su historia) pudiese volver a ser de alguna utilidad para designar una manera nueva de articular esas tres categorías del pasado, presente y futuro, que los humanos siempre han requerido para ordenar su vida en común. Pero sin que ninguna de ellas imponga su tiranía sobre las otras dos, en un mundo que dista mucho de ser aquel que fue regulado, durante largo tiempo, por el meridiano de Greenwich. Vería yo ahí, de buen grado, la tarea del historiador de hoy”. (Hartog, 2014. Pág. 86-87)

¹⁹ Cuando nos remite a esta asociación entre verdad y objetividad, Le Goff hace alusión a los abusos del historiador cuando “se convierte en un partidario, un político o un lacayo del poder político” (Le Goff, 1977. Pág. 35). Nos parece que con ello confunde aquí el problema de la imparcialidad con el de la objetividad y quizás sea útil volver a la distinción que plantea Génicot cuando señala que “la imparcialidad es deliberada, la objetividad es inconsciente” (Citado en Le Goff (1977. Pág. 32)) El problema de la objetividad entendemos que no es precisamente el abuso sino el uso no consciente de ciertos parámetros específicos para realizar una determinada lectura. Y en ello entendemos, a diferencia de Le Goff, no habría ni pecado ni culpa, a lo sumo, miopía.

²⁰ Le Goff cita a Febvre nuevamente: “No dado, sino creado por el historiador - ¿y cuántas veces? Inventado y fabricado mediante hipótesis y conjeturas, a través e un trabajo delicado y apasionante (...) Elaborar un hecho significa construirlo. Si se quiere, proporcionar la respuesta a un problema. Y si no hay problema, eso quiere decir que no hay nada”. (Le Goff, 1977. Pág. 34).

una Historia Conceptual (*Begriffsgeschichte*), la cual se articula como una variante²¹ a la propuesta de Lovejoy. Desde esta perspectiva el tratamiento de los conceptos se hace particularmente necesario para estudiar el pensamiento de otras épocas de un modo más cuidadoso y menos “presentista” ((Swinburn, 2011)), evitando con ello caer en ciertos anacronismos a la hora de interpretar las fuentes textuales, las cuales deberían ser leídas en el contexto y bajo los criterios que fueron producidas.

Koselleck, aunque deudor de la tradición de la hermenéutica gadameriana, se hace eco de una de las tantas máximas que Nietzsche nos ha ofrecido: “sólo lo que no tiene historia es definible”. Para este autor los conceptos, mientras mantengan vitalidad, es decir, produzcan historia, no pueden ser capturados en una definición unívoca, pues en su propia constitución están hechos de historia y, a su vez, la historia es posible en la medida que es concebida por conceptos. Más bien se presentaría aquí a los conceptos como campos de batalla semánticos, abiertos a la ambigüedad, la polisemia y la disputa entre los agentes históricos ((Swinburn, 2011)).

Esta forma de concebir la Historia le ha permitido dilucidar un método que “alterna la semasiología, atendiendo a los múltiples significados que se dan para un mismo término, con la onomasiología, considerando las múltiples denominaciones que existen para estados de cosas en principio idénticos.” (Gómez; 18), asumiendo la tensión entre el concepto y el estado de cosas que éste describe.

Para Koselleck existiría dentro de cada concepto “una asimetría de lo simultáneo” (Koselleck & Gómez Ramos, 1975), produciéndose una especie de estratificación semántica de tiempos diversos. Es decir, cada concepto articularía un “concentrado lingüístico-temporal” ((Swinburn, 2011)) donde sus diferentes significados darían cuenta de su consistencia y polivalencia histórica.

Aquí la diferencia con la Historia de las Ideas es sustantiva, pues no se podría sostener o distinguir una *unit-idea* no sólo porque no se podría asumir un elemento tal que pueda

²¹ La historia conceptual o historia de los conceptos (*begriffsgeschichte*) según Gómez Ramos (2004) es una trama entre la historia de las ideas, la filosofía y el pensamiento político.

ser invariante en el tiempo sino que la polisemia de significados le hace ser lo que es a cada concepto.

Pero es importante señalar, no obstante, como apunta Chignola (2003), que no todas las palabras son conceptos históricos o conceptos fundamentales. Para Koselleck la polisemia de un concepto se produce con mayor fuerza en la medida que se presenta una crisis, una ruptura, o al menos un distanciamiento, entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa, es decir, un quiebre entre lo que se ha sido y lo que se será. Como lo fue, según Koselleck, en el caso del concepto de historia, entre fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, momento en el cual proliferaron sus significados, todos al mismo tiempo pero no para fundirse en la mismidad, sino emergiendo en su polifonía, rivalizando y generando alianzas, articulándose, en definitiva y como decíamos más arriba, en la asimultaneidad de lo simultáneo. De esta manera, el concepto siempre está en relación al estado de cosas que designa, por ello requiere siempre estar en contexto y situado históricamente. En su libro *historia/Historia* parte con una provocación en toda regla cuando sentencia: “La historia” es un concepto moderno, casi un neologismo (Koselleck & Gómez Ramos, 1975. Pág. 27). Para él, dos procesos se encuentran en pugna en dicho momento y permiten abrir un campo de experiencias que no podría haber sido formulado anteriormente: por una parte, el surgimiento del sustantivo colectivo singular que nos remite a la suma de *las historias* individuales y, por otra, la fusión de “historia” en tanto conexión de acontecimientos y de “Historia” en tanto indagación histórica disciplinaria.

Para Koselleck aquello que articula toda esta polifonía son los significados y las vicisitudes que ellos tienen. El historiador tiene que ser riguroso para escuchar las diferencias y distinguir cuándo empieza a articularse un significado diferente, cuándo cae en desgracia, cuándo es llevado a la cúspide de la institucionalidad pero también con qué otros significados se encuentra simultáneamente coexistiendo, cuáles son sus propios procesos, cuáles sus articulaciones. No se trata solamente de libros canónicos, no se trata ya del privilegio de textos políticos y filosóficos, sino de aquel campo de experiencia que se puede abrir con los diferentes significados que una determinada época ha logrado producir.

De esta manera, en la propuesta de Koselleck no sólo nos queda claro que no se puede pretender encontrar aquellas ideas elementales, invariantes en la historia, defendidas por Lovejoy, sin correr el riesgo de un “presentismo” inapropiado para el trabajo histórico, sino también que pretender definir un objeto de manera *a priori*, desde esta perspectiva, incluso llega a ser un error metodológico, pues, como señala su padre intelectual, “*Pensar históricamente* quiere decir en realidad *realizar la transformación que les acontece a los conceptos del pasado* cuando intentamos pensar en ellos” (Gadamer, 1975. Pág. 476). La configuración de un campo de significados es aquí la tarea principal.

Una articulación similar en cuanto que rechaza cualquier definición *a priori*, pero que se sostiene desde un entramado conceptual diferente en relación a cómo se concibe la operación histórica y a todas luces marginal dentro de los debates historiográficos, es la operación que realiza Foucault tanto en “Vigilar y Castigar” (Foucault, 1975) como en “Historia de la Sexualidad: La Voluntad de Saber” (Foucault, 1976b). Primero que todo, hemos de reconocer aquí que para la historiografía, la obra de Foucault, es al menos polémica (Burke, 1991; Burke et al., 1991) y cuando no es así, es porque derechamente la rechazan al incluir a Foucault dentro de los autores postmodernos, y por ende relativistas, que finalmente anularían cualquier posibilidad de historia (Ginzburg, 1999); o porque la ningunean (Fontana Lázaro, 1982), llegándose a omitir cualquier referencia a ella. Pero más allá de dicha polémica, irrelevante en último término para nuestros fines, lo que no se puede negar es que Foucault realizó una operación histórica particular y es ello lo que aquí nos interesa.

En los textos referenciados anteriormente, Foucault de lo que menos habla, aunque en ningún momento pierde sus rastros, es sobre Prisión y Sexualidad, sino sobre lo que de dichos objetos se ha dicho. Nunca es un interlocutor en el debate, al menos no en el registro de las problemáticas del objeto, sino más bien en lo que desde dichos decires se puede constituir como efecto. En este caso, entendemos que no se requiere de una definición *a priori* pero tampoco mantener deudas con alguno de los planteamientos en disputa, puesto que dichos objetos son el pretexto, suficiente pero no necesario, para llevar a cabo el programa investigativo. Lo que se requiere es conocer lo que se ha dicho de ellos, tanto en términos de las hegemonías del decir, como, y sobre todo en el caso de

Foucault, el decir marginal y marginado. Por ahora lo diremos así, aunque tengamos que matizar posteriormente esta sentencia: siempre, en este caso, el decir es sobre las disputas sobre el objeto, mas nunca como protagonista de las disputas particulares por el objeto (no al menos de esos objetos)²².

No profundizaremos más aquí en el planteamiento foucaultiano puesto que lo iremos revisando poco a poco. Pero valga con plantear que es posible realizar un trabajo histórico que si bien puede asumir que las preguntas que nos realizamos son siempre desde el presente, podemos rastrear los hechos históricos a partir de dichas preguntas pero, y acá el punto, siempre como un dato a ser producido como tal. El relato histórico, desde esta perspectiva, no se fragua en los hechos, ni tan siquiera en los datos, sino que a partir de ellos, indagando cómo éstos se ponen en movimiento discursivamente. Ni definición ni postulados *a priori* se requieren entonces para realizar el trabajo histórico, aun cuando si se deben distinguir los diferentes registros en qué se opera y operan los hechos en el decir.

La pregunta por alguna supuesta necesidad de utilizar una definición *a priori* del objeto a ser trabajado históricamente, que se nos presentó en su momento a partir del análisis de lo que hemos llamado como la operación de la "La-Historia-de-la-Libertad", ha terminado conduciéndonos finalmente hacia la pregunta que se ha hecho la historiografía por la relación específica entre pasado y presente cuando se opera históricamente. Hemos revisado aquí cinco posibilidades de ello (Von Ranke, Croce, Le Goff, Koselleck, Foucault) y optado por la última de ellas, pero en la historiografía lejos se está, a pesar de las hegemonías, de un consenso para ello. Quizás, se ha de decir que es probable que ni lo haya a futuro tampoco. Pero redoblando la duda, quizás ni sea necesariamente productivo zanjar esta discusión por lo que tiene de heurística en la reformulación crítica

²² Un buen ejemplo de ello es la disputa que mantuvo con Derridá en relación a la distinción razón/sin-razón que propuso en la Historia de la Locura. Si se sigue esa discusión (Derrida, 1963; Foucault, 1961, 1964), tanto en la crítica de Derridá como, y sobre todo, en la subsiguiente respuesta de Foucault lejos está de estar en disputa la locura, en tanto objeto, es más, ni siquiera lo dicho o sostenido por Descartes en relación a ella y el sueño. La discusión gira más bien en torno a la centralidad del logos y de la viabilidad de la propuesta metafísica.

de la historiografía. Sea como sea, no deberían caber mayores dudas que esta discusión se mantiene con vigencia y actualidad en los debates contemporáneos de la historiografía: María Cristina Satlari (2007), Jürgen Kokca (2008), Paul Veyne (2008), François Hartog (Hartog, 2003, 2014), María Inés Mudrovic, (Mudrovic, 2013), entre otros.

Ahora bien y volviendo al recorrido propuesto, si partimos de la base que el relato histórico (el discurso) no se fragua en los hechos pues éstos se construirían también a propósito y en la media que se construye dicho relato, cabe preguntarse aquí, ¿cuáles y de qué tipo o naturaleza serían los datos con los cuales trabajaríamos en tanto operación histórica? Y es precisamente lo que trataremos de comenzar a despejar a partir de nuestra segunda serie de preguntas en relación a la operación histórica que el análisis de "La-Historia-de-la-Libertad" nos ha arrojado: ¿será el camino de los significados lo que define el trabajo histórico? Así se aborda en la mayoría de las empresas de "La-Historia-de-la-Libertad", pero también se le utiliza así en la Historia de las Ideas y la Historia Intelectual, articulándose explícitamente desde esta forma de operar la propuesta de la Historia Conceptual. Es hora de adentrarnos en dicho problema.

1.1.7 El problema del significado o la pregunta por la exégesis

Más arriba convocábamos a Collingwood para retratar la primacía del estudio del pensamiento en la historiografía, en tanto se señala como característica central de lo humano. Para este autor, esto implica que habría cierto tipo de materiales privilegiados para realizar un trabajo histórico, tanto por su soporte como por su contenido.

“Desde este punto de vista se puede ver por qué ciertas formas de actividad son, y otras no, materia de conocimiento histórico. Se admitiría generalmente que la política es una cosa que puede estudiarse históricamente. La razón es que la política nos ofrece un ejemplo claro de la acción propositiva.” (Collingwood, 1946. Pág. 296)

Habría que agregar al final de la cita, puesto que lo supone, que dicha “acción propositiva”, aquella acción articulada y racionalmente esgrimida, se sostiene, en este caso, en la forma de la escritura, es decir, en lo que se llama genéricamente como “documentos”. De esta manera, desde esta perspectiva, así como la política, también la religión, el arte, la filosofía serían claras formas privilegiadas del trabajo histórico.

Este tipo de planteamientos que asume la primacía de la “acción propositiva” y de los “documentos” ha articulado toda una serie de discusiones al interior de la historiografía, encontrándose con fuertes resistencias en su interior, incluso manteniendo vigencia y actualidad en los debates historiográficos contemporáneos.

"La-Historia-de-la-Libertad" no ha sido ajena a esta controversia. Ya vimos en extenso el operar de Ayala que, en general, nos remite a “testigos documentales” para exponer la forma en que cada época comprendió la libertad y, desde ellos, establecer una suerte de “unit-idea” que recorre la forma de lo humano, pero en el caso de Patterson se produce una variante significativa en relación a este punto.

“De lo dicho debería quedar claro que este libro no es otra historia de la idea de libertad y que tampoco es, desde luego, un estudio filosófico de lo que sea o debería ser. Es, en cambio, sociología histórica de nuestro valor cultural más importante. Mi objetivo consiste en comprender cómo personas ordinarias e influyentes construyeron socialmente la libertad como un valor y por qué se mantuvieron tan profundamente fieles a ese valor. En el curso de la indagación examino, por cierto, lo que significaba para ellos ese valor. Como la mente filosófica se ha atenido tanto a este valor, es necesario comprender lo que tiene que decir los filósofos sobre este tema, pero solo en tanto sus puntos de vista han influido la valoración, comprensión e institucionalización del valor.” (Patterson, 1991. Pág. 14)

Entonces, en este caso, por una parte las ideas, la filosofía, lo que “es” o lo que debería ser. Por otra, una sociología, una historia, un valor. ¿Qué implica todo esto para Patterson? Si bien no nos ofrece demasiadas pistas, podemos rastrear algunas de ellas.

Está claro que esta distinción, entre valor e idea o entre sociología histórica y filosofía, focaliza el énfasis del análisis, sobre todo en la generación del *corpus*. Por una parte, implicaría que no centra su análisis en el decir de filósofos, es más, se les otorga lugar en tanto y en la medida que se pronuncien en relación al “valor”, entendiendo que finalmente “no existe una, sino dos historias, interactuantes, de la libertad” (Patterson, 1991. Pág. 26).

“Hay la historia de la libertad tal como hombres y mujeres corrientes la han entendido; de un modo vago, por cierto, pero intenso: un valor aprendido en la lucha, el temor y la esperanza. Paralelamente existe una historia de los esfuerzos de la gente por definir la “verdadera libertad”, por llegar a la esencia de lo que realmente sea la libertad, en el supuesto de que la pensamos lógicamente y moralizamos correctamente.” (Patterson, 1991. Pág. 26).

Pero que la palabra “paralelamente” no nos confunda. Para Patterson primero la libertad se ejerció (formada cabalmente en la Grecia clásica), luego de ello se racionalizó²³. Desde ahí, han mantenido su trayectoria en paralelo afectándose mutuamente. Patterson reconoce que la preocupación filosófica de la libertad nos permite contar con el registro de cómo funcionó esta noción en las distintas épocas, y no sólo entre filósofos. Esto mismo se vuelve un problema para Patterson puesto que son ellos mismos quienes “despreciaban lo que la gente común pensaba al respecto” (Patterson, 1991. Pág. 27). Pero precisamente en su rechazo permitirían develar las “concepciones populares” de este valor. En rigor, en “La-Historia-de-la-Libertad” de Patterson la mención a filósofos es casi anecdótica, prefiriendo a Epicteto que a Platón o Aristóteles, a Pablo de Tarso que a Agustín de Hipona, a Francisco de Assis que a Tomás de Aquino.

Pero, por otra parte, tampoco se trata de ideas, no se trata de delimitar conceptualmente la libertad ni tanto para decir lo que sería (su ontología) como lo que debería ser (su deontología). Pero ¿de qué se trata entonces?. Patterson nos señala que rastreará tanto a “ordinarios” e “influyentes” para tratar de responder a sus preguntas en relación a la génesis, mantención y desvíos de la libertad como un valor. Y aunque toma nota de los riesgos de una definición *a priori* como un “asunto indebido”, establece que la libertad sería un valor tripartito asociado a tres ideas, histórica, sociológica y conceptualmente relacionadas entre sí: libertad personal, libertad soberana y libertad cívica. Ciertamente su recorrido no persigue ahondar ni en el ser ni en el deber ser de la libertad, pero al parecer no lo sería si no porque ya lo supone: su capítulo sobre el fracaso de la libertad en el mundo no occidental da buena cuenta de ello.

No obstante y sin volver aquí a interrogarnos en relación de las continuidades históricas ni sobre la relación entre pasado/presente, existe, en el loable esfuerzo de Patterson por realizar distinciones útiles para su investigación, una omisión importante a nuestro parecer en su problematización: ¿Cómo se entiende “valor” en su análisis? ¿Cómo

²³ Patterson sitúa en las búsquedas de Marco Aurelio y de Epicteto el inicio de una genuina filosofía (ontología) de la libertad. La condición de emperador romano del primero y de *verna* (hombre que nació esclavo) el segundo, que ansiaban una libertad que jamás habían experimentado, les habría obligado a preguntarse por la “verdadera esclavitud” y la “verdadera libertad”.

distinguir el valor de lo valorado? ¿cómo distinguir lo valorado de una idea?, finalmente, ¿acaso no está distinguiendo más que entre un valor y una idea, entre una “idea valorada” y una “idea filosófica” suponiendo aquí por “valorada” una puesta en acción y por “filosófica” una racionalización?

Podríamos sostener, aunque no lo llega a explicitar, que la focalización en las prácticas esclavistas, de servidumbre y de herejía en las distintas épocas, asociadas por negación a la libertad, le permite una entrada particular a la producción de un material que “valora” tanto esclavitud como libertad. Pero, así y todo, queda resonando la pregunta pues podrá distinguir el tipo de material con el que trabajará pero ¿cómo puede distinguir el trabajo de análisis de un valor del de una idea? Seguramente se podría hacer, pero Patterson se escabulle y juega a lo largo de todo el texto con esta ambigüedad, pues además de asumir, y hacer operar en el análisis, una definición *a priori* de libertad, a lo largo de su recorrido va exponiendo los diferentes límites de lo valorado (siempre en comparación con su definición), es decir, lo que significa aquello que está siendo valorado, a saber, la libertad.

Al parecer, a lo que se refiere Patterson con un trabajo de “sociología histórica” sería a tratar de rastrear los significados y el valor asociado a ellos que personas de orden social diferentes (incluso filósofos en la medida que no se introdujeran a realizar una “racionalización”) tenían al respecto.

Pero retomemos aquí la discusión que anunciábamos más arriba. Ciertamente, Patterson tendría uno que otro problema en defender su operar frente a lo defendido por Collingwood, es decir, ni pensamiento como objeto ni acciones propositivas como material. Pero, para suerte de Patterson, lo planteado por Collingwood, como veíamos, es una posibilidad que se encuentra en un campo en disputa: la historiografía. ¿La historiografía rehúsa estudios que no sean “acciones propositivas” como lo establece Collingwood? ¿Sus esfuerzos deben orientarse a algún ámbito en particular? ¿Es el pensamiento el foco del trabajo histórico? ¿Son los “documentos” lo relevante en la medida que nos remiten a los hechos? ¿Son los significados su material primario? Cada una de estas preguntas dibuja el itinerario a seguir.

Una de las críticas más recurrentes a la Historia de las Ideas ha sido el privilegio de los textos “fundamentales”, priorizando por el trabajo con documentos pero también, y por lo mismo, del decir canónico. Ni siquiera la apelación de Lovejoy de no sólo recorrer los límites disciplinarios sino que traspasarlos, adentrándose en territorios ajenos, fue suficiente para aminorar la fuerza de la crítica de irrelevancia y conservadurismo de dichos trabajos. El mismo Grafton (2007), uno de los actuales editores del *Journal of the History of Idea*, en su defensa de la obra y del legado de Lovejoy, no sin cierto menosprecio y sarcasmo, da buena cuenta de ello.

Una fuente importante, si no la principal, de dichas críticas venía desde el otro lado del Atlántico, desde lo que se ha denominado como “historia social”. Sus principales exponentes los podemos encontrar principalmente en torno a tres revistas (Kocka, 2008). Partiendo, y de forma destacada, por *Annales* (Francia, 1929), con Marc Bloch y Lucien Febvre como sus fundadores y primeros referentes; luego *Past & Present* (Reino Unido, 1952) que contó entre sus fundadores a Edward Palmer Thompson y Eric Hobsbawm; y, finalmente *Geschichte and Gesellschaft* (Alemania, 1975) encontrando dentro de sus primeras figuras referenciales a Hans-Ulrich Wehler, Wolfgang J. Mommsen y Hans-Jürgen Puhle .

Cabe mencionar aquí lo que señala Kocka (2008) cuando advierte que por “historia social” podríamos entender dos cosas diferentes. Por una parte, uno más restrictivo, como una subdisciplina de la historia centrada en el estudio de estructuras, procesos y hechos sociales de diferentes tipos humanos, distinguiéndose de otras subdisciplinas como la historia económica, la historia constitucional, la historia de las ideas, etc. Por otra, uno más amplio, que puede comprenderla como “Historia de las sociedades” entendida como un enfoque posible para la historia general que, incluyendo el primer sentido, prestaría especial atención a estructuras y procesos de alcance más general²⁴. En nuestro trabajo habría que comprender esta noción en esta segunda acepción.

²⁴ Si bien es cierto la “historia social” tiene como uno de sus antecedentes al materialismo histórico, no puede reducirse a ello, sobre todo en la Escuela de los Annales que termina finalmente distanciándose ostensible y explícitamente de él.

Para la revisión de este enfoque, nos detendremos particularmente en la figura de Marc Bloch (Bloch & et al., 1975; Bloch, 1940, 1943, 1949) y Lucien Febvre (Febvre, 1952a,b,c,d,e), quienes han sido, por separado y en conjunto, principales referentes de la “historia social”. No obstante, su propuesta no puede comprenderse a cabalidad (no tanto en lo teórico sino en el espíritu) sin la mención de la fundación de la revista de los *Annales* en 1929, la cual se ha constituido en una de las revistas más importantes a nivel mundial en este ámbito. Una revista que si bien tiene nombres propios, se pueden rastrear grandes periodos de trabajo colectivo y que, por o a pesar de su componente crítico, abrió y sigue abriendo caminos al pensamiento historiográfico. La revista pasó por diferentes nombres, lo cual no tienen nada de casual, pues se puede ver en ello las propias discusiones, las diferencias, las formas de perderse y volverse a encontrar, que han ido sosteniendo²⁵.

Primero, desde 1929 a1939, se llamó *Annales d’Histoirde Économique et Sociale*.

Luego, desde 1939 a 1942, *Annales d’Histoire Sociale*.

Más tarde, desde 1942-1944, *Mélanges d’Histoire Sociale*.

En 1945 vuelve a llamarse *Annales d’Histoire Sociale*.

Pero desde 1946 hasta 1994 como *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*.

Finalmente, aunque ya se puede suponer que al menos de momento, desde 1994 a la fecha, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*.

²⁵ Nos comenta Febvre, “Cuando Marc Bloch y yo hicimos imprimir esas dos palabras [Historia económica y social] tradicionales en la portada de los *Annales*, sabíamos perfectamente que lo “social”, en particular, es uno de aquellos adjetivos a los que se ha dado tantas significaciones en el transcurso del tiempo que, al final, no quieren decir nada. Pero lo recogimos precisamente por eso. Y lo hicimos tan bien que por razones puramente contingentes hoy figura sólo en la portada de los propios *Annales*, que pasaron a ser de económicos y sociales, por una nueva desgracia, a sólo *Sociales*. Una desgracia que aceptamos con la sonrisa en los labios. Porque estábamos de acuerdo en pensar que, precisamente, una palabra tan vaga como “social” parecía haber sido creada y traída al mundo por un decreto nominal de la Providencia histórica, para servir de bandera a una revista que no pretendía rodearse de murallas, sino hacer irradiar sobre todos los jardines del vecindario, ampliamente, libremente, indiscretamente incluso, un espíritu, su espíritu. Quiero decir un espíritu de libre crítica y de iniciativa en todos los sentidos.” (Febvre, 1952e. Pág. 39).

Una revista que es mucho más que un medio de publicación. Una revista que, a pesar de su fuerte institucionalización, habla de un proyecto siempre inacabado. “*Annales vivientes*” era el deseo de sus fundadores (1952a). Una revista que ha retratado la historia de lo que se ha llamado *Corriente o Escuela de los Annales*, que alberga en su interior una diversidad no menor de formas de trabajo, lo cual no pretendemos ni exponer ni reducir en estas líneas, pero, sólo con afán de poder situarnos, señalar que se suelen establecer tres generaciones: la primera, la de los fundadores (Bloch y Febvre) denominada “historia social” o total; la segunda, la de Braudiel centrada en los estudios de la *longue durée*; la tercera, la de la Nueva Historia o de las Mentalidades (Le Goff y Norá); y, en ocasiones, se nombra una cuarta, la del “giro crítico” (Lepetit; Chartier) pero que es más bien un intento por categorizar la dispersión que se ha generado desde la década de los '80 y, así, tratar de distinguirla de la tercera generación.

Las principales objeciones que esta Escuela mantuvo frente a la historia tradicional las podemos puntualizar siguiendo a Burke (1991), aclarando, eso sí, que si bien se refiere a la Nueva Historia, recoge en su relato toda la historia de los *Annales*, estableciendo 7 objeciones específicamente: 1.- Lo político como centro de la historia. 2.- Historia como narración de acontecimientos 3.- Historia centrada en las grandes hazañas de la historia de los grandes hombres 4.- Historia que debía basarse en documentos 5.- Historia que debía buscar explicaciones históricas, reducidas generalmente a motivos individuales 6.- La Historia como una ciencia objetiva 7.- Historia de profesionales^{26,27}

Cada uno de estos puntos podría ser meritorio por sí mismo y, claro está, que no necesariamente son excluyentes entre sí en un análisis pormenorizado, pero lo que nos interesa aquí en particular es lo que esta Escuela ha dicho sobre todo en relación a la

²⁶ Si bien Burke señala en su texto que serán 7 puntos, suponemos que el último punto se refiere a lo descrito aquí puesto que no está puntualizado explícitamente. Suponemos que esto es así puesto que, en rigor, no sería una diferencia, puesto que la Nueva Historia sigue siendo realizada por historiadores profesionales pero que se ha ampliado a un trabajo interdisciplinario.

²⁷ En términos afirmativos, Hugo Fazio (1991) nos señala que los tres elementos distintivos de la Escuela de los Annales serían: 1.- Su oposición al reduccionismo político (aspectos políticos, militares y diplomáticos); 2.- El trabajo histórico supone realizar una relectura del pasado en función del presente y del presente en función del pasado. 3.- Rechazo de la historia-narración por una historia-problema o historia conceptualizada. Si uno compara lo que señala Kocka (2008) en referencia a los principales lineamientos de la “historia social” en su conjunto, se puede ver que no existen mayores diferencias.

ampliación del ámbito de la política, lo militar y la filosofía, al tratamiento de los documentos y las derivadas explicativas que de ello se desprenden; puesto que dichas discusiones nos remiten directamente al estatus de los datos producidos y a las operaciones que se hacen sobre ellos.

Revisaremos los planteamientos de Bloch y Febvre de manera conjunta, haciendo un solo relato, no simplemente por ser cofundadores de la Escuela de los Annales, que también, sino haciendo honor al trabajo colectivo que explícitamente sostuvieron²⁸, entendiendo que las diferencias que hayan podido mantener entre ellos, siguiendo a Febvre, fueron más bien de énfasis.

Una de las principales reacciones a la historia tradicional que ambos autores mantuvieron y que caracterizaron principalmente sus planteamientos fue el rechazar la centralidad, y los privilegios, de las historias políticas y oficiales de las grandes hazañas y de los grandes hombres, omitiendo con ello una serie de otras historias posibles de ser contadas pero que difícilmente podían encontrarse “documentos” que hablasen sobre ellos. La Historia estaba plagada de reyes, batallas y escaramuzas cortesanas como ya lo habría hecho notar Voltaire (Fazio, 1991). Las prácticas cotidianas del campesinado, sus ropas, sus formas del decir, pero también fenómenos más globales como los procesos demográficos por ejemplo, todas ellas, omisiones que la Historia tradicional objetó tanto por una razón de contenido, su supuesta insignificancia, como, por una razón de método, una célebre fórmula utilizada como un dogma por la historia tradicional: ‘La historia se hace con textos’.

Febvre (1952b) señala que en dicho formulismo se asumía que los “acontecimientos”, lo que sucedió efectivamente, se encontraban en los textos. Sin embargo, también nos señala que, en el detalle, se puede apreciar que en cada uno de dichos “acontecimientos”

²⁸ En su texto póstumo, “Apologías de la historia o el oficio del historiador”, Bloch, a manera de dedicatoria a Febvre, escribía: “Si me da su aprobación, me sentiré a menudo halagado. Alguna vez me reprenderá. Y todo eso formará un lazo más entre nosotros”. A lo cual Febvre le ofrecería estas palabras de amistad: “[...] yo no le “reprendería” en absoluto. Le agradecería, simplemente, que haya traducido tan bien pensamientos que nos fueron comunes durante tanto tiempo y sobre los que él escribía que frecuentemente no podría distinguir con claridad “si son de él, míos o de los dos”...” (Febvre, 1952c:Pág. 230)

hay una serie de elementos que no son necesariamente hechos sino serie de conexiones, conjeturas e hipótesis que finalmente develan el artificio. Un artificio que se funda, como ya vimos con Le Goff y que no ahondaremos en ello, en la relación entre pasado y presente y que el historiador debe aprender a reconocer y a elaborar en su propia producción, pues es él “quien da a luz los hechos históricos” (Febvre, 1952e. Pág. 44).

Para Febvre la Historia es la ciencia del hombre, pero como ciencia del pasado humano, y no la ciencia ni de las cosas ni de los conceptos. En dicho pasado hay hechos y también textos pero ambos son siempre humanos, y, en este entendido, “Hay que utilizar los textos, sin duda. Pero *todos los textos*.” (Febvre, 1952b. Pág. 29). No sólo los “documentos”, también un poema, un cuadro, un drama, “todo aquello que el ingenio de los hombres pueda inventar y combinar para suplir el silencio de los textos, los estragos del olvido...” (Febvre, 1952b. Pág. 30).

Todos estos textos, sin exclusión, están colmados de una historia viva y humana. Incluso las mismas palabras de aquellos documentos que supuestamente hablan de hechos están repletas de “sustancia humana” y, por tanto, múltiple, diversa, difícilmente idénticas de época en época, de lugar en lugar, de escritor en escritor. Es así que Febvre concluye que todos estos textos son “testimonios de una historia viva y humana, saturados de pensamiento y de acción en potencia.” (29-30) Nunca un hombre abstracto, formal, eterno, inmutable, perpetuamente idéntico a sí mismo, sino un hombre vivo y que vive en una sociedad específica, particular, en la cual cumple múltiples funciones y mantiene distintas actividades. Un *modus vivendi*, nos dice Febvre, que denominamos Vida. El historiador no estudia cadáveres sino la vida pasada. “Ciencia del perpetuo cambio de las sociedades humanas, de su perpetuo y necesario reajuste a nuevas condiciones de existencia material, política, moral, religiosa, intelectual.” (Febvre, 1952e. Págs. 55-56). Cada actividad de los hombres nos habla del hombre completo y de la sociedad en la que se ha forjado. Nunca del hombre, nunca solo, siempre en sociedad.

“Eso es, precisamente, lo que significa el epíteto “social” que ritualmente se coloca junto al de “económico”. Nos recuerda que el objeto de nuestros estudios no es un fragmento de lo real, uno de los aspectos aislados de la actividad humana, sino el hombre mismo, considerado en el seno de los grupos de que es miembro.” (Febvre, 1952e. Pág. 42).

Los textos, sin exclusión como nos dice Febvre, nos tienen que permitir volver a ese lugar, recorrer sus parajes, encontrarnos con aquellos hombres que siguen vivos en dichos textos. Un trabajo que ha de ser cuidadoso y respetuoso con los significados del objeto estudiado y que, según Bloch, tiene por finalidad poder “comprender”, quizás la única pasión legítima que un historiador podría investir. Y si bien reconoce que es una palabra que mantiene sus dificultades, entiende que se ha de reconocer a la historia en su diversidad y como “un largo encuentro entre los hombres”, por lo cual comprender dicha diversidad y encuentro le otorga un valor de esperanza y amistad.

“[...] para penetrar una conciencia extraña separada de nosotros por el intervalo de las generaciones, resulta casi necesario despojarse del propio yo. Para decirle sus verdades, basta con ser uno mismo.” (Bloch, 1943. Pág. 141).

Un trabajo con textos que, en principio y en sí mismos, son mudos. Los textos son elegidos por el historiador y, en dicha operación, se encuentra siempre contenida la fabricación de los hechos. “El pasado no obliga. [...] el hombre no se acuerda del pasado; siempre lo reconstruye” nos dice Febvre (1952b. Pág. 32). Dependerá de lo que hagamos con él, las preguntas que lo interrogarán, que podrá decirnos ciertas cosas y no otras.

Pero ello no quiere decir que puedan decirnos cualquier cosa, abusando de parcialidad o de la subjetividad no consciente, como lo revisamos con Le Goff, uno de los continuadores de esta tradición. Aquí Bloch es más explícito aún, el pasado es “algo dado que ya no será modificado por nada”.

“Antes de echar los dados, la probabilidad de que apareciera cualquiera de las caras era de uno contra seis; una vez vaciado el cubilete, el problema se desvanece. Puede ser que más tarde tengamos dudas acerca de si aquel día salió el tres o el cinco. La incertidumbre está entonces en nosotros, en nuestra memoria o la de nuestros testigos. No está en las cosas.” (Bloch, 1943. Pág. 130).

Por ello, para Bloch, como para Le Goff, se requiere de un método que nos permita aventurarnos sobre aquello sucedido. Defendió el método crítico que básicamente consistía en utilizar el principio de no contradicción de las fuentes, apelando a un trabajo de razonamiento por semejanzas. El lenguaje utilizado, la forma de la escritura, otros testimonios similares, etc. deberían propiciar un juicio crítico sobre las fuentes que nos permita encontrar esas relaciones de sincronía con lo sucedido.

Para Bloch el historiador, como todo científico, no simplemente percibe, sino que elige y clasifica, es decir, analiza. Los documentos no se nos imponen como testimonios con un sentido único, no sólo por la posible ambigüedad que puedan mantener en su contenido, sino porque pueden ser testimonios de diferentes preguntas al mismo tiempo²⁹. Un dibujo en las murallas de una celda puede ser testimonio de la resistencia psicológica frente al encierro, pero también de la producción de arte popular. Por ello mismo, Bloch, asumiendo lo dicho por Michelet y Fustel, asumirá que no podemos situarnos en la mismidad del presente(-pasado) acontecido y tratar de englobarlo todo. Sólo habrá claridad una vez que se puedan clasificar por líneas específicas los documentos focalizando el estudio de una sociedad, y en ello también su duración, en alguno de sus aspectos particulares.

Por esta elección razonada, los problemas generalmente no sólo se plantearán de manera más firme: sino que hasta los hechos de contacto y de intercambio resaltarán con mayor claridad. A condición tan sólo de querer descubrirlos. (Bloch, 1943. Pág. 151)

Febvre refuerza este método crítico de Bloch de forma provocativa cuando señala que a la historia hay que entenderla más que como ciencia como un estudio científicamente elaborado. Plantear problemas y formular hipótesis, casi una herejía en una época devota de los “hechos”, es el trabajo de los historiadores. No se trata simplemente de *observar*, sino de *interpretar*. Operación que es siempre una abstracción y de lo cual, según Bloch, ninguna ciencia puede eximirse. Palabras abstractas, como por ejemplo “función económica”, son etiquetas de clasificación y que sólo deben mantener como exigencia que el orden que establezcan sea útil para el conocimiento, siendo contrastadas y mostrando flexibilidad toda vez que sea necesario. Todo análisis, nos dice Bloch, requiere de un lenguaje apropiado que permita dibujar el contorno de los hechos que evite fluctuaciones y equívocos.

²⁹ La Escuela de los *Annales*, como ya vimos con Le Goff y ahora con Bloch, sostendrá (Bessmertny, 1998) que el objeto de estudio histórico es siempre elaborado desde el proceso de investigación, transformando un documento, hasta ahora mudo, en un texto que revela sus secretos. Sólo a través de esta operación “pueden aparecer nuevas realidades históricas”. No es el pasado lo que está en juego sino el conocimiento que se produce de él.

La operación de categorizar no es para nada inocua. Para Bloch las palabras pueden ir cambiando su significado pero también significados similares pueden remitirnos a palabras diferentes a través de la historia. Hay ocasiones que aceptamos el vocabulario de la materia misma de estudio, aceptando lo gastado y deformado que pudiese estar por el uso dilatado. Pero también, en otras ocasiones, como en el caso de “valor” en Patterson, utilizamos las categorías de nuestro propio presente para poder pensar. Hablar de “siervo” como si fuese un “esclavo” o de “lucha de clases” en tiempos anteriores a su empleo puede causar no pocos problemas.

Ambas formas, utilizar los nombres dados en el uso o categorizar abstrayendo elementos, mantienen un “peligro” en la medida que si todo termina siendo singular, se pone en riesgo la inteligibilidad del relato, pero, por el contrario, si se opera a través de equivalencias demasiado generales, presupone una semejanza que no deja de ser una traducción y el equívoco puede estar presente indudablemente.

Apoiado en Fustel de Coulanges (1864) y otros, Bloch asume el estudio del significado, de la semántica histórica, como una tarea fundamental de la Historia³⁰. Para Bloch los nombres dependen de las realidades pero no tan sólo de ellas, y por ello se requiere de un amplio uso de las palabras, debidamente explicadas e interpretadas.

Creer que la nomenclatura de los documentos es suficiente para fijar la nuestra implicaría, finalmente, admitir que éstos nos entregan el análisis ya elaborado. La historia, en tal caso, no tendría mucho que hacer. (Bloch, 1943. Pág. 160)

La comodidad, nos plantea Bloch, de no hacer distinciones o precisiones corre un alto riesgo, pues termina por eximir del análisis, condenándonos, lo más seguro, al anacronosimo: “el más imperdonable de todos los pecados en una ciencia del tiempo.” (Bloch, 1943. Pág. 163). Un claro ejemplo de ello es lo que señala en relación al tema que

³⁰ Es interesante rastrear este punto si uno mira la crítica que realiza Koselleck (1979) a la Historia Social en relación a este punto cuando señala que el método de la historia conceptual es *conditio sine qua non* para las cuestiones de la historia social, precisamente porque las palabras que se han mantenido no son, tomadas en sí mismas, un indicio suficiente de estados de cosas que hayan permanecido también, y porque – inversamente – estados de cosas que se han modificado a largo plazo se conciben desde expresiones muy diferentes” (Koselleck, 1979. Pág. 122). Al menos para Bloch, al parecer, no era un punto ciego, aunque lejos está de plantear, en cualquiera de sus sentidos, una historia intelectual.

nos convoca esta tesis, señalando que algunos historiadores han utilizado la palabra “semilibres” para referirse a quienes no eran libres en las sociedades medievales. Un invento, sin ningún apoyo de los textos, que Bloch entiende como un “estorbo”, incluso un obstáculo para profundizar en la diferencia entre libertad y servidumbre en ese momento, que tenía límites difusos y variables pero nunca arrojados a la marginalidad que esa nomenclatura supone o sugiere.

Es inevitable retocar el lenguaje pero ello no puede ser renunciando al significado que las palabras hayan recibido o rechazando, por capricho, las que han demostrado capacidad comprensiva desde el conocimiento ya formulado. Definir cuidadosamente el vocabulario a utilizar no sólo es tarea prioritaria sino tiene una utilidad de conjunto para el trabajo científico. En este sentido, volvamos a insistir, el criterio decisorio no puede ser la singularización de cada momento, evitando la abstracción, sino que velar por la exactitud según la naturaleza del fenómeno considerado.

Este trabajo con los significados, como decíamos, no tiene como finalidad simplemente retratar o describir la historia del hombre, sino de tratar de explicarlo, de entenderlo, en definitiva, de pensarlo. En ningún caso se trata de levantar o buscar leyes históricas, a no ser que se entienda por ello “fórmulas comunes que forman series agrupando hechos hasta entonces separados” (Febvre, 1952b. Pág. 33) negociando, así como en todas las ciencias, el acuerdo entre lo lógico y lo real, a lo cual se añade en el caso de la historia, el acuerdo entre lo institucional y lo contingente.

En esta operación de “comprensión” del hombre en el tiempo de Bloch o de “interpretación” del pasado de los *modus vivendi* de los hombres de Febvre se reconoce que habría una particularidad en el caso de la Historia. “Los hechos históricos, en esencia, son hechos psicológicos” pues los hombres persiguen fines conscientemente y, por ende, es en otros hechos psicológicos que podemos encontrar sus antecedentes.

Y es aquí el punto que más nos interesa para nuestro recorrido pues el trabajo con el lenguaje, con las palabras en este caso, se articula con la posibilidad de comprender dichas consciencias humanas (“materia” de la historia según Bloch) y así explorar caminos de inteligibilidad. El cómo se entrecruzan, cómo se niegan, cómo se articulan es parte

constituyente de lo que la Historia debe conocer, pero también cuáles son sus antecedentes, cuáles sus causas. Y en ello nos advierte:

“Falsearíamos seriamente el problema de las causas en historia si lo redujéramos, en todo momento y lugar, a un problema de motivos.” (Bloch, 1943. Pág. 178)

Para Bloch la Historia debería poder llegar a establecer “cadenas de ondas causales” a pesar de que supone que existiría “una cantidad casi infinita de líneas de fuerza que convergen todas hacia el mismo fenómeno” (177). ¿Hay cierta arbitrariedad en la elección de unas sobre otras? Así es, pero para ello está la contrastación de las hipótesis y el método crítico expuesto más arriba. En definitiva, “para decirlo todo en pocas palabras, ni en la historia, ni en ninguna otra ciencia las causas se presuponen, se buscan.” (180) y en ello está en juego un camino hacia “lo verdadero, y por ende, hacia lo justo” (138).

El planteamiento de Bloch y Febvre nos abre la posibilidad de comprender que incluso defendiendo la posición que la Historia debería contemplar *todos los textos, sin excepción*, el problema de los significados sigue siendo prioritario. Comprender, en el caso de Bloch, e interpretar, en el caso de Febvre, dichos textos requiere de una operación que nos remite a tratar no sólo de describir los distintos significados que se han sostenido de un hecho en particular, lo cual ambos entienden que requiere de una operación de abstracción, sino también que se requiere de explicar el por qué se llegó a producir tal, entendiendo eso sí, que por más que los hechos históricos sean hechos psicológicos, estos no son sino parte de una “cadena de ondas causales” mucho más amplia, abriendo el camino hacia el estudio de las mentalidades y del trabajo de *longue durée*. Producir esas cadenas de ondas causales es la operación que finalmente nos permitirá encontrarnos en la encrucijada entre pasado y presente, pues es allí donde podremos encontrar respuestas de lo pasado siempre a la luz de las preguntas de lo presente, de lo vivo.

En ambos, sus textos resumen pasión a borbotones, lo cual, desde ya se agradece, llega incluso, sobre todo en Febvre, a tener no poco de arenga. Pero también es importante señalar aquí que no pretendemos ser ciegos o ingenuos a las pugnas intestinas o desde otros lugares que esta Escuela mantuvo (la relación de amor y odio con el marxismo

puede ser un buen ejemplo de ello). Para no llamarnos a engaños. La Escuela de los Annales es la que ha hecho hegemonía en el campo de la Historia en Francia y en otras partes del globo durante prácticamente todo el siglo XX y esto, como en todas partes, tiene sus privilegios, privilegios que conlleva sus costos, costos que se han de asumir con la hegemonía. La crítica ha sido recurrente pero no ha sido solamente de política-institucional-disciplinaria. Una de las críticas más recurrentes en términos de su propuesta ha sido hacia el rechazo de la singularidad del individuo de la Escuela de los Annales. El énfasis en las mentalidades y en los períodos de *longue durée* (en las continuidades diríamos nosotros) habría hecho perder el foco en la fuerza creadora y en la inscripción de las nuevas ideas en la historia (Venturi, 1970)³¹; apeándose a lo repetitivo y serial, muy de la mano de las formas metodológicas cuantitativas de las ciencias sociales (Ginzburg, 1976)³²; estableciendo estructuras mentales únicas para todos los pensamientos y conductas de un individuo y asignando a una sociedad entera un conjunto estable y homogéneo de ideas y creencias (Lloyd, 1990). En 1987 se hizo famosa la tesis de François Dosse (1987), un reconocido historiador de la corriente francesa de la Historia Intelectual, hilvanada en su libro “La historia en migajas”, título que hace alusión a un decir de Febvre, donde sostenía que la Nueva Historia (tercera generación), incluyendo las ya no tan incipientes obras de quienes empezaban a asumir el giro lingüístico, habría perdido el rumbo de la tradición de los Annales y el proyecto original de la Historia Social. Según Dosse, a finales de los ’80, quedaba poco o nada de la historia total pretendida por Febvre, esparcida en esos momentos (y hasta hoy) en historias múltiples y de orden diverso; también poco se escuchaba ya del cambio de las sociedades, sino más bien sus continuidades; el hombre y su *modus vivendi* se habría perdido en el mundo de las estructuras o de las mentalidades, etc. Ciertamente, la crítica

³¹ Haciendo referencia a un texto de Carl Becker titulado “La ciudad celestial de los filósofos del siglo XVIII”, donde explícitamente pretende hacer filosofía más que historia, intentando generar un halo de continuidad entre Diderot, D’Holbach, Voltaire y Hume más que aquello que habría de “nuevo, fructífero e históricamente significativo”, sin llegar a dar cabida alguna a “cualquier cosa que ocurra fuera de su ciudad celestial” (Venturi, 1970. Pág. 60).

³² Es particularmente interesante el estudio de caso de Ginzburg (1976) sobre el molinero Menocchio (1532-1600). A partir de su estudio de caso no sólo intentó reconfigurar el estudio de las “clases populares” sino también rehuir de las generalizaciones y ambigüedades que, según su crítica, caían tanto los trabajos de las mentalidades (comunidades) como también el trabajo de Foucault (sobre todo el referido a Pierre Rivière).

termina siendo un movimiento reaccionario, es decir, volver al camino (al supuesto paraíso) que se ha perdido, mostrándonos, en algún sentido, la actualidad del planteamiento pero sin llegar a tener la lucidez suficiente como para establecer hilos conectores dentro de esta dispersión y diversidad de historias.

Chartier (2005), quizás el principal autor de la cuarta generación de *Annales*, si bien le parecen excesivas estas críticas, reconoce que, tanto las externas como las internas, han impuesto exigencias al trabajo histórico de *Annales*. Una de ellas: resituar el lugar de los individuos en el análisis histórico. Para él, la *new cultural history*, propuesta por Lynn Hunt en 1989, dos años después de la crítica de Dosse, logra generar un haz unificador de ciertas formas de trabajar la historia centrando la atención en los lenguajes, las representaciones y las prácticas, comprendiendo de una manera inédita las relaciones entre las formas simbólicas y el mundo social. Esta nueva historia cultural rechaza los postulados presentados por Le Goff de la historia de las mentalidades, sobre todo, cuando se rechazaba, de la historia intelectual clásica, las ideas elaboradas conscientemente de una mente singular.

La revitalización, en la discusión historiográfica, del lugar que las mentes singulares deberían volver a tener ha vuelto a poner en un lugar de centralidad lo que se ha llamado Historia Intelectual. En este escenario se hace del todo pertinente recoger a la Escuela de Cambridge, una de las escuelas históricas británicas que desde los años 70 precisamente ha retomado la senda de las obras de autores singulares y ha reelaborado la relación entre significado, ideas y causalidad, nuestro punto de interés en toda esta discusión. Sus principales exponentes han sido John Dunn y Quentin Skinner, de los cuales, este último, nos interesa en particular y por una doble razón: por lo antes dicho pero también por haber trabajado en particular la libertad.

Según Rinesi (2002) habría dos grandes tradiciones que han mantenido un rol de antagonistas en los planteamientos de Skinner. Por una parte, aquellas formulaciones que, como la Historia de las Ideas, entenderían que en los textos de filosofía existiría una suerte de tiempo sin tiempo, donde podríamos encontrar variaciones sobre un mismo tema alrededor de un conjunto de “ideas” básicamente invariables, manteniendo un significado intrínseco. En este tipo de tradición el análisis textual sería suficiente. Por otra

parte, la historia intelectual de orientación marxista (Christopher Hill (1975) y Crawford B. Macpherson (1962)) que señalaban que las obras de los autores debían estudiarse como expresiones de las importantes transformaciones en la estructura social³³.

Antes de ingresar al punto que nos interesa aquí sobre el significado y la causalidad, permítannos una pequeña introducción en relación a cómo entiende el trabajo del historiador en su acercamiento a “las tierras extrañas del pasado”. Para Skinner introducir la cuestión de la verdad frente a las creencias que se han sostenido en un pasado cualquiera es fatal para la práctica histórica, puesto que en ésta no está en juego la verdad de lo que se dice sino más bien la posibilidad de comprender por qué se ha podido llegar a decir tal. Para ello, apoyándose en Quine, atribuye un principio de racionalidad a quienes enuncian el decir, asumiendo que compartiríamos con nuestros antepasados la importancia de la coherencia y consistencia. La tarea del historiador, entonces, sería, en última instancia, decodificar los criterios de racionalidad particular que permitan leer lo que es racional o irracional en la época en que se está trabajando, lo cual lo alejaría del relativismo conceptual. En este sentido, Skinner pide a los historiadores

“[...] pensar como pensaron nuestros antecesores y ver las cosas a su manera. Esto requiere que recuperemos sus conceptos, sus distinciones y las cadenas de razonamiento que seguían en sus intentos por darle sentido a su mundo” (Skinner, 2002c. Pág. 95)

Para ello, según este autor, no necesitamos utilizar necesariamente nuestras distinciones y expresiones, sino más bien, remitiéndose a las ideas del filósofo e historiador de la ciencia Ian Hacking, pudiendo establecer los “diferentes estilos de razonamiento” (citado en Skinner (2002c. Pág. 95)) que podrían estar operando en una determinada época, por lo cual, frente a creencias contradictorias que se puedan encontrar en la investigación deberíamos asumir que, en principio y en primer lugar, puede haber un error en la

³³ Una arista de esta misma discusión la podemos encontrar en la confrontación, siguiendo a Martin Jay, entre quienes ponen el acento en la interpretación textual y quienes enfatizan al explicación contextual. “Mientras los primeros respaldan vehementemente el giro lingüístico importado de la filosofía y la crítica literaria, sus oponentes se aferran a una versión de la historia social de las ideas promulgadas por la generación anterior de historiadores intelectuales, defendida hoy por algunos como una hermenéutica pragmática de la experiencia” (Jay, 1993. Pág. 293-294)

comprensión o en la traducción al identificar las creencias. Pero si no podemos despejar la contradicción es mejor omitir explicación alguna³⁴.

Para Skinner, la pretensión de la Historia de las Ideas, cuando se aproximan a los documentos concentrándose en los argumentos, sus contenidos, examinando en los textos “clásicos” y los temas canónicos todo lo que nos tengan que decir en relación a aquellos elementos intemporales y perennes, generan un dilema arraigado en lo antes dicho, puesto que para realizar este tipo de trabajo se requiere mantener ciertas ideas preconcebidas que nos permitan encontrar el “aire de familia” entre dichos documentos. Para Skinner este tipo de trabajo no sería histórico, sino que deberían catalogarse “apropiadamente como *mitologías*” (Skinner, 2002c. Pág. 114), ora mitologías de las doctrinas, ora mitologías de la coherencia de la obra de un autor particular.

Ahora bien, estos dos tipos de mitologías generan una forma de operar que Skinner llamó “mitología de la prolepsis”

“fusión de la necesaria asimetría entre la significación que un observador puede justificadamente afirmar encontrar en un episodio histórico determinado, y el significado de ese mismo episodio.” (Skinner, 2002c. Pág. 138)

Esta fusión ha implicado minimizar o incluso negar el significado que el propio agente le haya dado a su obra. Señalar a Platón como un “político totalitario” o a Rousseau cuando se le asigna la intención, y por ende, la responsabilidad del surgimiento del totalitarismo. Este tipo de mitología de la prolepsis asume una forma teleológica de explicación, donde la acción quedaría “a la espera de que el futuro le confiera su significado” (Skinner, 2002c. Pág. 140)

Pero aun cuando se tomen estas consideraciones sobre la posición del historiador, Skinner, nos advierte que puede haber una segunda forma de operar denominada como “mitología de la localidad”, puesto que el historiador puede llegar a

³⁴ Skinner nos remite a una proposición que toma Derrida de Nietzsche: “He olvidado mi paraguas”. Es cierto que no es ni siquiera una contradicción pero difícilmente podríamos saber no sólo qué quiso decir sino que quiso hacer Nietzsche con ella. Derrida hipotetiza que nunca lo sabremos. Skinner está dispuesto a asumir dicha hipótesis.

“[...] ‘ver’ algo aparentemente familiar mientras estudia un argumento ajeno y que, en consecuencia, proporcione una descripción con un engañoso aspecto de familiaridad. (Skinner, 2002c. Pág. 140)

Y aquí entramos a lo que nos interesa en particular. Toda esta discusión no tiene otro sentido que la pregunta por cuál sería la mejor forma de explicar lo dicho o hecho. Para Skinner, el utilizar criterios o parámetros que el agente no podría haber utilizado ni siquiera para describir su propia acción, imposibilita la explicación en la medida que no podría haber tenido ningún sentido para el agente. No es que no se pueda operar con mitologías de la prolepsis ni de localización, pues es un tipo de narración posible, sin embargo, habría que asumir, desde Skinner, que no serían un trabajo histórico pues “un rasgo adicional de los relatos históricos es que se supone que persiguen la verdad” (Skinner, 2002c. Pág. 147).

Y aquí el meollo del asunto para Skinner. Para realizar una explicación de algún texto debemos ser capaces no sólo de explicar el significado de lo que se dice, sino también de lo que el autor en cuestión haya querido “decir” cuando lo dijo. En este sentido, y siguiendo la tradición de los actos de habla, Skinner se focaliza no sólo en lo que se dice, sino, y sobre todo, en lo que se *hace* al decir lo que se dice (acto ilocutivo³⁵). Por ello mismo, los textos deben concebirse como “**actos de comunicación intencional**”, focalizándose en “la intención de que esta intención sea entendida” (Skinner, 2002c. Pág. 160) y la mejor forma de poder acceder a dichas intenciones sería:

“[...] trazar las relaciones entre el enunciado dado y su contexto lingüístico más amplio, como un medio de decodificar las intenciones de un determinado autor” (Skinner, 2002c. Pág. 160).

Ahora bien, Skinner, y a propósito de las críticas en contra de la utilización de las intenciones para explicar una obra, sostiene que es necesario distinguir entre “motivos” e “intenciones”. Los motivos nos conducen a aquello que condiciona la aparición de una obra, mientras que las intenciones serían un rasgo de la obra misma, de una obra

³⁵ Skinner hace una diferencia entre fuerza ilocutiva y acto ilocutivo para distinguir que todo acto ilocutivo es voluntario y, por ende, mantiene ciertas intenciones; lo cual no excluye que hayan fuerzas ilocutivas en el decir que el agente no sea plenamente consciente. Pero, en ningún caso, por definición, existiría un acto ilocutivo no consciente.

particular. Skinner asocia la fuerza ilocutiva de un enunciado a las intenciones primarias de realizar dicho acto de escritura, rechazando asociar en ello la fuerza perlocutiva³⁶, es decir, el efecto que produce en otros dicho acto, rechazando así la postura de Ricoeur sobre contemplar el efecto o significado que en el lector se produce.

Para Skinner, habría tres formas de comprender “significado” en las críticas realizadas al rechazo de la intencionalidad para comprender, a su vez, el significado de un texto. Lo que él llama ‘significado₁’ se utiliza cuando se preguntan por el significado de las palabras utilizadas en un texto, lo cual finalmente nos llevaría, como dice Derrida, a establecer al lenguaje en su sentido denotativo, es decir que las palabras tendrían la capacidad para referirse a las cosas.

Una segunda forma de utilizar la palabra “significado”, que llamara ‘significado₂’, es cuando se refieren al impacto o efecto que un texto puede producir en un lector, lo cual incluso llegarían a establecer su equivalencia, es decir, el significado de un texto es la respuesta que el lector ofrece.

En ambos casos, para Skinner, se vuelven irrelevantes ambas formas del decir puesto que la búsqueda de *intenciones* no nos dice prácticamente nada en relación a los significados particulares de las palabras y de las oraciones utilizadas en un texto, ni tampoco sobre el efecto o impacto que pueda tener sobre sus lectores. Son problemas diferentes.

Pero existiría un tercer sentido, ‘significado₃’, que consistiría en criticar la búsqueda de las intenciones de un escritor al escribir un texto. “¿Qué quería significar un escritor o escritora a través de lo que dicen en un texto determinado?” (Skinner, 2002c. Pág. 170), sosteniendo que esto nos llevaría a la “falacia intencional” ya sea porque no nos hablaría de la obra en sí misma o porque no tenemos cómo poder acceder a dichas intenciones. Es

³⁶ En Strawson (1971), Skinner, encuentra un ejemplo de esta diferencia: “Un policía ve a un patinador en un lago y le dice: “El hielo ahí está muy delgado”. El policía dice algo y las palabras significan algo. Para entender el episodio, obviamente, necesitamos saber el significado de las palabras. Pero también necesitamos saber lo que el policía estaba *haciendo al* decir lo que dijo. Por ejemplo, el policía puede haber estado *advirtiéndole* al patinador. La expresión puede haber sido emitida en una ocasión determinada con la fuerza ilocutiva de la advertencia. Finalmente, el policía, al mismo tiempo, ha logrado causar algunas consecuencias perlocutivas ulteriores *diciendo* lo que dijo. Por ejemplo, el policía pudo haber logrado persuadir o atemorizar, o tal vez, simplemente, irritar o divertir al patinador.” (Skinner, 2002c. Págs. 187-188)

aquí que Skinner retoma su tesis, señalando que las intenciones son parte de la escritura del texto y que se pueden conocer en relación al contexto socio-lingüístico de la época en que estaba siendo escrito, en la medida que se pueda conocer qué era lo que estaba *haciendo* dicho autor con ese texto: un ataque, una defensa, una ironía, etc. En definitiva, Skinner nos plantea que “mi principal interés no tiene que ver con el significado sino más bien con la realización de actos ilocutivos” (Skinner, 2002c. Pág. 198), separando así, analíticamente, lo que significa un texto de lo que un determinado autor quiso hacer con dicho texto.

Pero evitemos malos entendidos. Skinner está lejos de plantear, por una parte, que remitirse a las intenciones sea suficiente para comprender un texto, pero sí que es necesario, al igual que el análisis de los significados; y, por otra, que la confesión de las intenciones de un autor sea lo único se deba considerar, pues siempre está abierta la posibilidad del autoengaño, de la falta de lucidez, o de la incompetencia para expresarlas.

Esta empresa lingüística entonces debe considerar el contexto social como el marco último que permitirá decidir qué significados podían ser utilizados cuando alguien quería comunicar algo. Para Skinner cualquier enunciado es ineludiblemente “una encarnación de una intención particular, en una oportunidad particular, dirigida a una solución de un problema particular” (Skinner, 2002c. Pág. 162). Pero, al mismo tiempo, cualquiera que sea la intención del autor, ésta se produce a través de una serie de “convenciones prevalecientes que gobiernan el tratamiento de las cuestiones o de los temas relacionados con el texto.” (Skinner, 2002c. Pág. 183), En otras palabras, “cualquier acto de comunicación constituirá siempre la asunción de determinada posición en relación con alguna conversación o argumentación preexistente.” (Skinner, 2002c. Pág. 205). Es a partir de esto que finalmente apelará al concepto de “imaginario social” de Castoriadis, entendiéndolo como “the complete range of the inherited symbols and representations that constitute the subjectivity of an age” (Skinner, 2002d. Pág. 102), es decir, aquel magma simbólico, en el decir de Castoriadis, que constituye la subjetividad de una época cualquiera.

De esta manera, Skinner nos presenta su noción de “*Idea in context*”, desde la cual el historiador debe comprender que la autoconsciencia misma es la clave de su trabajo,

distinguiendo lo que es necesario, en su sentido fuerte, de lo que es el mero producto de nuestros dispositivos de observación, siempre contingentes.

El trabajo de Skinner se nos presenta de una prolijidad insaciable, presentando, a la crítica de sus planteamientos, una batería argumental que, retomando uno de los términos que nos regala, genera todo un ejercicio de prolepsis, de anticipación, incansable, ofreciéndonos todas las posibles aristas que tanto los argumentos como sus contraargumentos pudiesen derivar.

Ciertamente podríamos hacer un parangón entre la Historia Social y la Historia Intelectual propuesta por Skinner y podríamos encontrar puntos de semejanza, como la crítica al uso de los “textos fundamentales” de los “temas canónicos”, como también de sus diferencias, como la centralidad en los procesos de larga duración y de los procesos colectivos en los primeros y en el segundo la centralidad en las obras singulares y en la noción de intencionalidad. Pero si nos hemos aventurado a través de sus planteamientos ha sido principalmente para rastrear la posición que mantienen en relación a la noción de significado. En este caso, para ambas propuestas históricas el significado de un hecho o de una obra requiere de un ejercicio de exégesis, de interpretación que pueda no sólo describir lo que se ha dicho sino también explicar el por qué se ha dicho lo que se ha dicho o se ha establecido como hecho, un suceso particular. Ejercicio que queda evidenciado en el planteamiento de Kocka (2008), un representante reconocido de la Historia Social en Alemania, como una de las características que diferenciarían a la “Historia Social” de otras formas de hacer Historia:

“En cuarto lugar, los historiadores sociales buscan explicaciones, [...] Sin duda, los historiadores sociales se interesan también por los significados, el significado de los fenómenos del pasado para los diferentes contemporáneos y el significado que pueden tener para los historiadores hoy. Pero no se limitan a la reconstrucción de significados. Tratan de ser más analíticos y de averiguar las causas y las consecuencias de los fenómenos pasados en su relación con el presente.” (Kocka, 2008. Pág. 162).

No se trata de describir simplemente sino de explicar lo sucedido, función que le sería propia a la Historia. En el caso de la Historia Social se requeriría encontrar las “cadenas de ondas causales” que deberían ser hipotetizadas y contrastadas para explicar los hechos producidos. En el caso de la Historia Intelectual de Skinner, elucidar el significado, y por

ende, el contenido de las expresiones, y luego centrarnos en el contexto argumentativo para identificar lo que el hablante o escritor estaba *haciendo* (sus intenciones) al decir lo que dijo. En ambos casos, independientemente del tipo de texto que se utilizara, el trabajo que se propone como operación histórica es del orden de la interpretación.

A propósito de lo que Derrida señala de la proposición de Nietzsche “He olvidado mi paraguas”, implicando que las intenciones del autor no están disponibles, Skinner asume que difícilmente podríamos saber ya no sólo qué quiso decir sino que quiso *hacer* Nietzsche con ella. Derrida hipotetiza que nunca lo sabremos y, nuevamente, Skinner está dispuesto a asumir dicha hipótesis. Pero hay algo que Skinner no está dispuesto a conceder por más que Derrida implique de todo esto que no podemos esperar nunca saber “con seguridad” o por algún “medio infalible” lo que pudo querer significarse o lo que se quiso hacer con ello, a saber: la “empresa hermenéutica”.

“Concuero plenamente con que el resultado de la empresa hermenéutica nunca puede parecerse a algo que alcanza un conjunto de verdades finales, autoevidentes o indudables sobre cualquier texto o cualquier otro tipo de expresiones. Incluso nuestras más confiables adscripciones de intencionalidad no son más que inferencias de la mejor evidencia disponible, y como tales, son revocables en cualquier momento.” (Skinner, 2002c. Pág. 214).

La “empresa hermenéutica” es precisamente lo que pensamos que Skinner difícilmente podría problematizar, puesto que desnaturalizaría su propia posición. Esto lo podemos rastrear cuando nos remite a uno de sus críticos, John Kane, quien lo acusaría de “adoptar un enfoque tradicional, del tipo, “autor-sujeto”, lo que implica que yo [dice Skinner] tenga todavía que escuchar sobre la muerte del autor, anunciada hace ya mucho tiempo por Roland Barthes y Michel Foucault.” (Skinner, 2002c. Págs. 207). Él rebate esta crítica tratando de dar cuenta que comprende lo enunciado por Foucault al señalar que de lo que él está hablando es sobre el establecimiento de diferentes posiciones discursivas³⁷,

³⁷ En *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, Skinner (1969) reconoce en el trabajo de Laslett una diferencia sustantiva e inicia, a partir de él, su andadura por traducirlo a método. Así Skinner pone en juego su perspectiva ilustrándonos sobre las discusiones que “contextualizan” la obra del autor inglés del siglo XVII y el cambio de sentido que se produce en el texto cuando se le considera en la interpretación. También, y sobre todo para esta investigación, es sumamente interesante el trabajo donde *fabrica* el campo de batalla entre neoromanos y liberales clásicos en la instalación de la noción de libertad individual en términos negativos (que Isaiah Berlin reproduce en su célebre distinción entre libertad positiva y negativa posteriormente). En particular nos interesa este segundo trabajo, al cual ya volveremos en otro momento,

pero que sería, según Skinner, una “aspiración correcta” acercar la postura de que un texto está haciendo algo pues es un autor el que lo está haciendo. Y no se trata aquí, nos advierte, de presuponer la “ambición hermenéutica desacreditada” de ponerse en los zapatos de otra gente para tratar de pensar sus ideas a su manera pues, asumiendo la tesis wittgensteiniana, nada tiene que ver con un lenguaje privado, nada parecido a una operación de ““empatía”, puesto que el significado del episodio es público e intersubjetivo” (Skinner, 2002c. Págs. 212).

Si bien es cierto nada tiene de “empatía” el planteamiento de Skinner, nos parece que es insuficiente señalar que se sigue el planteamiento foucaultiano solamente por el establecimiento de posiciones diferentes en el decir, lo cual más bien lo acercaría a una posición como la de Koselleck, acercamiento que, por lo demás, Skinner no ha tenido problemas en reconocer. Incluso estaría dispuesto a admitir lo dicho por Palolen (Palolen, 1997, 1999) cuando señala que su trabajo podría enmarcarse dentro del programa más global y ambicioso del autor alemán, añadiendo a ello, el mismo Skinner, que su planteamiento se situaría como una de las técnicas por el cual el proceso del cambio conceptual ocurriría. (Skinner, 2002c. Págs. 313)

Pero no nos perdamos. No es de mayor interés aquí el purismo de las etiquetas, sino el levantamiento de diferencias que podrían evidenciar una distinción. En este sentido, no tiene mayor importancia aquí que sea o no foucaultiano, wittgensteiniano o si responde a tal o cual escuela de pensamiento. Lo que aquí se quiere relevar es la fuerza, en el planteamiento de la instalación de la empresa hermenéutica, pues de lo que se trata aquí es siempre tratar de buscar una explicación de un texto o suceso.

“No obstante, escasamente podemos inferir de esto que no podamos nunca esperar construir y corroborar hipótesis plausibles sobre las intenciones con las cuales una expresión pudo haber sido emitida.” (Skinner, 2002c. Pág. 214)

pues muestra cómo los segundos desvincularon a la libertad de cualquier pregunta relevante sobre las características que el Estado debía tener para producirla (pregunta fundamental para los neoromanos aun cuando igualmente mantenían un concepto de libertad negativa), pues, según el pensamiento liberal clásico, cualquier forma que tomase el gobierno (monárquica, parlamentaria, democrática, etc), éste podía ser igual de tiránico. Lo importante para ellos era cómo limitar su interferencia en las acciones de los individuos, es decir, como otorgar libertad negativa, expandiendo los límites al individuo y el mundo privado.

De lo que se trataría sería de encontrar un método que nos permitiese interpretar, en palabras de Bloch “comprender”, lo acontecido y, para ello, se requeriría de un trabajo hermenéutico, sea del orden que sea, es decir, un trabajo que pueda aproximarse no sólo al significado de los textos a partir de ciertos criterios, sino que también nos permita explicarlos.

Resumiendo. Hemos atravesado los dos problemas que "La-Historia-de-la-Libertad" nos ofrece en tanto operación. En el primero de ellos, la pregunta por la definición, establecimos que, incluso desde la misma historiografía, es posible trabajar históricamente sin una definición *a priori* o sin marcos preconcebidos del objeto a investigar, lo cual no quiere decir en ningún caso que sea posible, y en este caso no sólo trabajar sino que pensar, sin un marco de inteligibilidad previo pero éste no tiene por qué asumir deudas en relación al objeto a investigar toda vez que éste se entiende también como objeto de determinados discursos. En relación al segundo de ellos, en este segundo momento hemos establecido tanto la primacía del significado en las perspectivas que hemos revisado de la historiografía como también las implicancias y el problema que nos concita la operación de interpretación que sostiene dicho concepto. En el próximo apartado intentaremos sostener que es posible trabajar históricamente sin la noción de significado o con cualquiera que nos remita a una “empresa hermenéutica”. Para ello se requiere de un punto aparte y dejar atrás a "La-Historia-de-la-Libertad" como operación o, en rigor, a la operación del pensamiento que implica "La-Historia-de-la-Libertad" y hacer emerger otro tipo de lenguaje, articulado a través de la noción de “enunciado”.

Ahora bien, y valga desde ya como aclaración, que esta propuesta de trabajo histórico sea parte o no del recorrido y de los objetivos de la o de una historiografía posible, esto es otra historia.

2 EL ENUNCIADO Y LA LIBERTAD COMO CAMPO

2.1 La emergencia del enunciado

Si ha habido algún movimiento de descentramiento en la historia del pensamiento del siglo XX, éste ha ocurrido, sin duda, con la inscripción del lenguaje en el debate intelectual. El llamado *giro lingüístico*, expresión que suele citarse como acuñada por Gustav Bergmann en 1953 y luego retomada y catapultada hacia prácticamente todos los registros del pensamiento por Richard Rorty (1958) en un libro titulado *El giro lingüístico*, cristaliza la operación que ya venía instalándose desde los planteamientos de Wittgenstein (1922, 1958) y que proponía una crítica a los cimientos del pensamiento metafísico a través del carácter performativo del lenguaje.

En la pugna que mantuvo el romanticismo con el clasicismo (Abrams, 1953), el lenguaje deja de ser comprendido como un mero descriptor de la realidad, quedando inscrito como un mediador entre sujeto y realidad, a través del cual se la puede llegar a representar. El lenguaje pasa a ser expresión del pensamiento, articulados en la idea de conciencia y representación. El giro lingüístico critica principalmente esta postura, descentrando el debate de los contenidos psicológicos o representacionales hacia el lenguaje y su operar.

Y si bien ha quedado establecido el lugar de Wittgenstein en este *giro* del pensamiento, no ha sido para nada homogéneo ni unívoco. La escuela analítica, la escuela pragmática, la hermenéutica, el estructuralismo, entre otros, hicieron su propio camino para situar al lenguaje en el centro de sus trabajos. Tampoco ha dejado de ser controversial, como ya lo hemos podido ver, en los debates de la historiografía.

El trabajo foucaultiano ciertamente mantiene deudas importantes con el giro lingüístico, pero no es menos cierto también que ha sido un impulsor importante del mismo movimiento. Su propuesta arqueológica primero, genealógica después, se sostiene por un entramado de conceptos que articulan una posición particular en estas discusiones. Y es desde algunos de dichos conceptos que quisiéramos poder seguir pensando.

Pero antes de adentrarnos nuevamente en el planteamiento foucaultiano, permítannos una aclaración. Si bien reconocemos las evidentes deudas que tenemos con Foucault, que ya se habrán dado cuenta no son pocas, no pretendemos aquí replicar sus métodos. Incluso lo que haya de pedantería y soberbia, o al menos la ambición, que se pueda rastrear en esta tesis no nos da para tanto. Esto no sólo porque haya un reconocimiento de nuestros propios límites y/o un reconocimiento de la alta estima y seducción que el trabajo de Foucault nos concita, sino también porque nos parece que no tendría ningún sentido hacerlo. Así nos trataremos de distanciar de dos peligros que recorrerán nuestro esfuerzo. Por una parte sacralizar el planteamiento foucaultiano, por más seducidos que estemos sería lo peor que podríamos hacer³⁸; y, por otra, tratar a modo de ritual procedimental o de recetario metodológico sus planteamientos para hilvanar la investigación, que lejos está de ser lo mismo que hilvanar el pensamiento. Y si finalmente ha sido éste el resultado, y valga desde ya como disculpa, seguramente será porque aún no hemos podido salir de él y tendremos que seguir ensayando y retomar, por ende, el desafío de situarnos en el límite externo de nuestro propio pensamiento. Entonces, lo que nos interesa aquí es una serie de conceptos foucaultianos que pensamos pueden permitirnos generar un dispositivo de observación particular para trabajar históricamente en el campo, de lo que podemos llamar de momento, de la “libertad” y que nos ayude a no reificar, simple y llanamente, el eco de lo ya dicho.

En la *Arqueología del Saber*, Foucault nos presenta una aproximación particular al lenguaje que podríamos sintetizar en su noción de *función enunciativa*. Para ello distingue cuatro niveles posibles cuando nos vemos enfrentados a un texto, escrito u oral: el nivel gramatical, el nivel lógico, el nivel ilocutivo y el nivel enunciativo. Así, dicha función mantendría características propias que le otorgan su propia forma de funcionamiento y dinámica.

³⁸ En este sentido, y sólo para distinguir cosas, nos alejamos de lo que se ha venido a llamar como “pensamiento situado” cuando se le comprende como una especie de metaconciencia de la propia posición, lo cual decanta finalmente en una especie de “ilusión de metaconciencia” o una “metaconciencia imaginaria”. Nos parece que no es necesaria ni la proclama ni la consigna ni la biografía de la propia posición, sino el uso y la puesta en ejecución de ella. Desde ahí debería quedar lo suficientemente expuesta dicha posición. Nos parece que hay un paso no menor, cualitativo diríamos, entre enunciar ciertos principios o supuestos de funcionamiento, no tan solamente teóricos, sino también, y quizás sobre todo, éticos y políticos, y la operación que implica usarlos.

En primer lugar, al distinguir estos cuatro niveles se destaca que mientras el nivel gramatical trabajaría con frases, el nivel lógico con proposiciones, el nivel ilocutivo con actos de habla, el nivel enunciativo lo haría con enunciados. Sin embargo, no se ha de entender con ello que este nivel enunciativo fuese un elemento entre otros, un corte localizable a cierto nivel del análisis. El enunciado “es una función que se ejerce verticalmente con relación a esas diversas unidades, y que permite decir, a propósito de una serie de signos, si están presentes en ella o no.” (Foucault, 1969b. Pág. 144). Y la idea aquí de “función” es capital, entendiéndolo por ello que lejos se está de su acepción lingüística como una relación entre elementos gramaticales o para distinguir usos diferentes de un mensaje a lo Jakobson (función emotiva, poética, etc.), sino más bien hay que entenderlo en términos matemáticos. Es decir, una relación o conexión entre dos conjuntos que asigna a cada elemento del primero un elemento del segundo o ninguno. A partir de esta idea de “función” es que podemos comprender la primera condición para establecer un enunciado: **la relación con un dominio de objetos**. Ahora bien, esto puede ser entendido como lo concibe Salguero (2007) cuando define como conjuntos, por una parte, las representaciones que se tienen de algo (“ser la infanta Margarita”) y, por otra, los valores de verdad con que trabajemos. Entonces, todas las relaciones (en un sistema bimodal) que permitan establecer elementos verdaderos formarán parte del concepto (“Infanta Margarita”) y si no se asocia alguno, claro está, será falso. Esta forma de concebirlo, hace concluir a Salguero, por ejemplo, que no es suficiente establecer la relación entre ambos conjuntos sino también configurar un “marco de interpretación” para comprender un texto. Foucault, a nuestro entender, estaría lejos de esta idea, pues recordemos que no se trata aquí ni de una frase ni de una proposición (como es el caso de Salguero), sino de un enunciado.

Foucault nos ofrece un ejemplo para seguirlo en su andar y nos propone pensar en un enunciado posible: escribir en un papel el orden en que se encuentran las letras del alfabeto en una máquina de escribir. Que dicha escritura sea un enunciado no está dado ni porque haya un cierto modelo o porque lo haya hecho un sujeto, sino

“Una serie de signos pasará a ser enunciado a condición de que tenga con “otra cosa” (que puede serle extrañamente semejante, y casi idéntica como en el ejemplo elegido) una

*“relación específica que la concierna a ella misma, y no a su causa, no a sus elementos.”
(Foucault, 1969b. Pág. 147).*

Esta “relación específica” que, en primer lugar, caracterizaría a un enunciado, lejos estaría de ser equivalente a la relación del significante con el significado y del nombre con lo que se designa (la “relación específica” no nos dice nada en relación a respetar ciertas reglas de utilización del lenguaje); tampoco es equivalente a la relación de la frase con su sentido (la “relación específica” no nos dice nada en relación a lo absurdo o no de la frase); o a la relación de la proposición con su referente (la “relación específica” no nos dice nada en relación a la verdad o falsedad de las cosas). El “*correlato*” del enunciado es un conjunto de dominios en los que determinados objetos pueden aparecer y en los que tales relaciones pueden ser asignadas.

*“Un enunciado no tiene frente a él (y en una especie de tête-à-tête) un correlato, o una ausencia de correlato, como una proposición tiene un referente (o no lo tiene), como un nombre propio designa a un individuo (o a nadie). Está ligado más bien a un “referencial” que no está constituido por “cosas”, por “hechos”, por “realidades”, o por “seres”, sino por leyes de posibilidad, reglas de existencia para los objetos que en él se encuentran nombrados, designados o descritos, para las relaciones que en él se encuentran afirmadas o negadas. El referencial del enunciado forma el lugar, la condición, el campo de emergencia, la instancia de diferenciación de los individuos o de los objetos, de los estados de cosas y de las relaciones puestas en juego por el enunciado mismo; define las posibilidades de aparición y de delimitación de lo que da a la frase su sentido, a la proposición su valor de verdad. Este conjunto es lo que caracteriza el nivel enunciativo de la formulación, por oposición a su nivel gramatical [frase] y a su nivel lógico [proposición]”
(Foucault, 1969b. Pág. 152)*

Una segunda condición para la emergencia de un enunciado se formula en la medida que **se pueda asignar la posición de sujeto de él**. No de quién dijo algo ni mucho menos la pretensión de quien lo dijo, sino se trata de “determinar cuál es la posición que puede y debe ocupar todo individuo para ser **su** sujeto” (Foucault, 1969b. Pág. 160). Es el sujeto del enunciado, nunca el autor empírico, nunca el individuo que dijo algo; quien, en cambio, se vería inscrito e investido por dicho enunciado en aquella posición particular de sujeto que dicho enunciado ya enuncia.

Junto con ello, como tercera condición, **configura un campo asociado**, un dominio o campo de coexistencia con otros enunciados, nunca cerrado sobre sí mismo.

“Todo enunciado se encuentra así especificado: no hay enunciado en general, enunciado libre, neutro e independiente, sino siempre un enunciado que forma parte de una serie o de un conjunto, que desempeña un papel en medio de los demás, que se apoya en ellos y se distingue de ellos: se incorpora siempre a un juego enunciativo, en el que tiene su parte, por ligera e ínfima que sea.” (Foucault, 1969b. Págs. 165-166)

Cabe aclarar aquí que no se trata aquí del contexto real de la formulación, de la situación en que ha sido articulada, sino de otros enunciados que, manteniendo su singularidad, se encuentran entrelazados generando dicho campo.

Y una última condición que nos señala Foucault, pero por ello no menos importante sino todo lo contrario, es su **existencia material**. Si la enunciación siempre es singular, el enunciado mantiene un régimen de materialidad del orden de la institución, la cual define *posibilidades de reinscripción* y de *transcripción*. Un enunciado ha de tener una sustancia, un soporte, un lugar y una fecha.

Así, tanto su existencia material, vinculada al orden de la institución, como el conjunto de los demás enunciados, con los que se articula, someten y ponen los límites y condiciones para mantener la identidad del enunciado. Es por ello que no queda reducido al espacio-tiempo de su producción, al modo de un acontecimiento, como se pudiese malinterpretar lo dicho por Deleuze (2002) al referirse a un “nuevo tipo de *énoncés* leninista” que Lenin habría producido antes y después de la revolución, pudiendo quedar capturado por dichas circunstancias. En ningún caso, se trata de contexto, pero nunca tampoco de un “marco de interpretación”³⁹ como lo señala Salguero (2007). No es lo que va junto al

³⁹ Foucault nos deja clara su posición en relación a la interpretación y su pugna con el trabajo hermenéutico en el texto sobre los llamados padres de la sospecha, titulado “Nietzsche, Freud y Marx”. Según Foucault “Ellos han cambiado, en realidad, la naturaleza del signo, y modificado la manera como el signo en general podía ser interpretado” (Foucault, 1967. Pág. 38), lo cual caracterizaría a la hermenéutica bajo cuatro postulados:

1. Se entendería que la interpretación siempre sería un acto inacabado de una dimensión profunda que se caracterizaría por su imposibilidad de detenerse, como ocurre en la “inagotabilidad del análisis” psicoanalítico.
2. “Cuanto más lejos se va en la interpretación, tanto más se avecina, al mismo tiempo, a una región absolutamente peligrosa, en donde no sólo la interpretación va a alcanzar su punto de retroceso sino que va a desaparecer como interpretación, causando tal vez la desaparición del mismo intérprete. La existencia siempre cercana del punto absoluto de interpretación sería al mismo tiempo la de un punto de ruptura” (Foucault, 1967. Pág. 41). La posibilidad de la ruptura, en Nietzsche y en Freud sobretodo, raya en la locura, en su imposibilidad de cierre.

“texto” o por “encima” o por “debajo” del texto, sino la serie de enunciados con los que se articula y la institucionalidad que lo sostiene, y estos no necesariamente tienen una relación de proximidad ni temporal ni espacial.

Ni es un co-presente, ni un co-lugar. Los enunciados, recordemos, nos remiten a una “relación específica” o a reglas de existencia para los objetos. La función enunciativa puede ser repetida pero en la medida que dichas reglas que le son propias y que ordenan, dividen, distinguen, separan determinados elementos o unidades de una determinada manera, pueda mantener las alianzas con otra serie de enunciados que le otorgan soporte y sostén, pero también la posibilidad de su enunciación.

Tampoco se trata de leyes de construcción aplicada a un conjunto de elementos. En este sentido, no se trata de las causas, sean del orden que sea, sino más bien lo que hay en él de sí mismo, en tanto “función”. Es decir, el enunciado **es** dichas reglas, las cuales operan en tanto función. Cualquier elemento (objeto, individuo, etc.) expuesto o inscrito en un enunciado es diagramado con las reglas que le son propias a éste y no a aquel.

“Usted es culpable”. No se trata de lo que significa (reglas gramaticales o lingüísticas), no se trata de su veracidad (reglas de lógica o proposicional), ni de su función ilocutiva (de lo que se haya querido hacer al enunciar) ni perlocutiva (lo que produjo en otros su enunciación). De lo que se trata es de encontrar sus reglas de existencia, los cortes que produce. ¿Por qué “usted”? ¿por qué se utiliza un lenguaje formal? ¿es una sentencia? ¿de qué tipo de sentencia? ¿culpa en un sentido jurídico, moral, estético? Pero no para buscar su significado sino para establecer qué emerge ¿se separa entre inocentes e infractores? ¿entre justos o pecadores? Para ello se requiere de la articulación con otros

3. “Si la interpretación no puede acabarse nunca es, simplemente, porque no haya nada que interpretar. No hay nada de absolutamente primario que interpretar pues, en el fondo, todo es ya interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación sino interpretación de otros signos. [...] No hay nunca, si queréis, un interpretandum que no sea ya interpretans [...]”(Foucault, 1967. Pág. 43) Los signos son interpretaciones que tratan de justificarse, y no a la inversa.
4. La interpretación se encuentra ante la obligación de interpretarse ella misma al infinito; de proseguirse siempre, conformando un tiempo circular

De esta manera, termina diciendo Foucault que “el peligro, el real peligro para la interpretación consiste en creer que hay signos, signos que existen originariamente, primariamente, realmente, como señales coherentes, pertinentes y sistemáticas.” (Foucault, 1967. Pág. 48)

enunciados. No es lo mismo que a ello siga “Cinco años y un día” a que “Rece tres ave marías”. En ambos casos pueden tener el mismo significado (a alguien se le sanciona como transgresor), el mismo sentido (el veredicto no cambia), el mismo valor de verdad (ambos pueden ser igualmente verdaderos), la misma, incluso, función ilocutiva (“sentenciar o condenar”), pero nunca el mismo enunciado. Reglas de existencia, recortes que pueden mantener una identidad y volverse a repetir y para ello requieren de una materialidad pero también de la institucionalidad del decir.

Queda claro aquí que no se trata de una ley de construcción aplicada a un conjunto de elementos. No se buscan aquí las causas de nada, sino más bien las reglas o, si se quiere, principios que operan, pero que al mismo tiempo lo hacen ser, en el enunciado.

La enunciación (no el enunciado) puede ser *recomenzada* o *re-evocada*; una forma lingüística o lógica puede ser *reactualizada*, a lo Gadamer por ejemplo; pero, para Foucault, sólo un enunciado puede ser *repetido*, puesto que en su operar, en tanto función sobre un conjunto de signos, nos devuelve una existencia específica.

“Existencia que la hace aparecer como otra cosa que un puro rastro, sino más bien como relación con un dominio de objetos; como otra cosa que el resultado de una acción o de una operación individual, sino más bien como un juego de posiciones posibles para un sujeto; como otra cosa que una totalidad orgánica, autónoma, cerrada sobre sí misma y susceptible por sí sola de formar sentido, sino más bien como un elemento en un campo de coexistencia; como otra cosa que un acontecimiento pasajero o un objeto inerte, sino más bien como una materialidad repetible.” (Foucault, 1969b. Pág. 183)

Pero al mismo tiempo puede ser manipulable, como si fuese un objeto, ofreciéndose en campos de utilización variados, donde puede mantener o perder su identidad, es decir, aquellas reglas de existencia que le son propias.

“Así, el enunciado circula, sirve, se sustrae, permite o impide realizar un deseo, es dócil o rebelde a unos intereses, entra en el orden de las contiendas y de las luchas, se convierte en tema de apropiación o de rivalidad.” (Foucault, 1969b. Págs. 176-177)

Aquí es donde suele producirse un mal entendido como pensamos ocurre con Skinner. Foucault no está hablando de un campo de batalla en torno a un significado posible en relación a un objeto particular, desde donde se articulan posiciones diferentes en un debate determinado, como podría ser el caso de la libertad, la historia o lo que fuese;

sino a la apropiación y utilización de ciertos enunciados y a la creación y producción de otros. Se podría decir que se está hablando de lo mismo, incluso se podría estar tentado a utilizar un enunciado como este: “Juegos de palabras”, del que no somos ajenos a sus recortes ni a sus alianzas. Pero pensamos que aquí radicaría la diferencia entre un trabajo hermenéutico y un trabajo discursivo como lo entiende Foucault.

No hay nada detrás o debajo de un enunciado, ningún elemento oculto o un sentido secreto que podríamos rastrear. Foucault sentencia: **“El análisis enunciativo es, pues, un análisis histórico, pero que se desarrolla fuera de toda interpretación”** (Foucault, 1969b. Pág. 184) No se trata en ningún caso de pensar en un enunciado latente, todo lo contrario, el enunciado es superficie, que circula, que articula, lo dicho. Pura superficie, lenguaje manifiesto. Pero, al mismo tiempo, el enunciado no se ofrece sin más, “no es inmediatamente visible”⁴⁰ (Foucault, 1969b. Pág. 183), pues, aunque superficie, no es la función, las “reglas específicas”, las que emergen en un primer momento sino su operación⁴¹, su despliegue, sus efectos.

Por supuesto que no puede decirlo todo, que excluye, limita, incluso produce vacíos y silencios, pero ello nada tiene que ver con “lo no dicho”, pues ello mismo promueven e impiden ciertas formas de utilización.

En ocasiones se ha dicho “efectos de superficie” que es otra forma de decir que el nivel enunciativo se encuentra en el límite del lenguaje, donde “el lenguaje, en la instancia de su aparición y de su modo de ser, es el enunciado; como tal, deriva de una descripción que no es ni trascendental ni antropológica.” (Foucault, 1969b. Pág. 191). El nivel enunciativo ante todo es del orden de la descripción, pues levanta aquellas reglas de existencia de los objetos, el cómo se encuentra organizado un conjunto de signos. Y con ello no anula los análisis lingüísticos y lógicos sino que los resitúa en su historicidad, son parte de lo que ha de ser analizado y descrito, y desde donde también se ofrecerán sus

⁴⁰ Suponemos que a esto mismo se refiere Deleuze cuando señala que “Existen las formaciones visibles y el objetivo es ver lo invisible dentro de lo visible.” (Deleuze, 2002. Pág. 74)

⁴¹ Anteriormente hablamos sobre el “discurso sobre” y el “discurso de” los objetos. Esta distinción de Foucault entre lo “no oculto” (lo manifiesto) y lo “no visible” (su operación, su ejecución) podría ser una forma más específica u otra manera de decirlo.

efectos⁴². Efectos puesto que se encuentran contenidos en dicha articulación de reglas y que emergen en forma de sujeto, en forma de objeto, a partir de los recortes, omisiones, silencios, en fin, de esas *carencias* que todo enunciado convoca. Ahí están inscritas sus condiciones de posibilidad para que lo dicho pueda ser dicho y genere una diferencia (y no sólo una distinción como nos enseñó Bourdieu), puesto que no cualquier cosa puede ser dicha. Provoca su propio límite, su propio impensable. No un límite eterno, sino simplemente un límite de lo que puede ser dicho, pero también un límite de lo que puede ser visto. ¿Cómo ha podido llegar a ser dicho lo dicho sobre la libertad? ¿Qué se requiere para que lo dicho pueda ser dicho? No se trata, obviamente, de las intenciones, sino de lo pensable. En el enunciado se encuentran los rastros de su posibilidad de ser pero también la emergencia del sujeto y del objeto en tanto efectos del decir. En ningún caso, cabe mencionar, ha de entenderse aquí como “consecuencias”, como podría ser lo descrito por la fuerza perlocutiva en los actos de habla por ejemplo, pues los enunciados no son sino dichas reglas que, como señala Deleuze, mantienen primacía, pero no distancia sobre el campo de luz que nos ofrecen. La decibilidad y la visibilidad de un enunciado son operaciones de conjunto, reglas que no operan en el enunciado, sino son el enunciado y que otorgan luminosidad y, desde ahí, la posibilidad de ver.

En último término la descripción de un conjunto de enunciados establece una *positividad*, algo ya dado en su propio enunciado que si bien no es visible, no se oculta, sino todo lo contrario. En su operar el enunciado, en tanto función, ilumina, muestra, cruza y recorre con su haz de luz, configurando “relaciones específicas” a través de un campo de visibilidad que nos ofrece así una existencia específica. El positivismo foucaultiano consiste precisamente en esto. El derecho penal, nos señala Deleuze (1987), “como forma de expresión nos define un campo de decibilidad (los enunciados de delincuencia), la prisión como forma de contenido define un lugar de visibilidad (el “panoptismo”, es decir,

⁴² Si bien nos parece que no lleva razón la crítica de Spivak hacia Foucault y Deleuze cuando los acusa de no problematizar, o al menos, “no dar cuenta” de la propia posición en la medida que no lograrían despojarse (como lo haría, para Spivak, Derrida) de la fuerza heliocéntrica del “sol histórico de la teoría: el Sujeto Europeo” (Spivak, 1998. Pág. 5) (lo cual es discutible pero no es el punto aquí), nos parece que cuando apunta a la historización radical del lugar de la palabra, entendiendo que no se trata aquí de la referencia ontológica de las categorías, sino de su función performativa, y su maniobrabilidad política que genera “efectos de verdad”, plantea el meollo del asunto.

un lugar desde el que en cualquier momento se puede ver todo sin ser visto).” (Deleuze, 1987. Pág. 75).

Se ha de situar a un enunciado como perteneciente a una formación discursiva, entendiendo por ello “un sistema enunciativo general al que obedece un grupo de actuaciones verbales”, sistema que ni es excluyente ni es exclusivo de dicho grupo (también operarían sistemas lógico, lingüístico, psicológico). Pero a diferencia de las leyes de una lengua que definen la regularidad de una frase o las leyes de una lógica que definen la regularidad de una proposición, en el caso de los enunciados, insistamos, está definida por la misma formación discursiva, su propia descripción, regla de existencia que se encuentra en su propio operar. Los enunciados no son intercambiables entre sí, no hay transitividad entre ellos, por más similares que pudiesen parecer, pues, recordemos, requieren de ciertas condiciones para su operar. Mucho menos resisten un análisis formalista, que sólo lograría desnaturalizar su propio proceder, pues ningún enunciado es en abstracto, ni mucho menos universal.

En este sentido, el discurso se vuelve así un fenómeno radicalmente histórico, pues se define por el conjunto limitado de enunciados que contempla y que dependen de un mismo sistema de formación discursiva. Nunca una unidad retórica o formal, nunca indefinidamente repetible, nunca situable en la historia con un punto de origen y, con suerte, un buen pasar. En este sentido, nunca está en el tiempo, jamás lo histórico como una dimensión, sino, más bien, su historicidad lo constituye y, al mismo tiempo, constituye historicidad, un “fragmento de historia, unidad y discontinuidad en la historia misma” (Foucault, 1969b. Pág. 197). Así, y como lo vimos en un apartado anterior, no es que los objetos tengan historia, sino más bien, de esta forma, se introduce la historia en los objetos.

De esta manera, la *práctica discursiva* no es para nada la operación expresiva de un individuo cuando formula una idea, un deseo o una imagen. Tampoco la actividad racional puesta al servicio en un sistema de inferencia. Tampoco un acto de “competencia” lingüística. Más bien sería

un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa.” (Foucault, 1969b. Pág. 198)

Es decir, toda práctica discursiva se encuentra articulada a partir de la función enunciativa que le es propia, la cual precisamente nos devuelve al campo de la decibilidad y de la visibilidad. De esto se trataría finalmente, “analizar positivamente, [...] mostrar de acuerdo con qué reglas una práctica discursiva puede formar grupos de objetos, conjuntos de enunciaciones, juegos de conceptos, series de elecciones teóricas.” (Foucault, 1969b. Págs. 304-305)

Nuestra propuesta de análisis parte precisamente en este punto. Rastrear prácticas discursivas, en rigor positivamente y reglas anónimas, desde el material producido para esta tesis. Recordemos aquí que ni las positivamente ni las reglas, por sí solas, son el enunciado, son ambas a la vez, al unísono, aun cuando, como dice Deleuze (1987), haya cierta primacía del *decir* por sobre el *ver*. La positivamente es un efecto, lo cual ya vimos no es igual a “consecuencia” o “producto”. Si bien distinguible, si bien dada y visible, la positivamente no es sin la luminosidad, sin la luz de las reglas de existencia de una función enunciativa. En definitiva, no se trata de significados (como “campo de significados” al estilo de Koselleck), ni, mucho menos, de la verdad de lo dicho, sino de las reglas de existencia que dichos significados o criterios de verdad utilizados se articulan en los enunciados asociados a “libertad”. Es decir, no cómo se ha entendido o significa la libertad, ni cómo se debería o se quisiera entender la libertad, sino cuáles serían los enunciados que se pueden producir desde el material que hemos producido para esta investigación.

Al inicio de *Los intelectuales y el poder*, en la conversación transcrita entre Deleuze y Foucault, éstos se detienen en la relación entre teoría y práctica, que entendemos que es una forma de plantear el mismo problema, o al menos de dibujar implicancias de esta función enunciativa, Deleuze lo señala así: “la práctica es un conjunto de conexiones de un punto teórico con otro, y la teoría de un empalme de una práctica con otra” (Foucault, 1972. Pág. 84). Pero no son las conexiones específicas las que permiten establecer un enunciado sino las reglas que operan para establecer dichas conexiones. Recordemos que

el enunciado no está oculto, pero no es visible. Pensemos nuevamente en aquella clasificación, traída a la mesa por Foucault, que, a su vez, nos cita Borges en *Otras inquisiciones*, sobre el relato titulado "El idioma analítico de John Wilkins", donde expone una clasificación de "cierta enciclopedia china" un tanto particular:

En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas.

¿Una clasificación posible? Ciertamente que sí, pero que no deja de tener problemas. El punto estaría ¿de qué orden es el problema?. Ya sabemos que su problema no es que introduzca animales mitológicos; o que no se les pueda asociar un referente específico a algunos de ellos; o que aparezcan elementos lingüísticos absurdos. El problema se tiende a situar en la imposibilidad de establecer un criterio o parámetro que permita hacer excluyentes las categorías de la clasificación, poniendo en juego lo congruente o lo coherente de ello. Skinner, recordemos, señalaba que este problema se resolvía si asumíamos la racionalidad de los agentes y si es así, bastaba con rastrear las respuestas de sus propios contemporáneos para establecer si era racional una cosa posiblemente absurda para nuestra época. Sin embargo, como decíamos, el trabajo con enunciados no se detiene en lo absurdo o no que pueda llegar a ser algo dicho, sino que levanta las reglas de existencia que estarían operando entre cada uno de los elementos (el decir) con otra serie de elementos (el ver). Es decir, lo que Foucault llamó en el momento de *Las palabras y las cosas* como un *lugar común* que, en este caso particular y con sus propias palabras, está hecho ruinas, un no-lugar propio del lenguaje, el único lugar posible para una yuxtaposición de esta naturaleza. Precisamente, las *heterotopías* juegan allí, donde desafían toda gramática, donde se opera con irreverencia sobre el lenguaje, donde lo impensado-impensable puede encontrar su no-lugar.

Una vez más, no se trata aquí de señalar lo que significa la clasificación, tampoco si es verdadera o no, ni tan si quiera preguntarnos, como haría un Skinner por ejemplo, ¿qué quiso *hacer* Borges con esta clasificación?. Lo que importaría sería establecer a qué reglas de existencia obedece, cuál sería su luminosidad, con qué otros enunciados se articula,

cuál la institucionalidad que podría sostenerla. En ello quizás encontremos que su luminosidad nos devuelve precisamente la mirada sobre las reglas de existencia de la operación de clasificar, la que hacen ser a la propia clasificación y mostrar precisamente lo impensado, el absurdo. Al leer, rápidamente, se pierde de vista el contenido de la clasificación y se vuelve la mirada hacia sus reglas de decibilidad y visibilidad. En este sentido, lo que nos puede dejar ver. Y quizás puede ser algo tan simple, pero tan difícil al mismo tiempo, como es un problema. Su regla es precisamente no tener una en particular, sino una dispersión de ellas. Nos muestra finalmente, y aunque suene paradójico, no tan sólo lo impensado sino, y sobre todo, la imposibilidad de ver. El no-lugar, la irreverencia y la desobediencia del-al lenguaje, sería aquel lugar propio del pensamiento.

Esta tesis entonces rastrea prácticas discursivas, a través de aquellas positivities y reglas anónimas, en rigor, enunciados que se despliegan en el material de análisis y que se encuentren asociadas, de momento lo diremos así, a la “libertad”. Pero, en nuestro caso, y siguiendo las preguntas que ya se hacía Foucault al finalizar la *Arqueología del Saber*, y que luego desplegó en *Vigilar y Castigar* y en el primer volumen de *La Historia de la Sexualidad*, en relación a la posibilidad o imposibilidad de un trabajo arqueológico que no centrara en “las fisuras epistemológicas y de las ciencias” (Foucault, 1969b. Pág. 325), él mismo se responde que “no le costaría trabajo pensarlo”:

“[...] en lugar de estudiar el comportamiento sexual de los hombres en una época dada (buscando una ley en una estructura social, en un inconsciente colectivo, o en cierta actitud moral), en lugar de describir lo que los hombres han podido pensar de la sexualidad (qué interpretación religiosa daban de ella, qué valorización o qué reprobación hacían recaer sobre ella, qué conflictos de opiniones o de morales podría ella suscitar), habría que preguntarse si, tanto en esas conductas como en esas representaciones, no se encuentra involucrada toda una práctica discursiva; si la sexualidad, al margen de toda orientación hacia un discurso científico, no es un conjunto de objetos del que se puede hablar (o del que está vedado hablar), un campo de enunciaciones posibles (ya se trate de expresiones líricas o de prescripciones jurídicas), un conjunto de conceptos (que pueden presentarse, sin duda, en la forma elemental de nociones o de temas), un juego de elecciones (que puede aparecer en la coherencia de las conductas o en unos sistemas de prescripción).” (Foucault, 1969b. Págs. 326-327)

La arqueología para Foucault no se orienta al discurso científico por necesidad, no es un dominio obligado, sino más bien al saber. Cuando en sus trabajos posteriores abre la

pregunta por nuestra forma de castigar o por la forma de gestionar la sexualidad ya no se orienta preferentemente hacia algún determinado registro o dominio de conocimiento sino hacia las prácticas que se han desplegado en relación a ellos. Un análisis que, ya anticipaba en la *Arqueología del Saber*, no se dirigiría hacia la *episteme*, sino más bien hacia “lo que se podría llamar la ética” (Foucault, 1969b. Pág. 327).

Es en dicho movimiento donde aparecerá con toda su fuerza metódica la transformación de la pregunta por el poder: ya no más lo que sería o significaría el poder, sino más bien su ejercicio. Y, como ya se sabe, este recorrido culminará desplazando su trabajo arqueológico hacia la genealogía, hacia las relaciones estratégicas, hacia la forma que en nuestra sociedad ya no sólo sabe sobre estos dominios, sino más bien produce un poder-saber sobre ellos.

Y es aquí que, junto a Foucault, buscaremos realizar un movimiento similar para abordar la “libertad”. Lo más seguro que será un movimiento burdo y tosco en nuestro caso, pero un movimiento que pensamos nos permite evitar de alguna forma redundar en el decir sobre la “libertad”. Aunque ya sabemos que no somos nosotros quienes deberemos evaluar esto.

Abordar la “libertad” no desde lo que significa o ha significado, sino más bien desde las prácticas, desde su ejercicio. Prácticas discursivas que nos muestren dónde detener la mirada, dónde encontrar esa positividad y esas reglas anónimas asociadas a la “libertad”, y exploremos y exploremos allí el detalle, su humildad, pero también sus bajezas, sus miserias.

Y es aquí donde, y posiblemente a pesar de Foucault aunque es lo menos relevante en cualquier caso, realizamos un último movimiento analítico, el cual consiste en rastrear en aquellas prácticas la forma en que se articularía con la libertad, introduciendo una interrogación específica sobre dichas prácticas. ¿Por qué se asocia la libertad a ellas? ¿qué hay en dichas prácticas que nos hacen bordear la libertad, flanquearla? ¿qué de ellas nos habla sobre la libertad? Y, desde dichas preguntas, producir así un acontecimiento que, desde dichas prácticas, se vuelva sobre la libertad. Las prácticas discursivas entonces son nuestra puerta de entrada a la analítica, pero al mismo tiempo

las concebimos como figuras de síntesis que nos permiten rastrear el ejercicio de la libertad en nuestras sociedades.

El acontecimiento, como ya lo vimos anterioremente, no es ni una fecha ni un lugar de origen sino la forma que toman las fuerzas que atraviesan una práctica discursiva particular y que le otorgan una densidad suficiente para constituirse en una práctica asociada a la libertad. No son las reglas de existencia, ni la positividad, sino más bien aquello que se encuentra en disputa en aquel campo móvil que son las prácticas discursivas, en definitiva, qué, en específico, de dichas prácticas cobra la fuerza de la diferencia.

Analítica que nos permite distanciarnos del mundo de los significados y de los fundamentos de la libertad. Analítica, entonces, que no busca ni definirla ni mucho menos defenderla. Todo lo contrario. Claro está que no se trata de asepsia investigativa, pero tampoco obnubilarnos por lo que nos gustaría que fuese o por cómo se piensa que debería ser pensada en el borde de su idealidad. Partimos de la base que no hay más, ni menos tampoco, libertad (como también democracia, participación, igualdad, etc.) que la que hemos sido capaces de ejercer o producir. En este sentido, se trata, por más que nos duela, de hacerle tajos, bucear en sus entrañas, diseccionar su forma. Quizás con mano temblorosa y no sin ciertos temores, pues nos adentramos a un mundo caro, un mundo entrañable. Sinceramente, esperamos no equivocarnos y no en un sentido restringido de lo conceptual o lo académico, sino en lo que pueda haber de política en este decir.

“De hecho, los discursos unitarios, que antes los han descalificado y después – cuando reaparecieron – los ignoraron, están probablemente dispuestos a anexionárselos, a retomarlos en sus propios discursos y a “hacerlos actuar” en sus efectos de saber y poder. Y, si queremos proteger a los fragmentos liberados, quizá nos exponemos al riesgo de construir nosotros mismos, con nuestras propias manos, aquel discurso unitario al cual nos invitan [...]” (Foucault, 1976aPág. 25)

El riesgo del discurso unitario, ya sabemos, nos acompañará (y siempre internamente) en este recorrido pero peor es dudar hasta quedarse inmóvil, paralizarse. Entonces, como lo fuimos comprendiendo con compañeros de este viaje, *hacer haciendo*, con todas las precauciones que podamos anticipar y dilucidar a lo largo del camino.

Para realizar este recorrido entonces no iremos, al menos no como forma de entrada, ni a la filosofía ni a los discursos políticos, protagonistas “privilegiados” de estas discusiones. En ocasiones como forma de estudiar asuntos como la “libertad”, pero, al mismo tiempo y como lo vimos en nuestro acercamiento a la historiografía, como fuentes de primera mano para apreciar la historia en sí. En este sentido, asumiremos un planteamiento similar al de Patterson (Patterson, 1991) cuando señala que hay registros diferentes entre el discurso de la filosofía y los discursos de la vida cotidiana, pero, claro está, sin llegar a suponer dos Historias de la libertad paralelas: una de las ideas y otra del valor de dicha idea; y alejándonos también de una definición *a priori* para rastrear el ejercicio de la libertad.

Si nos interesan las prácticas discursivas, deberemos producir un material que nos permita rastrear enunciados, por ende, positivities y reglas de existencia. Y para ello se requiere de un material que nos sea propicio y ponga en acción el lenguaje, que lo haga operar en relación hacia el mundo y no sólo en relación a sí mismo (una cosa es la matemática, otra la ingeniería). No sólo bastan las relaciones de forma, sino, y sobre todo, cómo ellas operan y se articulan en prácticas concretas y particulares. Es decir, cómo se transforman en enunciados.

Pero ello no implica deshacerse u omitir las discusiones filosóficas y políticas, sino más bien de tratar de generar un tratamiento diferente, restándole, eso sí, su lugar de privilegio. Por ello, y antes de retomar el tema de los materiales particulares para esta investigación, permítannos este último apartado a modo de epílogo, que precisamente nos hablará sobre esta relación entre dichos discursos político-filosófico y la “libertad”.

2.2 Epílogo político-filosófico: la libertad como campo

Aclaremos desde ya, que lo que perseguimos en este epílogo es mostrar algunas de las discusiones que en este ámbito político-filosófico se han suscitado, si se quiere a modo de marco de trabajo teórico, pero, al mismo tiempo, generar un marco posible de trabajo de dicho decir en relación al ejercicio de la libertad, al cual nos podamos remitir e ir retomando, según lo amerite el análisis, en el despliegue de esta investigación. Para ello, no requerimos ni es de nuestro interés aquí ser exhaustivos ni tampoco concluyentes, aunque esperamos que si rigurosos.

Recordemos también aquí, según lo que ya hemos articulado, que no nos focalizaremos en los significados de la libertad, ni siquiera como “campo de significados” a lo Koselleck, que nos permitan interpretar de mejor manera los textos, sino más bien qué efectos produce su decir (que insistamos no es igual a “consecuencias” o “productos”). Ciertamente corremos el riesgo del significado, de la continuidad, de la interpretación, lo cual nos conducirá indefectiblemente hacia una "Historia-de-la-libertad" o, en el mejor de los casos, a una Historia Intelectual o Conceptual. Pero la idea es simple (y ya sabemos las complejidades que encierra lo simple): desafiarnos, en el rastreo de autores y tradiciones, a suspender la pregunta por “¿qué es la libertad?” e insistir en “¿qué efectos produce?”, “¿qué nos muestra?”, “¿qué distingue, qué cortes realiza, qué tipo de *carencias* nos ofrece?”. Ni críticas sobre lo que le falta ni sobre lo que le sobra a la definición de libertad que se proponga. Una operación lo más descriptiva posible, lo más analítica posible. Trabajar, en definitiva, en torno al “discurso de” pero siempre desde el “discurso sobre” la libertad.

Gadamer, como veíamos bastante más arriba, ya nos advertía que el “problema de la libertad” es del tipo de problema que se nos presentaría como un “problema idéntico”, que nos confrontaría con la imposibilidad de una proposición concluyente. Pero, como ya vimos también, pensar en problemas idénticos es ver arrojados los objetos en la historia pero nunca introducir la historia en los objetos.

Y es entendiendo y partiendo de esta base que es importante explicitar que el tipo de discusión que concitó la libertad durante la época ilustrada requiere de una detención

particular. El lugar de la Razón en el pensamiento occidental cumple aquí un rol decisivo, pues ni Grecia, ni Roma, ni tampoco el pensamiento cristiano llegaron nunca a articular la serie de problemas que el mundo de la Ilustración cristalizó y que se puede sintetizar o articular, al menos inicialmente, en dicha noción. No se trata aquí, claro está, ni de progreso ni de evolución pero sí de una diferencia cualitativa que impide pensar sus planteamientos de la misma manera, aun cuando se puedan producir ciertas alianzas que permitan el haz de la continuidad, y por ende, de lo familiar.

A modo de proposición inicial, o si se quiere hipótesis de trabajo, pues no es aquí el centro de este trabajo, pensamos que para los griegos clásicos la discusión sobre libertad se centraba en una pregunta mucho más general y mucho más acuciante: cómo llegar a constituir ciudadanos que velaran por ser justos, buenos, bellos, en último término, sabios, entendiendo siempre que por ciudadano nos referimos exclusivamente a los hombres adultos que podían participar en el ágora (Aristóteles, 384 A.C.-322 A.C.). La pregunta que gira en torno a la discusión sobre la libertad en Grecia es, en definitiva, la constitución y manutención de la *polis*⁴³.

De hecho, la afirmación profusamente referenciada de Aristóteles en relación a la distinción entre esclavos y hombres libres, aunque suene paradójico, nos habla precisamente de ello.

*“Esta es también la ley general que debe necesariamente regir entre los hombres. Cuando es un inferior a sus semejantes, tanto como lo son el cuerpo respecto del alma y el bruto respecto del hombre, y tal que es la condición de todos aquellos en quienes el empleo de las fuerzas corporales es el mejor y único partido que puede sacarse de su ser, se es esclavo por naturaleza. Estos hombres, así como los demás seres de que acabamos de hablar, no pueden hacer cosa mejor que someterse a la autoridad de un señor; **porque es esclavo por naturaleza el que puede entregarse a otro; y lo que precisamente le obliga a hacerse de otro es el no poder llegar a comprender la razón sino cuando otro se la muestra, pero sin poseerla en sí mismo.** Los demás animales no pueden ni aun comprender la razón, y obedecen ciegamente a sus impresiones. Por lo demás, la utilidad de los animales domesticados y la de los esclavos son poco más o menos del mismo género. Unos y otros nos*

⁴³ Este tipo de planteamiento lo podemos encontrar desarrollado en el ya citado Von Wright (1985), quien, recordemos, plantea que la discusión sobre la libertad en Grecia fue periférica. También se puede encontrar este tipo de planteamientos en los trabajos de Hanna Arendt como, por ejemplo, “¿Qué es la política?”, en el cual señala precisamente que no es posible analogar el planteamiento griego al de nuestros días. (Arendt, 1993. Pág. 15)

ayudan con el auxilio de sus fuerzas corporales a satisfacer las necesidades de nuestra existencia. La naturaleza misma lo quiere así, puesto que hace los cuerpos de los hombres libres diferentes de los de los esclavos, dando a éstos el vigor necesario para las obras penosas de la sociedad, y haciendo, por lo contrario, a los primeros incapaces de doblar su erguido cuerpo para dedicarse a trabajos duros, y destinándolos solamente a las funciones de la vida civil, repartida para ellos entre las ocupaciones de la guerra y las de la paz” [...] “es evidente que los unos son naturalmente libres y los otros naturalmente esclavos; y que para estos últimos es la esclavitud tan útil como justa” (Aristóteles, 384 A.C.-322 A.C.)

No cabe duda alguna que para Aristóteles se establece una diferencia ontológica entre hombres libres y esclavos, pero también está claro a lo largo de su decir que no es sólo en relación a los esclavos. Bárbaros⁴⁴, mujeres, niños o cualquier otro que no se constituía como ciudadano mantenía esta misma diferencia. En este sentido, no era una particularidad de la relación con el esclavo, sino más bien con todo aquel que no era ciudadano.

El mismo Aristóteles nos entrega ciertas claves de lectura para no perdernos. Hay quienes piensan, dice él, que esta diferencia entre hombres libres y esclavos no se trata tanto de una naturaleza sino más bien de un derecho. Un derecho adquirido en la guerra. En este sentido, nunca la discusión era sobre el estatus del esclavo, sino más bien cuál era el fundamento de la diferencia entre éste y el hombre libre. Y su argumentación para llegar a afirmar lo dicho se sostiene reduciendo, finalmente, al absurdo los demás planteamientos en base a lo que resulta “útil” y “justo” para la constitución de la “vida civil, repartida para ellos [los hombres libres] entre las ocupaciones de la guerra y la paz”.

No es menor que esta distinción se encuentre en un libro titulado “Política” pues es precisamente la *polis* y su articulación lo que se encuentra en disputa. Aquí no se trata de la pregunta por la naturaleza humana como en el caso de la modernidad, sino de la producción del ciudadano y de los iguales.

⁴⁴ Es en este mismo sentido que François Châtelet señala que “Aristóteles al respecto nos parece extremadamente chocante cuando pronuncia frases del estilo de “los bárbaros no tienen de hombre más que los pies”. Quiere decir que no tienen simplemente más que la forma humana, pero no la esencia del hombre.” (Châtelet, 1992. Pág. 58). Para profundizar en este tema particular, nos parece del todo interesante el trabajo que ha realizado Roger-Pol Droit (2007) en su libro “Genealogía de los Bárbaros”, al cual nos remitiremos en capítulos posteriores.

Una situación similar pasa con Epicteto y su planteamiento estoico, quien podría ser, en una lectura rápida, el que más se suele asociar a nuestra concepción de libertad moderna, nos habla en aquel sentido en su manual. Es la posibilidad de instaurar en el ciudadano lo bello, lo justo, lo bueno, a través del desapego o desvinculación a las cosas que están fuera de su control⁴⁵.

Somos conscientes que entre los estudiosos del tema no hay consenso en relación a lo que estamos señalando, pero esto muchas veces depende de cómo se esté entendiendo libertad. Por ejemplo, en un texto de un historiador clásico, Fustel de Goulanges (1864) se señala “Es, pues, un error singular entre todos los errores humanos, el haber creído que en las ciudades antiguas había gozado el hombre de libertad. Ni siquiera tuvo idea de ella.” (De Coulanges, 1864. Pág. 318). No obstante, luego señala “El gobierno se llamó sucesivamente monarquía, aristocracia, democracia; pero ninguna de estas revoluciones concedió al hombre la verdadera libertad, la libertad individual”. (De Coulanges, 1864. Pág. 314).

Para de Goulanges seguramente el planteamiento de Aristóteles viene a confirmar lo que señala, pero no es nuestro punto aquí. No se trata de si hubo o no hubo libertad, ni mucho menos si hubo libertad individual. De lo que se trata aquí es de tratar de establecer, en el decir aristotélico, qué sujeto emerge y bajo qué condiciones, a saber, el ciudadano y la posibilidad de la política.

En el caso de los pensadores cristianos sucede algo similar. Ciertamente las figuras emblemáticas de dicha tradición, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, sostuvieron dentro de su entramado conceptual una noción que llega hasta nuestros días: la *libertas minor* o libre albedrío. Sin embargo, a través de ella se plantea una pregunta singular y, por ende, respuestas que van hacia otro lugar o mejor dicho vienen desde otro lugar.

⁴⁵ Foucault ha señalado la precaución que se ha de tener en comprender la máxima estoica γνῶθι σεαυτόν, la cual ha solido traducirse como “conócete a ti mismo” pero que, en rigor, debería más bien comprenderse como “cuidado de sí”, apuntando no a una suerte de trabajo de conciencia de sí, sino más bien a su preocupación ética que finalmente nos remite a mantener cuidado en conducirse con otros y sobre sí mismo.

Agustín de Hipona (354-430 DC) fue pastor de la Iglesia en una época difícil, en lo que se refiere tanto al plano político como al estrictamente religioso – si es que se puede hacer esta distinción –, puesto que, por una parte, el Imperio Romano se desmoronaba y sufría invasiones cada vez más recurrentes, emergiendo con ello una asociación entre su caída y el cristianismo lo cual debía ser refutado. Por otra, en el plano religioso, distintas herejías confundían a los fieles y dividían a la Iglesia. Entre estas últimas se destacan el *maniqueísmo*, que el propio Agustín siguió en su juventud, con su afirmación de que hay dos principios igualmente poderosos, uno del bien y otro del mal, doctrina de origen persa que se presentaba con un ropaje cristiano; y el *pelagianismo*, que negaba la doctrina del pecado original.

Ambos antecedentes remiten a Agustín a una misma interrogante. Es en defensa del cristianismo que articula su pensamiento, puesto que sostener que Dios lo ha creado todo de la nada, es decir, antes de la Creación no hubo tiempo, le genera un problema sobre el mal, puesto que si Dios ha creado todo ¿cómo puede ser que haya creado el mal?, siendo que el ser, que siempre proviene de Dios, es bueno. Su respuesta, en síntesis, fue que el mal no es, que ontológicamente hablando no hay mal, no hay nada malo, puesto que todo proviene de Dios. Lo que llamamos mal no es sino privación o ausencia de bien, pero en sí mismo no es nada, no tiene substancia.

Y es aquí donde Agustín esgrime la figura del “libre albedrío” (Agustín de Hipona, 354 – 430,), puesto que es su uso el que puede llevar “al hombre” a la Salvación o a la perdición. Es así como para Agustín la verdadera libertad no es el libre albedrío en sí, sino la correcta realización del mismo. Y la correcta realización del mismo no es otra cosa que el conocimiento verdadero que es, ni más ni menos, el conocimiento de Dios.

"En esto consiste también nuestra libertad, en someternos a esta verdad suprema; y esta libertad es nuestro mismo Dios, que nos libra de la muerte, es decir, del estado de pecado. La misma verdad hecha hombre y hablando con los hombres, dijo a los que creían en ella: Si fuereis fieles en guardar mi palabra seréis verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres. De ninguna cosa goza el alma con libertad sino de la que goza con seguridad" (Agustín de Hipona, 354 – 430, . Pág. 296)

De la misma forma, Santo Tomás de Aquino () se dedicó a demostrar que el último fin del hombre, su beatitud, consiste en la posesión de Dios, el cual se refleja de las “leyes

naturales”. Sin embargo, al igual que Agustín, el hombre puede alcanzar o desviarse de ese fin mediante sus actos propiamente humanos, es decir, mediante actos libres y deliberados.

Tomás de Aquino escribe en lucha contra los averroístas o aristotélicos radicales⁴⁶, quienes propugnaban, rescatando y asumiendo los planteamientos del filósofo griego (ignorado en occidente hasta el siglo XIII), la distinción entre filosofía y teología. Esta corriente (herética) abogaba por la unicidad del pensamiento, sosteniendo su universalidad como una única entidad⁴⁷. En “De unitate intellectus contra Averroístas” refuta lo que a su juicio era un error muy peligroso y difundido de esta interpretación de Aristóteles: la existencia de una sola alma para todos los hombres, una teoría que eliminaba la libertad y responsabilidad individual. (Barrio Mestre, 1986)

“§82. Si entonces el intelecto no es algo de este hombre de tal modo que sea verdaderamente uno con él sino que se uniera a él sólo por el fantasma [las imágenes sensibles] o como motor, la voluntad no estaría en este hombre particular sino en el intelecto separado. Y así este hombre particular no sería señor de sus actos y ninguno de sus actos sería loable o repudiable. Lo cual implica despedazar los principios de la filosofía moral. Ahora bien, como esto es absurdo y contrario a la vida humana (pues no sería necesario aconsejar ni promulgar leyes), se sigue que el intelecto se une a nosotros de tal manera que se forme algo uno a partir de él y de nosotros. Pero esto no puede ser a menos que sea del modo que se ha dicho, con lo que el intelecto es una potencia del alma que a su vez se une a nosotros como forma. Por lo tanto sólo queda mantener esto contra toda duda, no por la revelación de la fe como ellos mismos afirman, sino porque negarlo es manifestamente contrario a toda evidencia.” (Pérez Constanzó & Silva, 2005. Págs. 107-108)

Para Tomás de Aquino mantener esta posición es determinante puesto que es así cómo resuelve la posibilidad de explicar el pecado y la salvación, cuestión última en juego, al igual que para Agustín de Hipona. En este sentido, para Tomás de Aquino, la libertad mantendría grados pues puede ser absoluta cuando es divina en tanto creación *ex nihilo*; puede ser angelical cuando tiende a lo divino como en el caso de los ángeles que no pueden pecar; y puede ser humana e individual cuando se utiliza el libre arbitrio para dirimir entre el bien y el mal.

⁴⁶ Según los entendidos (Barrio Mestre, 1986) todo indicaría, aunque no aparezca en la obra de Tomás de Aquino, que dicha crítica sería hacia Sigerio de Brabante, seguidor parisino de los planteamientos de Averroes (latinización del nombre árabe Abū I-Walīd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rushd).

⁴⁷ <http://www.revistamirabilia.com/contribuicao.html>

“El libre albedrío se relaciona con la elección de medios para el fin, como el entendimiento con las conclusiones. Es evidente que el entendimiento tiene la capacidad de llegar a diversas conclusiones ateniéndose a principios conocidos. En cambio, prescindiendo de los principios, manifiesta ser defectuosa. Por lo tanto, que el libre albedrío pueda elegir entre cosas diversas, conservando siempre su ordenación al fin, es algo que pertenece a la perfección de la libertad. En cambio, elegir algo apartándose de su ordenación al fin, y en esto consiste el pecado, es un defecto de libertad. Por todo lo cual, el ángel, que no puede pecar, tiene más libertad que nosotros, que sí podemos pecar” (Tomás de Aquino, 1265-1273, . Pág. 578; Cuestión 62 artículo 9)

De esta manera, se instala una idea de “libre albedrío”, según su propio decir “que no es otra cosa que la facultad de elección” (Tomás de Aquino, 1265-1273,) (758), diferenciada de la idea de libertad. El libre albedrío es un medio, un instrumento, y la libertad, en definitiva, un fin. Para llegar a dicho fin el conocimiento de Dios le permitiría al hombre conducir su libre albedrío por el camino hacia el Bien, es decir, hacia la salvación. En este sentido, y a diferencia de lo que propone Díaz Torres (Díaz Torres, 2006), estamos en frente de una noción de libertad moral más que psicológica.

En último término, la pregunta sobre el “libre albedrío” en el pensamiento cristiano nos remite a la discusión sobre cómo podemos vivir en la gracia de Dios, cómo podemos llegar a ser sus siervos y construir en la tierra *La Ciudad de Dios*, diferenciando correctamente el Bien del Mal a través del conocimiento verdadero, el conocimiento de Dios.

“Entonces Jesús decía a los judíos que habían creído en El: Si vosotros permanecéis en mi palabra, verdaderamente sois mis discípulos; y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres.” (Juan, 8:31-32)

Ciertamente que una y otra idea están relacionadas íntimamente en el pensamiento cristiano, pero ello no justifica, a nuestro entender, en ningún caso el esgrimir su identificación conceptual sin más. El costo de la identificación conceptual entre ambos términos, es precisamente poner el velo de la continuidad cuando nos referimos a la libertad, perdiendo con ello no sólo las diferencias epocales, sino que además, y aquí el peligro, toda posibilidad de reconocer nuestra propia historicidad.

Las nociones cristianas identifican ya no libertad y ciudadanía, como en los griegos, en los cuales la discusión entre el bien y el mal, la moral finalmente, nunca formó parte de sus

planteamientos. En la era cristiana, a través de la doctrina del bien y del mal, se identifica libertad con beatitud. Para los griegos la libertad no era un fin, ni tampoco se encontraba asociada al conocimiento verdadero, sino una condición del ciudadano que lo impulsaba a la búsqueda de la política y de una conducción virtuosa y de excelencia, más bien hacia una ética.

Así, frente a una pregunta que abrace la continuidad entre griegos y cristianos, como ya podemos inferir, éstos enmudecen. No hay respuesta, puesto que no hay mundo posible no tanto para responder, sino para llegar a enunciar una pregunta que pudiese reunirlos, a pesar de que reconozcamos que se pueda inferir o producir una posible respuesta, una operación de traducción, como, legítimamente, lo hace Agustín con Platón y Tomás con Aristóteles, pero lo cual está lejos de ser lo mismo.

Es cierto que el trabajo filológico aquí es importante y reconocemos nuestros límites al respecto. No obstante e intentando ser lo más rigurosos posibles a pesar de lo anterior, a partir de lo que hemos señalado, entendemos que ni en el pensamiento griego ni en el pensamiento cristiano se llegan a configurar las preguntas que la modernidad llegó a plantearse en torno a ella⁴⁸. Y si dichas preguntas se han caracterizado explícitamente por su irresolubilidad es esto para la propia modernidad, dejando entre ver no sólo su importancia sino que además, su aparente impotencia.

La centralidad en las discusiones del discurso político-filosófico sobre la noción de “libertad” no fue ni mucho menos abrupta. Lenta, muy lentamente fue ocupando un lugar de privilegio en los debates en la medida que la laicización del pensamiento se fue produciendo. Cuando la fe en Dios ya no es suficiente, cuando la luz de la revelación ya no nos regala la claridad de la verdad, la Razón emerge como la forma que toma aquel orden divino, a partir de la cual podremos acercarnos a Su creación. Es comprender Su Obra, Su Orden, Su Creación, pero cuidado!!! no para llegar a comprenderla, pues eso sería querer comprender a Dios ¿Y quién podría osar a una cosa como esa?, sino más bien encontrar en dicho Orden, Su Verdad.

⁴⁸ Para decir esto, claro está pero igualmente a modo de precaución, no se requiere asumir ni la idea de progreso ni de evolución.

Pero si es la Razón aquella que nos puede aproximar a aquel orden generado por Dios, ¿podemos pensarla aquí como una facultad cognitiva, como una facultad individual como la solemos entender en nuestros días?. Al parecer difícilmente. ¿Qué es la Razón si no ese mismo orden? La razón aquí no tiene un dentro y un afuera. La razón se constituye sin exterioridad. La razón no da cuenta del orden, sino que es el orden mismo, y, en ningún caso, el orden de Dios o el reemplazo de Dios. Un orden sostenido bajo ciertos principios evidentes (como puede ser en esta época la existencia de Dios), incuestionables, y que en relación a ellos se delibera, se enjuicia, se comprende el mundo.

El discurso filosófico, guardián moderno de la Razón, mediará las formas en las cuales se puede y en las cuales no se puede comprender el mundo. Instalará procedimientos para establecer lo que hay de Razón, hay de Orden (De la Cámara García, 2004), en lo que se dice, inscribiendo así una determinada forma del decir.

Será en este marco donde nos situaremos para abordar este apartado, en este marco donde rastrearemos la centralidad o no que nos ofrece el decir de la libertad. ¿Cómo podemos comprender la relación entre razón y libertad? ¿desde dónde podemos entender esta articulación? Dicha articulación, proponemos, se puede rastrear a través de dos preguntas fundamentales en los inicios de la filosofía moderna: la pregunta por la naturaleza humana y la pregunta por la configuración del Estado.

Ambas preguntas nos servirán de vectores de nuestro análisis, en tanto nos indicarán, al menos de momento, el camino a seguir, puesto que es en su articulación que diversos discursos, a veces con fines opuestos, se cruzarán, se yuxtapondrán, se ignorarán, se olvidarán, irrumpiendo en las formas del decir y que nos informarán sobre los retazos de nuestra tan preciada libertad.

1.1.8 La pregunta por la naturaleza humana

Desde Tomás de Aquino, como veíamos, se empieza a estructurar una discusión sin precedentes: la concepción divina del mundo debe ser conciliada con la idea de que el

mundo se encuentra gobernado por “leyes naturales”⁴⁹. Esta conciliación allanó el camino a una de las premisas sagradas de la modernidad ilustrada, la cual funda en la Razón la esencia del ser humano, separando y jerarquizando, con ello, finalmente la relación, y finalmente separación, entre religión y filosofía.

Los intentos y esfuerzos por conjugar ambos planteamientos capitalizaron con efectos imprevisibles sobre todo en el siglo XVII, a través de pensadores como Descartes, Spinoza, Leibniz, entre otros, obligando a una reformulación global en la comprensión del mundo, pero, sobre todo, del ser humano.

Se puede decir que en Descartes (1596-1650) se encuentra un punto de inflexión en dichos debates, pero no tanto por su forma de integrar el pensamiento divino y la idea de leyes naturales, cuestión que nos remite, como en muchos pensadores de esta época, a Tomás de Aquino, sino porque precisamente a través de ella se inserta, escudriña, y diagrama territorios “desconocidos”, iniciando un camino sin retorno hacia una transformación del pensamiento.

Los planteamientos de Descartes (1637, 1644, 1701, 2007) se basan principalmente en una doble separación. Por una parte, una sustancia infinita y plenamente autosubsistente: Dios o *res infinita*, la cual es anterior a todo lo existente. Por otra, dos sustancias finitas que se encuentran separadas una de otra: el mundo de la necesidad (*res extensa*) y el mundo del pensamiento (*res cogitas*).

A partir de dichos planteamientos Descartes se interna en la pregunta por la naturaleza humana, sosteniendo que el alma, a través del libre albedrío, se asienta bajo los criterios de la razón, la cual sería en último término la esencia misma del hombre, debiendo someter a las pasiones, expresión en el hombre del mundo de la necesidad. Por ello, para el ser humano la libertad consiste en elegir lo que es propuesto como verdadero y bueno por la razón, debiendo el alma liberarse de la esclavitud de las pasiones.

⁴⁹ Incluso el mismísimo Tomás de Aquino, como vimos, ya en el siglo XIII, al tener que refutar ciertas interpretaciones que algunos autores estaban realizando de Aristóteles, debió introducir en el pensamiento cristiano una cierta comprensión con respecto a ellas.

Así, para Descartes la libertad se entendería como la superación del mundo de la necesidad, entendiéndose esto por la ausencia de cualquier fuerza ajena a la esencia racional del hombre, por lo tanto no tiene ningún sentido hablar de libertad en aquellos seres, como los animales, que no pueden operar en función de la razón. Con dichos planteamientos, en definitiva, “somos en forma tal los dueños de nuestras acciones que somos dignos de alabanza *cuando las conducimos bien* [...] de igual modo debe atribuírsenos mayor mérito cuando, en virtud de una determinación de nuestra voluntad, escogemos lo que es verdadero cuando lo distinguimos de lo falso” (Descartes, 1644. Págs. 42-43).

El planteamiento cartesiano si bien aún bebe de la asociación entre orden y divinidad, imprime al concepto de “hombre” un dualismo, entre lo material y el pensamiento, entre el cuerpo y el alma, que lejos estuvieron sus predecesores y contemporáneos de plantear. Nunca el pensamiento cristiano osó en generar una cosa similar. Agustín de Hipona y Tomás de Aquino difícilmente pudieron plantear una cosa parecida, puesto que si bien era el ser humano quien podía tomar el camino de la salvación o de la perdición, dicho camino era pura necesidad, puesto que seguir o no el “conocimiento verdadero”, es decir, la salvación o la perdición, era un camino ya pautado⁵⁰. Así es como, hoy por hoy, autores, como por ejemplo Aróstegui (2004), se decantan por señalar que no es posible sostener que un planteamiento como el cristiano puede incluso llamarse de libertad⁵¹.

Ciertamente en Descartes el camino también se encuentra pautado, como buen representante de su época, puesto que es a través de la razón que se puede encontrar un

⁵⁰ Este tipo de planteamiento aún lo podemos encontrar adentrados ya en el siglo XVI como en el caso de Erasmo de Rotterdam (De Rotterdam, 1524), quien concebía el libre albedrío como un poder de la voluntad humana por medio del cual el hombre puede consagrarse a las cosas que conducen a la salvación eterna o apartarse de ellas.

⁵¹ “El mundo moderno al crear una sociedad laica introdujo en buena parte las condiciones para la historización de la experiencia. Mientras los hombres vivían inmersos en una tradición de historias cuyo fin se adelantaba ya en una teleología y una escatología religiosamente fijadas, historias que desembocaban en 'nuevos reinos' prescritos por la divinidad, podía aceptarse que la experiencia era parte del plan de la providencia. Lo sobrenatural sustituía aquí a la conciencia de lo histórico. Es la modernidad la que introduce la posibilidad de historizar la experiencia por cuanto la historia será ya, sobre todo, libertad, no tendrá un destino providencialmente fijado. El libre albedrío y, después, la razón ilustrada, convierten a la historia en la historia de la libertad. A partir de ese momento, la historia la hacen más que nunca los hombres, el papel de la providencia queda relegado y el futuro permanece abierto. Y todo ello se asume como experiencia y crea una conciencia nueva” (Aróstegui, 2004. Págs. 188-189)

orden que se supone dado, pero el dualismo que imprime su planteamiento es germen suficiente para dicotomizar también aquella razón entendida como orden divino, instaurando una diferencia radical, sustancial, ontológica, entre cuerpo y alma, y, por ende, entre naturaleza y ser humano.

Antes de Descartes, al identificar la razón con un orden dado, cada criatura tenía su lugar en la creación, lo cual era, por ejemplo, acorde con la idea de nobleza hereditaria. Hay razón en ese ordenamiento, razón inamovible e imperecedera, pues la razón era el orden mismo. Con los planteamientos de Descartes las criaturas de Dios pueden ser jerarquizadas ahora en función de la utilización de la *razón*, transformándose en lo que ha devenido en llamarse capacidad racional.

Mientras prevaleció el imperio de la razón como orden divino, las criaturas se ordenaban bajo dicho imperio, y en ese orden cada cual ocupaba su lugar, de ahí que no es difícil suponer que tanto nobles como siervos, amos y esclavos, mantuvieran una diferencia ontológica. Cuando la razón se transformó en una capacidad del ser humano, instituciones como la nobleza o la esclavitud inician si no su paulatino retroceso, al menos se inicia su decadencia, sobre todo, con la articulación cada vez más decisiva de la idea de igualdad. Para bien o para mal, dicha capacidad ha asentado las bases de una reconfiguración de “los iguales” entre los seres humanos, y ahora ante los ojos de la ley y de Dios.

Este movimiento, cristalizado en Descartes, y seguramente a pesar de él, donde la razón se escinde quedando circunscrita como capacidad o facultad del ser humano frente a una Naturaleza que mantiene sus propias leyes, su propia forma necesaria, encontrará su mejor aliado, aunque suene un poco paradójico, en aquella corriente que en el teatro epocal jugó como su antagonista: el empirismo inglés.

El Canal de La Mancha ha tenido pocos momentos de calma en la historia y especialmente el siglo XVII no lo fue. En oposición directa, David Hume (1711-1776), siguiendo la estela de Francis Bacon (1561-1626), John Locke (1632-1704) y George Berkeley 1685-1753, confrontará el “yo pienso” cartesiano, asumiendo que la posibilidad de cualquier experiencia en relación al mundo se sostiene no a partir de la razón, quedando ésta en un

segundo lugar, sino más bien a partir de las impresiones. Para Hume cada opinión o creencia no es más que una idea fuerte y vivaz, derivada de una impresión presente relacionada con ella. “La impresión presente es la que debe ser considerada como la causa verdadera y real de la idea y de la creencia que la acompaña”. (Hume, 1740.Pág. 89)

No obstante, para Hume no existe asociación de las impresiones por el mero azar, sino que existirían tres principios de unión o cohesión por las cuales surge una asociación y que nos permitirá transitar de una idea a otra: “ semejanza, contigüidad en tiempo y espacio y causa y efecto” (Hume, 1740.Pág. 26). Ahora bien, nos equivocariamos si implicamos de lo anterior que estos principios sean propiedades de las cosas. Hume, será enfático en señalar que esto es un error, deteniéndose sobre todo en la relación causa-efecto, de la cual sostendrá que no es posible establecer este tipo de relaciones pues no habría cómo dar cuenta, a nivel de la experiencia, de la relación entre un hecho y otro, es decir, de la noción de “causa”. En otras palabras, no habría “conexión necesaria” como dato sensible, por lo cual, para Hume, lo único que se podría señalar entre ellos es que existe una co-ocurrencia y, por ende, sólo la posibilidad de establecer la probabilidad de que ocurra dicha secuencia. Es en este sentido, que señalará que la relación causal se establecería por el hábito o la costumbre del pensamiento, es decir, por una sucesión constante de impresiones que otorgan la apariencia al observador de regularidad, estableciendo, de esta forma, la conexión de dicha co-ocurrencia.

“Cuando yo estoy convencido de un principio sucede tan sólo que una idea me impresiona más fuertemente. Cuando yo doy la preferencia a una serie de argumentos sobre otra no hago más que decidir de mi sentimiento relativo a la superioridad de su influencia. Los objetos no poseen una conexión entre sí que pueda descubrirse, y por ningún otro principio más que por la costumbre, que actúa sobre la imaginación, podemos hacer una inferencia partiendo de la apariencia del uno para llegar a la existencia del otro.” (Hume, 1740.Pág. 90) (90)

De esta manera, en su crítica al inductivismo, no sólo señala que se conoce a partir de los datos sensibles, sino que la conexión entre ellos se articularía solamente por dichos hábitos del pensamiento. Así, los conceptos y los universales no serían más que meros hábitos del pensamiento pues no pueden ser sensibles, lo cual implica, cosa no menor

para su época, que el yo o el alma, Dios y el Mundo podrían llegar a concebirse como meras entelequias.

De esta manera, no hay “conexión necesaria” en lo inanimado pero tampoco en lo humano ni en lo divino.

De hecho, si consideramos cuán adecuadamente se fundamentan de un modo recíproco la evidencia natural y la moral, y que sólo existe entre ellas una cadena de argumentos, no debemos experimentar ningún escrúpulo para conceder que son de la misma naturaleza y se derivan de los mismos principios. (Hume, 1740.Pág. 297)

Pero esto no quiere decir, y lejos está de ello, que rechace todo concepto de necesidad. Hume define de dos formas la noción de necesidad: “La refiero o a la unión y conjunción constante de objetos análogos o a la inferencia en el espíritu del uno al otro”. (Hume, 1740.Pág. 299). Sólo la experiencia y la observación nos permitirán realizar esta unión constante. Y la inferencia no será más que el efecto del hábito y la imaginación. Así, “la conexión necesaria no es descubierta por una conclusión del entendimiento, sino que es meramente una percepción del espíritu” (Hume, 1740.Pág. 296).

Es a partir de esta idea de necesidad que Hume planteará que cualquier noción de libertad que rompa con la regularidad de la naturaleza o de una inteligencia que pueda ir más allá de la necesidad, no puede ser más que un absurdo o una ficción. Así, él rechazará lo que denominó como “la doctrina de la libertad”, la cual nos induce a pensar que la libertad no puede ser determinada por nada para ser tal. Para él (Hume, 1740), dicha doctrina, presenta tres razones de su predominio:

1. Se confunde, en la opinión generalizada, la libertad de espontaneidad, la cual se expresa en la medida que no haya coacción o imposibilidad, por violencia, imposición o fuerza, de actuar de una forma alternativa, con la libertad de indiferencia, la cual niega la necesidad y las causas, es decir, cualquier tipo de determinación. Generalmente se suele confundir la primera con la segunda.
2. Falsa experiencia o sensación de la libertad de indiferencia, cuando se sostiene que la acción la realiza un ser pensante e inteligente que puede representarse la acción. Se argumenta aquí que en nuestro actuar diario vivimos con esta falsa experiencia de indeterminación de las acciones. Sin embargo, Hume plantea en este punto que siempre un observador puede inferir los “motivos y carácter” que estarían a la base de nuestras acciones. Es más, si no los tuviese, insiste que sólo

bastaría con poder llegar a conocer “las circunstancias de la situación y el temperamento” para ello.

3. La peligrosidad de las consecuencias para la religión y la moral al sostener que la acción humana pudiese ser por necesidad, dejando en tela de juicio la responsabilidad humana sobre los actos. Claro está, dice Hume, que hay aquí un doble equívoco, pues lo absurdo nos lleva a lo falso, pero en ningún caso lo falso se constituirá por las consecuencias peligrosas de un planteamiento. Pero también la doctrina de la necesidad no es sólo inocente sino ventajosa para la religión y la moralidad.

Cuando Hume rechaza la “doctrina de la libertad” está rechazando el indeterminismo que la sostiene, que, para él, no sería otra cosa que el azar absoluto (Hume, 1740, 1748). Todas nuestras acciones pueden ser leídas siempre a partir de ciertas condiciones, sean motivos, temperamentos y situaciones específicas. Pero aquí no se trata de atribuirle a la voluntad la necesidad natural de la materia, sino que a la materia atribuirle la misma cualidad que le pertenece a la voluntad, es decir, la “conjunción constante” (Hume, 1740, 1748), la cual es necesaria para incluso la religión y la libertad, pues se requiere para atribuir responsabilidad de los actos. Recompensas y castigos, entonces, serían un absurdo sin el establecimiento de una relación causa-efecto, pues se haría imposible entonces asociar, por ejemplo, a un acto criminal la responsabilidad y la gravedad del asunto, culpa o dolo, a quien correspondiese. Pero aquí, necesidad debe ser entendida en el sentido de Hume,

“Según mis definiciones, la necesidad es un elemento esencial de la causalidad, y, por consiguiente, la libertad, suprimiendo la necesidad, suprime las causas y es lo mismo que el azar. Como el azar se considera comúnmente que implica una contradicción, y en último término es contrario a la experiencia, existen los mismos argumentos contra la libertad y el libre albedrío.” (Hume, 1740. Pág. 297).

Es así que para Hume, libertad y necesidad no están reñidas. Todo lo contrario, la libertad requiere de la necesidad como la razón de las pasiones. No sin algo de provocación, Hume sentenciará precisamente todo lo contrario que los racionalistas, pidiendo la capitulación de la razón, la cual no puede sino arrodillarse ante el curso de las pasiones, única posibilidad de encontrar el fundamento de nuestras acciones.

“Nada puede oponerse o retardar el impulso de la pasión más que un impulso contrario, y si este impulso contrario surge siempre de la razón, esta última facultad debe tener una

influencia original sobre la voluntad y debe ser capaz tanto de causar como de impedir una volición o un acto. Pero si la razón no tiene una influencia original no es posible que resista a un principio que posee una eficacia de este género o que mantenga en suspenso el espíritu un momento. Así, resulta que el principio que se opone a nuestra pasión no puede ser la razón, y se le llama así tan sólo impropriamente. No hablamos de un modo estricto y filosófico cuando exponemos el combate de la razón y la pasión. La razón es y sólo puede ser la esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio más que servir las y obedecerlas.” (Hume, 1740. Pág. 303).

La disputa entre empiristas y racionalistas continuará, llegando hasta nuestros días con relativa vigencia en la forma de la pregunta sobre la libertad y el determinismo de la acción humana. Posiciones que no sólo implican aspectos teórico-conceptuales opuestas en relación a la naturaleza humana, sino también dibujan distancias importantes en términos epistemológicos, ontológicos, políticos, morales y éticos.

Hoy ya estamos muy lejos de pensar a la razón como un orden sin exterioridad, donde la naturaleza sea parte de dicho orden, de dicha razón. Hoy, la naturaleza se ha escindido, ha tomado vida propia, ni divina ni humana, simplemente naturaleza. La razón, simple y llanamente pensada como capacidad humana, con mayores o menores privilegios, según el anfitrión de la fiesta a la que hayamos sido convocados, podrá leer, con mayor o menor fortuna, aquel orden natural de las cosas⁵².

Estas dos respuestas posibles, estas dos corrientes, que se preguntaron al unísono por la naturaleza humana, y que en su despliegue particular se distanciaron, desde la pregunta y las distinciones que provocaron, nunca lo hicieron. Siempre unidas por la pregunta por la naturaleza humana, por lo que nos hace ser lo que somos, y también, y sobre todo, por la consecuente escisión de la razón. La razón ya nunca más, aun cuando al racionalismo le hayan quedado reminiscencias del orden divino, nunca más un orden inmanente.

Y así, sea el lugar que sea que se le otorgue en el planteamiento a la razón, ya sea como protagonista o como mero personaje secundario, la relación libertad y razón se sostuvo, manteniendo la unidad entre dichas nociones. Para nuestro caso, esto no es menor, pues

⁵² No es menor, en este sentido, que planteamientos como el de Serres (1990) o Latour (Latour & Strum, 1986; Latour, 2002, 2005), o de la línea de trabajo de la ANT, al problematizar la distinción entre lo humano y lo natural, estableciendo una simetría entre los elementos de uno y otro llamados actantes, nos permita resituar la discusión.

sea que la razón, y junto a ella la libertad, nos constituya como seres humanos en tanto naturaleza; o ya sea que la razón sea esclava de nuestras pasiones y que sólo sea una herramienta que nos permite generar constancia del mundo como un producto secundario de los datos sensibles; para el ejercicio de la libertad, sea como sea, requerimos de la razón.

Esto será tan así, que Kant, el gran articulador del pensamiento moderno como se les suele situar, inaugurará años después una corriente que precisamente llevará a su momento *culmine* esta relación, a saber, el idealismo alemán. Por lo mismo nos detendremos en ella en un interludio, en un momento donde tendremos que mantener el compás para luego continuar con la segunda coordenada en relación a la pregunta por el Estado, pero que nos parece importante porque precisamente recorreremos los rastros de un campo de batalla, un campo de batalla que huele a sangre y derrota, un campo de batalla que nos queda lejos en el pensamiento (si cabe alguna duda hay que sólo leer a Isaiah Berlin (Berlin, 2002) y ver su obituario de los enemigos de la libertad), aunque para quienes beben de dicha tradición cada vez más cerca o, en rigor, nunca estuvo lejos, simplemente aún no ha sido el momento de la conciliación.

1.1.9 Interludio: la encrucijada radical entre razón y libertad o *El ardor de la razón*

Si ha habido alguna corriente en el pensamiento filosófico que haya articulado razón y libertad como base de su propuesta, esa fue sin duda el idealismo alemán durante el siglo XVIII, y, en particular, Hegel, su figura más radical.

Dicha articulación reunirá la pregunta por la naturaleza humana y por el Estado de una forma particular, incluso extravagante no sólo para su tiempo sino también para los tiempos actuales, obligándonos a detenernos en un interludio que no sólo reforzará lo que hemos afirmado hasta aquí en relación a la configuración del campo de fuerza sino también bordear sus límites.

Según Châtelet la gran originalidad de Kant habría sido plantear la pregunta “¿cómo es posible la verdad?” y ya no la pregunta cartesiana de “¿cómo es posible que el hombre se equivoque?” (Châtelet, 1992. Pág. 112), con lo cual termina por desterrar del

pensamiento filosófico la pregunta por el pecado, dando paso a la pregunta por el error (Châtelet, 1992) y al pensamiento eminentemente epistemológico.

El llamado idealismo trascendental de Kant, establecerá en la *Crítica de la Razón Pura* (Kant, 1781) que todo conocimiento para llegar a ser tal ha de ser necesario y universal. Para ello operamos a través de dos facultades: la sensibilidad que nos permite generar intuiciones de los objetos, a través de lo cual tenemos noticias del mundo empírico generando un conocimiento particular y contingente; y el entendimiento que nos permite trabajar con conceptos y así abstraer de aquel conocimiento sensible lo que hay de necesario y universal en él. Kant llega a establecer y defender que las condiciones de todo conocimiento, tanto en un caso (Estética Trascendental) como en el otro (Lógica Trascendental), no son parte del objeto conocido, es decir, no son *a posteriori* de la experiencia, sino que operarían, *a priori*, una serie de conceptos universales. Kant da por demostrado en su argumentación que las formas que otorgamos al mundo no preexisten a su formulación, no son del mundo (como es el caso del espacio y el tiempo en la estética trascendental), sino que serían parte de la operación de la razón especulativa, otorgando un lugar primordial al sujeto que conoce en tanto ejecutor de estas formas universales, idénticas en todos los seres humanos.

Lo que rechaza con todo ello es suponer que podemos conocer al objeto en sí, como lo supuso Descartes en su duda metódica aunque aún se corresponda con el orden divino, o como en el empirismo escéptico de Hume aunque sólo sea un cúmulo de datos, pues conocemos a partir de estas categorías universales que son *a priori*. No obstante y al mismo tiempo, asume también que no es posible pensar que haya pensamiento sin contenido, es decir, nunca pensamos desde la nada, como operación disociada de la experiencia.

Es decir, desde la experiencia sensible podemos conocer fenómenos, pero nunca el objeto en sí (*nóumeno*), distinción que se precisa en el planteamiento kantiano toda vez que no se quiere asumir que todo está regido por las leyes de la naturaleza, pues si fuese así, debería asumirse que la moralidad también.

*“Así. empero, puesto que para la moral no necesito nada más, sino solo que la libertad no se contradiga a sí misma, y que por tanto pueda al menos ser pensada, y no necesito entenderla más; y [sólo necesito] que no ponga, pues, obstáculo alguno en el camino del mecanismo natural de una y la misma acción (tomada en otro respecto), entonces la doctrina de la moralidad conserva su lugar, y la doctrina de la naturaleza también [conserva] el suyo, lo que no habría ocurrido si la crítica no nos hubiera enseñado previamente nuestra inevitable ignorancia en lo que respecta a las cosas en sí mismas, y no hubiera limitado a meros fenómenos todo lo que podemos conocer de manera teórica.”
(Kant, 1781. Pág. 30-31)*

Esta utilidad positiva de la crítica a la razón pura (que, según Kant, lo mismo se podría decir de Dios y la inmortalidad del alma) obliga a dicha distinción y también a establecer dos nuevas distinciones. Por una parte, entre mundo y naturaleza: en tanto el primero nos remitiría a todos los fenómenos y la totalidad de su síntesis, sería el “todo matemático”; en cambio, el segundo, a la unidad que mantendrían los fenómenos en la existencia. Y, por otra, entre diferentes tipos de causas o condiciones de lo que ocurra:

“Entonces, la condición de lo que acontece se llama la causa, y la causalidad incondicionada de la causa en el fenómeno [se llama] la libertad, mientras que la condicionada, por el contrario, se llama causa natural en sentido estricto. Lo condicionado en la existencia en general, se llama contingente, y lo incondicionado, necesario. La necesidad incondicionada de los fenómenos se puede llamar necesidad natural.” (Kant, 1781. Pág. 498)

Pero no será sino en la *Crítica a la Razón Práctica* que encontraremos la fórmula en que esta relación entre razón y libertad decantará finalmente en la obra kantiana:

*“Aquí es donde se explica también por vez primera el enigma de la crítica: ¿cómo es posible negar la realidad objetiva al uso suprasensible de las categorías en la especulación y concederles, no obstante, esta realidad respecto de los objetos de la razón práctica pura?”
(Kant, 1788. Pág. 6)*

Es decir ¿cómo por una parte la libertad, en tanto realidad suprasensible, puede ser ajena a la realidad objetiva pero al mismo tiempo ser parte de la razón pura práctica? Esta pregunta llevará a Kant decididamente, como se le suele llamar, hacia una Filosofía Moral que perseguirá establecer una especie de “mandamiento” sin Dios, una especie de “mandamiento” en la Razón: el *imperativo categórico*. Nos dice Kant “todos los imperativos son fórmulas de la determinación de la acción” pero cuando esta acción se representa como buena en sí, como necesaria en tanto “voluntad conforme en sí con la

razón, estamos en presencia de un *imperativo categórico*". En otras palabras, el imperativo categórico sería cualquier máxima o proposición en relación a una acción que la establezcamos siempre en referencia a lo universal (Kant, 1785). En el uso de la razón, nos distanciamos de la animalidad al asumir nuestra posibilidad de llegar a ser entes autónomos y al conducirnos moralmente de forma voluntaria.

No obstante y a pesar de los esfuerzos de Kant, conocida es la crítica, desde el escepticismo, que hace Gottlob Ernst Schulze en 1792 (Diaz Ardila, 2006) al planteamiento kantiano, esgrimiendo que cuando separa radicalmente sujeto que conoce y objetos a conocer no se podría garantizar que el conocimiento que produzca dicho sujeto sobre la naturaleza pueda corresponderse con el estado de cosas en sí mismo, dejando abierta la pregunta sobre la relación entre realidad objetiva y el uso suprasensible de las categorías.

Fichte, Schelling y Hegel retomaron el compromiso kantiano por esta pregunta y será en este último que el planteamiento tomará su forma más radical. Hegel toma de Kant su compromiso con la razón y la noción de libertad como autodeterminación, pero el planteamiento hegeliano nos llevará de la pregunta epistemológica kantiana a una forma en que razón, libertad e historia se encuentran imbricados en la producción de una ontología, y esto tanto en lo que respecta, si se nos permite esta distinción aquí que en rigor no debería hacerse, a lo que solemos llamar los asuntos humanos y los asuntos de la naturaleza.

En Hegel hayamos una propuesta radicalmente histórica, en donde la realización de la realidad no es sino la libertad del despliegue de la razón humana. Es precisamente esto lo que da por demostrado en la Fenomenología del Espíritu y lo que supone en las Lecciones de la Filosofía de la Historia:

"[...] el único pensamiento que aporta [la filosofía a la historia] es el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige el mundo y de que, por lo tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un supuesto, con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está demostrado, mediante el conocimiento especulativo, que la razón [...] es la sustancia; es, como potencia infinita, para sí misma la materia infinita de toda vida natural y espiritual y, como forma infinita, la realización de este su contenido: sustancia, como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia; potencia infinita, porque la razón no es

tan impotente que solo alcance al ideal, a lo que debe ser, y solo exista fuera de la realidad, quién sabe dónde, quizá como algo particular en las cabezas de algunos hombres; contenido infinito, por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma, la materia que ella da a elaborar a su propia actividad. [...] Pues bien, que esa idea es lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente poderoso; que esa idea se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta en el mundo sino ella misma, su magnificencia y dignidad; todo esto está, como queda dicho, demostrado en la filosofía y, por tanto, se presupone aquí como demostrado.” (Hegel, 1837. Pág. 43)

Hegel supone para esto un sujeto transindividual que agruparía, en último término, a la humanidad en su conjunto, como un espíritu universal absoluto, que mantendría un fin último, una *Idea* proyectada para su realización: la idea de la libertad humana. La cual se encamina siempre a su propia negación, objetivándose, es decir, estableciéndose como forma condicionada (como lo serían los objetos de la naturaleza); para luego volver, en un acto de conciliación, hacia la conciencia de su propia libertad.

El espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el espíritu del pueblo. Ahora bien, los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismo, según la superficialidad o profundidad con que han sondeado, concebido lo que es el espíritu. Por tanto, lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu. La conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo; y la última conciencia, a que se reduce todo, es que el hombre es libre.” (Hegel, 1837. Pág. 65)

O como lo señala en la Fenomenología del Espíritu:

“Así es como el espíritu se halla presente como libertad absoluta; el espíritu es la autoconciencia que se capta a sí misma, de tal modo que su certeza de sí misma es la esencia de todas las masas espirituales del mundo real y del mundo suprasensible, o de tal modo que, a la inversa, la esencia y la realidad son el saber de la conciencia acerca de sí misma.” (Hegel, 1807. Pág. 344)

El hombre en tanto espíritu es aquel que ha vuelto sobre sí mismo su propia producción y actividad, estableciéndose sólo en aquel momento como sujeto.

“El hombre, como espíritu, no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que ha vuelto sobre sí mismo. Este movimiento de mediación es un rasgo esencial del espíritu. Su actividad consiste en superar la inmediatez, en negar ésta y, por consiguiente, en volver sobre sí mismo. Es, por tanto, el hombre aquello que él se hace, mediante su actividad. Solo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectividad real.” (Hegel, 1837. Pág. 64)

En este sentido se podría decir que la historia universal es precisamente el devenir de la Idea sobre la libertad humana, en tanto forma de la razón humana, la cual muta, se va transformando en la medida que dicho espíritu logra *saber lo que es en sí*, toma consciencia de sí. Es en este sentido que Hegel nos dirá que los orientales, la china imperial, nunca supieron que el espíritu es libre en sí, pues sólo *uno* era libre, según Hegel, el déspota. En griegos y romanos *algunos* lo son. Sólo en las naciones germánicas y cristianas aparece en su plenitud esta idea en su forma Ideal: todos los hombres son libres pero en tanto Espíritu (“la sustancia del espíritu es la libertad” (Hegel, 1837. Pág. 68)).

Pero la Idea ha de realizarse, objetivarse, y para su primera formación, para ser real, se requiere de autoactividad. Para que el Espíritu sea “verdaderamente, es menester que se haya producido a sí mismo” (76). Y para ello, hay que decirlo desde ya, la individualidad nunca se opone a lo universal. Todo lo contrario, es el medio para su realización pues “lo universal debe realizarse mediante lo particular” (83). El espíritu que es en sí, en su concepto, siempre es algo universal y abstracto, una idea, nunca completamente real. “Lo que solo es *en sí*, constituye una posibilidad, una potencia; pero no ha pasado todavía de la interioridad a la existencia.” (Hegel, 1837. Pág. 80) y para su realización se requiere de la voluntad, de la actividad de los hombres en el mundo.

Para realizar algo se requiere que importe, que se necesite estar en ello y que ello sea mi interés, incluso habiendo otros aspectos de aquello que se realiza que no me importen. Pero este interés no puede ser interesado, es decir, que el fin último radique simplemente en la búsqueda de un provecho privado que incluso pueda atentar contra el fin universal de lo realizado. Ha de haber una concomitancia entre mi interés y el fin de lo realizado que requiere no sólo de las propias necesidades y la voluntad individual, sino también de una manera de ver y de convicción, elementos propios del despertar de la razón.

En este sentido es que se dirá que un Estado estará bien constituido en la medida que todo interés privado de sus ciudadanos esté unido a su fin general “y el uno encuentre en el otro su satisfacción y realización.” (Hegel, 1837. Pág. 84). Esta unificación permitirá que aquello que es en sí, el concepto, pase al segundo momento de la realidad histórica, el de

su realización, en la forma de la naturaleza. “Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención.” (Hegel, 1837. Pág. 85).

Lo que un pueblo es y la individualidad pertenecen juntos a la realidad de la idea. La idea es algo interno que luego se exterioriza en la realización de la actividad de los individuos, a lo cual “se llama falsamente realidad” (Hegel, 1837. Pág. 86), pues no hay más realidad que la del espíritu.

Mediante la actividad, entonces, lo interno por sí logra su manifestación, su objetividad. Movimiento que transparenta lo universal en la medida que emergen deberes y leyes, abrazando así, educación mediante, el contenido moral de un pueblo. Las pasiones e intereses particulares que siempre mantienen un contenido específico, siempre se encuentran entrelazadas con determinaciones universales y esenciales del derecho, del bien, del deber, etc. Así, “el individuo no inventa su contenido, sino que se limita a realizar en sí el contenido sustancial.” (Hegel, 1837. Pág. 90)

Pero también sucede que pueda ser quebrantada la consistencia del espíritu de un pueblo, momento en el cual ya no logra conservarse por haber llegado a su total desarrollo y agotamiento. El concepto no logra sostenerse más y entra en crisis produciendo un nuevo contenido, un nuevo momento de la idea productora. Para ello los individuos históricos, los héroes, son aquellos que han logrado saber esta noción universal y

Se dan cuenta de la impotencia que hay en lo que todavía es actual, en lo que aún brilla y que solo aparentemente es aún la realidad. El espíritu, que se ha ido transformando en el interior, que ha surgido, que está en trance de aparecer, y cuya conciencia ya no se encuentra satisfecha en el mundo presente, no ha encontrado todavía, mediante esta insatisfacción, lo que quiere; lo que quiere no existe aun afirmativamente, y el espíritu está, por tanto, en la fase negativa. Los individuos históricos son los que les han dicho a los hombres lo que estos quieren.” (Hegel, 1837. Págs. 92-93)

Por fase negativa se comprende aquello que se nos devuelve aún como objeto, como pura naturaleza. El individuo histórico es aquel que logra leer en aquella, en la naturaleza, sus propias ruinas y levantar un nuevo contenido en la interioridad de la idea.

*“El interés particular de la pasión es, por tanto, inseparable de la realización de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal. Este no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto el **ardid de la razón**; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño. Pues el fenómeno tiene una parte nula y otra parte afirmativa. Lo particular es la mayoría de las veces hartado mezquino, frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos. César hubo de realizar lo necesario, el derrocamiento de la podrida libertad. Pereció en esta lucha; pero lo necesario subsistió: la libertad sucumbió, conforme a la idea, bajo los sucesos externos.” (Hegel, 1837. Pág. 97)*

De esta manera, si bien la individualidad es medio de esta idea, en ella siempre, al mismo tiempo, hay algo del fin, nunca manteniendo una relación de exterioridad absoluta. El planteamiento es aquí, a diferencia de Kant, una propuesta ontológica, propuesta que radica en la razón y en la libertad del espíritu, pues es en la realización de su libertad, que no es nunca una operación abstracta y vacía, sino que siempre un concepto específico, se irá generando un espíritu particular, un pueblo particular.

Pero en ello la razón se pone a resguardo y utiliza a las pasiones e intereses en pie de guerra para llegar a manifestarse, a realizarse. “El estado del mundo no es todavía conocido; el fin es producirlo.” (Hegel, 1837. Pág. 92). Y en ello hay un sacrificio, un costo, un sacrificio de pasiones e intereses, y en lo que hay de individuos en ellas, para llegar a su existencia. En ello consiste el **ardid de la razón**.

“Lo que demanda aquí satisfacción no es el interés particular, ni la pasión, sino la razón, el derecho, la libertad.” (Hegel, 1837. Pág. 99)

De esta manera, la conexión de lo individual y lo universal es lo que posibilita la moralidad, y en ello radica la posibilidad también de que el individuo pueda atender tanto al bien como al mal. Ambos dos, su culpa.

Y la figura que se levanta en dicha conexión es precisamente la figura de Estado o la de un pueblo. “Este es la realidad, en la cual el individuo tiene y goza su libertad; pero por cuanto sabe, cree y quiere lo universal. [...] En el Estado la libertad se hace objetiva y se

realiza positivamente.” (Hegel, 1837. Pág. 100), pues sólo en él el hombre tiene existencia racional.

“La voluntad subjetiva, la pasión, es el factor activo, el principio realizador; la idea es lo interno; el Estado es la vida moral realizada.” (Hegel, 1837. Pág. 101)

Es el espíritu mismo del pueblo. “En el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive en el goce de esta objetividad” (Hegel, 1837. Pág. 104), sometiéndose los individuos a las leyes de aquella comunidad de existencia. En este sentido se cancela la oposición libertad y necesidad, pues es lo racional, como sustancia, lo único necesario. Cuando lo negativo, ese estado de objetividad, retorna a la razón, cuando el ardid ya ha operado y nos encontramos con el desengaño, volviendo a su propia esencia, a su interioridad, es cuando ocurre la reconciliación.

Razón, libertad e historicidad, tres conceptos que Hegel reúne en su filosofía moral y que producirían un movimiento de interioridad replegado sobre sí mismo. Es decir, un pliegue que se objetiva, produciendo efectos de realidad, de naturaleza, pero efectos que son sobre sí misma. La conciliación se produce cuando el pliegue se logra establecer como tal, como pliegue, en el espíritu y hay consciencia de pliegue, no sólo consciencia de la negatividad sino autoconsciencia de su autoproducción en tanto idea, en tanto concepto, en tanto libertad.

Hegel y el idealismo alemán nos permiten entonces, a modo de paradigma agambeniano, mostrar la centralidad de la pregunta por la naturaleza humana y del Estado cuando el pensamiento filosófico se preguntó por la libertad, pero, al mismo tiempo, exponer aquello que ha sido desterrado, denostado en su formulación, como claramente lo expone Isaiah Berlin (2002) cuando señala que sería como un “bosque muy oscuro” pues “quienes entran en él rara vez vuelven para decirnos qué es lo que vieron. O bien, cuando lo hacen, como los adictos a la música de Wagner, el oído se les queda permanentemente adaptado a unos sonidos muy distintos de las armonías más antiguas, más sencillas y más nobles que antes acostumbraban escuchar.” (Berlin, 2002. Pág. 104). Ciertamente, Hegel está bastante lejos de la idea de no interferencia liberal o de libertad negativa por la que aboga Berlin, pero no es esto lo que nos interesa aquí.

Por ahora nos es suficiente con haber mostrado hasta qué punto el discurso filosófico ha podido generar una imbricación tal entre libertad y razón: una propuesta ontológica ya no sólo de lo que somos, ya no sólo del Estado, sino que, precisamente desde estos elementos, de la propia realidad.

Luego volveremos sobre algunos elementos que este **ardid de la razón** nos muestra. Pero dejemos hasta aquí el interludio y retomemos el curso por el campo de fuerzas que se establece, en el pensamiento moderno, con la encrucijada entre razón y libertad, más específicamente la pregunta que nos sirve como segunda coordenada del decir, la pregunta por el Estado.

1.1.10 La pregunta por la configuración del Estado

La pregunta por la configuración del Estado fue una pregunta concomitante con la de la naturaleza humana. Ambas preguntas se produjeron y preservaron mutuamente, al menos de manera explícita, durante los siglos XVII y XVIII, aunque fácilmente podríamos encontrar sus rastros desde el siglo XII. La mayoría de los autores intentaron dilucidar ambas preguntas a lo largo de sus obras, incluso, muchos de ellos, en una misma obra.

Nos parece que no es casualidad que la pregunta por la naturaleza humana apareciera justamente cuando la soberanía del rey absoluto empezara a resquebrajarse o, incluso, a rigidizarse de tal forma que llevara su actuar hasta lo grotesco como en el caso de Luis XV en el siglo XVIII. La discusión sobre la idea de Estado, es decir, sobre cómo se podría llegar a constituir el mejor estado posible⁵³, entendiendo por ello la discusión por el gobierno de los hombres, y haciéndose eco entonces de las transformaciones políticas y sociales,

⁵³ Es interesante en este sentido revisar el trabajo de Skinner (Skinner, 2002b, 2010) sobre la genealogía del Estado donde expone los diferentes significados y discusiones en torno a esta figura. Skinner finalmente se decantara por el planteamiento hobbesiano: “Como *persona ficticia*, el estado es capaz de contraer obligaciones que ningún gobierno o generación de ciudadanos podría aspirar a cumplir. Me atrevería a concluir que, en el estado actual del derecho contractual, no existe otra manera de dar sentido a tales obligaciones más que invocar la idea del estado como una persona que posee, en palabras de Hobbes, una vida artificial eterna” (Skinner, 2010. Pág. 50).

que incluso, como decíamos, se ha llegado a plantear que se habrían iniciado desde el siglo XII y XIII⁵⁴.

Autores como Hobbes (1588-1679) y Spinoza (1632-1677) publican sendas obras políticas que buscan una comprensión, una inteligibilidad, sobre el gobierno de los hombres. Para pensar este problema parten de la base de una distinción entre un estado de naturaleza (barbarie y degradación) y un estado de civilidad, entre apetito y razón⁵⁵. Y si bien sostendrán diferencias importantes a la hora de trabajar con esta distinción, ambos sostendrán la tendencia del hombre al segundo estado en la medida que al ser “el hombre un lobo para el hombre”, como suele repetirse la fórmula clásica de Hobbes, éste buscaría protección frente a otros enemigos en la asociación con otros.

A partir de esta distinción entre este estado natural y el estado de civilidad, el hombre, entrega su propio derecho, como dice Spinoza, a perseverar en su ser en su soledad, y le otorga al Estado, ciertamente en una forma simbólica, incluso mítica, la prerrogativa de regirse ante su ley, para así alejarse del estado de naturaleza en el cual se encontraría si no lo hiciera. Si se está dominado por la pasión, por aquel estado natural del que todos vendríamos, no podríamos ser libres. Libre es sólo quien hace y dice lo que su razón manda hacer o decir.

*“Sin embargo, en el uso común llamamos pecado a lo que se hace contra el dictamen de la sana razón y sumisión a la voluntad constante de moderar los apetitos según las prescripciones de la razón. Se podría aprobar esto absolutamente si la libertad humana consistiese en la licencia de los apetitos o la esclavitud a la autoridad de la razón. Pero **la libertad humana es mayor cuanto más el hombre acepta la razón como guía y más modera sus apetitos**. No nos serviríamos, pues, de las palabras con propiedad si se calificase de sumisión a la vida racional, y de pecado un acto en que, lejos de aumentar la libertad del espíritu para transgredir sus propios preceptos, es propiamente impotencia del espíritu, de modo que más lo hace esclavo que libre” (Spinoza, 1670a. Pág. 154)*

⁵⁴ Este es el caso de Tocqueville (Tocqueville, 1835) cuando alude a las transformaciones que se iniciaron en el siglo XIII y que finalmente decantaron en la inscripción del principio de igualdad y de centralización, dos principios claves, este autor, para las democracias modernas.

⁵⁵ El caso de Hobbes no puede graficar mejor esta distinción cuando se refiere al absurdo de la definición que se solía hacer de voluntad como un *apetito racional*, pues si así fuera, nos señala, no podría, por definición, haber ningún acto voluntario contra la razón. Para Hobbes, como buen empirista, la voluntad, en tanto acto de querer y no como facultad, es “el último apetito en el proceso deliberador” (Hobbes, 1651. Pág. 57), entendiéndolo aquí que la razón se realiza en términos generales, en cambio aquél en términos particulares.

En Spinoza, la idea es sentenciosa y redundante: mientras más nos guíamos por nuestra razón, más libres somos. Y esto, para Spinoza, se trate de un individuo como de un Estado.

*“El Estado ha de estar organizado necesariamente de modo que todos sus miembros, los gobernantes y los gobernados, **quieran o no quieran**, actúen del modo conveniente al servicio del bienestar general. En otras palabras, es necesario que todos, por fuerza o por necesidad, si no es espontáneamente, se vean obligados a vivir según los preceptos de la razón. Para lograr este fin, el funcionamiento del Estado se ordenará de tal forma que nada de lo que se refiera al bienestar general se confiará plenamente a la buena fe de un solo hombre” (Spinoza, 1670a. Pág. 176)*

En Spinoza son las leyes las que han de permanecer invioladas y, en esta medida, las que pueden garantizar la pervivencia del Estado. “Pues las leyes son el alma del Estado” (Spinoza, 1670a) (256). Pero éstas podrán mantenerse no sólo por la razón sino también por las pasiones comunes a todos los hombres, recurriendo al amor por la libertad, al deseo de aumentar sus bienes y la esperanza de lograr honores como medios para sostenerlos en ellas. Pero no se trata aquí de una obediencia ciega a las leyes o una homogeneización de las diferencias, sino más bien de un marco general que permita poner en juego las diferencias que conceda a los hombres la libertad de pensar, apartándolos así de su estado natural.

De esta manera, la libertad que otorga el uso de la razón se hace parte consustancial de la forma Estado, estableciéndose en Spinoza explícitamente que el objetivo final del Estado es precisamente la libertad para su propia reproducción.

“Repito que no es el fin del Estado convertir a los hombres de seres racionales en bestias o en autómatas, sino, por el contrario, que su espíritu y su cuerpo se desenvuelvan en todas sus funciones y hagan libre uso de la razón sin rivalizar por el odio, la cólera o el engaño, ni se hagan la guerra con ánimo injusto. El fin del Estado es, pues, verdaderamente la libertad” (Spinoza, 1670b) (Spinoza, 1670b. Pág. 125)

Es cierto que en Hobbes encontramos una articulación diferente, en rigor un sentido más débil, de esta relación entre libertad y razón tanto en términos de su relación específica como para el establecimiento de la configuración del Estado, pues la libertad para Hobbes es básicamente “la ausencia de oposición, por oposición quiero decir impedimentos externos del movimiento, y puede referirse tanto a las criaturas irracionales e

inanimadas, como a las racionales” (Hobbes, 1651. Pág. 173). Nunca entonces una propiedad del ser humano (por ello la expresión “voluntad libre” cae en un absurdo para él pues “la inclinación o el deseo de hacer” no puede ser libre en la medida que a lo que se puede oponer es a la realización de dicha inclinación realizada siempre por un *cuerpo* y no a la mera inclinación). Así, según su propio decir, actualiza, según su propio decir y a contracorriente del racionalismo continental del cual bebe Spinoza, la idea de libertad ateniense y romana, la cual negaría que la libertad se dé por “herencia privada y de derecho nato [pues], en realidad, es solamente un derecho público.” (Hobbes, 1651. Pág. 177).

Un corolario no menor de esta noción de libertad, es que perfectamente se pueden dar actos libres tanto en el estado de naturaleza (derivados del apetito de deliberación en lo particular) como en el estado de civilidad (derivados de la razón en lo general). En este sentido, entiende que precisamente el marco general de la libertad es el derecho natural, es decir, “la libertad que tiene cada hombre de usar el propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida.” (Hobbes, 1651. Pág. 110), lo cual encuentra sus límites en las “leyes naturales” en tanto preceptos o reglas descubiertas por la razón, leyes que estaríamos obligados (es decir, no somos libres en el sentido antes expuesto) a cumplir, como por ejemplo *procurar la paz y mantenerla* y, al mismo tiempo, *defendernos con todos los medios que estén a nuestro alcance*.

Para Hobbes, la configuración y mantención del Estado, como con la aritmética y la geometría, requiere de ciertas reglas y no sólo de práctica solamente, como en el tenis. Pero hasta aquel momento, estas reglas naturales, estas reglas que nos obligan a todos para la propia sobrevivencia, que no son sino estas “leyes naturales”, no habían podido ser establecidas. Según él, los pobres no habrían tenido tiempo libre ni los ricos la curiosidad o el método para descubrirlas.

Ahora bien, al interior del rango de juego que, en tanto derecho público, genera esa ausencia de impedimentos externos, sólo se puede recurrir al juicio y a la razón para dirimir cuál sería la mejor forma de actuar en términos generales. Movimiento clave en la propuesta moral de Hobbes en la medida que es el momento y la forma en que se dirime lo bueno y lo malo, lo cual, como decíamos, se debe ajustar a la razón. En este caso, la

libertad queda circunscrita a los límites que nos imponen las leyes naturales que la razón impone y, en este sentido, su relación con la razón termina siendo una relación de exterioridad. Se podría decir que la libertad queda flanqueada por la razón, pero no se encuentra en ella pues la razón permite delimitar el campo o rango de juego de aquella libertad donde no hay obligación que seguir sino que se presta como acto deliberativo que atiende a la búsqueda de la mejor forma de actuar en una situación determinada.

De esta manera, en el planteamiento de Hobbes, la conexión entre razón y libertad se nos ofrece en un sentido débil, pues la libertad es, en primer lugar, la ausencia de restricciones, restricciones que los hombres en su asociatividad imponen para que aquel lobo que es el hombre sea si no domesticado, al menos aplacado.

Cuando el rey, ni tan siquiera con la ayuda divina, ya no puede (a lo Spinoza), ya no logra sostener el vasallaje feudal, la configuración del Estado ilustrado le permitirá un último aliento, como es el caso del príncipe en Hobbes, para lo cual deberá el soberano transformarse, requiriendo un aval o un fundamento distinto, un entramado de relaciones diferente.

Razón y libertad son parte constitutiva del proyecto ilustrado que rearticula no sólo el pensamiento filosófico sino que intenta dar respuesta al escenario político de la época, separando cada vez más la identificación de la razón con el orden de las cosas, situándola más bien como una razón que *ordena*, en ambos sentido, el dominio de su acción y donde el Estado se presenta como aquello que es continente pero al mismo tiempo contenido de ella.

La razón, por su parte, permite superar aquel estado natural del hombre y dar orden a la forma de gobierno para que no nos matemos unos con otros, pero la libertad se hace indispensable para pensar la conducción de los hombres en relación a las leyes, sean naturales o no, que la razón otorga. En este sentido, la pregunta por la libertad en relación al Estado nos involucra con una pregunta siempre atenta al juicio moral que se ha de sostener para vivir con otros. Ya no se trata del bien y del mal como en el caso del libre albedrío y el pensamiento cristiano, ya no se trata del pecado. En este caso, emerge cada vez con mayor fuerza la forma de la razón como un cálculo, como una empresa

principalmente deliberativa. Ya no más un orden (sea divino o no) inmanente entre naturaleza y razón.

Nuevamente aquí se nos evidencia el movimiento de escisión de la razón como orden inmanente. Una vez más nos remite a una cosificación, pero esta vez de la política en la figura del Estado, estableciéndose como si fuese un sujeto que se moviera con voluntad propia. La razón de Estado pero también el Estado y sus razones. El ciudadano sólo es parte de dicha razón mientras se muestre “razonable” y atienda los términos establecidos del Estado. La tarea fundamental del Estado, en este contexto, es su mantención y fortalecimiento, y, para ello, requiere de la concentración de individuos que le requieran, por no decir que le amen. Los negros, los presos, los pobres, los locos, los judíos, los gitanos, y tantos otros, han pagado, y algunos de ellos siguen pagando, con su propia sangre el “*descaro*” de no acudir al llamado del Estado. En ello, en su “razonabilidad”, se juega su libertad. La libertad se encuentra al interior de los márgenes que delimita la razón de estado, libertad que se gestiona y que encuentra en la figura del derecho su mejor aliada. Cosificación de la libertad que nos entrega la razón de Estado, una libertad que se encuentra en sus propios límites de gestión y administración.

¿No será acaso ciudadano quien se rija por los designios de la razón? ¿pero no es acaso también que en la figura de la *razón de estado* de Maquiavelo se sintetizaría la transformación política del proyecto ilustrado? ¿No es acaso entendida aquí la razón como una racionalidad, como un aparato de gestión que establece medios y fines legítimos a través del descubrimiento o establecimiento de leyes emanadas de la razón, sean éstas naturales o no? ¿no es acaso que a partir de ello, y cuestión que cristalizaría a mediados del siglo XIX, el ciudadano ya no se entenderá más como un lugar político sino más bien como un lugar a conocer, clasificar, controlar, gestionar, optimizar?

Y en otra serie de preguntas, ¿En qué se transformará la Razón, en tanto orden y esencia del ser humano, sino en una facultad cognitiva de carácter individual, desconectada del orden natural? ¿En qué se transformará la libertad, en conexión con la razón, sino en la idea de libre elección moderna? ¿En qué se transformará la razón del Estado sino en la instauración de una racionalidad que ha impreso una gestión de las poblaciones? ¿En que

se transformará la razón, en tanto orden, sino en una apolítica del pensamiento, excluyendo a la política de su propio acontecer?

2.3 La libertad como artefacto y la proliferación de su enunciación

En este recorrido que recoge en parte la disputa entre el empirismo inglés y el racionalismo continental claro está que faltan autores, incluso algunos fetiches, como Bacon (1561-1626), Locke (1632-1704), incluso Rousseau (1712-1778); o también algunos menos renombrados como Berkeley (1685-1753), Leibniz (1646-1716), Malebranche (1638-1715) o von Wolff (1679-1754).

Somos conscientes que nuestro recorrido no es ni exhaustivo y ni tan siquiera concluyente. Pero, para nuestros fines, nos parece suficiente con lo dicho hasta aquí. Podemos con ello sostener que la libertad en el discurso filosófico ilustrado se articula en un campo discursivo, en el cual se la posicionará según el lugar dónde y cómo se sitúe a su aliada privilegiada, la razón, mostrándonos sus límites y sus condiciones de posibilidad. Un campo en la medida que genera un espacio virtual y potencial donde determinadas relaciones de fuerza se encuentran en pugna, oscilando, generando alianzas, atrayéndose, impugnándose, y que nos entregará no sólo luces y sombras de cada una de las posiciones, sino también aquellas que en su conjunción, en su propia disputa, emergen como efectos de sus particulares pugnas. Juego de luces y sombras fraguadas al fragor de escaramuzas o grandes asaltos de los bastiones de unos y otros, siendo, dicho juego, no tan sólo el contenido del campo sino que el campo mismo. Haces de luz que pueden fundirse en algún punto, que incluso nos permita sólo en sus límites, en su degradación, encontrar sus diferencias, pero que nunca completan el campo, nunca lo totalizan aun cuando pueden ser lo suficientemente intensos como para ni siquiera permitirnos distinguir las diferencias de luces más tenues. La luz divina, sea cual sea, puede lograr dicho efecto totalizante, una luz que abarca todo el campo, una luz tal que no nos permita distinguir nada más que su propio caudal luminoso que, al igual que una luz intensa, nos termina cegando. Pero una ceguera de luz, una ceguera de exceso de luz,

la ceguera de quien ha visto demasiado. Después de semejante luz, lo que nos queda es la fe y la revelación.

Pero un campo que no podemos circunscribirlo, como se suele denostar al ser discusiones filosóficas, a meras disputas académicas o teóricas, sino más bien a juego de luces y sombras que realzan figuras y formas, mostrándonos las ruinas y las miserias de unos y la fecundidad y excelencia de las formas de otros. Se trata aquí de la posibilidad del decir pero siempre en la medida que nos permita establecer la posibilidad de ver. Distinciones, impugnaciones, entonces que nos permiten no sólo decir, sino, y sobre todo, ver: “Leyes naturales”, “impresiones”, “pasiones”, “razón”, “libertad”, “necesidad”, “ciudadanos”, “soberano”, “Estado”, “Espíritu”, etc. Lo que está en juego no es sólo la posibilidad de decir una u otra cosa, sino la posibilidad de publicidad, de visibilidad de aquello a lo que se refiere y es esto precisamente lo que finalmente está en disputa, el efecto de verdad del decir.

Un campo discursivo que hace emerger con la fuerza de lo evidente, y a pesar de las diferencias que se podrían sostener, la vinculación entre razón y libertad, articulado aquí a través de dos coordenadas: la pregunta por la naturaleza humana y la pregunta por el Estado. Ambas, la pregunta por el hombre y por su gobierno, no sólo nos muestra la relación imbricada entre razón y libertad, por más diferencias del tipo de relación que se establezca en cada posición, sino también la doble escisión que el pensamiento ilustrado engendró a partir de estas disputas, que concluyeron finalmente desdibujando a aquella razón que guardaba una relación de identidad con el orden natural y universal, obra dibujada con la mano de la divinidad. A partir de estas pugnas se establece esta doble escisión, por una parte, lo natural y, por otra, lo político, quedando situados como meros contenidos de una operación del pensamiento, nunca más como formas constitutivas de la razón. Así, la razón terminará por situarse como una capacidad de razonamiento tanto de los individuos como del Estado, capacidad que llegará a establecerse como entidad abstracta y sin contenido necesario, o, para decirlo de otro modo, cualquier contenido le puede ser propio, pero siempre en tanto accidente. En este marco, la libertad se nos muestra como aquella posibilidad de deliberar el actuar para una situación determinada, sea que se ajuste a razón o no, situándola como forma exclusivamente humana.

Por otra parte, nos muestra cómo la libertad emerge con toda su fuerza cuando la discusión se focaliza en cómo comportarse moralmente. La libertad se nos presenta como *conditio sine qua non* para el comportamiento moral en la medida que si nuestras acciones fuesen necesarias no sólo no podríamos actuar de otra forma sino que tampoco tendríamos responsabilidad sobre las mismas. Desde ahí, como dice Hume (recordemos que la noción de necesidad de Hume es diferente al aquí empleado), no tendría sentido ni juzgar ni castigar. Pero aquí ya no se trata, como en el pensamiento cristiano, seguir los designios de la sagrada escritura, ya no más el bien y el mal, ni el pecado y la santidad. De lo que se trata aquí es de ajustarse a la razón, pero razón que, como decíamos, no necesariamente tendrá un contenido que pudiese establecerse *a priori*, sino más bien que deberá ser encontrado por aquello en que ha quedado reducida la razón, a saber, la deliberación que nos permitiría el entendimiento.

Por último, en la apuesta más radical que ha fraguado el discurso filosófico en relación a la articulación entre razón y libertad como lo ha sido el idealismo alemán de Hegel, en la medida que ha propuesto a partir de ellos un planteamiento ontológico, se nos muestra no sólo su derrota (aunque para sus defensores provisoria) y en ella sus límites, sino también que para hacerlo introduce a la historicidad en su articulación. Historicidad, razón y libertad como articulación inmanente en tanto productora de realidad. No se trata aquí en ningún caso de temporalidad, que nos devuelva a un pasado que ya fue, nos remita a un presente desde el cual contemplarlo y un futuro que nos abra las puertas de lo por venir. Razón y libertad no como contenidos de la temporalidad, sino que operando como sujeto universal, como Espíritu, siempre presente y que ha podido no sólo ir tomando consciencia sobre la realidad, sino autoconsciencia de sus propias producciones o autodeterminación, llegando a su estadio más avanzado en la modernidad, donde se hace consciencia precisamente de esta operación, valga la redundancia, como operación histórica.

Campo discursivo que concita una serie de relaciones de fuerza que se encuentran articuladas por más en pugna y opuestas que se presenten. Pero lejos está de ser el único campo discursivo posible. Quizás el más sistemático, quizás el único que se articula como forma proposicional, pero no el único posible. Trabajar el discurso filosófico como relato

histórico, de la misma forma como se pudiese trabajar la Biblia sin ser creyente donde ya no hay en el texto ni revelación ni verdad que encontrar, simplemente historias que crean mundos transitados por hombres. En ello, se podría decir, no hay más verdad que lo que su propia fuerza de conjunto, la legitimidad de su tradición y las alianzas que pudiese sostener con otros campos, da de sí.

Ya decíamos anteriormente, no se trata de configurar un campo de significados a lo Koselleck, entendiendo que lo que está en disputa o en pugna es un juego de significados diferentes o, incluso, opuestos entre sí de libertad. Pero tampoco, más lejos aún, de lo que Millán-Puelles señala como “diferentes dimensiones de una compleja realidad fundamentalmente unitaria, integrada por varios aspectos peculiares del hombre en tanto que hombre” (Millán-Puelles, 2009. Pág. 12). Aquí lo que nos interesa es precisamente establecer, describir, aquellos haces de luz que nos muestran finalmente positivamente.

El discurso filosófico no piensa en abstracto, en vacío, sino que, aunque sea de Perogrullo, se encuentra inscrito, como cualquier otro discurso, en su entramado histórico, olvidando así que la filosofía, al menos como hoy la entendemos, nace tras el esfuerzo por separar definitivamente razón y fe⁵⁶, constituyéndose con ello más que en espectador, en un actor, entre otros, de lo decible. Pensar que la filosofía pueda encontrarse más allá de la historia, de lo contingente, es no comprenderla a partir de su propia historicidad, lo cual nos obligaría a asumir que podría llegar a sostenerse por sí misma en tanto discurso trascendental, situándose como el guardián de lo dicho y, sobre todo, de lo decible.

Así, la libertad emerge como posible de ser comprendida sólo a partir del lugar que instaura la filosofía y se constituye en un reducto cuando ésta deslegitima cualquier otro tipo de saber. Es el caso de Spinoza que, a pesar de proclamarse defensor de lo humano, enemigo ferviente de las entelequias y las quimeras, se resiste al decir popular, deslegitimándolo, con justa razón desde sus premisas, como fuente de saber. No obstante, el decir de la filosofía sobre la libertad no puede entenderse como la posibilidad

⁵⁶ No podemos olvidar que en la Grecia clásica la filosofía estaba asociada a la idea de sabiduría, como la etimología de la palabra lo indica, y que en el pensamiento cristiano se buscaba el conocimiento de Dios, como queda retratado en la santidad de sus pensadores.

última de su fundamentación o que pueda concebirse como espacio privilegiado para su fundamentación. El discurso filosófico no es el único lugar de enunciación posible de la libertad, puede ser quizás el más legitimado, incluso el más verdadero si se quiere según qué parámetros, pero no el único posible. Perder de vista esto nos puede conducir a una reificación no sólo de la filosofía, que en este asunto nada tenemos que añadir, sino que de la libertad, reproduciendo y, al mismo tiempo, entrampándonos en lo *ya dicho*.

El trabajo histórico que impone la genealogía foucaultiana nos provee de algunas pistas más en este sentido cuando nos remite a rastrear las huellas del presente de aquellos discursos olvidados, de los discursos deslegitimados, configurando aquel campo de fuerzas que lo constituyen y lo hacen ser. En palabras de Foucault

“He aquí, así delineada, lo que se podría llamar una genealogía: redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos. [...] Llamamos pues “genealogía” al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales: el acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales” (Foucault, 1976a. Pág. 22)

El discurso filosófico, como todo discurso, lucha, se encuentra en pugna, se articula y desarticula, con otros discursos, que no necesariamente se presentan a través del carácter erudito de la filosofía, pero que no por eso dejan de ejercer una fuerza, de tener estrategias, de aplicar tácticas, las cuales podrán acoplarse, enfrentarse o ignorarse unas con otras, pero que configurarán todas ellas, incluyendo el discurso filosófico, un campo de fuerzas en donde la libertad emergerá como un operador que sintetiza y articula una diversidad de discursos, incluso a veces con fines totalmente opuestos.

Es por ello que no basta con remitirse a la filosofía como una fuente de planteamientos a revisar en tanto aciertos proposicionales, sino que es ella misma un discurso más a analizar. En otras palabras, por ampuloso y dificultoso que suene, el discurso filosófico aquí no puede jugar como fundamento de la libertad sino como un dato más a describir y analizar. Un discurso que asocia libertad a razón, sea como parte esencial o como forma secundaria del ser humano y de su relación con el mundo y la realidad, inscribiendo así a la libertad, desde su propio discurso, en una figura central al interior del pensamiento moderno. De esta manera, el discurso filosófico, reforzando lo ya dicho más arriba, no es

un mero espectador o un juez que en algún momento terminará por dictaminar sentencia, sino que se encuentra inscrito, según sea el caso, ya sea en el centro o ya en la periferia del campo, en un pliegue interno de la lucha por la luminosidad, produciendo y manteniendo ciertas formas y no otras. Los discursos de la libertad no se acaban con la filosofía. El discurso filosófico, que se fragua desde el siglo XVII, es una fuerza más entre otras que han hecho posible conjugar un operador, un artefacto, una maquinación, en definitiva, un campo, como ha sido la libertad.

En el siglo XIX, la discusión sobre la libertad tendrá un nuevo punto de inflexión que tiende a una aparente paradoja. La consolidación y especialización de las ciencias, por una parte, partiendo del dualismo cartesiano y a pesar de Descartes; y, por otra, la emergencia del liberalismo, a través de su estrecha asociación al derecho, dieron paso posteriormente a una configuración de discursos que trascendieron las discusiones y los límites de la filosofía.

El debate que de alguna manera cierra la pregunta por la naturaleza humana en relación a la libertad fue el protagonizado en el siglo XIX por el naturalismo, corriente que asumía la búsqueda racional de la naturaleza humana pero, al mismo tiempo, defensora irrestricta de los principios científicos, sobre todo de la idea de progreso y evolución. A través del naturalismo, la discusión sobre la naturaleza humana derivó en el siglo XIX hacia la dicotomía determinismo v/s libertad, asentándose la idea de que la libertad no es más que la ignorancia de la determinación, en definitiva, una mera ilusión, o, a lo Hume, las múltiples formas de lo que se ha venido a llamar el “compatibilismo”. Hoy por hoy, como veremos, fuerza que, desde las neurociencias y las teorías del juego, hegemoniza las disquisiciones sobre libertad.

Sin embargo, y de forma aparentemente paradójica, no es sino en esta misma época que se empieza a cristalizar el ideario de la libertad en el ámbito político (Tocqueville, (1835); Stuart Mill, (1859)), pero tomando una dinámica propia. Es la expresión del liberalismo, a través de su vertiente utilitarista y política-económica, lo que nos aproxima a la asociación de libertad a derechos ciudadanos.

Así, no es aquí nuestro fin buscar un sentido profundo o una *unit idea* (a lo Lovejoy) al interior del discurso filosófico de la libertad, sino, lejos de ello, es ensayar la distancia, la suspensión de este tipo de formulaciones y visualizar cierto corpus de análisis que nos permita una entrada diferente. Una entrada que nos permita rastrear enunciados, prácticas discursivas, que desde su aparición y regularidad pero también, y sobre todo, desde sus condiciones de posibilidad y de existencia (Foucault, 1970), nos permitan describir e interrogar el ejercicio de la libertad que nuestra sociedad occidental ha sido capaz de generar.

La proliferación del discurso de la libertad ha hecho que sea utilizado ya no tan sólo por la filosofía y la política, sino también por el derecho, la economía, la sociología, la moral, la psicología, pero también por la estadística, la mecánica, la física o la etología. Se podría decir obviamente que todos estos usos pueden remitirnos final y directamente a la filosofía y es lo más seguro, pero siempre y cuando la pregunta sea por su significado y por su hegemonía. Como enunciado, como discurso de la libertad, como forma constitutiva y constituyente del juego de decibilidad y visibilidad que le es propio, se ha de considerar, según los fines que se persigan, detenerse en ellas.

Pero ésta tampoco será nuestra opción. Está claro que cada uno de ellos no deja de ser un determinado saber y no es desde aquí que queremos partir pues nos parece que será más sencillo perdernos. Nuestra apuesta, nuestra entrada no nos remite a un saber particular, al menos no directamente. Ensayaremos otra posibilidad. Nos detendremos en tres instituciones epocales que, de una u otra manera, se encuentran asociadas al decir de la libertad, pero desde su anverso, desde su privación: la esclavitud, los campos de concentración y las prisiones. Ninguna de ellas nos interesa *per se*. De hecho, lo que más nos interesa no se encuentra necesariamente en su dinámica interna ni siquiera en su particularidad histórica, sino más bien como puerta de entrada a aquellos momentos específicos donde la libertad emerge en la forma de un enunciado, es decir, cuando se le pone en ejecución y se trama con la materialidad, y, por ende, cuando se hace posible visibilizarla, cuando se deja la proclama y se nos muestra como evidencia, cuando se la produce en su positividad.

Pero valga aquí la aclaración que nos ofrece Foucault en relación a la genealogía:

“En esta actividad, que se puede denominar por tanto genealógica, no se trata de oponer a la unidad abstracta de la teoría la multiplicidad concreta de los hechos o de descalificar el elemento especulativo para oponerle, en la forma de un cientificismo banal, el rigor de conocimientos bien establecidos. No es por cierto un empirismo lo que atraviesa el proyecto genealógico, ni tampoco un positivismo en el sentido ordinario del término. Se trata en realidad de hacer entrar en juego saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretendería filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que sería poseída por alguien. Las genealogías no son, en fin, vueltas positivistas a una forma de ciencia más atenta o más exacta. [...] Se trata en cambio de la insurrección de los saberes. Y no tanto contra los contenidos, los métodos y los conceptos de una ciencia, sino contra los efectos de poder centralizadores dados a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra” (Foucault, 1976a. Págs. 22-23)

Así, no se trata nunca aquí de contrastar nada, no se trata acá de la búsqueda ni de la verdadera libertad ni tampoco de contrastar alguna teoría en particular sobre ella, sino de los efectos del decir y, sólo en este sentido, los efectos de verdad. Quizás de un positivismo de nuevo cuño, desde el cual se intenta asumir con toda la fuerza que podamos el supuesto del carácter histórico de los objetos. Si la libertad opera como discurso es en la medida que se ha producido un marco de materialidad específico para ser enunciada, una situación particular y específica donde el cuerpo se ve atravesado por su proceder. En este sentido, un cuerpo que no sólo puede ver objetos y, desde ahí, un cuerpo que se ve afectado, sino que también un cuerpo que goza y padece con ella.

Un recorrido que nos hablará de aquella puesta en ejecución del “hombre libre”, sea lo que sea que signifique esto: sea aquel esclavo que grita su libertad; sea aquel joven que en su conversación en un tren señala “yo soy libre de elegir la esclavitud, soy libre de ser esclavo de las drogas”; sea aquel preso que sueña y respira libertad, mientras recorre paso a paso su condena; sea la libertad que te otorgan los papeles, ya sean jurídicos o económicos; sea la libertad por la cual se lucha y muere y, también, por la cual se mata; sea, en definitiva, el ejercicio de la libertad. Aquel ejercicio que sujeta, que objeta, que posiciona, que reinventa estrategias y procedimientos para volver a ser pronunciado, tanto por unos como por otros.

Ejercicio de la libertad que entendemos es posible rastrear a través de las prácticas enunciativas que se asocian a él. No lo que significa libertad en cada caso, sino lo que se

ha de realizar para llevarla a cabo. En otras palabras, no nos preguntaremos aquí qué es la libertad sino más bien cómo se ejerce. Y, desde ahí, interrogar aquellos acontecimientos de los cuales nos puede informar.

Los pasajes, pero también paisajes, entonces que más nos interesarán aquí, de las tres instituciones trabajadas, son los momentos transitorios, aquellos momentos donde los relatos nos hablarán sobre aquel paso donde la manumisión de los/as esclavos/as se pronuncia y ejecuta, donde el horror y la muerte inminente se abre camino pero también se deja atrás, donde se encarna la privación y se transita hacia la libertad. ¿Qué se hace? ¿Qué se requiere? ¿Cuáles son sus condiciones de posibilidad?. No se trata aquí de lo que significaría la libertad en cada caso, ni tampoco de buscar semejanzas o diferencias, sino de identificar prácticas asociadas al ejercicio de libertad tal y cual se encarna en cada momento. A partir de este material, interrogarnos sobre su enunciación. Insistamos, puerta de entrada solamente a la analítica y el trabajo sociohistórico.

Pero ¿de dónde poder sacar un material con estas características? Un material que nos pueda guiar por dichas preguntas. Las tres instituciones han sido recorridas a partir de una escritura particular, más acá o más allá del saber especializado. Una escritura que se ha constituido en todo un género y que ha sido propio de nuestra época moderna. Una escritura que le pertenece y que no ha dejado indiferente a legos y entendidos. Una escritura que relata en primera persona lo que ha acontecido y que, desde ahí, tiene la fuerza del testigo y del testimonio. Se le puede reconocer con distintos nombres (memorias, confesiones, etc.) pero que genéricamente podemos llamarlos, aunque como veremos más adelante no sin omitir ciertos debates más específicos, como relatos autobiográficos.

Es este el material entonces que recorreremos, a lo largo de este trabajo, rastreando esos enunciados que nos entregan ese haz de luz y sombra que nos devuelve su positividad. Pero todo ello para preguntarnos finalmente **¿qué posibilita el discurso de la libertad?** y así volver a comenzar nuestro trabajo.

Apartado II: Rastros del Ejercicio de Libertad

1 LA INSCRIPCIÓN DE LA LIBERTAD: AL ENCUENTRO DEL NOMBRE PROPIO

1.1 La libertad y el auge de lo social

1.1.1 En búsqueda de un lugar llamado "libertad"

"Sí, sí, debo fugarme. No puedo resignarme a cumplir mi cadena perpetua. Debo fugarme y pronto, ahora que soy joven y estoy fuerte. Los años en el "talego" minan mucho; ha de ser ahora, después podría ser demasiado tarde [...] Vivo o muerto, dicen los "picoletos". Yo digo muerto o libre. No dejaré que me despedace la tenaza carcelaria a lo largo de los años y haga de mí una piltrafa humana. En este viaje me jugaré el todo por el todo... Muerto o libre, lo juro." (Sánchez, 1977. Pág. 218).

En la gran mayoría de los relatos autobiográficos de la esclavitud, los campos de concentración y las prisiones, la figura de la fuga hacia la libertad se nos presenta como un potente tópico.

La libertad, desde dicha figura, se nos presenta como un lugar, como un lugar que no se encuentra en aquel en el que se está. Idealizaciones más, idealizaciones menos, la libertad se configura en un afuera al que habría que llegar o alcanzar.

El *cimarrón*, el fugitivo, en la medida que huye supuestamente hacia aquel lugar, se nos presenta como aquel que no se subyuga a su suerte, un indomesticable, un ingobernable, rodeándole, muchas veces, un aura de leyenda y heroicidad. Así, en su búsqueda se interna a través de cloacas, de selvas, de tierras hostiles, apostando con su vida alcanzar el ansiado lugar de la libertad.

Sin embargo, dicho lugar no emerge en la fuga. La fuga es el recorrido, es el precio que hay que pagar por alcanzar dicho lugar, aun cuando, ciertos atisbos de aquél, de vez en cuando y de cuando en vez, lo alienten a continuar durante el recorrido. Se está fuera de la plantación, de la prisión, del campo de concentración, pero no se ha llegado a la libertad, se está en fuga. Detrás del fugitivo se siente el aliento de los perros, los disparos de los cazadores, las sirenas de la policía o de la Gestapo. Correr, arrancar, es lo único que

queda para alcanzar aquel lugar llamado libertad. En “Mañana seré libre”, el Lute (Sánchez, 1988) nos habla en detalle de ese tiempo de cloacas y de aquella espera concurrida de sobresaltos y que obliga a la vigilia salvo remansos momentáneos.

No obstante, no es menos frecuente tampoco que una vez que se ha podido alcanzar aquel momento donde se ha declarado la libertad, las cosas no parezcan lo que se suponía debían ser. Si bien los esclavos libertos, como nos relata Douglass (1845), una vez recibida la carta de manumisión, aunque fuera por algunas horas, salían fuera de la plantación, no fue poco frecuente tampoco que se quedaran o volvieran finalmente a las plantaciones rehuendo el encuentro con dicho lugar. Al parecer ya era suficiente que no hubiese demasiados látigos ni campanas.

“Lo vemo que se va por el camino y entonce vemo al señó Saunders y le preguntamo que hacé. El gruñe y dice hagan como quieran, carajo, supongo, pero salgan e este lugá pa hacélo, a meno que alguno e ustede quieran quedáse y hacé la cosecha po la mitad e lo que hagamo.

Ninguno de nosotros sabía donde i, así que decidimo quedarno todo y él divide lo campo y muestra qué parte hacé y seguimo como ante y hacemo la cosecha y la recogemo pero ya no hay cuerno despué e ese día. Alguno e lo negro son holgazane y no van al campo temprano y entonce se lo sacan a otro pero ello ruegan y consiguen que se lo devuelvan y trabajan mejó que el resto de nosotros ese año” (Averbach, 2005. Pág. 66)

Situación que no es exclusiva del esclavo, pues formas similares, aun cuando con matices que, según qué fines, no deberían desdeñarse, bien pueden ser rastreadas tanto en el prisionero del campo como en el preso. Por más carta de manumisión, por más soldados aliados que llegaran *regalando* miradas de asombro a los campos, por más permisos penitenciarios que se concedieran, ir al encuentro de aquel lugar anhelado no es ni fácil ni sin sobresaltos. Como si aquel lugar, donde tanto sufrimiento se ha vivido o, al menos, se ha visto o se ha sabido, se hubiese convertido, de un día para otro, en una especie de refugio.

Sea como sea, todo indicaría, como se podría pensar, que no estarían preparados para ejercer la llamada y ansiada libertad. Al menos, ésta ha sido una forma de pensarlo como lo atestigua el camino que ya ha sido recorrido por autores como Fromm (1941) y su miedo a la libertad, asumiendo la distinción y la distancia que habría entre “liberarse de”

y “liberarse para”. Para Fromm, el crecimiento de la libertad se encontraría asociado al carácter dialéctico de la emergencia del individuo moderno (proceso de filogénesis) y el crecimiento individual (proceso de ontogénesis), procesos que le han dado gran dominio sobre la naturaleza y su propia vida pero que también lo ha aislado, desligándolo de todo vínculo y perdiendo la seguridad sobre el mundo y sobre sí mismo. El *aislamiento* y la *duda* ha hecho que el hombre fragüe una existencia evasiva, incluso hasta llegar a estados patológicos (el carácter *sádico* por ejemplo), que no permitiría asumir definitivamente su libertad:

“Por un lado, se trata de un proceso de crecimiento de su fuerza e integración, de su dominio sobre la naturaleza, del poder de su razón y de su solidaridad con otros seres humanos, pero, por otro lado, esta individuación creciente significa un aumento paulatino de su inseguridad y aislamiento y, por ende, una duda creciente acerca del propio papel en el universo, del significado de la propia vida, y junto con todo esto, un sentimiento creciente de la propia impotencia e insignificancia como individuo.” (Fromm, 1941. Pág. 53)

A partir de su defendido historicismo evolutivo y su oposición al planteamiento freudiano, Fromm entiende que la libertad, *“aquella actividad espontánea de la personalidad total integrada”* (Fromm, 1941. Pág. 247), ha sido una conquista que todavía no ha acabado de realizarse.

Un camino posible. Pero no nuestro camino. Lo único que lograríamos siguiendo este recorrido es introducir un planteamiento que reificaría no tan sólo un planteamiento humanista y psicologizante (por más que sea un particular: el hombre), reificando con ello a la libertad como forma elevada del ser humano; sino también el camino que nos obligaría a trazar sería insertarnos en aquellas, como le gusta hablar a Fromm, propiedades y características psicológicas fraguadas “socialmente” y que deberíamos superar para acceder a tan ansiada forma de ser hombre.

Pero más aún, dicho recorrido poco nos diría sobre el ejercicio de libertad pues precisamente nos habla de su contrario, de aquello que no nos permitiría ejercerla. El recorrido que proponemos, en cambio, para dar inteligibilidad a esta situación es indagar sobre ese encuentro con aquel “afuera”. Indagar sobre aquel “lugar” llamado “libertad” y simplemente “ver”, “escuchar”, rastrear, qué es lo que pasa en dicho encuentro, qué prácticas se sostienen, qué enunciados se ponen en funcionamiento.

Ni la fuga, donde no hay garantías ni siquiera de seguir vivo en aquel largo y sinuoso camino hacia la ansiada libertad, ni la llegada de la libertad *por secretaría* genera certidumbre sobre aquel lugar que se ha de alcanzar. El encuentro con aquel afuera, con aquel lugar llamado libertad, pareciera encerrar su propia complejidad. Al parecer no es suficiente poder estar fuera para ser libre. Se es “libre” pero no se sabe “dónde i” como nos dice la cita. Como si aquel lugar se hubiese desvanecido, cual acto taumatúrgico, una vez enunciada la libertad.

Y es aquí donde emerge una primera interrogación posible sobre la libertad: ¿Qué relación hay entre la libertad y ese afuera que los devuelve a la plantación? ¿son libres los que se van? ¿y los que se quedan? En definitiva, ¿qué hay en este acto que nos hable de la libertad?

Es en dichas preguntas que intentaremos indagar sobre el ejercicio de la libertad.

1.1.2 El caso de Rochom P’ngieng y el “afuera”

En enero de 2007 la prensa internacional se hacía eco de una noticia ocurrida en un pequeño poblado rural llamado O’Yadaw, en Camboya: “La última niña salvaje”⁵⁷ (El país, 19 de enero de 2007), “Half-human, half-animal: return of the girl who was lost in the wild for 18 years”⁵⁸ (The Times, 19 de enero de 2007), “Une enfant sauvage sort de la jungle”⁵⁹ (Le Figaro, 23 de enero de 2007)⁶⁰.

Según una familia de la zona, la *niña salvaje*⁶¹ sería Rochom P’ngieng, su hija perdida en 1988 a la edad de 8 años, la cual habría alcanzado hasta ese momento los 27 años de

⁵⁷ http://sociedad.elpais.com/sociedad/2007/01/19/actualidad/1169161205_850215.html

⁵⁸ <http://www.thetimes.co.uk/tto/news/world/asia/article2606775.ece>

⁵⁹ <http://www.lefigaro.fr/international/2007/01/23/01003-20070123ARTFIG90170-cambodgeune-enfant-sauvage-sort-de-la-jungle.php>

⁶⁰ En Italia si bien utilizaron títulos más neutros los subtítulos apuntan en el mismo sentido que los aquí presentados. En el diario “La República” titulan “Cambogia, riappare dopo 19 anni una bimba scomparsa nella giungla” y uno de los subtítulos señala “La ragazza era sparita nel 1988: ha sembianze animalesche” o en “Corriere della Sera” tituló “Esce dalla giungla dopo 19 anni in Cambogia” para subtitular “La ragazza, che adesso ha 27 anni, ha sembianze per metà animalesche ma è stata riconosciuta dai genitori”. Misma situación del diario “La Nación” de Argentina cuando titula “Fue hallada tras vivir 19 años en la jungla” para rematar con “La joven permanece en estado salvaje”.

⁶¹ Si bien es cierto los diarios oscilaron en la denominación de “niña” y “mujer”, todos acompañaron esta denominación con el apelativo de salvaje o algún sinónimo.

edad. Es decir, habría pasado prácticamente 19 años sobreviviendo en la jungla camboyana.

En el decir de la prensa se hace hincapié en que apareció desnuda y que luego rechazó el uso de cualquier vestimenta; en que se encontraba en estado de malnutrición y para comer utilizaba las manos y le era difícil utilizar algún utensilio para ello, en este caso, los palillos chinos; en que cuando la encontraron su forma de caminar se asemejaba a la de los “simios” y “Si no duerme, simplemente se sienta y mira a derecha e izquierda” (El país, 19 de enero de 2007); en que no puede hablar ningún idioma inteligible, haciendo casi imposible cualquier posibilidad de comunicación con ella que no sea por señas muy elementales; en que tiene grandes dificultades para interactuar con otros (se soba el estómago cuando tiene hambre), sintiéndose “aterrorizada por la presencia de otros seres humanos”⁶² (La Nación, 20 de enero 2007).

Así, la prensa internacional da cuenta, a través de diversas formas, del “encuentro” de la *niña salvaje* con la “civilización”, algunas veces llamado “rescate”, otras veces “captura”.

Desde aquel 2007, la prensa, con una presencia editorial ya prácticamente anecdótica, vuelve a informar sobre el caso de Rochom P’ngieng tres años después. El 28 de mayo de 2010 The Telegraph⁶³ y uno que otro medio más, informa que habría estado haciendo, según el decir de su padre, algunos “progresos” puesto que ha podido recolectar, junto a su familia, algunos vegetales. Más recientemente, en septiembre de 2015, haciendo un recopilatorio de casos similares, The Huffington Post⁶⁴ publicaba algo de su trayectoria. En febrero del 2008 desaparece por unos días pero regresó unos meses después. Ya en ese entonces podía alimentarse, bañarse y vestirse, sin poder hablar aún. Luego, en octubre de 2009 tuvo que ser hospitalizada por negarse a comer, volviendo a comer en diciembre del mismo año. A esa altura comprendía y utilizaba algunas palabras de su lengua materna.

⁶² <http://www.lanacion.com.ar/876788-fue-hallada-tras-vivir-19-anos-en-la-jungla>

⁶³ <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/asia/cambodia/7777904/Cambodian-jungle-woman-flees-back-to-wild.html>

⁶⁴ http://www.huffingtonpost.com/entry/julia-fullerton-batten-feral-children_56098e95e4b0dd85030893a9

Pero la noticia del 2010 no tenía que ver con sus “avances” y “retrocesos”. A finales de mayo, se informa que ha desaparecido sin decir nada a nadie. Lo último que se supo de ella era que se había ido a dar un baño. No regresó y se supuso que había vuelto a la selva. Pero esto tampoco era la noticia. Once días después se la encontró en una letrina de 10 metros de profundidad con excrementos hasta el pecho.

El “relato civilizatorio” de la prensa de sus avance y progresos, claudica finalmente en impotencia. Lo último que se informa de ella es que vive y duerme en un pequeño gallinero cerca de las casa de su familia, donde va a comer cada tres o cuatro días, rematando con un “Ella todavía no podía hablar” (The Huffington Post, 29 de septiembre de 2015).

Al parecer, en su encuentro con la vida “civilizada” su suerte no ha cambiado en demasía. El de Rochom P’ngieng es uno de los últimos casos que se ha dado a conocer de una no muy extensa lista de *niños salvajes*⁶⁵. El más famoso es quizás el hallazgo en 1799 de Víctor de Aveyron, quien vive prácticamente toda su infancia en los bosques del sur de Francia. Luego de ser internado en un centro de sordomudos, el médico-pedagogo Jean Itard se interesó por él y quiso integrarlo en la vida social pero también sin grandes resultados⁶⁶.

Entre el mito y la ciencia, los *niños salvajes* nos remiten a algunas preguntas, entre otras, no menores a la hora de pensar el ejercicio de la libertad. Rochom P’ngieng, Victor o cualquier otro de estos casos, una vez en contacto con la “civilización” ¿se podría decir que son libres?, pareciera ser evidente que no. A raíz de ello quizás nos veamos impelidos a afirmar lo contrario: ¿Se podría decir que Rochom P’ngieng era libre en la jungla? ¿es libre quien se ha de ocupar de manera extrema a alimentarse, dormir y en definitiva a no morir? en último término ¿es libre quien se encuentra sobreviviendo?. Es curioso, pero

⁶⁵ Si bien esta denominación nos remite a quienes han vivido apartados de la sociedad durante un largo período de su infancia, ya sea porque han sido criados por animales, ya sea porque han estado aislados de manera absoluta de cualquier interacción con otros seres humanos o ya sea porque han sido confinados por otros seres humanos, nuestro interés aquí, y al menos en principio, se focaliza a los dos primeros casos. Para más información sobre los tres casos remitimos a www.feralchildren.com (en inglés), en donde se podrá encontrar un listado de ellos: <http://www.feralchildren.com/en/children.php>

⁶⁶ En 1969 el cineasta François Truffaut (1969) realizó una película sobre este caso, titulado en español El niño salvaje (“L’enfant sauvage” en el original).

así expuesto pareciera no terminar de convencernos del todo una posición afirmativa a ninguna de estas preguntas.

El “afuera” pareciera tener una forma determinada, una forma que habría que indagar pues no parece ser cualquier “afuera”.

1.1.3 El conjuro de un peligro: el desgobierno del salvaje – el indómito

La figura del *salvaje* se fragua como un ícono del encuentro entre el mundo occidental europeo, el llamado mundo “civilizado”, y las demás civilizaciones⁶⁷ a través de los siglos XVI, XVII y XVIII.

Los grandes navegantes, bajo la bandera de alguna de las grandes potencias de la época como fueron las emergentes Inglaterra, Holanda y Francia y las cada vez más alicaídas Portugal y España, se encontraron con formas culturales diversas con las cuales generaron relaciones de alianza, sumisión o franca confrontación.

Las crónicas de estos navegantes es un material riquísimo en descripciones en relación a este encuentro, aun cuando se puede ver que, en términos generales, no distan mucho de las descripciones que la prensa actual hace de la *niña salvaje* de Camboya. Así es como Darwin (1839) nos relata sobre la tribu de Bernantio:

“Por lo común, los indios llevan alrededor de la cabeza una red pero ninguna cobertura; y sus largos cabellos negros, levantados por el viento, les dan el aspecto aún más salvaje” (Darwin, 1839. Pág. 122).

⁶⁷ Es interesante señalar la tardía, pero no por ello menos significativa, enmienda semántica que realiza la RAE en relación a este término, lo cual es un indicio más de lo que iremos trabajando más adelante en relación a la libertad. En su última edición, la RAE deja de atribuirle al término “civilización” su connotación de “estadio cultural propio de las sociedades humanas más avanzadas por el nivel de su ciencia, artes, ideas y costumbres” para definirla en términos mucho más generales como el “conjunto de costumbres, saberes y artes propio de una sociedad humana”. En este texto, utilizaremos ambos sentidos puesto que es parte de la forma de concebir la diferencia entre salvaje y civilizado, la cual mantiene una forma jerarquizada de las culturas de manera evidente, pero para mayor claridad de las ideas, cuando utilicemos la primera acepción del término lo haremos entre comillas.

Existen idiomas, vestimentas, creencias religiosas, formas de interaccionar con otros y con los objetos, alimentos incluso, que nos hablan de reconocidas descripciones de lo “civilizado”, siendo todas las veces evidente la superioridad moral de las formas europeas.

El etnocentrismo europeo también es evidente. Lo salvaje hace referencia a lo que no es “civilizado”, teniendo siempre por parámetro y criterio decisivo de ello la forma de vida europea. Es Robinson Crusoe enseñándole inglés a Viernes, pero sin siquiera plantearse la posibilidad de aprender el idioma del nativo.

Sin embargo, el apelativo de ‘salvaje’ no tiene que ver únicamente con el encuentro con lo otro, con la diferencia, como enfatizan algunas lecturas postcoloniales sobre el encuentro de civilizaciones, ni tampoco con que esta diferencia se encuentre inscrita en una relación jerárquica de evidente superioridad europea. El imperio japonés difícilmente fue visto como salvaje, aun cuando ostensiblemente diferente (Francisco Javier, 1953). Tampoco lo fueron muchas tribus aborígenes que aceptaron de buena gana la introducción de las formas europeas, como los aborígenes de Tahití.

En las crónicas de los navegantes se puede rastrear que *lo salvaje* nos remite además a un acto considerado de crueldad suprema, asociándolo a términos como ‘barbarie’⁶⁸, ‘antropofagia’, etc. Esta última, por ejemplo, es una de las formas culturales, incluso desde Marco Polo, más recurrentemente asociadas a la idea de salvaje⁶⁹.

⁶⁸ Cabe mencionar aquí dos bellos trabajos que nos fueron iluminadores en relación a este concepto. Por una parte, el extraordinario trabajo de Roger-Pol Droit (1975) titulado “Genealogía de los Bárbaros” donde desarrolla los diferentes sentidos que ha podido tener, en distintos momentos históricos, esta palabra. Y, por otra, la bella aunque angustiante novela de John Maxwell Coetzee (1980) “Esperando a los bárbaros”.

⁶⁹ Los *niños salvajes*, como se puede leer en los mismos diarios, también son llamados *niños ferales*. Siendo rigurosos con las definiciones que la RAE nos entrega, esta denominación no sería correcta en castellano puesto que este adjetivo, ya en desuso según la misma fuente, nos remite a lo cruel y sanguinario específicamente.

La utilización de esta palabra en castellano se puede entender como un anglicismo o galicismo en tanto que la voz “feral” en inglés y francés es relativa a una bestia salvaje o a algo o alguien no domesticado o cultivado, siendo, en este caso, “wild” (salvaje) un sinónimo de esta palabra.

Sin embargo, “feral”, tanto en castellano como en francés e inglés, etimológicamente proviene de una misma palabra del latín medieval, a saber, *ferālis* y, ésta, a su vez, del latín *fera*, femenino de *ferus*. Y es precisamente aquí donde se reúnen los dos sentidos en que derivó la palabra posteriormente hacia los distintos idiomas. *Ferus* y *Fera* remiten, a lo salvaje, a lo indómito (**indómito, ta**. (Del lat. *indomītus*). **1.** adj. No domado. **2.** adj. Que no se puede o no se deja domar. **3.** adj. Díficil de sujetar o reprimir), pero también

De hecho, la idea de salvaje se asocia principalmente con bestias feroces, siendo difícil que una mariposa o un escarabajo sean considerados de tal manera, utilizando términos más inofensivos como el de ‘silvestre’.

Así entonces, *lo salvaje* encerraría algún peligro para quien utiliza esta palabra.

Si volvemos a la prensa y al relato que hacían sobre Rochom P’ngieng, pareciera difícil asociar en este caso a la palabra ‘salvaje’ algún tipo de peligro. Pero entonces ¿cuál sería la pertinencia de llamarla ‘salvaje’? ¿Es solamente una frase hecha? ¿Habría algo de peligroso en la *niña salvaje*? ¿De qué tipo de peligro nos hablaría? ¿Qué hay en ella y en todos estos casos que podría llegar a ser peligroso o incluso cruel y sanguinario?.

El antónimo por excelencia de ‘salvaje’ es ‘civilizado’ pero también ‘doméstico’. Dos palabras que a primera vista parecieran ser que no tuvieran demasiada relación, más bien al contrario.

Por civilizado, en el sentido de antónimo a ‘salvaje’, entendemos, como veíamos, la ya desechada acepción que nos remite a aquel hombre que es parte de una sociedad humana (más) avanzada por el nivel de su ciencia, artes, ideas y costumbres.

En cambio, por ‘doméstico’ entendemos, siguiendo su origen latino de *domesticus*, de *domus*, casa, quien pertenece o es relativo a la casa u hogar. Y cuando se refiere a un animal entendemos a aquel que se ha criado en la compañía del hombre.

Llama la atención que mientras la primera palabra nos remite a la sociedad y a su desarrollo, el segundo nos ubica en el mundo de la casa, del hogar. Pero ambas nos hablan de quien se encuentra participando de un mundo que le es propio a los hombres.

El salvaje no se reduce ni se acostumbra a la vista y compañía del hombre – el hombre civilizado claro está pues es el único hombre posible para la época –, no se domestica. Así, los indios, como lo fueron los mapuches en la época de la conquista, y los negros esclavos, cuando se fugaban y se convertían en cimarrones como nos relata Esteban de la

a lo cruel (Según la Encyclopaedia Británica: <http://www.britannica.com>; y el Dìzionario Etimologico Online: <http://www.etimo.it/?pag=hom>), siendo algunas de sus derivaciones ‘fiero’, ‘feroz’.

mano de Miguel Barnet (1967), eran tratados de salvajes en la medida de que no eran domesticables.

En este sentido, se podría decir que es su forma indómita, su desgobierno, lo que logra sintetizar en principio el peligro que encierra *el salvaje*.

No obstante, no se reduce en ello el peligro del salvaje. El salvaje no sólo no se reduce, no sólo es ingobernable o indomable. El salvaje, sobre todo, no se gobierna a sí mismo, pudiendo llegar a ser un peligro no tan sólo para él, sino en su propio desgobierno para los demás. Y es aquí donde se podría entender que Darwin (1839) dijera que la diferencia entre el hombre civilizado y el hombre salvaje es mayor que entre animales silvestres y domésticos.

Pero todo lo anterior nos devuelve hacia una pregunta que nos sitúa ya no en el salvaje sino que más bien nos remite al hombre civilizado: ¿no es acaso posible decir desde todo lo anterior que el hombre civilizado requeriría de un proceso de domesticación para llegar a ser lo que es? ¿de qué tipo de domesticación estaríamos hablando? Y si nos adelantamos aún más ¿qué relación entonces tendría el ejercicio de la libertad, el ser libre, y dicha domesticación? ¿cómo pueden estar relacionados libertad y domesticación?.

1.1.4 El gobierno del desgobierno: La emergencia de lo social y la producción de la libertad

Hasta aquí hemos podido establecer que el ejercicio de la libertad requiere de un marco delimitado – específicamente de los hombres civilizados – para producirse. Las autobiografías, tanto de esclavos, prisioneros de los campos de concentración y presos, nos remiten a un “afuera”, a un más allá de los muros que no se relaciona ni con la fuga ni con el aislamiento absoluto.

Para pensar en dicho ejercicio se requeriría en primer lugar la presencia o compañía de otros hombres, pero, en segundo, una presencia o compañía específica, la cual, diremos de momento, nos remite a alguna especie de domesticación que, en principio, se ha de relacionar tanto con el gobierno de otros como, y sobre todo, con el gobierno de sí.

Pero ¿cuál sería aquel espacio donde se ha hecho posible dicho gobierno? ¿qué forma podría tomar un espacio hecho para la domesticación? ¿qué forma podría tomar aquel espacio que permitiría, al mismo tiempo, el ejercicio de la libertad?.

En Arendt (1958) encontramos una respuesta posible. A propósito de la Grecia clásica, nos dirá que la libertad se daba siempre entre iguales, relación que era posible solamente en la esfera pública, campo propicio para destacarse, para la excelencia, para la virtud. Dicha esfera, según la autora, es el campo exclusivo de la acción y el discurso, lo cual sería la condición *sine qua non* de lo propiamente humano, a saber, lo político. Es en la esfera pública en donde es posible la libertad. En cambio, la esfera privada, en su anclaje en la necesidad, en la sobrevivencia, sólo nos remite al parentesco con los animales, privándose de lo político y por ende de la libertad.

En el caso de la Época Moderna, según la misma Arendt (1958), ésta se caracterizaría por la “sumersión”, poco a poco, lentamente, de la esfera pública y privada en la esfera de *lo social*. No es que lo social lo englobe todo, sino más bien amplía su campo de acción fagocitándose tanto lo público como lo privado, diluyendo sus límites, privatizando lo público y publicitando lo privado.

No obstante, se podría decir que tanto el esclavo como el prisionero del campo de concentración, a diferencia del preso, se encuentran en un entramado donde existe una diferenciación bastante marcada aún entre la esfera pública y la esfera privada. Las plantaciones como los campos son parte de una escisión, donde se establece un límite radical entre un lugar y otro, entre el adentro y el afuera, entre los cuales nada tienen que decirse. En ambos casos, son espacios en donde se gobierna el mundo de la necesidad y, de una u otra manera, la vida política, el afuera, aún dependerá de su existencia. Por otra parte, tanto en un caso como en el otro, de lo que se trataba era de sobrevivir, poder aguantar el ritmo que imponía el régimen diario.

En cambio, la prisión, en rigor el sistema penitenciario, si bien es cierto mantiene una cierta regulación interna, produciendo también una diferenciación entre el adentro y el afuera, como ya lo ha señalado Goffman, en tanto artificio propiamente moderno, es un dispositivo en donde la esfera pública y la esfera privada se encuentran difuminadas. La

prisión no es un dispositivo de sobrevivencia, sino más bien un dispositivo de gestión (Jeanneret Brith, 2003). Un lugar donde el encierro es útil para la domesticación de los hombres (1961).

Es más, la forma-prisión se podría decir que es uno de los íconos de lo social al producir y gestionar incluso el llamado “deseo de libertad”, apareciendo, aun cuando de forma sutil y silenciosa, con toda su fuerza y violencia. La social, según Arendt, al igual que en los griegos, requiere de la igualdad, pero ésta se transforma en uniformidad en la medida que no está hecha para la expresión de la excelencia, ni de las diferencias entre iguales, sino de la aceptación voluntaria, la decisión individual, que preserve dicha igualdad.

La emergencia de lo social impedirá el surgimiento de las diferencias, impedirá precisamente la excelencia, cayendo en el conformismo, en el seguimiento de la norma. Se le deberá enseñar a los presos, pero también a los “no-delincuentes”, cómo comportarse, pero también qué decir, quedando relegados, utilizando los términos de Arendt, tanto la acción como el discurso.

Lo social así concebido es un campo que ha de ser producido pero también gobernado, volviéndose la condición necesaria para la libertad moderna.

La libertad en este sentido se fragua, tanto dentro de la prisión como fuera de ella, entrelazada con lo social, en la medida que promueve no sólo su gestión sino que también su producción.

1.2 Excurso I: Derivas de lo social o ¿lo social a la deriva?⁷⁰

***“Las ciencias sociales viven de los conceptos. Tallarlos es un arte. No necesariamente en el sentido artístico de la palabra, sino en cuanto artesanía, un hacer, como decía Wright Mills. No pueden ser producidos en serie, según la vieja ortodoxia fordista; es necesario tomarlos, uno a uno, en su idiosincrasia, en su integridad”
(2004)***

En diversidad de conversaciones, de índole académica o no, la palabra “social” se cuela en el decir como si su sentido nos fuese transparente, sus límites claros y precisos.

No es difícil encontrar la utilización de “social” adjetivando una serie de sustantivos tan disímiles como en el caso de acción, hecho, reunión, interacción, red, construcción o práctica pero también algunos de dudosa reputación como control, intervención, política, sanción, trabajo, o, cómo no, psicología.

Cada uno de estos sustantivos toma un sentido bastante particular cuando lo conectamos con aquello que adjetivamos como “social”, llegando a tal punto que logra sustancia propia, es decir, logra generar un sustantivo en algunos casos totalmente diferente. Una red dista bastante de una red social, una reunión de una reunión social, pero también un control de un control social, un trabajo de un trabajo social, una psicología de una psicología social.

“Social”, entonces, sustantiva en su adjetivación, forma un sustantivo compuesto que disloca el sentido, lo rearticula, lo vuelve otro.

Y es aquí donde se vuelve imperativo volverse sobre la pregunta por aquello que nombramos como “social”, por aquel significante que fuerza el sentido. ¿De qué estamos hablando entonces cuando hablamos de “social”? ¿A qué nos remite dicha palabra? ¿Es

⁷⁰ Quisiera agradecer aquí el trabajo del equipo de Psicología Social de la Universidad de Academia de Humanismo Cristiano, particularmente a Gabriela González, Andrés Durán, Sebastián Seguí e Isca Leyton con quienes hemos compartido el recorrido de la escritura de este texto en el marco del Núcleo de Investigación Temático “Lo social” y los debates contemporáneos: sus implicancias político-teóricas y muchos otros desafíos durante todos estos años. Muchísimas gracias.

tan claro y transparente su sentido?, pero también ¿Qué es lo que se fragua aquí? ¿de dónde la fuerza de esta dislocación?.

1.2.1 “Social” como dimensión: lo social como límite

La utilización de “social” en tanto adjetivo, como decíamos más arriba, da una forma particular a lo cualificado, dislocando su sentido. En el caso, por ejemplo, del paso de “red” a “red social”⁷¹, “social” opera aquí como un operador metafórico⁷², es decir, transfigura el sentido de “red” hasta transformarlo en una serie de relaciones o vínculos que reúnen en forma de malla a diversos elementos que, en este caso (“social”), serían individuos, usuarios y/u organizaciones.

En este sentido, en términos generales y en una primera aproximación, podríamos decir que dicha dislocación nos remite a un **espacio de vínculos o relaciones con otros** en donde podríamos situar una serie de fenómenos particulares (influencia, atribución, todos los procesos de socialización, etc.) que se articulan como “sociales” en la medida que se producen en dicho espacio⁷³.

Sin querer entrar en detalles, el caso de Durkheim (1893, 1895) y Weber (1922) podrían ser paradigmáticos en este sentido. Si bien es cierto no podemos negar las importantes diferencias entre ellos, no dejan de ser ambos los padres de la sociología moderna, lo cual ya es un pequeño indicio.

En ambos casos propusieron trabajos de densidad suficiente para otorgar un objeto de estudio a un campo de discusión emergente. Estos objetos fueron el “hecho social” y la “acción social” respectivamente, lo cual no deja de ser llamativo en la medida que su objeto cobra particularidad por la adjetivación que utilizan. No es cualquier hecho ni

⁷¹ Para el fin que perseguimos no hacemos distinción alguna, puesto que entendemos que está a la base la misma idea, entre la utilización de “red social” como el servicio que prestan Facebook, Twitter, MySpace u otras similares, o como el concepto técnico que se pudiese manejar en lo que se ha denominado en Ciencias Sociales como “Análisis de Redes Sociales”.

⁷² Entendemos por “operador metafórico” a aquel significante que evidencia la utilización metafórica de otro significante.

⁷³ Desde aquí se podría señalar que toda psicología, incluyendo el psicoanálisis, ha considerado este espacio de vínculos en sus planteamientos, es decir, que toda psicología ha mantenido a la base un planteamiento “social” en su gestación.

cualquier acción en general, sino que precisamente es el adjetivo “social” lo que le otorga su especificidad.

En su esfuerzo por otorgar inteligibilidad al “hecho social” Durkheim partiría de la base de que lo que hay son hechos (“fenómenos” como los nombra en otras ocasiones o en lenguaje positivista “lo dado”), entre los cuales se podrían distinguir los “hechos sociales”.

[los hechos sociales] “En consecuencia, no podrían confundirse con los fenómenos orgánicos, puesto que aquéllos consisten en representaciones y acciones; ni con los fenómenos psíquicos, los cuales no tienen existencia más que en la conciencia individual y por ella. Constituyen, por consiguiente, una especie nueva y es a ellos a los que es necesario reservar y dar la calificación de sociales” (Durkheim, 1895. Pág. 35)

De esta manera, su definición de *hecho social* nos habla más de lo que entiende por “social” que lo que entiende por hecho:

“Es hecho social toda manera de hacer, fija o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o también, que es general en la extensión de una sociedad dada a la vez que tiene una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales” (Durkheim, 1895. Pág. 42)

Para Durkheim entonces “social” sería, por una parte, una forma de hacer externo al individuo que, como señala en otro momento, operaría como estados de la “conciencia colectiva”⁷⁴, que nos remitiría a aquella inscripción en una sociedad particular al nacer como individuos en el entendido que ningún individuo por sí solo es capaz de crear la totalidad de relaciones que constituyen una sociedad. Y, por otra, “social” quiere significar coerción, obligación para que esos individuos adopten dichas formas de hacer.

⁷⁴ En el prólogo a la segunda edición de su libro de 1895 sostendrá:

“Los hechos sociales no difieren tan sólo en calidad de los hechos psíquicos; *ellos tienen otro sustrato*, no evolucionan en el mismo medio, no dependen de las mismas condiciones. Esto no quiere decir que no sean, ellos también, psíquicos de alguna manera, puesto que todos consisten en maneras de pensar o de obrar. Pero los estados de la conciencia colectiva son de otra naturaleza que los estados de la conciencia individual; son representaciones de otra clase. La mentalidad de los grupos no es la de los particulares; tiene sus leyes propias. Por tanto, las dos ciencias [psicología y sociología] son tan claramente distintas como pueden serlo dos ciencias, aunque por otra parte pueda haber algunas relaciones entre ellas”. (Durkheim, 1895, p. 23)

Por su parte, Weber si bien pertenece a otra tradición (antipositivista, idealista y hermenéutica), realiza una operación similar a la de Durkheim cuando intenta definir el objeto de estudio de la sociología.

“Por acción debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo. La acción social, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo”. (Weber, 1922. Pág.. 5)

Es decir, y al igual que para Durkheim, no todo es social para Weber. Como él mismo señala, los actos reflejos, las acciones totalmente irracionales y/o fortuitas, las acciones de las multitudes⁷⁵ quedarían fuera del rango de aquello que denomina como “acción social”.

Una vez más nos encontramos con que “social” dibuja un límite, el cual, en este caso, se encontraría dado cuando se entiende que la acción es “social” en la medida que alberga un sentido orientado hacia otro(s), quedando fuera de ello lo natural (accidentes), lo individual (una oración solitaria) y la conducta de masa.

Para ambos “social” es lo que delimita el campo de estudio de la sociología, le otorga aquel espacio en donde se ha de mover. “Social” es algo en definitiva que cualifica una forma sustantiva y que permite caracterizarlo. Habría, en estos casos entonces, algo que puede tomar o no tomar la forma “social”, algo que, en definitiva, puede tener una dimensión particular: la **dimensión social**.

Este tipo de pensamiento se podría rastrear en prácticamente todas las Ciencias Sociales, el cual tiende a comprender “social” como una “dimensión”, como un “factor”, como aquello que puede dar cuenta de lo que no puede ser explicado por un dominio particular. De aquí la utilización del adjetivo “social” para las diferencias intradisciplinarias con el apelativo de “social” como es el caso de la psicología social en relación a la psicología.

⁷⁵ En esta última el comportamiento del individuo es influido causalmente por el de otros, pero no se trata de una acción orientada hacia otros al nivel de sentido y, por tanto, en la terminología de Weber, no es una acción social

Según Bruno Latour (2005) este tipo de planteamiento en donde “social” se entiende como dimensión (o como factor) se ha erigido como parte de un “sentido común” para dichas Ciencias, caracterizándolo de la siguiente forma:

- a) “Existe un “contexto” social en el que se dan las actividades no sociales
- b) Es un dominio específico de la realidad
- c) Puede ser utilizado como un tipo específico de causalidad para explicar los aspectos residuales que otros dominios (psicología, derecho, economía, etc.) no pueden manejar completamente
- d) Es estudiado por especialistas llamados sociólogos o socio-(x), “x” representa las diversas disciplinas
- e) Dado que los agentes comunes siempre están “dentro” de un mundo social que los abarca, en el mejor de los casos pueden ser “informantes” sobre este mundo y, en el peor, ser ciegos a su existencia, cuyo efecto pleno sólo es visible para la mirada más disciplinada del científico social
- f) No importa lo difícil que sea realizar esas investigaciones, es posible lograr con ellas algo similar a los éxitos de las ciencias naturales al ser tan objetivos como otros científicos, gracias al uso de herramientas cuantitativas
- g) Si esto fuera imposible, entonces se deben idear métodos alternativos que tomen en cuenta los aspectos “humanos”, “intencionales” o “hermenéuticos” de aquellos dominios, sin abandonar el *ethos* de la ciencia
- h) Y cuando se pide a los científicos sociales que den asesoramiento experto sobre ingeniería social o que acompañen el cambio social, puede surgir de estos estudios algún tipo de relevancia política, pero sólo cuando se haya acumulado suficiente conocimiento.” (Latour, 2005, pp. 16-17)

Un “sentido común” que nos hace operar **desde** el concepto de social, alejándonos de la posibilidad de pensar **sobre** él, generándose con ello incluso un proceso de naturalización y de reificación.

Proceso de naturalización en la medida que emerge y opera con la fuerza de la evidencia, como si aquella dimensión “social” hubiese estado siempre, en tanto fenómeno universal, en todo tiempo y lugar. La ya clásica formulación de Tomás de Aquino – “el hombre es

social por naturaleza” o “naturalmente un animal social” – se repite con insistencia hasta nuestros días:

*"Y si en verdad le conviniera al hombre vivir individualmente, como sucede con muchos animales, no precisaría de nadie que le dirigiera a su fin, sino que él mismo, cada uno, sería su propio rey bajo el supremo rey Dios, porque a través de la luz de la razón, que le otorga Dios, él mismo dirigiría sus propias acciones. **Pero corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal sociable⁷⁶ y político⁷⁷ que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural⁷⁸.** Pues la naturaleza preparó a los demás animales la comida, su vestido, su defensa, por ejemplo los dientes, cuernos, garras o, al menos, la velocidad para la fuga. El hombre, por el contrario, fue creado sin ninguno de estos recursos naturales, pero en su lugar se le dio la razón para que a través de ésta pudiera abastecerse con el esfuerzo de sus manos⁷⁹ de todas esas cosas, aunque un solo hombre no se baste para conseguirlas todas. Porque un solo hombre por sí mismo no puede bastarse en su existencia. Luego el hombre tiene como natural el vivir en una sociedad de muchos miembros." (Tomás de Aquino, 1267. Pág. 6)*

Así, la dimensión social estaría en nuestra propia naturaleza y por ende es parte no sólo de lo que somos sino de todo lo que hemos sido hasta aquí, tendiendo naturalmente así a la socialidad, aunque entendiendo por ello “vivir en una sociedad de muchos miembros”.

De esta manera, aquello que definíamos como primera aproximación, en un sentido lato pero enteramente legítimo, como un espacio de vínculos y relaciones con otros se transforma en una dimensión que incluso llega a definirnos como seres humanos en nuestra propia naturaleza. Es decir, una dimensión que no puede faltar a la hora de comprendernos.

Desde aquí, una dimensión que, en tanto espacio de vínculos y relaciones con otros, se constituye en un objeto de estudio aislable, en una entidad, constitutiva y constituyente, susceptible de ser estudiada, predicha, manipulada, controlada.

⁷⁶ Cf. Aristóteles, *Pol.*, 2: 1253 a 8.

⁷⁷ Cf. Aristóteles, *Hist. Anim.*, I, 1: 488 a 7; *Eth. Nic.*, I, 5: 1097 b 11; *ibid.*, IX, 9: 1169 b 18; *Pol.*, I, 2: 1253 a 3. Séneca, *De beneficiis*, VII, 1, 7. Santo Tomás combina ambas ideas, el hombre como animal social y político, en la *Suma Teológica*, 1-2, q. 72, a 4; In *Periher.*, I, 2.

⁷⁸ Véase Avicena, *De anima*, V, 1; cf. *C. Imp.* 5; véase también *In Eth.*, pról., 4; *Pol.*, I, 2: 1252 b 30-1253 a 18. Es corriente en Santo Tomás acudir a Avicena: *IV Sent.*, d. 26, q.1, a.1; *Quodl.*, VII, 17; CG, III, 85, e *ibid.*, 128, 129, 136, 147; 1-2, q. 95, q. 1.

⁷⁹ Cf. Aristóteles, *De partibus animalium*, IV, 10: 687 a 19; *III Sent.*, d.1, a.2, sol. 1 ad 3; *C. Imp.*, 5; *Quodl.*, VII, 17 ; 2-2, q.187, a 2 et ad 1.

Una entidad que puede tener el tratamiento de un objeto como en ciencias físicas, como lo puede ser la materia o la energía. Una entidad, en tanto dimensión o espacio, a la cual uno podría, si fuese necesario y quisiera hacerlo, acceder.

1.2.2 Lo social como formación histórica y los límites de lo social

No obstante lo anterior, han habido voces, desde la Filosofía pero también desde las mismas Ciencias Sociales, que se resisten a este tipo de planteamientos y que postulan, desde diferentes disciplinas, una problematización a lo que se ha venido en llamar como “lo social”.

Reconocemos que es arriesgada su interlocución en la medida que vienen de tradiciones diferentes pero que entendemos que podríamos reunirlos en una discusión común ya no a partir del adjetivo “social” sino del sustantivo neutro “lo social”, es decir, por la utilización del adjetivo “social” sustantivizado. Ya no se trata de cualificar o caracterizar un sustantivo, ya no se trataría de una dimensión, sino de una sustancia con sus propias características.

Hannah Arendt (1958), como ya vimos más arriba, nos abre este recorrido en la medida que inscribe a lo social como un producto eminentemente moderno que no es ni público ni privado, sino que constituye precisamente una difuminación de sus límites, configurándose una esfera completamente *sui generis*.

“[...] la aparición de la esfera social, que rigurosamente hablando no es pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-estado” (Arendt, 1958. Pág. 41)

Para Arendt, en primer lugar lo social tiene la forma de una esfera, es decir de un ámbito particular que no es una dimensión sino una emergencia, una nueva forma de relación. Así, nos situamos en lo social cuando se publicita lo privado como es el caso de los *reality show* y se privatiza lo público como es el caso del tratamiento que reciben algunos temas de lo común como es el caso de la seguridad ciudadana que recae su complejidad en los delincuentes o el caso de la represión política cuando queda reducida como un problema de las víctimas.

La forma de lo social es la forma del conformismo, es la forma de la individualidad consumada, la forma en donde lo común, en tanto posibilidad de la política, empieza a desaparecer, puesto que es una forma de relaciones en donde los intereses individuales terminan siendo lo único común.

Arendt, en definitiva, nos invita a pensar lo social como un producto radicalmente histórico que se articula desde la pérdida de la acción del ciudadano como forma de operar en el mundo y la emergencia de la conducta individual en tanto reacción a estímulos del medio. Es decir, una sociedad hecha para la opacidad, para la homogeneidad que te otorga la individualidad, no para la distinción ni para la excelencia. Diferencia pero no distinción diría Bourdieu (1979).

Desde este tipo de planteamientos, podemos pensar que “lo social” puede ser concebido como una categoría histórica, alejándose de planteamientos universalistas o metafísicos y articulando una posibilidad de inscribir en la misma forma de “lo social” la pregunta y la crítica. Baudrillard nos sitúa en esta misma idea historicista y nos desafía preguntándose por la muerte de lo social. En sus palabras:

*“Las “ciencias sociales” vinieron a consagrar esa evidencia y esa eternidad de lo social. Pero hay que desengañarse. Hubo **sociedades sin social**, tal como hubo sociedades sin historia. Las redes de obligaciones simbólicas no eran justamente ni “relación”, ni “social”. En el otro extremo, nuestra “sociedad” está quizás poniendo fin a lo social, enterrando lo social bajo la simulación de lo social. Este tiene diversas maneras de morir – tantas como definiciones. Lo social no habrá quizás tenido más que una existencia efímera, en una estrecha gama entre las formaciones simbólicas y nuestra “sociedad” en la que muere. Antes, no hay todavía. Después, ya no queda. Solo la “sociología” puede parecer testimoniar su eternidad, y el soberano galimatías de las “ciencias sociales” se hará eco de ello mucho tiempo después que haya muerto”. (Baudrillard, 1978c. Pág. 173)*

Y nos desafía aún más, diciendo que:

*“La energía ininterrumpida de lo social desde hace dos siglos le llegó de la desterritorialización y de la concentración bajo instancias cada vez más unificadas. **Espacio perspectivo centralizado** que da sentido a todo lo que se inserta en él por simple convergencia sobre una línea de fuga al infinito (como el espacio y el tiempo, lo social abre en efecto una perspectiva al infinito). No hay definición de lo social más que en esa perspectiva panóptica.” (Baudrillard, 1978c. Pág. 173)*

Un *espacio perspectivo centralizado*, es decir, una perspectiva panóptica desde la cual se puede observar todo, dibujando al infinito su forma. En definitiva, una forma de mirar que imprime su sello a todo, no hay nada fuera de ella, cubriéndolo todo. Pero esto último siempre y cuando se comprenda que dicho espacio perspectivo no deja de ser un “modelo de simulación entre otros, y que no tiene como característica más que el hecho de que da lugar a unos efectos de verdad, de objetividad inauditos y desconocidos en los otros modelos.” (Baudrillard, 1978c. Pág. 174)

En Baudrillard, al igual que en Arendt, nos encontramos con un planteamiento donde lo social no sólo no nos remite ya a una cualidad de algo, sino que también articula una forma particular de estar en el mundo. Para él lo social ha generado su propio límite, la masa es un efecto contraproducente puesto que anula sus sentidos, los absorbe hasta hacer de dicho sentido algo absurdo. La masa no responde o más bien responde con la indiferencia, produciéndose finalmente un simulacro⁸⁰ de lo social, una hiperrealidad (1978a,b,c).

Habrà que reconocer aquí que la connotación que le otorga Baudrillard a esta situación es de peligro, de riesgo, dibujándose cierta defensa de lo social, de esta forma particular; pero no tanto por la forma de lo social en sí, sino por lo que hay de contraproducente en ella: la masa y la hiperrealidad.

Pero más allá o más acá de dicha connotación, Baudrillard nos desafía, como Arendt aun cuando beban en principio de tradiciones diferentes, con la posibilidad de pensar lo social como una posibilidad histórica, la cual toma una forma particular y concreta. En este sentido, son autores que han articulado la posibilidad de entender que la socialidad no

⁸⁰ Baudrillard realiza aquí una precisión.

“Disimular es fingir no tener lo que se tiene. Simular es fingir tener lo que no se tiene. Lo uno remite a una presencia, lo otro a una ausencia. Pero la cuestión es más complicada, puesto que simular no es fingir: “Aquel que finge una enfermedad puede sencillamente meterse en cama y hacer creer que está enfermo. Aquel que simula una enfermedad aparente tener algunos síntomas de ella” (Littré). Así, pues, fingir, o disimular, dejan intacto el principio de realidad: hay una diferencia clara, sólo que enmascarada. Por su parte la simulación vuelve a cuestionar la diferencia de lo “verdadero” y de lo “falso”, de lo “real” y de lo “imaginario”. El que simula, ¿está o no está enfermo contando con que ostenta “verdaderos” síntomas? Objetivamente, no se le puede tratar ni como enfermo ni como no-enfermo. La psicología y la medicina se detienen ahí, frente a una verdad de la enfermedad inencontrable en lo sucesivo.” (Baudrillard, 1978b. Pág. 12)

debe ser considerada como una cualidad “natural” de cualquier forma humana, sino más bien como una forma que puede darse o no y que su forma encuentra una procedencia y una emergencia histórica.

En este sentido, entender “social” como una dimensión ha implicado abstraerse de la forma particular y concreta que ha configurado, comprendiéndola como una formulación genérica, inocua e inocente que se sostiene en la medida que se asocia simplemente a “vivir juntos”, cabiendo aquí la ilusión de que en ella se produjera la posibilidad de cualquier forma de vida.

1.2.3 Lo social como forma de gobierno

Según Donzelot (1984), la emergencia de lo social en la modernidad se fraguó como un híbrido en la intersección de lo civil y lo político (se podría decir también entre lo privado y lo público en Arendt). Pero esto no hay que pensarlo como un proyecto, como un producto de una racionalización, sino más bien como un juego imbricado de alianzas y concesiones, de apuestas y componendas articuladas en tecnologías de gestión que encuentran sus comienzos en la tensión y paradoja entre la adquisición de soberanía política (una vez disuelto el sistema de privilegios) y la subyugación económica.

Lo social así, se articula como una especie de solución de compromiso de facto entre las posiciones liberales y socialistas⁸¹, inscribiéndose como una invención desde lo gubernamental (1977, 1984), como producto efectivo de lo político, nunca de las diferentes representaciones que las posiciones de la política podrían mantener.

“Así vinculado con su determinación política, lo social aparece como una invención necesaria para hacer gobernable a una sociedad que ha optado por un régimen democrático. Toda su historia se presenta como la búsqueda de una vía que evite tanto las horcas caudinas de la Revolución como las de la tradición, a los efectos de aportar una solución específicamente republicana a la cuestión de la organización de la vida de los

⁸¹ “Lo social sólo divide dentro del consenso del que es objeto”. Esto porque tanto liberales como revolucionarios apelan y recelan de lo social. “Todas las partes concuerdan en hacer de lo social el objetivo declarado de sus políticas, el criterio común sobre cuya base decidir su fracaso o su triunfo”. “Pero todos sospechan que, a través de lo social, se pretende hacer algo que no es precisamente social: procurar mantener sin cambios un orden social injusto mediante algunas reformas superficiales o bien, a la inversa, querer instaurar un orden estatista de la sociedad que le arrebatará todas las libertades, que la someterá con el falaz pretexto de servirla mejor” (Donzelot, 1977. Pág. 15)

hombres en sociedad, más allá de los imperativos doctrinarios del liberalismo y el socialismo.” (Donzelot, 1984. Pág. 12)

En este mismo sentido entendemos que Rose se pronuncia cuando señala que lo social “devino, así, una suerte de *a priori* del pensamiento político” (Rose, 2007. Pág. 15), donde orden y social formaron alianza, una especie de antesala desde la cual muchas intervenciones tomaron forma y comenzaron a funcionar *en* lo social.

En este sentido, nunca se opuso lo social a lo individual puesto que ambos se requerían y requieren mutuamente. Si se quiere, a lo sumo son el anverso y el reverso de una misma producción: socialización e individuación no son sino el mismo proceso. Lo social como espacio produce y requiere de seres sociales, vale decir, un sujeto acorde a los principios que lo social impondría: sensatez, serenidad, prudencia y regularidad serían los nuevos rasgos (los necesarios) de identificación de todo ciudadano social. Antes que sujetos de intercambios (concepción liberal), la nueva forma de gobierno debía producir sujetos solidarios (concepción social); antes que caritativo el sujeto debía presentarse esta vez como preventivo. (Rose, 1989; 1996a,b,c; 1999a,b, 2007)

Esta forma gubernamental, según Donzelot, ha terminado finalmente por autonomizarse y desplegarse como un espacio propio, revelándose frente a lo económico y lo político en su sentido restringido, reclamando su propio lugar y dinámica.

En dicha autonomía, no obstante, se produce, como hemos visto a través de los distintos autores, una forma específica que lejos está de aquellas atribuciones de valor positivo que se le suelen asignar en relación a lo común, lo público y la política. Todo lo contrario, una forma que, según Donzelot y Rose, estaría hecha para el gobierno de los hombres.

En este mismo sentido, la posibilidad de hurgar en las entrañas de lo social nos habla de su crisis, de su ocaso, de su imposibilidad de perdurar. Y ya en los inicios del siglo XXI otras formas⁸², y no necesariamente del todo novedosas como es el caso de la forma de la comunidad, empiezan a emerger como fuerzas que vienen a socavar las prácticas de

⁸² En la actualidad se empieza a utilizar la formulación de “post-social” ya sea para referirse al ocaso de lo social en los términos que hemos aludido o ya sea para aludir a la crítica o estado actual del Estado de Bienestar Social. (Latour, 2005; Lazzarato, 2004; Tirado & Domènech, 2005, 2007)

gobierno *de* lo social (no *en* lo social), desafiándonos a escuchar el murmullo que se produce en el crujir del artefacto que cristalizó en los albores de la modernidad.

1.3 Los campos de concentración y los ecos de la libertad

Mucho se ha escrito en términos autobiográficos sobre los campos de concentración nazi. No obstante ello, son algunos los que se atreven a inscribir en su relato alguna conexión con la libertad que no sea el esperado momento de la liberación o la ensoñación de lo que fue en otro lugar y momento.

Los relatos nos hablan generalmente del horror y el terror perpetrados en esta “fábrica de muerte”, siendo difícil encontrar una articulación que vaya más allá de una relación por negación sobre la libertad, oponiéndose, punto por punto, a la libertad del “afuera”.

En este sentido, y como veíamos anteriormente, se nos vuelve a presentar aquí a la libertad como un lugar que se encuentra lejos, demasiado lejos, del campo de concentración, en donde habita su privación.

No obstante ello, hay dos excepciones no menores a lo dicho. La primera tiene que ver con un lugar específico, donde la libertad encuentra su lugar y vaya que lugar!! Las letrinas del campo. La segunda excepción, y al menos en este sentido particular, tiene nombre propio. El doctor Viktor Frankl. Desde una mirada existencialista, como él mismo lo señala aunque no es relevante para lo que nos convoca, Frankl nos entrega un relato que nos informa sobre una posibilidad de articular la libertad en un campo de concentración.

Pero aquí una precaución. Entendemos que no se trata tan sólo de un significado, de una forma de concebir la libertad, del cual podríamos estar o no de acuerdo cuando se dibujan sus límites, sino que de un ejercicio particular, de una forma particular de operación.

No entramos aquí, como ya hemos enunciado antes, en la disputa por el significado de la libertad. No se trata entonces de cuestionar ni el planteamiento teórico ni la forma de concebir la libertad de quienes hablan de las letrinas ni de Frankl o, en su caso, del existencialismo, el cual puede ser discutible como cualquier planteamiento. Tanto en un caso como en otro podemos encontrar que la libertad puede ser ejercida dentro de un campo de concentración y éste es el punto y desde aquí partimos. Lo que nos interesa es

establecer la forma en que el ejercicio de la libertad puede articularse al interior de un campo de concentración y, sobre todo, cuál sería el acontecimiento del que nos informa.

1.3.1 Las letrinas como lugar de libertad

No cuesta mucho imaginar lo nauseabundo que podrían llegar a ser las letrinas de los campos de concentración. Barracones donde el pudor, una vez más, no podía ya tener lugar. En el mejor de los casos sentados en una precaria estructura de madera cuando no era simplemente una zanja compartida donde podían encontrarse reunidos simultáneamente decenas de prisioneros, evacuando uno al lado del otro sin separación alguna y donde los estragos de la disentería dejaba sus huellas por doquier.

“No era fácil ni era indoloro habituarse a la enorme letrina colectiva, a los horarios escasos y obligatorios, a la presencia, delante de uno, del aspirante a la sucesión: de pie, impaciente, a veces suplicante, otras prepotente, insistiendo cada diez segundos: “Hast du gemacht?” (“¿Todavía no has terminado?”). Pero pocas semanas más tarde la incomodidad se había atenuado hasta desaparecer; se arraigaba (¡aunque no para todos!) la costumbre, lo cual es una manera caritativa de decir que la transformación de los seres humanos en animales iba por buen camino. (Levi, 1989. Pág. 567)

Sea como sea, “las letrinas nunca estaban libres” (Antelme, 1947. Pág. 19) pues a las letrinas no se iba simplemente a evacuar. Se iba también para “quedarse un momento, con las manos en los bolsillos. Era allí donde se saludaban por primera vez en la mañana, y se hacían preguntas” (Antelme, 1947. Pág. 78). Aquellas preguntas de rigor en el campo, aquellas preguntas que rondaban día a día los pocos momentos que tenían para intercambiar más que miradas, y que constituían en sí un lenguaje, “el lenguaje de las letrinas” (Antelme, 1947. Pág. 114). Alguno iniciará con un lacónico “¿Alguna novedad?”, obligando al otro a responder aunque fuese con un formulismo. Las “novedades” del campo y la posibilidad del final de la guerra era todo lo que sintetizaba aquella pregunta. Si la respuesta era “Nada”, era el momento de irse y así no correr mayores riesgos, pero también era importante postergar lo más posible el regreso.

Las letrinas constituyen un lugar particular en el decir del campo, una “calidez” que resguarda no sólo por el calor que te permite encontrar en esos días fríos del invierno sino también porque logra mantener algo que viene de otro tiempo, de otro lugar.

“Aquí, sólo podemos decir: “Voy a las letrinas”. Son seguramente lo que corresponde mejor a lo que allá se llama comúnmente libertad.” (Antelme, 1947. Pág. 116)

Las letrinas era el lugar donde se podía encontrar algún aire de familia de aquello que “allá” se llamaba “libertad”. Es más, refiriéndose a un prisionero llamado Noah, Levi nos habla de él como el “Scheissminister de la Auschwitz libre, el ministro de las letrinas y los pozos negros” (Levi, 1963. Pág. 269). La “Auschwitz libre”, el barracón de las letrinas, permitía, como nos señala Semprún, una especie de refugio, un espacio de libertad, que, en el caso de Buchenwald, incluso estaba desconectado del sistema de altavoces del campo. Una “fetidez fraternal” (Semprún, 1998. Pág. 254) que alejaba a la mirada indeseable de los SS y los Kapos.

No obstante, el decir de la libertad aquí se nos vuelve difuso, ambiguo, puesto que las letrinas, al convertirse en un “refugio”, se transformaban al mismo tiempo en un lugar para resistir el enviste de degradación y muerte del campo. Un lugar donde detenerse y respirar a pesar del hedor. Un lugar donde conversar e intercambiar a pesar del quehacer de la concurrencia. Un lugar, en el caso de Semprún, para recitar con otros a viva voz algún poema alojado en la memoria, a pesar de lo prosaico de la situación. Un lugar donde, finalmente, recordar a pesar del sinvivir del campo.

Más específicamente, las letrinas, eran un espacio de intercambio, un “zoco” donde se podía intercambiar objetos de cualquier índole por un pedazo de pan negro o colillas de *machorka* que permitieran engañar el hambre. Pero también un “mercado de ilusiones y esperanzas”, “un ágora donde intercambiar unas palabras, calderilla de un discurso de fraternidad, de resistencia.” (Semprún, 1998. Pág. 53). En último término, se comparte “una supervivencia improbable” o “Mejor dicho, una muerte que compartir” (Semprún, 1998. Pág. 53).

Lugar de resistencia, pero también lugar donde la mirada se puede detener y observar, para quien se disponga a ello, con toda nitidez en lo que el campo los ha convertido. El testigo integral de Levi, el *mussulmaner*, deambula por doquier, fiel a su cita, intercambiando la ración de pan, que aquí es sinónimo de vida, por *machorka* para seguir fumando, con una mirada perdida y un hablar que, de tan innecesaria, se “había vuelto a

un estado salvaje” (Semprún, 2001. Pág. 53), casi indescifrable. Las letrinas, en este sentido, también era aquel lugar

“[...] donde esperaban la muerte los que no podían trabajar, “musulmanes” o no, el barracón de las letrinas en invierno se convertía en un refugio de calor y de descanso, a pesar del hedor, el alboroto, el espectáculo de la degradación que allí se veía.” (Semprún, 2001. Pág. 54)

Así, en el “Auschwitz libre” de Levi, conviven la resistencia de unos, que encuentran en las letrinas un momento y lugar de refugio que les permite estar fuera del alcance de la mirada de los SS y los Kapos, con la renuncia de otros, los hundidos, aquel “testigo integral” que simplemente esperaba su hora definitiva. Pero la expresión de Levi no es menor pues sintetiza en una imagen el decir de las letrinas y nos obliga a preguntarnos ¿“Auschwitz libre” es una posibilidad? ¿Es posible pensar en prácticas de libertad dentro de los campos? ¿acaso no nos hablarían más bien de prácticas de resistencia más que de prácticas de libertad? ¿las prácticas de resistencia son prácticas de libertad? ¿las prácticas de libertad son sinónimo de resistencia?

El aire de familia de una y otra nos puede obnubilar y nos parece que aquí debemos atender a una diferencia ya enunciada por Foucault (1984) entre lo que llama “procesos de liberación” y “prácticas de libertad” y ver qué nos da de sí.

Para Foucault los procesos de liberación suponen la hipótesis represiva, al modo como lo plantea en el primer volumen de la Historia de la Sexualidad (Foucault, 1976c). Es decir, supone un sistema de opresión de una naturaleza humana de por sí libre y que sólo estaría a la espera de “levantar los cerrojos” para finalmente expresarse. No se trata de decir con ello que los procesos de liberación no existan, ni tan siquiera que no podrían incluso sostener prácticas de libertad en su seno. Sino más bien, atender a que las prácticas de libertad son todas aquellas que se requerirán, una vez liberados, para que “esa sociedad y esos individuos puedan definir formas válidas y aceptables tanto de su existencia como de la sociedad política.” (Foucault, 1984. Pág. 1028).

Para Foucault, tanto los procesos de liberación como las prácticas de libertad, se contraponen, aun cuando en grado diferente, a la dominación, pues en ésta no puede haber reversibilidad del movimiento, bloqueando y fijando el campo de relaciones de

poder. En este sentido, un proceso de liberación perfectamente puede ser la antesala o “la condición político o histórica para una práctica de libertad” (Foucault, 1984. Pág. 1029) pero, en ningún caso podrían ser lo mismo pues entendemos con ello que la liberación siempre está en una relación de poder desigual, con posibilidad de movimientos de las partes pero claramente desigual, oponiéndose a aquel sistema represivo en que se fragua. Y para ello, resistir es su principal operación⁸³. En cambio, las

⁸³ Cabe aquí una aclaración. Decir por una parte que “el poder se ejerce sobre sujetos libres” y por otra señalar que “donde hay poder hay resistencia”, puede llevar a ciertos equívocos que hemos de despejar aquí y que están articulados uno con otro. Por una parte, que ambos términos, como se suele hacer, podrían ser homologables y que se podría trabajar indistintamente, pasando de uno a otro sin mayores detenciones. No es por nada que esto sea así, como lo pone en juego esta cita

“Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones, cuando se caracterizan estas acciones a través del gobierno de los hombres por otros hombres –en el sentido más amplio del término- se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce solamente sobre sujetos libres que se enfrentan con un campo de posibilidades en el cual pueden desenvolverse varias formas de conducta, varias reacciones y diversos comportamientos. Donde determinados factores saturan la totalidad, no hay relaciones de poder; la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado (en este caso se trata de relaciones físicas de constricción) sino una interrelación mucho más compleja. En este juego, la libertad puede aparecer como la condición para el ejercicio del poder (y al mismo tiempo su precondition, dado que la libertad debe existir para que se ejerza, y también como su soporte permanente, dado que sin la posibilidad de la resistencia, el poder sería equivalente a la determinación física)” (Foucault, 1982. Pág. 254).

Ahora bien, si bien reconocemos la imbricada relación entre libertad y resistencia, nos parece que es perfectamente pensable en prácticas de libertad que no fuesen prácticas de resistencia y prácticas de resistencia que no fuesen prácticas de libertad.

Y, por otra parte, puede desorientarnos obviar que Foucault está poniendo el foco de su análisis en las relaciones de poder y, desde éste, articula el decir, lo cual lo hace, por más incisivo y fino que haya sido en sus planteamientos, abordar tangencialmente las prácticas de libertad. Su apuesta por el *agonismo* no deja de ser un ejemplo más de esto cuando uno mira su recorrido.

“Por esta razón las relaciones entre poder y el rechazo a someterse de la libertad no pueden separarse. El problema crucial del poder no es el de la servidumbre voluntaria (¿cómo podríamos procurar ser esclavos?). El verdadero centro de las relaciones de poder es la reluctancia de la voluntad y la intransigencia de la libertad. Antes que hablar de una libertad esencial, sería mejor hablar de un ‘agonismo’, de una relación que es al mismo tiempo recíproca incitación y lucha; menos una confrontación cara a cara que paraliza a ambos lados que una permanente provocación” (Foucault, 1982. Pág. 254).

Es una propuesta siempre en el marco de las relaciones de poder, pero, como él mismo nos enseñó, no toda relación es una relación de esta naturaleza.

No se trata aquí de señalar que en una analítica posible sobre la libertad debe dejarse fuera el poder. Para nada. Todo lo contrario. Sino más bien, precisar que lo dicho por Foucault en relación a la libertad no sólo

prácticas de libertad pueden emerger sin necesariamente referencia alguna a un sistema represivo o, todo lo contrario, en el seno mismo de una relación de poder determinada como podría ser, por ejemplo, el sistema penitenciario moderno.

Pero volvamos a preguntarnos. ¿"Auschwitz libre" es posible? Por supuesto que sí. Ya lo dicen sus testigos. El punto aquí sería más bien ¿es posible distinguir las prácticas de libertad de las de resistencia? Todo indica que sería bastante difícil, sobre todo desde el material que hemos trabajado, pues las letrinas en su globalidad nos hablan de una "especie de refugio", de un cierto "receso" de la dinámica del campo y, desde ahí, todo se podría leer como resistencia. No obstante, suponemos que se podría hacer al detenernos en cada práctica y así rastrear qué hay de resistencia y qué no. Pero, por ahora no nos detendremos en ello, sino más bien en la ambigüedad que aquí se fragua pues entendemos que el "Auschwitz libre" es ambas cosas al mismo tiempo, pero en la medida que se resiste a través de un "espacio", el de libertad, que no le pertenece al campo, en un lugar, las letrinas, que, al mismo tiempo, condensa la vida del prisionero del universo concentracionario. Si hay referencia a la libertad, en este caso, entendemos que es en la medida que se puede mantener, a pesar de los hedores y dolores, su forma, aquella forma que perdió marco una vez se han subido al tren, pero que se resiste a desaparecer por más *musulmaner* que deambulen entre los "sujetos libres".

1.3.2 Viktor Frankl y la libertad interior: un ejercicio de libertad

Viktor Frankl fue deportado en 1942 al campo de concentración de Theresienstadt, siendo trasladado en 1944 a Auschwitz y posteriormente a Kaufering y Türkheim, dos campos de concentración dependientes del de Dachau. Finalmente, fue liberado el 27 de abril de 1945 por el ejército norteamericano.

En 1946 escribe "El hombre en busca de sentido", en donde relata, en una mezcla de crónica y exégesis, su experiencia concentracionaria.

está entrelazado, sino que es subsidiario, de su analítica sobre las relaciones de poder, lo cual, entendemos, puede terminar por desfocalizar cualquier intento de trabajar la libertad.

En su relato nos señala, no sin un cierto pesar que raya en la vergüenza y en la culpa (sólo minimizadas por la casualidad y lo milagroso), que “no regresaron los mejores”.

Además de la selección de los "capos", que corría a cargo de las SS y que era de tipo activo, se daba una especie de proceso continuado de autoselección pasiva entre todos los prisioneros. Por lo general, sólo se mantenían vivos aquellos prisioneros que tras varios años de dar tumbos de campo en campo, habían perdido todos sus escrúpulos en la lucha por la existencia; los que estaban dispuestos a recurrir a cualquier medio, fuera honrado o de otro tipo, incluidos la fuerza bruta, el robo, la traición o lo que fuera con tal de salvarse. Los que hemos vuelto de allí gracias a multitud de casualidades fortuitas o milagros -como cada cual prefiera llamarlos- lo sabemos bien: los mejores de entre nosotros no regresaron. (Frankl, 1946. Pág. 15)

Para Frankl, la salvación no se constituye sólo en el momento de la selección de “capos” y SS. Incluso se podría decir que, en muchos casos, ni siquiera estaba en ello la posibilidad sustantiva de salvarse.

Hay en su relato *algo* que pareciera constituir, “entre todos los prisioneros”, una forma más ominosa que la figura de la selección nazi. El “prisionero medio”, como los llama en otros momentos, el “general” en la cita, quizás haya podido sortear dichas selecciones, no obstante, en y para ello ha debido recorrer un camino paralelo, un camino que lo impulsa hacia una forma de vida particular, en la cual “cualquier medio” es legítimo para salvarse.

“Seguir vivos”, cueste lo que cueste, era el mandato entre los prisioneros:

“Un solo pensamiento animaba a los prisioneros: mantenerse con vida para volver con la familia que los esperaba en casa y salvar a sus amigos; por consiguiente, no dudaban ni un momento en arreglar las cosas para que otro prisionero, otro "numero", ocupara su puesto en la expedición” (Frankl, 1946. Pág. 15)

La “autoselección pasiva” debía ser un proceso continuado, es decir, debía sostenerse bajo cualquier concepto o circunstancia, por lo cual ningún vestigio de escrúpulos podía emerger cuando se requería hacer una elección.

Es así que incluso en el campo de concentración, donde las posibilidades de existencia son extremas, incluso allí, la posibilidad de elección⁸⁴ emerge con la fuerza de lo imperativo. Y es aquí donde Frankl nos sitúa frente al ejercicio de la libertad:

Y allí, siempre había ocasiones para elegir. A diario, a todas horas, se ofrecía la oportunidad de tomar una decisión, decisión que determinaba si uno se sometería o no a las fuerzas que amenazaban con arrebatarse su yo más íntimo, la libertad interna; que determinaban si uno iba o no iba a ser el juguete de las circunstancias, renunciando a la libertad y a la dignidad, para dejarse moldear hasta convertirse en un recluso típico. (Frankl, 1946. Pág. 69)

La libertad interna es el último reducto que nos quedaría para no ser el “juguete de las circunstancias”. La libertad interna es aquello que puede dividir aguas entre unos y otros, precisamente porque no puede ser arrebatada por nada ni por nadie.

Los que estuvimos en campos de concentración recordamos a los hombres que iban de barracón en barracón consolando a los demás, dándoles el último trozo de pan que les quedaba. Puede que fueran pocos en número, pero ofrecían pruebas suficientes de que al hombre se le puede arrebatarse todo salvo una cosa: la última de las libertades humanas -la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias- para decidir su propio camino. (Frankl, 1946. Pág. 69)

“Los mejores de entre nosotros no regresaron”. Dura declaración para quien ha regresado entre los suyos más aún cuando la declaración se vuelve sentencia. Nada ni nadie puede arrebatarte la libertad interior pero sí la puedes perder, puesto que es una elección frente al sufrimiento conferido y en esa elección te abandonas, te hundes hasta incluso abrigar la animalidad.

Ya he mencionado antes que todo lo que no se relacionaba con la preocupación inmediata de la supervivencia de uno mismo y sus amigos, carecía de valor. Todo se supeditaba a tal fin. El carácter del hombre quedaba absorbido hasta el extremo de verse envuelto en un torbellino mental que ponía en duda y amenazaba toda la escala de valores que hasta entonces había mantenido. Influidos por un entorno que no reconocía el valor de la vida y la dignidad humanas, que había desposeído al hombre de su voluntad y le había convertido en objeto de exterminio (no sin utilizarle antes al máximo y extraerle hasta el último gramo de sus recursos físicos) el yo personal acababa perdiendo sus principios morales. Si, en un último esfuerzo por mantener la propia estima, el prisionero de un campo de concentración no luchaba contra ello, terminaba por perder el sentimiento de su propia individualidad, de

⁸⁴ Cabe mencionar aquí que para V. Frankl no hay distinción alguna entre “decidir” y “elegir”. Esta distinción la retomaremos en un próximo capítulo.

ser pensante, con una libertad interior y un valor personal. Acababa por considerarse sólo una parte de la masa de gente: su existencia se rebajaba al nivel de la vida animal. (Frankl, 1946. Pág. 56)

Para Frankl los “musulmanes” son el fiel retrato de este abandono. El retrato de quien ha dejado a su suerte su propia vida, los que finalmente no son “dignos de su sufrimiento” puesto que no hacen de él una oportunidad para ejercer su libertad interior.

La libertad interior no sólo es enunciada sino que también es visibilizada, se nos muestra con la fuerza de su forma, de “su” constatación, de “su” empírica. La libertad interior es un decir pero en tanto que nos muestra un hacer, un ejercicio posible que, a su vez, nos devuelve la posibilidad de dicho decir.

Como señalábamos anteriormente, preguntarse si es esto o no la libertad no tiene mayor interés aquí. Asumimos de entrada que es una posibilidad para nuestra forma de ejercerla, es decir, lo tomamos como un dato y nos abrimos a su interrogación.

¿De qué nos habla el decir de la libertad interior en relación al ejercicio de la libertad?

1.3.3 Libertad interior como forma moral: la encrucijada entre libertad y responsabilidad

Cuando ya todo está perdido, cuando ya nada más queda, cuando todo lo que te ha parecido próximo se ha vuelto extraño y amenazante, cuando el mundo se ha vuelto hostil y sólo sufrir queda en el horizonte, aún en ello habría un último reducto, una última posibilidad para seguir el camino trazado: la libertad interior, nada ni nadie puede arrebatártela.

No obstante ello, como ya dijimos, puedes perderla, y así quedar despojado de lo que te hace plenamente humano. El “prisionero medio”, el “recluso típico”, es caracterizado por Frankl precisamente a partir de esta pérdida, por este abandono a las condiciones que te rodean. No como una mera obligación externa, sino como una “decisión íntima”.

“Visto desde este ángulo, las reacciones mentales de los internados en un campo de concentración deben parecer la simple expresión de determinadas condiciones físicas y sociológicas. Aun cuando condiciones tales como la falta de sueño, la alimentación insuficiente y las diversas tensiones mentales pueden llevar a creer que los reclusos se veían

*obligados a reaccionar de cierto modo, en un análisis último se hace patente que el tipo de persona en que se convertía un prisionero era el resultado de una **decisión íntima** y no únicamente producto de la influencia del campo. Fundamentalmente, pues, cualquier hombre podía, incluso bajo tales circunstancias, decidir lo que sería de él -mental y espiritualmente-, pues aún en un campo de concentración puede **conservar** su dignidad humana.” (Frankl, 1946. Pág. 69)*

La “decisión íntima” es un último bastión. En este sentido, se podría decir que es algo que se puede perder con relativa facilidad en el campo de concentración. Hay que hacer un esfuerzo no menor y no sin riesgos para “conservarla”. No olvidemos que “los mejores de entre nosotros no regresaron”.

La libertad interior entonces no emerge como algo propio del campo de concentración, sino más bien, todo lo contrario, es algo que le es ajeno, extraño, que proviene de un lugar y momento diferente. Se podría decir que la libertad interior entra con nosotros al campo de concentración y, en el trayecto, se pone a prueba su propia existencia.

La “decisión íntima”, en el campo de concentración, se nos revela cuando se rebela a su extinción. En el campo de concentración vive su agonía y en su emergencia nos expulsa hacia otro lugar.

Para no perderla se requiere de una resistencia, de un esfuerzo sostenido para cancelar aquella fuerza que impele a convertirte en un “prisionero medio” o un “recluso típico”, en aquella “masa de gente”.

Resistencia y ejercicio de libertad, al unísono y, al mismo tiempo, separadas. No existe identificación, ni siquiera analogía.

En la “decisión íntima” se encuentra encerrada la última posibilidad del ejercicio de libertad y es ella la que debe resistirse a su extinción. Resistencia no es igual a libertad interior, sino que ésta es el último reducto de aquella. Resistencia que se resquebraja a cada instante, que tuerce a fuerza de hambre y desesperación. Poco a poco, el campo nos vuelve parte de él y sus formas.

Pero, incluso allí, la “decisión íntima” puede operar. Aquella decisión que nos interpela, a todos y a cada uno, y que nos obliga a responder:

“El privilegio de fumar cigarrillos le estaba reservado a los "capos", que tenían asegurada su cuota semanal de cupones; o quizás al prisionero que trabajaba como capataz en un almacén o en un taller y recibía cigarrillos a cambio de realizar tareas peligrosas. Las únicas excepciones eran las de aquellos que habían perdido la voluntad de vivir y querían "disfrutar" de sus últimos días. De modo que cuando veíamos a un camarada fumar sus propios cigarrillos en vez de cambiarlos por alimentos, ya sabíamos que había renunciado a confiar en su fuerza para seguir adelante y que, una vez perdida la voluntad de vivir, rara vez se recobraba.” (Frankl, 1946. Pág. 16)

Responder, este es el imperativo de Frankl puesto que el ejercicio de la libertad que nos ofrece la “libertad interior” precisamente radica en ello. Frente a la vida y sus designios, nos encontramos a cada instante con esta misma pregunta, sobre todo en aquellos momentos donde el sufrimiento emerge como única posibilidad:

“El modo en que un hombre acepta su destino y todo el sufrimiento que éste conlleva, la forma en que carga con su cruz, le da muchas oportunidades -incluso bajo las circunstancias más difíciles- para añadir a su vida un sentido más profundo. Puede conservar su valor, su dignidad, su generosidad. O bien, en la dura lucha por la supervivencia, puede olvidar su dignidad humana y ser poco más que un animal, tal como nos ha recordado la psicología del prisionero en un campo de concentración. Aquí reside la oportunidad que el hombre tiene de aprovechar o de dejar pasar las ocasiones de alcanzar los méritos que una situación difícil puede proporcionarle. Y lo que decide si es merecedor de sus sufrimientos o no lo es.” (Frankl, 1946. Págs. 70-71)

No se trata de encontrarle sentido a la vida de manera abstracta e idealizada, sino de cómo la vida, aquella que vives, sea cual sea, te entrega sentido. Y es allí donde precisamente, te haces “merecedor de sus sufrimientos”. Es allí donde has de responder.

Para V. Frankl el ejercicio de libertad de la “libertad interior” radica precisamente en aquella respuesta, acto voluntario, acto decisivo, acto que separa al ser humano digno de ser humano del “poco más que un animal”.

Es la respuesta casi forzosa de autoafirmación de lo que se ha sido y lo que se ha venido siendo lo que caracteriza dicha “decisión íntima”. Frankl no concibe la servidumbre voluntaria como una posibilidad. No es ni digno ni verdaderamente humano. La “decisión íntima” se relaciona con el hacer “correcto”, con la forma moral que requiere de escrúpulos y de la vergüenza y la culpa para operar.

Cada uno habrá de responder por aquel momento en donde ha perdido su libertad interior, por aquella “decisión íntima” en donde ha sucumbido al Lager y se ha vuelto “poco más que un animal”. Muchos se fueron perdiendo y ya, al final del camino, difícilmente se podrían reconocer de lo que habían sido.

No hay ejercicio de libertad (en tanto libertad interior) sin responsabilidad⁸⁵, pero la responsabilidad no se articula tanto en la operación de responder como en la respuesta que se ofrece. No es tanto la operación lo importante sino la respuesta misma. No es la cualidad de responder lo que está en juego, pues define finalmente a quien puede responder, devolviendo la pregunta no hacia el acto sino al sujeto que responde.

La “libertad interior” nos habla precisamente de esta intersección entre libertad y responsabilidad. Una intersección que no es para nada trivial ni casual. Hoy, más que antes, se aboga por los procesos de responsabilización como si la responsabilidad pudiese aprenderse dentro de ciertos dispositivos de control pero cabe preguntarse ¿si se puede aprender la responsabilidad, entonces también la libertad? ¿Por qué hemos de responder? ¿cómo se ejerce la responsabilidad? ¿el ejercicio de la libertad y de la responsabilidad son formas análogas como nos sugiere Derrida?.

1.3.4 Excurso: Libertad y responsabilidad en el decir del adictus⁸⁶

“Soy libre de escoger ser esclavo de la droga”. Así hablaba un joven en una conversación de amigos en un tren. ¿Cómo comprender dicha enunciación? ¿es mera servidumbre voluntaria? ¿a qué nos remite? ¿de qué nos informa?

⁸⁵ Según V. Frankl en su tratado sobre Logoterapia se extiende sobre este asunto:

“La libertad, no obstante, no es la última palabra. La libertad sólo es una parte de la historia y la mitad de la verdad. La libertad no es más que el aspecto negativo de cualquier fenómeno, cuyo aspecto positivo es la responsabilidad. De hecho, la libertad corre el peligro de degenerar en nueva arbitrariedad a no ser que se viva con responsabilidad. Por eso yo recomiendo que la estatua de la Libertad en la costa este de EE. UU. se complemente con la estatua de la Responsabilidad en la costa oeste.” (Frankl, 1946. Pág. 126)

⁸⁶ Hemos de agradecer aquí el trabajo conjunto que realizamos con Francisca Pérez y Francisco Díez, desde la Universidad André Bello, para la construcción de este texto, el cual fue realizado en el marco de un trabajo de investigación inicial titulado **Sujeto consumido y sumisión al objeto: Estudio exploratorio de la asociación entre conducta delictiva y conducta adictiva**. Muchísimas gracias.

La figura del adicto es una figura perturbadora incluso en el decir psicopatológico. Aquella “decisión íntima” de la que nos hablaba Frankl se vuelve una encrucijada. ¿Es válida como “decisión íntima” según lo dicho por Frankl? ¿es ser responsable? ¿es libertad lo que se ejerce en este enunciado?

Antes de entrar en ello, aclaremos un par de malentendidos que pueden conducir a ciertas lecturas apresuradas en relación a la adicción.

En algunos textos se señala que la palabra adicción proviene de “a-dicción”, es decir, de sin-discurso. Esta equívoca traducción se produce generalmente en la medida que se utiliza el griego para traducir el sufijo “a” (sin) y el latín para traducir “dictio” (decir).

Pero si fuese solamente una cuestión etimológica, sería simplemente un error. No obstante, las implicancias que se tienden a derivar de ello no son menores en muchos casos.

“Al preguntarnos por la pasta base o "angustia", pareciera que se inaugura la adicción. O más precisamente, la a-dicción; es decir, sin dicción: sin texto, sin discurso. Pues en los testimonios de los usuarios no encontramos relatos que repongan una imagen que refiera al objeto de adicción. A la pasta base no se le "imaginariza" tan fácilmente” (Referencia Omitida)

En este tipo de lecturas no sólo se podría deslizar un supuesto carácter inefable de la “a-dicción”, en tanto acto inaugural de lo que se encuentra sin texto, confrontándonos a la aporía de lo que no tiene discurso; sino que se olvida que la adicción es parte de un discurso que no sólo nos remite a sus “testigos integrales”, sino que, sobre todo, a los dispositivos de producción que lo hacen posible, desde los cuales, finalmente, se podrá señalar (como el mismo extracto lo hace) e intervenir a quienes se encuentren sujetos a dicha producción.

Dicho esto, retomemos el trabajo etimológico. Se puede decir que la palabra ‘adicción’ proviene de la palabra latina *addictio*, la cual deriva de *addicere*, la cual, a su vez, significa, dependiendo del caso ya sea asignar o confirmar. La *addictio* era una figura del derecho romano que, en términos generales, se utilizaba en los casos en que un deudor no podía solventar la deuda, siendo adjudicado por ley, tanto él como sus bienes, a su acreedor, transformándose en *addictus*.

Esta derivación ha dado paso a un segundo mal entendido, puesto que se ha tendido a derivar de lo anterior que la operación de la *addictio* era transformar al deudor en esclavo, lo cual lleva a la no del toda acertada afirmación que la adicción es una forma en la cual los adictos se vuelven esclavos, en este caso, de la droga.

Es a partir de este último malentendido que se hace preciso adentrarse en la operación en la cual la *addictio* se articula y preguntar en qué consistía esta figura, qué características tenía y en qué sentido podría hablarnos sobre el ejercicio de la libertad.

Desde ya nos hemos de disculpar por la extensión de este apartado pero es importante atender aquí que la *addictio* no se trata solamente de una figura jurídica más, sino de una figura que se encuentra en el marco del Derecho Romano Arcaico, el cual utilizaba, hasta donde podemos comprender, una forma de concebir el derecho distinto al derecho moderno.

1.3.4.1 El addictus en el derecho romano

La figura jurídica del *addictus* se inscribe en el primer tipo de procedimiento judicial general que los quirites⁸⁷ o primeros ciudadanos romanos establecieron para la resolución de las controversias suscitadas en lo que hoy llamaríamos derecho privado, es decir, las llamadas *legis actiones*⁸⁸.

Para los juristas contemporáneos, el *addictus* se presenta como una figura un tanto oscura del derecho romano. Incluso, en algunos casos, se tiende a confundir con otra figura romana llamada *nexum*, existiendo toda una discusión y diversas teorías e hipótesis en relación a cada uno de ellos, aun cuando se ha de reconocer la centralidad del segundo en la medida que se establecería como un precedente del concepto de *obligatio* romano, el cual sería, a su vez, el precedente de nuestra actual noción de “obligación” o fuente

⁸⁷ **Quirites:** era el nombre que se les daba a los ciudadanos romanos en su calidad de no soldados en tiempos de paz. Al nombre quirites, pues, se le contraponen el nombre *milites* (ejército, soldados).

⁸⁸ Generalmente se señalan tres tipos de procedimientos en la Roma Antigua que tienden a establecerse de manera relativamente cronológica en términos del inicio de su aplicación, solapándose unos con otros finalmente. Estos tres tipos de procedimientos serían las *legis actiones*, el procedimiento formulario y el *cognitio extraordinem*.

jurídica, la que se nos presenta como uno de los conceptos centrales de nuestra concepción de derecho.

Así, en el caso del *nexum*, Arias y Arias (1984) señalan que habría al menos cuatro interpretaciones posibles que se han manejado. Entre ellas, la ya clásica, y no tan en boga hoy en día, que entendía al *nexum* como un contrato que habría operado bajo la *manus iniectio* con anterioridad a la *lex Poetelia*, por lo que entonces se analogaría el *rei o nexus* con el *addictus*. Una segunda interpretación, la cual ha rivalizado y ha ganado terreno a la anterior, entiende al *nexum* solamente como un acto solemne de autopignoración⁸⁹ del propio deudor. “Los *nexos* eran, por tanto, individuos que se habían dado ellos mismo en prenda a su acreedor. El *nexum* no era un préstamo, ni originaba una deuda, sino que la suponía, y lo que determinaba era un poder sobre la persona del deudor, bien de efectos inmediatos, bien de efectos aplazados hasta el momento de quedar incumplida la deuda” (Arias Ramos & Arias Bonet, 1984:611)

De esta manera y dentro de lo que alcanzamos a comprender, aun cuando reconocemos que puede ser totalmente discutible, la figura del *nexum* si bien similar al *addictus*, aquél se caracterizaba por ser una forma voluntaria y acordada de restituir lo adeudado a través del trabajo. El *nexus* debía realizar una labor de semiservidumbre hasta pagar la deuda, pero no perdía por ello la libertad ni la ciudadanía. Es decir, era un esclavo de hecho pero no de derecho.

Esta diferencia es importante puesto que desde la *Lex Poetelia Papiria*, en el año 326 a. C., se inicia el paso del vínculo personal al vínculo patrimonial: “Así, de la responsabilidad del deudor sobre su propio cuerpo (ejecución personal), va a recaer ahora sobre el patrimonio de éste (ejecución patrimonial): “...*pecunia creditae bona debitoris, non corpus obnoxium esset*” (Silva Sánchez, 2000) (Arias Ramos & Arias Bonet, 1984)

Dejando establecida nuestra comprensión del *nexum*, hemos de tratar de dar cuenta entonces del *addictus*, para lo cual deberemos realizar, sin mayores pretensión que la

⁸⁹ **Pignorar.** (Del lat. *pignorāre*). 1. tr. Dar o dejar en prenda. (Real Academia Española © Todos los derechos reservados)

aquí mencionada, una breve y sucinta caracterización de las particularidades del procedimiento de las *legis actiones*⁹⁰.

En primer lugar habría que mencionar, por obvio que parezca, que no podemos pretender comprender dicho procedimiento bajo el marco de comprensión moderno en relación a lo que es un juicio, el derecho o lo jurídico.

El derecho moderno se suele caracterizar por partir de la base que toda acción jurídica se entiende como la manifestación de un derecho subjetivo, que tenemos o que creemos tener, y que se ve turbado o insatisfecho. Es la facultad reconocida por una fuente jurídica, es decir, la fuente de una obligación (un contrato, un daño, etc.) que es extra procesal. Es decir, fuente y acción jurídica son dos elementos distintos, en donde ésta es la consecuencia de aquélla.

En el caso romano, la acción jurídica se entiende como fuente jurídica al unísono. Es decir, es en el proceso mismo en donde se establece la fuente jurídica. No hay nada anterior, jurídicamente hablando, a dicho proceso.

Es en este sentido que De Ávila señala

“Pero, como es obvio, es imposible concebir el derecho romano clásico como un sistema de derechos subjetivos y es indispensable entenderlo como un sistema de acciones, ya que eso fue en la realidad. Es la vía procesal ofrecida por el pretor la que configura la facultad que tenga una persona para ejercer un poder sobre una cosa o para exigir algo de alguien y no es la facultad reconocida por una fuente jurídica, derecho subjetivo, de la cual emana la acción, consecuencia adjetiva” (De Ávila Martel, 2005. Pág. 169).

En este sentido, se puede señalar que el derecho romano, al menos en su primera etapa, no trabaja bajo la lógica de los derechos sino de las acciones.

Ahora bien y partiendo de lo anterior, se puede decir que todas las *legis actiones* tienen algunos caracteres comunes (De Ávila Martel, 2005):

⁹⁰ *Actiones* es el plural de *actio*; está formado sobre el participio pasado *actus* del verbo *agere*, que en su origen significaba “guiar desde atrás”, i.e. la acción propia del pastor; por oposición a *ducere* “guiar desde adelante”, de donde *dux* “conductor”, acción propia del general del ejército. Después, *agere* pasa a significar “hacer”, “actuar”. De él tomamos en préstamo p.e. agenda, que es participio futuro pasivo y significa textualmente “las cosas a hacer”. *Agere* tiene un amplio uso en Derecho, p.e. *agere lege* es “actuar según la ley”, etc. *Actio* en la cita de Gayo refiere, pues, la manera de actuar, el modo de comportarse.

- Su práctica es un privilegio de los ciudadanos romanos;
- Pueden usarse en la sola ciudad de Roma y dentro de una milla de su perímetro
- Su aplicación cabe exclusivamente para impetrar la protección de situaciones reconocidas por el derecho quiritorio;
- Constituyen procedimientos estrictamente formalistas, orales, en los que es indispensable pronunciar precisamente las palabras prescritas y no otras a riesgo de perder el pleito⁹¹.
- Además todas ellas, con la excepción de la *pignoris capio*, es menester que se desarrollen ante el rey [o magistrados] y luego ante los magistrados republicanos [o jueces], en los tiempos y lugares hábiles para la administración de justicia (185-186)

Este tipo de procedimiento se le ha caracterizado con el nombre de “ordinario”, estableciéndose en dos partes⁹²: *In iure*, que se desarrolla ante el magistrado y en la cual se fija la cuestión controvertida y *Apud iudicem*, que se desarrolla ante el juez, denominados “*iudex*” o “*arbiter*”⁹³, en donde éste conoce los hechos y dicta sentencia.

En la fase *in iure* ambos litigantes se deben presentar ante el magistrado y pronunciar las palabras solemnes, pudiendo el demandado ser representado por algún ciudadano solamente en ciertos casos estipulados, como por ejemplo en el caso de un esclavo, de un pupilo o de un enfermo. El demandante citará al demandado con las palabras *in ius te voco* y si el demandado no quiere ir puede el demandante, actuando delante de testigos, llevarlo por la fuerza. (De Ávila Martel, 2005)

La etapa *in iure* se cierra con la *litis contestatio* que es el llamado que las partes hacen a los presentes para que como testigos recuerden lo que se ha establecido ante el magistrado para repetirlo *apud iudicem*.

⁹¹ Es característica la anécdota relatada por Gayo en *Institutas*, donde refiere el caso de quien al reclamar por una cepas cortadas, utilizó la expresión de “*arborius succisis*” (árboles cortados) y no de “*viibus succisis*” (vidas cortadas), perdiendo *ipso facto* el juicio.

⁹² Posteriormente se estableció, asociado a la *cognitio extraordinem* o procedimiento extraordinario, una sola etapa ante un representante del estado, quien actuaba en todo el juicio. Por ende mucho más cercano a nuestra concepción del procedimiento.

⁹³ El juez, a diferencia del magistrado, podía ser cualquier ciudadano que se encontrara en el *album* que llevaba el censor, agotándose el nombramiento del juez en ese único litigio.

La segunda etapa se realizaba 30 días después, realizándose la *actio* invocada *in iure*, pudiendo esta vez, los litigantes y el juez, expresarse sin formas preestablecidas. Cada litigante hace una breve exposición de sus argumentos, siendo la tarea del juez dar su sentir (*sententiam dicere o iudicare*) al respecto.

Las legis acciones fueron 5: *leges actiones per sacramentum*, *per iudicis postulationem*, *per conditionem*, *leges actiones per manus iniectioem* y *per pignoris copionem*⁹⁴. Cada una de estas acciones era específica para diferentes tipos de litigios.

El *addictus* es una figura que se inscribe en la *manus iniectio*⁹⁵, la cual se invocaba siempre y cuando no hubiese duda alguna sobre una deuda impaga, ya sea porque *in iure* se estableció de aquella forma o porque sencillamente habría pasado el plazo de 30 días que posibilitaba exigir el pago de una deuda.

Invocar esta *actio* podía implicar que el acreedor pudiese llevar por la fuerza al deudor ante el magistrado. Una vez delante del magistrado se pronuncia la fórmula de la *manus iniectio* y así el acreedor se apodera de la persona del deudor. Gayo (4, 21) nos ha transmitido la fórmula siguiente: *quod tu mihi iudicatus es sestertium X milia quod non solvisti, ob eam rem ego tibi sestertium X milium iudicati manum iniicio* (pues tú fuiste condenado a pagarme diez mil sestercios y no me los has pagado, por esto procedo a apoderarme de ti juzgado en diez mil sestercios). (De Ávila Martel, 2005)

⁹⁴ Se suele señalar a las tres primeras como declarativas y a las dos últimas como ejecutivas. La distinción remite a que en el primer caso se persigue dejar establecido un derecho sobre el cual cabe discusión, mientras que en el segundo, se pretende realizar un derecho cuya existencia es indubitante. Además, en términos de procedimiento se señala que los juicios declarativos siguen siempre las etapas *in iure* y *apud iudicem*; en cambio, en los ejecutivos, a veces sólo la primera.

Somos renuentes a utilizar esta distinción puesto que cabe dudar de ella en la medida que supondría una separación entre declarar y ejecutar, lo cual entendemos que sería precisamente su no-disyunción la que caracterizaría a la noción de *actio*, como lo señala Arendt (1958), toda vez que la idea de acción antigua es un decir que hace y un hacer que dice.

⁹⁵ “La institución de la que se habla no fue peculiar del Derecho romano; las investigaciones modernas han descubierto que la ley Sállica contenía disposiciones análogas a las de las XII Tablas y que otro tanto sucedía con las leyes escandinavas” (<http://www.ucsm.edu.pe/rabarcaf/vojula01.htm>)

En este caso, el deudor no puede defenderse, sólo debía pagar para quedar libre o hacer intervenir a un tercero llamado "*vindex*" que respondiera por él, deteniéndose el procedimiento⁹⁶.

Si no era posible ninguna de las dos situaciones dichas, el pretor o magistrado pronuncia la palabra, o en rigor, la fórmula *addico*, entregando, adjudicando, la persona del deudor al acreedor, transformándose el deudor en un *addictus*.

La tabla II y III de las XII Tablas de la Ley estipulan de forma precisa la forma en que esta adjudicación debía llevarse a cabo. El deudor en tanto *addictus* era mantenido con cadenas de un peso no mayor de quince libras, proporcionándole una libra de harina al día; todo esto durante sesenta días. Durante este período el acreedor debía llevarlo al mercado (*nundina*) tres veces sucesivas, lo cual se llevaba a cabo cada 9 días, y proclamar en alta voz su nombre, la deuda y el importe de ésta por si alguien pagaba por el deudor.

Si dentro de esos sesenta días el deudor, o alguien por él, no pagaba, éste lo podía vender como esclavo fuera de los límites de Roma (*trastiberim*) o, en su defecto, matarlo, haciéndose dueño de sus bienes. Las XII Tablas contemplaban el caso de concurso de acreedores y establecían que si los varios acreedores deciden matar al deudor pueden dividirse el cuerpo del difunto sin que importe la falta de proporción entre los pedazos del cadáver y el monto de los créditos⁹⁷ (De Ávila Martel, 2005)

1.3.4.2 El *addictus* y la expulsión de la libertad

Este recorrido nos lleva a precisar que el *addictus* es en primer lugar un acto judicial, el cual no es mero señalamiento o descripción de un hecho sino que, en estricto rigor, un producto de la operación del derecho. El *addictus*, en pocas palabras, es su "testigo

⁹⁶ "Si hace intervenir a un *vindex* el deudor queda libre; el *vindex* afirma que la *manus iniectio* intentada por el acreedor contra el deudor es injusta y con esto transforma el procedimiento ejecutivo en declarativo, pero sino puede probar la injusticia es condenado, el *vindex*, a pagar el doble de la suma debida" (De Ávila Martel, 2005. Pág. 194)

⁹⁷ Si bien es cierto que en las XII Tablas aparece de manera explícita esta última formulación, se ha formado toda una discusión entre romanistas por el estatus metafórico o literal de ella. En cualquier caso, como ya se dijo, el *nexum* paleará dicho desenlace en la medida que permite el derecho de hacer trabajar al deudor en provecho del acreedor hasta que cubría su deuda.

integral” en el sentido que Levi lo utiliza al hablar de los musulmanes en los campos de concentración (Levi, 1947, 1963, 1989).

De esta manera, el *addictus* bien puede sintetizar la fórmula habitual para definir *iurisdictio* del derecho romano⁹⁸: “*do, dico, addico*”. Esta fórmula contiene tres formas verbales en primera persona. La primera de ellas, *do* del verbo *dare*, en castellano “dar”; la segunda, *dico*, del verbo *dicere*, en castellano “decir”; y la tercera, *addico* del verbo *addicere*, que deriva de “decir” y puede significar “confirmar” o “adjudicar”. Las tres en este contexto guardan un énfasis progresivo, algo así como “digo, afirmo, confirmo”. Así, el procedimiento se sintetiza en DOY (DO): El magistrado remite el litigio al juez. DIGO (DICO): atribuye la posesión provisoria de la cosa disputada a una de las partes. CONFIRMO O ADJUDICO (ADDICO): adjudica la cosa o la persona misma del demandante en ciertos casos al demandado.

En este sentido, una forma más literal de traducir *addictus* podría ser descomponiéndolo en *ad* y *dictus*, lo cual nos remitiría a la forma de “a lo dicho” o, de otra manera, “confirmar lo dicho”. Así, el *addictus* es aquel que representa la operación del derecho, lleva en sí su mandato una vez que el acreedor le “pone la mano encima” (*manus iniectio*) al deudor, momento en el cual le es “adjudicado”, “asignado” por derecho.

No obstante, dicha adjudicación no puede confundirse con esclavitud. Como veíamos en nuestro recorrido, la operación dictaminaba una aprehensión que concluía a los 60 días de realizado el juicio, en donde el *addictus* finalmente o era vendido como esclavo, siempre fuera de los límites de Roma, o simplemente se le daba muerte. El *addictus*, en estricto rigor, no era un esclavo, no era una pena en sí misma, sino más bien un procesado esperando cumplir con el cierre del proceso.

Una espera, un tránsito que se inicia al ser invocada la *manus iniectio* negándose la palabra al deudor, pero que aún mantiene la posibilidad que la comunidad de los *civitas* o, al menos, una parte de ella, pueda reconocerlo aún como parte suya. En este sentido,

⁹⁸ Si bien es cierto, en estricto rigor, dicha fórmula no es utilizada en las *legis actiones*, sino más bien una vez instaurada la figura del Pretor que unifica de manera progresiva el procedimiento judicial, aquella, entendemos, viene a resumir la operación general del derecho romano.

es el momento donde la comunidad ha de hablar, la que puede salvarlo del infortunio de la barbarie. De esta manera, no es finalmente el derecho quien lo condena, sino la propia comunidad.

En su operación, la severidad del procedimiento de la *manus iniectio* y del funesto final que le espera al *addictus*, no se relaciona aquí finalmente ni con la esclavitud ni con la muerte, sino, en último término, con la expulsión del mundo de la libertad, el mundo del ciudadano.

1.3.5 Sujeción y libertad interior: el imperativo de responder

A diferencia de la figura romana de *addictus* que nos remite a la libertad en la medida que opera en él una expulsión de la comunidad de los ciudadanos, la adicción nos enfrenta a una forma totalmente distinta si tomamos el decir de Frankl. En el enunciado “yo soy libre de elegir ser esclavo de la droga”, el ejercicio de libertad nos remite a aquel momento en que se *responde* a una “decisión íntima” de consumir, cancelando finalmente la propia operación de decidir.

Para V. Frankl, el musulmán, el testigo integral de Levi, se encuentra en dicho estado de cancelación, abandonándose, dejándose llevar hacia las formas de la animalidad.

En dicha cancelación, el ejercicio de libertad en tanto libertad interior requiere del acto de responder, haciéndose cargo de la propia decisión y sus consecuencias. En este sentido, el musulmán como el adicto, no son libres en la medida que no pueden volver a responder.

Es aquí donde V. Frankl nos remite a un límite, a una diferencia cualitativa, a una forma exterior pero contenida en la propia operación, generando una discontinuidad. A partir de dicho límite, el ejercicio de libertad se desarticula. Pero ¿cuál es el acontecimiento que nos muestra, cuál es el efecto que podemos rastrear?

La libertad interior nos vuelve sobre las huellas de un responder, una respuesta frente a una “decisión íntima” que se articula como propiedad, más o menos consciente, de quien se encuentra frente a una situación particular. Cada cual habrá de dar cuenta de dicha encrucijada decidiendo.

En este sentido, la acción de responder pasa a ser una cualidad de alguien, una propiedad de quienes pueden ser responsables, es decir, capaces de responder. A dicha cualidad, nuestra sociedad occidental le ha denominado “responsabilidad”.

Y si bien la responsabilidad se ha constituido en un pilar fundamental no sólo del derecho sino también de nuestra forma de vida, se requiere que nos detengamos en algunas distinciones e interrogaciones al respecto.

En el caso del derecho la noción de “responsabilidad” tiene un sentido bastante delimitado, el cual nos remite a la capacidad que tenemos de hacernos cargo de nuestras acciones, sea de forma culposa o dolosa. Desde este marco, podemos ser responsables o no, tener la capacidad de responder por nuestros actos o no, en definitiva, ser imputables o no. Por su parte, la irresponsabilidad se asocia o con la negación de dicha capacidad, como es el caso del niño o del loco; o como la impunidad que resulta de no residenciar a quienes son responsables (RAE).

Para el sentido común la responsabilidad se suele entender como aquella cualidad de quien puede hacerse cargo de los acuerdos asumidos. Mientras que por “irresponsabilidad” se entiende como aquella cualidad de quien, pudiendo hacerlo, no logra dar cuenta de dichos acuerdos.

Sea uno u otro, en ambos casos, se asume que quien es responsable puede responder por su propio actuar. Ya vimos que Frankl sostiene la posibilidad de responder en el caso de los prisioneros de los campos de concentración pero ¿se puede ser irresponsable? ¿el musulmán es un irresponsable? ¿qué se ha de asumir al asociar responsabilidad y libertad interior?

La noción de “responsabilidad” no tiene una historia demasiado lejana. Deriva del verbo latino *respondere* que significa prometer, merecer, pagar. Pero tendrá que esperar hasta el siglo XVIII para tomar su primera forma a través del adjetivo *responsable*, apareciendo su forma definitiva recién en el siglo XIX.

De hecho, en las discusiones jurídicas se sostiene con bastante generalidad que la palabra “responsabilidad” nunca operó en el derecho romano, articulándose bajo la noción de

“obligación”, lo cual dista bastante una de otra. La noción de “obligación” se centra en la enunciación de la ley y nos remite al hecho jurídico. En cambio, la “responsabilidad” se centra en la operación de responder ante la ley por lo realizado que recae finalmente en cada individuo. De esta manera, la emergencia del Derecho Subjetivo viene a cristalizar y objetivar una operación que la modernidad ha terminado de fraguar.

Sujetos responsables, individuos responsables, es lo que requiere el ejercicio de la libertad y, a través de ella, los produce, los sujeta a los acuerdos, a los contratos. Sujetos que han de responder individualmente en tanto singularidad. Y aquí importa tanto la respuesta como contenido como la operación que la sostiene. La operación se funde con la respuesta. Son una sola pues ambas hablan del sujeto que responde. No sólo importa entonces que se responda responsablemente en tanto operación sino también que se cumplan los contenidos de dicha operación, puesto que no hay operación sin los contenidos que encierra.

En nuestras sociedades se aprende tanto a ser responsable como a ser libre y, ambas, al unísono.

1.3.5.1 La libertad interior y el “afuera”: la reconfiguración de la pregunta por el ejercicio de la libertad

El campo de concentración es, como ya hemos visto, un marco en el cual es posible el ejercicio de la libertad pero no en el sentido de su producción sino más bien en la medida que se establecen prácticas de resistencia a no perderla o, en rigor, a no perderse. El campo de concentración se configura como la imposibilidad, no de la libertad, sino más bien de la posibilidad de sostenerla.

El ejercicio de la libertad requiere de cierta configuración para ser producida y es ahí cuando la pregunta sobre aquel “afuera” se hace imperativa. Pregunta que lejos está de ser una disquisición teórica.

En este sentido, V. Frankl, cuando ya prácticamente nos ha convencido de que la libertad interior es el ejercicio *súmmum* de la libertad, nos sorprende con quizás el único enunciado de todo el texto que podríamos decir que nos habla en propiedad sobre el ejercicio de la libertad y es aquí, precisamente, cuando ya deja de responder:

“Caminábamos despacio por la carretera que partía del campo. Pronto sentimos dolor en las piernas y temimos caernos, pero nos repusimos, queríamos ver los alrededores del campo con los ojos de los hombres libres, por vez primera. “¡Somos libres!”, nos decíamos una y otra vez y aún así no podíamos creerlo. Habíamos repetido tantas veces esta palabra durante los años que soñamos con ella, que ya había perdido su significado. Su realidad no penetraba en nuestra conciencia; no podíamos aprehender el hecho de que la libertad nos perteneciera.” (Frankl, 1946. Pág. 89)

Aquí habla el prisionero, ya no el exégeta. Y es aquí donde el ejercicio de la libertad pierde el significado pero entrona toda su fuerza enunciativa... “¡Somos libres!”... forma soñada por todos los prisioneros, la cual, al salir, o mejor dicho al volver, ya difícilmente saben qué podría significar. Améry no lo pudo decir mejor:

“No se puede ser testigo de los crímenes del hombre deshumanizado sin cuestionar todas las nociones sobre la dignidad innata del ser humano. Del campo salimos desnudos, expoliados, vacíos, desorientados - y tuvo que pasar mucho tiempo antes de que reapendiésemos el lenguaje cotidiano de la libertad.” (Améry, 1966. Pág. 79)

Lamentablemente Améry no nos habla en demasía sobre aquel lenguaje cotidiano que “reaprendió” (eje rector de este ejercicio investigativo), pero si deja bastante claro que se requiere de un “aprendizaje” para volver.

La libertad para ser ejercida toma la forma de quien responde, sujeto de facto de nuestra forma de vida. Pero la sujeción no es por la sola presencia de la operación, la responsabilidad está llena de contenido como podemos rastrear en V. Frankl y su condena definitiva a los que sucumbieron. La libertad interior dibuja finalmente una forma de vida posible que sostiene una forma específica de ser sujeto, ni más ni menos. La libertad interior está hecha para aquellos que responden pues es una y la misma operación.

1.4 Excurso II: Walden y el imperativo de la pregunta por la forma-de-vida⁹⁹

1.4.1 La pregunta por el cómo vivir

Thoreau nos abre a la pregunta por el vivir, en rigor, por el “buen vivir”, una pregunta que en su relato, al menos en principio, se codea con la moral pero que nos interpela desde su sencillez. Nos regala esta pregunta, nos autoriza para plantearla y trata de ensayar una respuesta. Su vida en los bosques nos devuelve así **la pregunta por el cómo vivir**.

Para Thoreau podemos elegir deliberadamente una forma de vida u otra, por más que nos parezca que no es posible elección alguna. La pregunta por el cómo vivir no es la pregunta por la vida en abstracto, por la vida formal o la formalización de la vida, en definitiva, por una entelequia. Todo lo contrario. Es la pregunta por un ejercicio efectivo, un ejercicio que puede ser laboriosamente ejercido:

“Nadie puede ser observador imparcial y certero de la raza humana, a menos que se encuentre en la ventajosa posición de lo que deberíamos llamar pobreza voluntaria. El fruto de una vida de lujo no es otro que éste, ya sea en la agricultura, en el comercio, en la literatura o en el arte. Hoy hay profesores de filosofía, pero no filósofos. Y sin embargo, es admirable enseñarla porque un tiempo no lo fue menos vivirla. Ser un filósofo no consiste meramente en tener pensamientos sutiles, ni siquiera en fundar una escuela, sino en amar la sabiduría hasta el punto de vivir conforme a sus dictados una vida sencilla, independiente, magnánima y confiada. Estriba en resolver algunos de los problemas de la vida, no sólo desde el punto de vista teórico sino también práctico.” (Thoreau, 1854. Pág. 30)

Se trata de una pregunta radical en relación al ejercicio de la vida proyectada, pregunta que no puede sino ser vivida, ya nunca más un medio sino un fin, pregunta que colinda con la sabiduría como forma, haciendo emerger al sabio, a aquellos amigos de la sabiduría que abrazan la simplicidad, la independencia, la magnanimidad y la confianza de la propia vida. Y es allí donde encontramos un arte, aquella artesanía que es la vida ejercida:

“Influir en la calidad del día, esa es la más elevada de las artes. Todo hombre tiene la tarea de hacer su vida digna, hasta en sus detalles, de la contemplación de su hora más elevada y crítica.” (Thoreau, 1854. Pág. 89)

⁹⁹ Agradecemos aquí a Manu Cárdenas por habernos mostrado a Thoreau y haber compartido un tiempo de conversa y discusión que permitió que esta escritura fuera posible. Muchas gracias.

Una **vida digna** nos dice Thoreau, una vida que merezca la pena ser vivida, que encuentre mérito en cada instante, en cada minuto.

De esta manera, se requiere de una vigilancia permanente, “*hasta en sus menores detalles*”, una vigilancia que obligue a no olvidar la pregunta por aquel ejercicio vital, ejercicio que obliga a una conciencia y una forma de pensamiento *sui generis*, una especie de “*segunda naturaleza*” que tanto fueguinos como aborígenes australianos no tendrían. En definitiva, robustez física del salvaje, intelectualidad del hombre civilizado.

“En este sentido, para muchas criaturas sólo hay una cosa verdaderamente necesaria: la Comida, que para el bisonte de la pradera se reduce a unas cuantas briznas de hierba y al agua con que se abreva, a no ser que busque asimismo el cobijo del bosque o la sombra de la montaña. Alimento y Refugio: he ahí las necesidades del bruto. En cuanto al hombre, en estas latitudes pueden ser distribuidas en los siguientes apartados: Alimento, Habitación, Vestimenta y Calor, pues a menos que nos hayamos provisto de éstos no estamos preparados para abordar con libertad y probabilidades de éxito los verdaderos problemas de la vida. El Hombre no sólo ha inventado casas, sino el vestido y la elaboración de sus alimentos; y es posible que por el descubrimiento casual del calor del fuego, y luego de sus aplicaciones prácticas, originalmente un lujo, haya surgido la necesidad actual de recogerse junto a él.” (Thoreau, 1854. Pág. 28)

La conciencia y el pensamiento podrán garantizar la distancia que se requiere para producir esta segunda naturaleza y ha de ser menester de cada cual la forma en que emprenderá esta tarea.

He aquí el componente moralizante de Thoreau, puesto que si bien no será quién para decirles a los demás hombres lo que tienen que hacer, no habrá más posibilidad moral que este hombre hecho de conciencia y pensamiento, obligado a alejarse del presente y reiterar la pregunta sobre aquella **vida digna**, aquella vida meritoria, aquella vida que merece ser vivida. No como el caso de , no como otras vidas que podríamos llamar vidas mediocres y/o vidas miserables incluso. Así, se transforma en una **vida buena**, una vida moralmente deseable, en donde el sabio se configura por antonomasia en modelo de hombre.

“Por mediocre que sea vuestra vida, hacédle frente y vividla; no la esquivéis ni la denostéis. No es tan mala como vosotros mismos. Parece tanto más pobre cuanto mayor es vuestra

riqueza. El buscador de defectos los halla incluso en el paraíso. Amad vuestra vida, por pobre que sea. Es posible vivir unas horas amables, emocionantes y gloriosas hasta en un asilo. El sol que se pone se refleja con igual esplendor en las ventanas del hospicio que en las del rico, y la nieve se funde frente a ambas puertas, llegada la primavera. No veo por qué una mente serena no ha de poder hallar tanta satisfacción y gozar de pensamientos tan estimulantes allí como en un palacio. A menudo nos parece que son los pobres del pueblo quienes viven de la manera más independiente, quizá porque son lo suficientemente nobles para recibir sin escrúpulos. En su mayoría piensan que se hallan por encima de ser mantenidos por el pueblo; pero ocurre con frecuencia que no se sienten por encima de automantenerse por medios ilícitos, lo cual debiera ser menos decoroso. Cuidad la pobreza como una hierba, como salvia.” (Thoreau, 1854. Pág. 275)

Un imperativo sobre la forma de vivir, un imperativo que devuelve a los demás la sabiduría de la **vida buena** con la fuerza de la moralidad. No obstante, un imperativo moral que finalmente puede llegar a autoexpulsar de la comunidad de los hombres a aquel que lo pregona.

La vida en los bosques finalmente nos habla de esta autoexpulsión de aquel que ha decidido llevar a la radicalidad la pregunta por su forma de vida. En la soledad del retiro, podrá reconciliarse con la Naturaleza, mas no con los hombres, y encontrar en ella la vecindad y la proximidad que requiere para no sentirse solo.

En medio de una suave lluvia, en tanto prevalecían estos pensamientos, me di cuenta de pronto de la dulce y benéfica compañía que me reportaba la Naturaleza misma, con el tamborilear acompasado de las gotas y con cada uno de los sonidos e imágenes que arropaban mi casa. Era una sensación de solidaridad tan infinita e inefable, cual atmósfera que me guardara en su seno, que hacía insignificantes todas las ventajas imaginarias que pudiese comportar la vecindad humana, en las que no he vuelto a pensar ya desde entonces. [...] Tan patente se me hizo la presencia de algo vinculado a mí, hasta en aquellos paisajes que solemos considerar inhóspitos y tristes, y que lo más allegado a mí por humanidad y sangre no era persona ni ciudadano alguno, que pensé que ningún lugar podría ya resultarme jamás extraño.” (Thoreau, 1854. Págs. 120-121)

En esta vida buena, el pensamiento es aquella fuerza que logra abstraerse de la soledad para no estar solo, reivindicando para una forma de vida posible precisamente la posibilidad para la soledad.

“Nunca me he sentido solo ni oprimido en modo alguno por un sentimiento de soledad sino una sola vez, y ello fue a las pocas semanas de mi llegada a los bosques cuando, por una hora, me asaltó la duda de si la vecindad próxima del hombre no sería esencial para disfrutar de una vida serena y saludable.” (Thoreau, 1854. Pág. 120)

“Vended vuestras ropas y conservad vuestras ideas. Dios se ocupará de que no necesitéis de la sociedad. Si yo fuera confinado a un rincón de una buhardilla toda mi vida, como una araña, el mundo seguiría siendo igual de grande para mí en tanto conservara mis pensamientos. El filósofo decía: «De un ejército compuesto por tres divisiones, uno puede prender al general y provocar la desbandada; pero no es posible quitarle los pensamientos al hombre más abyecto y vulgar».1 No busquéis con tanto anhelo el desarrollaros ni os sometáis a tantas influencias como se ejerce sobre vosotros: es la disipación.” (Thoreau, 1854. Pág. 275)

Una vez producida la vida buena, el pensamiento y la conciencia, Dios mediante, podrán dar cuenta de cualquier vestigio de soledad. En su trabajo, en su pensamiento, podrá encontrar aquella *vecindad* que necesita.

“Encuentro saludable el estar solo la mayor parte del tiempo. La compañía, aun la mejor, cansa y relaja pronto. Me encanta estar solo. Jamás di con compañía más acompañadora que la soledad. Las más de las veces solemos estar más solos entre los hombres que cuando nos encerramos en nuestro cuarto. El hombre que piensa o trabaja está siempre solo, doquiera se encuentre. La soledad no se mide por la distancia que media entre una persona y otra.” (Thoreau, 1854. Págs. 123-124)

Para Thoreau la mediocridad de la vida no es tolerable, es imperdonable. Se ha de hacer de la vida algo útil. En ello, los hombres requieren de vivir al límite, descubrir la fortaleza interior y saber hasta dónde se es capaz. Conocerse a sí mismo, habitar los lugares de sus propios demonios. El encuentro con la sabiduría espera al final del camino.

De esta manera, la pregunta por la forma de vida, por cómo vivir, no puede ser cancelada. Y Thoreau retorna con una conciencia distinta al mundo de los hombres, con la conciencia de quien pudo con la soledad, de quien se ha librado de la soledad. De esta manera, la pregunta por la forma de vida, por cómo vivir, lo hace retornar al mundo de los hombres levantando un imperativo a través de dicha pregunta pero también su respuesta. Una pregunta y respuesta que, final y paradójicamente, impele a prescindir de los demás hombres para ser pronunciadas.

Pero más allá de la respuesta que se da Thoreau, la pregunta se encuentra articulada: ¿cómo vivir?

1.4.2 La pregunta por una forma de vida

Preguntarse por *cómo vivir* no puede comprenderse como una pregunta hecha por casualidad o al azar. Es cierto que esto ocurre con toda pregunta pero, en este caso particular, se hace más apremiante no obviarlo, pues es una pregunta que no viene de suyo y se requieren de una serie de condicionantes para que ella se produzca.

En *Homo Sacer* Agamben (1995) ya nos advierte que en los griegos existe una diferencia capital para referirse a lo que actualmente llamamos genéricamente *vida*. Por una parte *zōē*, el cual remitía a la vida orgánica, a la vida que distingue simplemente lo viviente de lo no viviente. De hecho, como indica Agamben, es significativo que no tenga plural en griego pues es un atributo que comparten todos los seres vivos. En cambio, *bios* se refería a una forma de vida (como en el caso de la *bios politikos* de Aristóteles), es decir, a una forma específica de habitar la vida.

Ya sabemos que para Agamben el ingreso de la *zōē* en la esfera de la *polis*, la politización de la nuda vida como tal, constituye el “acontecimiento decisivo de la modernidad” (Agamben, 1995. Pág. 13). Más específicamente aún, la democracia moderna se caracterizaría por sus esfuerzos en “transformar la nuda vida misma en una forma de vida y de encontrar, por así decirlo, el *bíos* de la *zōē*” (Agamben, 1995. Pág. 19), naturalizando una forma de vida específica. Los debates contemporáneos sobre eutanasia y aborto, por ejemplo, nos remiten en todo momento a dicha operación cuando se trata de instalar a la vida (*zōē*) como principio jurídico último a defender, transformándola así en la forma de vida (*bíos*) que se ha de vivir.

En *Altísima Pobreza* Agamben (2011a) vuelve sobre este asunto de la mano de la regla franciscana y reformula su pregunta para dirigirse a “cómo pensar una forma-de-vida, es decir, una vida humana que se sustraiga por completo a ser capturada por el derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancie jamás en una apropiación.” (Agamben, 2011a. Pág. 14). Para Agamben, la regla franciscana, aquella escritura de una vida, instala tardíamente no tanto una regla que ha de ser aplicada, sino más bien una forma de vivir. Ni regla, ni vida solamente. Más bien una *forma vitae*, una forma de vivir. Aquí regla y vida no deben ser comprendidas en una relación de exterioridad. Es decir,

como reglas que se aplican a una vida. Más bien, entre regla y vida existe una relación de identidad pues se ha de concebir como el llevar a cabo una forma-de-vivir particular, una *forma vivendi*.

La altísima pobreza, aquella reivindicación del estado de necesidad, de aquel despojo de todos los bienes terrenales, a excepción del “uso simple y necesario”, hace de esta forma de vida una lucha sin reserva contra el imperio del derecho, cancelándolo en la medida que se identifica la regla con la vida. En dicha forma de vida no hay posibilidad de una regulación exterior a dicha identificación. Así, la “herejía” está servida. El *officium*, el vivir según la forma de la Santa Iglesia Romana, pierde no sólo legitimidad sino todo sentido.

No sabemos si Thoreau habrá leído las reglas franciscanas pero, según lo dicho aquí, ya la sola pregunta por cómo vivir (aunque también, en parte, su respuesta) los reúne y, en este sentido, se podría decir que los hace parte de una tradición compartida. Sea como sea, Thoreau, el mismo autor de *La desobediencia civil* (1848), aquel a quien llevaron a prisión por negarse a pagar los impuestos puesto que no estaba de acuerdo con las políticas del gobierno en relación a la esclavitud y a la guerra con México, reinstala, en su búsqueda por la libertad asociada a la sabiduría, una vez más, la pregunta por cómo vivir con toda la irreverencia que ello conlleva. Una forma-de-vida hecha para ser seguida.

1.5 La gestión de los nombres y la emergencia de una interrogación

En el mismo momento que los llamados “esclavos libertos”, a mediados del siglo XIX, elegían su propio nombre que evidenciaba por antonomasia su nueva condición, se empezaba a articular al interior de una nueva institución, como lo fue el sistema penitenciario, y no mucho después en los campos de concentración, una práctica similar que se caracterizaba justamente por la pérdida de su propio nombre.

Es decir, un mismo procedimiento logra “liberar” pero también introducir en el mundo de “la privación de libertad”. Un mismo procedimiento, en rigor, una misma operación. Una operación que da la “bienvenida” a un mundo que se debe aprender a reconocer como propio¹⁰⁰.

¡¡Curiosa táctica del siglo XIX!!.. ¿Puede ser esto tan sólo una mera casualidad? ¿No encerrará en esta operación algo más? ¿Qué se quiere gestionar con ella? En definitiva, ¿de qué nos habla la gestión de los nombres?.

1.5.1 La emergencia del nombrar

La utilización de los nombres como se conciben hoy en día tiene una historia reciente. No es sino hasta mediados del siglo XIX, con la instauración del Registro Civil en las sociedades occidentales¹⁰¹, que se institucionaliza la práctica obligatoria de nombrar a las personas con los apellidos paternos en estricto orden paterno–materno¹⁰².

Los antecedentes de nuestra forma de nombrarnos los podemos encontrar no antes del siglo XI o XII cuando se empieza a utilizar un nombre compuesto para nombrar a las personas, identificándose sobre todo por el lugar de procedencia (toponímicos: Juan de

¹⁰⁰ Goffman, cuando nos habla del proceso de ingreso en las instituciones totales, habla de las técnicas de “mortificación del yo” utilizadas en dichas instituciones. Uno de los procedimientos más significativos, según Goffman, es precisamente el cambio de nombre.

¹⁰¹ Tanto en Francia como en Italia no es sino hasta 1804 y 1806 respectivamente, con el código napoleónico, que se llegó a establecer los rudimentos de un registro civil como el que tenemos actualmente. Los nacimientos, matrimonios y defunciones se registraron siguiendo normas unificadas detalladas en libros especialmente escritos a tal fin.

¹⁰² En el caso español no es hasta la Ley de Registro Civil de 17 de junio de 1870, la cual establecía (artículo 48) que todos los españoles serían inscritos con el nombre y los apellidos de los padres y de los abuelos paternos y maternos, que se produce dicha institucionalización.

Castilla por ejemplo) o el nombre del padre (patronímicos como, por ejemplo, Íñiguez: hijo de Íñigo)¹⁰³, momento en el cual se empezaron a establecer los incipientes nombres de linaje, implantándose como práctica habitual en la alta sociedad medieval, encontrándose perfectamente establecido en la segunda mitad del siglo XIII.

El linaje marcó de forma significativa las formas de nombrar, práctica que se hizo cada vez más habitual aunque sólo siglos después alcanzó a las clases más bajas. En Inglaterra, por ejemplo, la gente común sólo empezó a tener apellidos después de la Edad Media.

Llegado el siglo XIV los patronímicos pierden su significación original, pasando a unirse inseparablemente al nombre de la persona. Pero hubo que esperar hasta el Concilio de Trento (1545-1563) para que se estableciera como ley eclesiástica el requisito de que los apellidos pasaran de padres a hijos, estableciendo además el registro obligatorio de todos los nacimientos, muertes, matrimonios y confirmaciones, así como el patrón específico para esos registros.

Sin embargo, la intervención eclesiástica no fue suficiente para eliminar esta situación, la cual perdurará hasta bien entrado el siglo XVIII, institucionalizándose finalmente, como ya dijimos, en el siglo XIX.

Es al interior de este marco histórico donde debemos articular la gestión del nombrar. Un contexto histórico que nos habla de la importancia, cada vez mayor, de este acto, el cual distinguía, en un principio, a la nobleza de los plebeyos y, posteriormente, al hombre libre del que no.

1.5.2 La manumisión de los nombres

El nombrar, quizás un detalle, quizás incluso algo meramente anecdótico, pero tan significativo como el establecimiento de una diferencia con toda su fuerza enunciativa. Diferencia que logra distinguir al hombre libre del que no.

¹⁰³ Otra forma que se solía utilizar era utilizar el nombre de algún antepasado en su homenaje. Por ello no es de extrañarse que en esta época pudiésemos encontrar hermanos consanguíneos con apellidos diferentes.

Si bien para ciertos autores este tipo de situaciones la caracterizan de anárquica, también reconocen que mantiene cierta estructura en la combinatoria de los nombres sin llegar a ser azarosa o antojadiza.

Como nos muestran los diferentes relatos de la época de la abolición de la esclavitud, uno de los primeros actos que se articularon en el accionar de los esclavos que consiguieron su carta de manumisión fue precisamente el de ponerse un nombre que los identificara como sujetos libres.

“Como esclavo, una persona de color era simplemente llamada “John” o “Susan”. Era rara la ocasión en que se hacía necesario el uso de más de un nombre. Si “John” o “Susan” pertenecían a un blanco cuyo apellido fuera “Hatcher”, algunas veces se diría “John Hatcher” y otras “Hatcher’s John”. Pero se tenía la impresión de que “John Hatcher” o “Hatcher’s John”¹⁰⁴ no era un nombre correcto para designar a una persona libre. De ahí que en muchos casos “John Hatcher” se cambió por “John S. Lincoln” o “John S. Sherman”, en los que la inicial “S” no indicaba la abreviación de ningún nombre, sino que simbolizaba lo que los hombres de color llamaban orgullosamente sus “derechos”.” (Washington, 1900. Pág. 26)

Así como Crusoe “bautizó” a su esclavo simplemente “Viernes”, sin importar incluso si tuviese nombre aborigen alguno, las actas de compra y venta nos cuentan que “John”, “Susan” en USA, “Francisco”, “Domingo”, “Catalina” en España fueron nombres tradicionales de esclavos¹⁰⁵. Nombres de pila que fueron suficientemente útiles para el entramado relacional de una institución como la esclavitud.

Los esclavos no sólo no recibían apellidos sino que tenían prohibido tenerlos. Dicha prohibición, en principio, parte de la base de que no debían tener vínculos que mantener, puesto que así podían ser vendidos cuándo y a quién se le antojase al amo, manteniendo como único vínculo reconocido el que podía tener con su dueño en términos legales¹⁰⁶.

La cristianización de los nombres y la aún vigente economía de los linajes, asentadas ambas en la separación cualitativa del humanismo entre salvaje y hombre civilizado¹⁰⁷,

¹⁰⁴ “Hatcher’s John” es la modalidad del genitivo sajón que equivale en castellano a “el John de Hatcher” [Nota del original].

¹⁰⁵ Néstor Kandame (2006) recoge en su libro una serie de avisos aparecidos en los diarios de la época (1839-1842) sobre la venta de esclavos, de pedidos de captura o de ofrecimientos varios como el de ama de leche (para amamantar). Los nombres de los esclavos aparecen fundamentalmente en los avisos de captura y en algunos casos, en mujeres más bien, tienen un nombre compuesto.

¹⁰⁶ Si bien, en ocasiones, los esclavos mismos usaban apellidos para crear un sentido de familia, tenían cuidado de no usarlos en presencia de los blancos. Seguramente esta práctica se fue haciendo cada vez más popular.

¹⁰⁷ Al humanismo sólo le bastaba distinguir entre salvaje y civilizado, distinción que atraviesa su planteamiento. Su tarea será civilizar, llevar la luz, culturizar en todos aquellos lugares que lo requieran,

permitirán hacer de este procedimiento una práctica natural, una práctica que se asume como un hecho evidente. Ahí tenemos el caso de “Viernes” o, más decidir aún, el de “César” (Behn, 1688)¹⁰⁸, los cuales asumen con relativa naturalidad su cambio de nombre¹⁰⁹.

Pero ¿qué implicancias tuvo y puede tener el ser llamado solamente con un nombre de pila?

Para pensar en ello pensemos un momento en nuestros apellidos. ¿Qué es lo que encierran nuestros nombres? ¿No es acaso la posibilidad de hacer historia, de nuestra propia historia, lo que se encuentra enraizado en nuestro nombre? Si es así, podríamos pensar entonces que con la esclavitud se le quitaba a los hombres su propia historia.

Pensamos que estas dos afirmaciones no necesariamente se siguen, puesto que no pensamos que haya aquí una continuidad entre una y otra práctica, sino que un salto cualitativo, un acontecimiento, dos formas de entender el mundo de manera diferente. Ciertamente los apellidos, como veremos, instauran la posibilidad de hacer “nuestra historia”. Sin embargo, esto no quiere decir necesariamente que en la esclavitud, el procedimiento del nombrar, quitara dicha posibilidad por más que sólo se les designara con un nombre de pila a los esclavos.

Pensamos que, en la esclavitud, lo que operaba justamente era la imposibilidad de los esclavos de hacer historia, una imposibilidad ontológica, una imposibilidad precisamente

implementando toda una maquinaria de guerra para ello. Es domesticar al salvaje, evitar que ceda ante sus pasiones, ante su propia barbarie. Sin embargo, habrá quienes, por su propia naturaleza, no podrán nunca traspasar su condición salvaje.

Ahora bien, en la medida que la razón no tiene exterioridad, en rigor, hay un salto cualitativo insalvable entre esclavos y amos. En este sentido, quizás podrán adquirir ciertos retazos, pero nunca podrán llegar a compartir aquellos principios que la comunidad de la Razón mantiene.

¹⁰⁸ Es más decidir este último en la medida que se trata de un noble africano.

¹⁰⁹ En Raíces aparece una idea contraria. Pero, cómo veremos más adelante, esta operación requerirá de otro marco histórico para poder emerger. Haley, Alex Palmer (1921-92) Escritor estadounidense, n. en Ithaca (N.Y.) y m. en Seattle (Wash.). Doctorado en literatura por la Universidad de Simpson (Iowa) en 1970, perteneció al grupo de escritores afroamericanos que denunciaron la marginación de la comunidad negra. Se hizo notar en los medios literarios con *The Autobiography of Malcolm X* (1965), pero su mayor éxito lo obtuvo con *Roots: The Saga of an American Family* (Raíces, 1976), historia de una estirpe de esclavos negros que le valdría el premio Pulitzer en 1977 y que se convertiría en una serie televisiva de enorme popularidad.

por ser lo que eran. Es la propia institución de la esclavitud, pero también los campos de concentración y, en cierto sentido solamente, las prisiones, la que hace imposible que los esclavos puedan producir su propia historia. En definitiva, la historia no es que se añadiese o se quitase, es que no se podía producir.

Quizás haya más de alguien que esté tentado a preguntarse ¿cómo sería posible una situación como ésta? ¿cómo se puede entender a alguien que no puede producir historia? La figura del animal doméstico nos puede ser propicia para ello. No hay más historia que la que se produce en relación al amo. El animal doméstico no puede producir historia por sí mismo, pero tampoco la necesita. Necesita, a lo sumo, que lo alimenten y le den cobijo, también podría necesitar que lo traten bien, que lo mimen, que lo cuiden, pero poco más. Relación que siempre se encuentra en un presente inmediato. Es lo que se necesita ahora. Para el animal doméstico no hay futuro, tampoco pasado que no trascienda a su amo.

Su valor de mercancía se articula en esta incapacidad de producir historia, una historia que está reservada para aquellos a quien Dios ha bendecido con su luz y su fortuna. La diferencia entre amo y esclavo es una diferencia fundante. No está ni siquiera graduada, no hay rangos entre ellos. La naturaleza, Dios mediante, ha separado entre unos y otros.

El ejercicio de libertad a través de la inscripción de un nombre con apellidos propios trasciende al propio procedimiento y realiza una operación mucho más vasta y de implicancias mucho más significativas que la propia carta de manumisión. La manumisión de los nombres conlleva precisamente la posibilidad de configurar la propia historia, punto de partida de quien se sujeta a la libertad.

Pero, al mismo tiempo, ¿no es acaso cuando se puede hacer historia que se puede convertir en un sufrimiento el no tenerla?

1.5.3 La inscripción de un preguntar

En el advenimiento de la manumisión de los nombres se establece un acontecimiento, se inserta en aquel procedimiento una operación que nunca antes se osó instalar. Una operación que no sólo singularizará a cada uno de los libertos, sino que generará una

operación de particularización. Es decir, una operación que al mismo tiempo que diferenciará, reunirá en una misma categoría a todos los hombres libres.

La introducción de los apellidos, por una parte, hará imposible, al menos por esta vía, la jerarquización de las relaciones, y, por otra, permitirá introducir en una trayectoria la posibilidad de la ascendencia/descendencia en todos los individuos, pudiendo situar a cualquiera en el lugar que ocupa al interior de dicha trayectoria.

En otras palabras, todo hombre libre podrá hacer su propia historia, podrá hacer su propio legado. Se abre así la posibilidad de recordar, de inscribirse en el recuerdo. Es aquí, y no antes, donde se encuentra la posibilidad de enfrentarse al olvido o de encontrarse con él. Es aquí donde es posible empezar a decir, a narrar esa historia que es propia, de buscar *raíces* donde asentar la historia presente.

Nombres que ya no están más asociados a la tierra, ni a los linajes de ningún tipo, nombres que simplemente reúnen a todos los hombres libres. Pero, en el caso de los libertos, nombres también que no logran más vinculación generacional que las presentes. Por ello es una historia a forjar, una historia del esfuerzo por generar presente, por generar pasado, por generar futuro¹¹⁰.

La lógica aristocrática precisamente es todo lo contrario. La generación presente es receptora de una historia lejana y lo que debe hacer es mantenerla, reproducirla. Es decir, no sólo mantener los privilegios sobre la tierra y sobre las fortunas, sino también las relaciones que la sostienen.

Una historia que debe constituirse es una historia que se asienta en la fragilidad, en la precariedad. No está el legado de la tradición para ayudar a su sostén, sino que precisamente se debe hacer tradición al andar.

¹¹⁰ Ciertamente esto se debe articular con los procesos de transformación a nivel económico en las leyes de sucesión. Así nos cuenta Tocqueville: “La ley del reparto igual procede a través de dos caminos: actuando sobre la cosa, actúa sobre el hombre; actuando sobre el hombre, llega a la cosa. De las dos maneras consigue atacar profundamente a la propiedad territorial y hacer desaparecer con rapidez a las familias, así como a las fortunas” (51 Tocqueville)

Ahora te debes a tu nombre, a tu historia, pero sobre todo al recuerdo. Ya no puedes olvidar quién eres y te deberás responder todos los días la misma pregunta: **¿Quién soy yo?** Y ahí estará tu nombre para poder confirmarte en tu libertad. Hoy, no ayer, importará lo olvidado o quizás lo que nunca se supo de la propia historia, esa fecha de nacimiento, el nombre de tus padres, todo recuerdo, por nimio que parezca, importará para reconstruir aquel pasado. Ahora bien, de ahora en adelante, ya nunca podrás olvidar aquel nombre al cual te debes. Un nombre que te hace ser.

“¿Quién soy yo?” Es una pregunta impensable para un príncipe, un rey o un noble, pero también para un esclavo. Impensable no porque no se pueda pensar, sino porque no tiene ningún efecto formularla, ningún marco de enunciación posible. Siempre está claro quién es quién en el juego de la esclavitud. La libertad abrió el camino a una interrogación que ya no se podrá volver a cerrar: *“¿quién soy yo?”*¹¹¹.

La instauración del nombre implica que no puedes olvidar quién eres. Eres tú el actor principal de esta historia, la historia de tu vida, la cual podrás ver reflejada en otros tantos como tu. *“¿Quién soy yo?”* es la pregunta que tendrás que hacerte y repetirte mil veces, puesto que es la pregunta que te podrá defender de los ataques que intentan esclavizarte.

Cuando no se recuerden de tu nombre, cuando te confundan, cuando te digan “¡joye!!”, “¡ichico!!”, “¡muchacha!!”, ahí está tu nombre para contestar a la pregunta que te formulan, esa pregunta que no puede sino contestarse, que no puede pasarse por alto, puesto que los hombres libres no lo hacen.

¹¹¹ Foucault, en su análisis de la sociedad disciplinaria, va más allá de lo que aquí estamos enunciando cuando establece la norma como modelo de vigilancia y control. “Las disciplinas marcan el momento en que se efectúa lo que se podría llamar la inversión del eje político de la individualización. En la época del rey la individualización era “ascendente”, en las regiones superiores del poder había una individualización máxima. En cambio en un régimen disciplinario, la individualización es “descendente”: **“a medida que el poder se vuelve más anónimo y más funcional, aquellos sobre los que se ejerce tienden a estar más fuertemente individualizados;** y por vigilancias más que por ceremonias, por observaciones más que por relatos conmemorativos, por medidas comparativas que tienen la “norma” por referencia, y no por genealogías que dan los antepasados como puntos de mira; por “desviaciones” más que por hechos señalados”. En un sistema de disciplina, el niño está más individualizado que el adulto, el enfermo más que el hombre sano, el loco y el delincuente más que el normal y el no delincuente” (Foucault, 1975. Pág. 197)

El mandato te dice que se debe cuidar, es más, defender el nombre propio, puesto que en él se encierra una operación fundante: la pregunta *¿Quién soy yo?* es la pregunta por la identidad, esa identidad individual que recorrerá las relaciones, demandando una respuesta.

Pero no nos confundamos, puesto que no es la respuesta, sino la pregunta la que te constituye como tal. El nombre te hace ser uno y el mismo, pero es la pregunta la que genera la posibilidad por vez primera de reconocerte como unicidad, como individuo.

Cabe aquí detenerse en el análisis sobre el *nombre propio* de Carlos Thibaut, en el que se sirve de él para defender una historia material de la subjetividad. El *nombre propio*, nos dice, es el que responde a la pregunta por el *quién*. Pregunta que, para este autor, debe asumir la imposibilidad de dar con aquella referencialidad última, y que, más bien, ha de ser entendida como aquella “función activa que apunta a un quién y a un alguien como una acción, como un hacer, que se dirige al lenguaje (pues con él nombra y hace) y que parte del lenguaje (pues hace algo al ser nombrado)” (Thiebaut, 1990. Pág. 204). En última instancia, apunta “al momento reflexivo de atribución a nosotros mismos”.

“El “saberse estar siendo” indica una conciencia que atribuye los sentidos textuales en los que se “está siendo” e indica una persona que ejerce ese “saberse”. Es un principio fuera del texto, pero un principio material, personal, que no se agota en cada uno de sus textos, en cada uno de sus nombres, pero al que le conviene, si es plenamente reflexivo, eso que llamamos “su propio nombre”. (Thiebaut, 1990. Pág. 204)

La operación de reflexividad que supone *el nombre propio* y que posibilita la emergencia de un sujeto que se sabe siendo, logra entronizar con su forma enunciativa, generando los relevos necesarios para establecer un campo de decibilidad (el discurso del yo) y un campo de visibilidad (el individuo y su nombre propio). Es por ello que Thibaut sostiene, a través de esta historia del nombre propio, la posibilidad de una historia material de la subjetividad, rastreando aquellas prácticas políticas de construcción del sujeto (como podrían ser, para él, las autobiografías) o el carácter político de toda construcción del yo (como podría ser el mandato de autonomía y emancipación).

Pero no acaba aquí el acontecimiento del nombrar, puesto que al mismo tiempo que libera, en su propio preguntar está la fuente de su propio sufrir. En la operación del

nombrar emerge la posibilidad de preguntar *¿quién soy yo?*, pero al mismo tiempo la imposibilidad de dejar de hacerlo. No puedes no verte obligado a recordar, no puedes no preguntar.

¿Qué tipo de sufrimiento puede ser aquel que no puede dejar de recordar? En primera instancia podríamos pensar que es el sufrimiento de Funes, el memorioso. Aquel cuento de Borges que nos habla de quien no puede olvidar porque todo lo recuerda, hasta el más mínimo detalle. Preciosa virtud en un inicio, condenado a la soledad y a la oscuridad finalmente porque ya no soporta más tanta realidad. No obstante, Funes nos habla finalmente de la imposibilidad de la memoria. Sin olvido, no hay nada que recordar. Es decir, un presente continuo. En último término, una cancelación de la temporalidad.

Pensamos que el sufrimiento de aquel que no puede dejar de recordar apunta precisamente en la dirección opuesta a Funes. En una aparente paradoja, el sufrimiento de quien no puede dejar de recordar es el sufrimiento de la amnesia, pues en ella se sufre no porque se olvida, sino por la imposibilidad de no dejar de recordar que hay algo que se ha olvidado. Tienes que recordar como mandato. Mientras opere la pregunta no puedes no dejar de recordar. Y al momento de no poder hacerlo, opera la fractura.

Si es posible olvidar, habrá algo que precisamente tienes que recordar. Y ahí estará tu nombre para recordártelo. Todos te lo recordarán. No puedes olvidar quién eres, de dónde eres, por más doloroso que sea el recuerdo. No tendrás la ayuda de la tradición como en el caso de los nobles para sostener el recuerdo, pero tendrás a quienes te reconocen por tu nombre, a quienes te recuerdan quién eres¹¹². Nobles y esclavos no necesitaban del recuerdo, de lo que eran, puesto que siempre sabían, todo lo que hacían les decía, lo que habían sido, son y seguirán siendo. Un presente continuo que finalmente, poco a poco, claudicó.

Es el sufrimiento de los expósitos. No tienen qué recordar, pero no pueden dejar de recordar que recuerdan nada, es aquel sufrimiento amnésico de la imposibilidad de ser y

¹¹² Ya Paul Watzlawick (1967) decía que el peor castigo que se le puede hacer a un individuo es la desconfirmación, aquella indiferencia radical donde el otro no aparece ni siquiera como enemigo, es un interlocutor nulo. Ese juego de niños/as llamado coloquialmente “ley del hielo”.

constituirse en su propia historia. Aquellos que, como decía Watzlawick, se encuentran con la desconfirmación como forma de relación, aquella indiferencia radical donde el otro no existe como interlocutor, ni siquiera para rechazarlo. Su historia es la historia de la indiferencia. Sufrimiento que hoy comparten todos aquellos que no cuentan con esa red de relaciones que les permitan recordar a través de su nombre y ser uno entre los hombres libres.

2 LA HEGEMONÍA DE LA LETRA: EL EJERCICIO DE LA LIBERTAD Y LA IMPOSICIÓN DEL FUTURO

La realidad no necesita de la escritura. No necesitamos que esto quede... La escritura lleva diez mil años y el homo sapiens cincuenta mil. Ha podido justamente evolucionar sin necesidad de signos. ¡Y cuántos idiomas no tienen literatura, no tienen escritura!

Es un acto muy intrusivo. Y el escritor lucha con eso. El escritor no creo que esté a gusto con el hecho de ser escritor, o sea: ejecutante de escritura. Siente, a cada rato, todo lo que pierde, todo lo que significa todo lo que lo aísla más de los demás. Cada vez más. Pero al mismo tiempo no puede renunciar a eso, es una especie de adicción, como los demás no pueden renunciar tampoco y por eso leen lo que se escribe... Son gente un poco enferma. (Risas.)

Fabio Morábito (Sábado 2 de mayo de 2015 Entrevista de Demian Paredes)¹¹³

2.1 Leer–escribir: de una práctica de liberación a una práctica de libertad

El ejercicio de la libertad requiere de una forma específica. Si la libertad no logra articularse en ninguna práctica posible, no puede sino ser una entelequia. Y la libertad no lo es, nunca lo ha sido. La libertad requirió de un ejercicio, de una forma específica para llegar a ser ejercida.

Ya hemos visto que la operación del nombre propio ha sido uno de los hallazgos de este trabajo. Una operación que nos remite a la posibilidad de la memoria de lo que se ha sido. Y volvamos a insistir, no en relación a un contenido específico, no se trata aquí ni de olvidos ni de recuerdos específicos, sino a la emergencia de su proceder, de la propia operación. Cada individuo tendrá su propio nombre, y, con él, la emergencia de una biografía que impele al recuerdo. En ello, se instalará una pregunta que es al mismo

¹¹³ <http://www.laizquierdadiario.cl/Fabio-Morabito-La-realidad-no-necesita-de-la-escritura>

tiempo indicio y condición de posibilidad sobre la propia biografía. El ejercicio de la libertad moderna requerirá de dicha pregunta. Cada cual será *dominus* de su proceder, proyectando no sólo un pasado que habla de sí sino también de un futuro por venir.

Pero en los relatos no sólo podemos rastrear la práctica del nombrar(se), sino también la emergencia de otra práctica particular que, como ya veremos, no sólo se articulará en el entramado del ejercicio de la libertad sino también generará una alianza específica con la anterior.

Solemos pensar que la relación a la lectura y la escritura nos abre a mundos nuevos, nos regocijamos pensando que en ello existe algo especial, algo único en su género, algo que incluso para no pocos es un acto sublime.

La propia emergencia de dicha práctica nos habla de ello. Su recorrido se encuentra asociado a historias de liberación, de opresiones y oprimidos, instalándose como una forma de acceso a la ansiada libertad.

Muy poco después de que me fuese a vivir con el señor y la señora Auld, ella empezó muy bondadosamente a enseñarme el abecedario. Una vez que aprendí esto, me ayudó a aprender a deletrear palabras de tres o cuatro letras. Justo en ese punto del proceso, el señor Auld se enteró de lo que estaba pasando y prohibió inmediatamente a la señora Auld enseñarme más, diciéndole, entre otras cosas, que era ilegal, además de peligroso, enseñar a leer a un esclavo. Y añadió, y utilizo sus propias palabras: “Si le das a un negro un dedo, se tomará el brazo. Un negro no debería saber nada más que obedecer a su amo... hacer lo que le digan que haga. Hasta el mejor negro del mundo se estropearía con el estudio. Has de saber”, le dijo, “que si enseñas a ese negro [refiriéndose a mí] a leer, no habría modo de controlarle luego. Le incapacitaría completamente para ser un esclavo. Se volvería al mismo tiempo inmanejable y de ningún valor para su amo. En cuanto a él mismo, no le haría ningún bien, sino muchísimo daño. Le haría descontento y desgraciado”. [...] Comprendí entonces lo que había sido para mí un problema absolutamente desconcertante, a saber: el poder del blanco para esclavizar al negro. Fue un gran triunfo, y lo valoré mucho. A partir de entonces, comprendí cuál era el camino de la esclavitud a la libertad. Era exactamente lo que yo quería, y lo conseguí en el momento en el que menos lo esperaba. (Douglass, 1845. Pág. 80-81)

En el tiempo de la esclavitud enseñar a leer y a escribir no es sólo ilegal, sino también “peligroso”. ¿De qué orden es este peligro? ¿De qué nos habla dicho peligro? Douglass nos informa que el peligro radica en que el estudio sólo “estropearía” hasta el mejor negro, pues en él no debe haber otra cosa que no sea obedecer. El estudio lo vuelve

inmanejable, ingobernable, restándole valor para su amo. Pero también nos informa que el “peligro” de dicho aprendizaje le haría “muchísimo daño” a sí mismo, volviéndolo descontento y desgraciado.

Su corolario no tiene pérdida: “A partir de entonces, comprendí cuál era el camino de la esclavitud a la libertad”, forma del decir que se vuelve a repetir en diversos pasajes:

“Nada parecía haber que más la enfureciese que verme con un periódico en la mano. Parecía pensar que allí estaba el peligro. Se abalanzaba sobre mí con la cara crispada de furia y me lo arrebató, de una manera que revelaba claramente su temor. Era una mujer lista; y un poco de experiencia pronto demostró, a su satisfacción, que instrucción y esclavitud eran incompatibles entre sí” (Douglass, 1845. Pág. 86)

Lamentablemente para nosotros, no nos dice nada sobre el por qué de estas asociaciones. ¿Por qué aprender a leer y escribir iría en contra de la obediencia? ¿Por qué la desobediencia lo haría un ser descontento y desgraciado? ¿Por qué instrucción y esclavitud serían incompatibles¹¹⁴?

Ciertamente un sinfín de insinuaciones y de sobre entendidos nos permitirían comprender el sentido y perfectamente podríamos responder por él y/o asumir respondidas estas preguntas previo incluso a la enunciación.

La enseñanza de la lectura y la escritura se nos presenta muchas veces como algo indiscutible, como un derecho que debería ser de dominio universal. Una obviedad de aquellas que no merecerían ni siquiera una mínima pregunta, pues al mínimo arrebató de duda puede oler fácilmente a dominación y opresión, a pensamiento ni siquiera conservador, sino reaccionario.

No obstante y a pesar de ello nos parece que es del todo atingente volver sobre esta práctica en tanto ejercicio de libertad, pero para ello requerimos insertarnos en las preguntas y respuestas que no han dejado de repetirse constante y consistentemente desde finales del siglo XVIII en el discurso de la alfabetización.

¹¹⁴ No nos podemos olvidar aquí que el esclavo griego podía llegar a tener no sólo este tipo de prerrogativas.

Una forma de preguntar a dicha práctica sería al modo que lo hace Colello (2001) cuando se interroga sobre el por qué y el para qué enseñar a leer y a escribir. Concordamos con ella que para padres y profesores seguramente las respuestas serían “vagas, a veces, incompletas, limitadas y hasta paradójales.” ((reference not available)). La fuerza de lo evidente, de lo que emerge como natural, tiene este efecto. Sin embargo, el discurso de la alfabetización ciertamente ha sofisticado su decir y hay respuestas que nos permiten un entramado con densidad suficiente como para generar tradición.

De hecho, Paulo Freire (Freire, 1967, 1968, 1969, 1970, 1981, 1987, 1997) nos previno, tempranamente en su pensamiento, sobre distintas formas de concebir el analfabetismo. Para este autor, existiría una concepción ingenua que lo entendería “como si fuera un “absoluto en sí”, o una “hierba dañina” que necesita ser “erradicada” – de ahí, la expresión corriente: “erradicación del analfabetismo”. O también lo mira como si fuera una enfermedad, que pasará de uno a otro, casi por contagio. A esta concepción deformada del analfabetismo como enfermedad llamamos, irónicamente, “concepción bacteriológica” del analfabetismo. El analfabetismo aparece como una llaga, o lepra, que urge ser curada.” (Freire, 1969. Pág. 1). En cambio, existiría una segunda concepción que lo vería “como la explicitación fenoménica-refleja de la estructura de una sociedad en un momento histórico dado.” (Freire, 1969. Pág. 1)

En el caso de la primera la respuesta no deja de ser un “acto mecánico”, donde el analfabeto se vuelve “un depósito de palabras”, donde incluso a la palabra se le otorga una especie de sentido mágico, una especie de amuleto, que funciona como “algo independiente del hombre que la dice, sin relación con el mundo y con las cosas que nombra.” (Freire, 1969. Pág. 2). Freire no tendrá clemencia en este sentido: “Los silabarios, en el fondo, son instrumentos “domesticadores”, casi siempre alienados y siempre alienantes, en la medida en que quitan al alfabetizando su poder de creación.” (Freire, 1969. Pág. 2). En este sentido, no es solamente, como se suele decir, una alfabetización funcional, sino también que no hay nada en dicho aprendizaje que pueda reconocer su “experiencia existencial y todo el cúmulo de conocimientos empíricos que esta experiencia le ha dado”. (Freire, 1969. Pág. 2).

Para esta concepción, el analfabeto sería un “hombre perdido”, ofreciéndose como una respuesta mesiánica para su salvación y, como en todo mesianismo, como una obligación salvarlo. El analfabeto es alguien pasivo y dócil que recibirá y reiterará el MA, ME, MI, MO, MU hasta memorizarlo y poder combinarlo entre sí (MI MAMÁ ME MI MAMA) o con otro tipo de sílabas (MAMÁ Y PAPÁ TIENEN UN MAPA).

Relación mágica con la palabra, inspiración mesiánica del alfabetizador, pero también un falso humanismo que respira del “miedo a la libertad”. “La alfabetización aparece, por ello mismo, no como un derecho – un fundamental derecho – el de decir la palabra – sino como un regalo que los que “saben” hacen a quienes “nada saben”.” (Freire, 1969. Pág. 3). La palabra se prescribe alienadamente sin llegar a constituirse como un instrumento de cambio de la realidad.

En este sentido, el pensamiento freiriano asume el planteamiento de Gramsci que señala que la alfabetización puede ser un argumento de doble filo: como puede liberar, así también enajena o puede ser un vehículo ideológico, por lo cual debería estar inscrito en un proyecto crítico. (Freire & Macedo, 1987). Desde una concepción crítica, la alfabetización se requiere para la liberación de la palabra negada y acceder a la posibilidad de ser dicha, volviéndose un proceso de búsqueda, de creación, de recuperación, por el alfabetizando, de su palabra. Y dicha liberación debe coexistir con su propia forma de vida, nunca ajena a ella para así poder transformar su realidad de opresión.

La alfabetización, en este sentido, nunca es una operación de repetición de una palabra cualquiera, pues al aprender a leer y a escribir “el hombre aprende lo fundamental: que necesita escribir su vida, que necesita existenciar [SIC] su vocación ontológica e histórica – la de humanizarse, la de ser más.” (Freire, 1969. Pág. 4).

La “palabra verdadera” ha de ser praxis, es decir, “el conjunto solidario de dos dimensiones indicotomizables: reflexión y acción.” (Freire, 1969. Pág. 5). Ni palabrería pero tampoco activismo. La palabra verdadera ha de ser praxis, reflexión y acción sobre el mundo. “Problematizar la palabra que vino del pueblo es problematizar su relación indiscutible con la realidad.” (Freire, 1969. Pág. 6). De esta manera, hablar y decir

mantienen una distancia, la distancia que puede haber entre repetir un mundo y vivirlo para transformarlo.

Y para ello, según Freire, el propio proceso alfabetizador exige el encuentro con otros hombres, proceso dialógico que no puede producirse entre “contrarios antagónicos”. El alfabetizador ingenuo nunca llega al encuentro, al diálogo, pues lo que sostiene es el silencio del otro. Le entrega habla, pero nunca abre la posibilidad del decir.

Pero no nos confundamos. Para Freire el analfabetismo no es el escollo de origen, no es el “freno primordial”. Para él es el resultado de un “freno” anterior que hace que el analfabetismo se nos devuelva como freno. “Nadie es analfabeto por elección, sino como consecuencia de las condiciones objetivas en que se encuentra” (Freire, 1969. Pág. 6). Ya sea porque se asuma que se vive en una cultura o en una forma de vida que no se necesita leer, donde la palabra escrita no tiene significación como es el caso de comunidades donde la memoria es preponderantemente o totalmente oral; o que se ha negado el derecho a leer. En ambos casos, no hay elección alguna.

En este sentido, la alfabetización termina siendo para Freire más bien un medio más que un fin en sí mismo. Así lo deja consignado explícitamente en *La importancia del acto de leer* en el año 1981:

“[...] la lectura del mundo precede siempre a la lectura de la palabra y la lectura de ésta implica la continuidad de la lectura de aquél. En la propuesta a que hacía referencia hace poco, este movimiento del mundo a la palabra y de la palabra al mundo está siempre presente. Movimiento en que la palabra dicha fluye del mundo mismo a través de la lectura que de él hacemos. De alguna manera, sin embargo, podemos ir más lejos y decir que la lectura de la palabra no es sólo precedida por la lectura del mundo sino por cierta forma de “escribirlo” o de “reescribirlo”, es decir, de transformarlo a través de nuestra práctica consciente.” (Freire, 1981)

La alfabetización, en el caso de Freire, asume que el hombre no es un ser de la adaptación sino que de la transformación, para lo cual utiliza su capacidad de admirar el mundo, de objetivarlo para transformarlo. Alfabetización y problematización de su propio mundo son operaciones que operan sincréticamente, que finalmente establecen una forma crítica de pensar y relacionarse con el mundo. Aprender a leer, en este caso, no es simplemente unir letras, luego palabras y finalmente oraciones y comprender lo que se

ha escrito, sino que es una operación que nos habla de la relación con el mundo y, más específicamente, con una relación crítica del mundo que se habita, precisamente para reescribirlo.

Por esto mismo, Freire llegará a plantear que la transformación del mundo se realiza a través de su trabajo, creando su mundo, generando cultura. La alfabetización, en su proceso de problematización, otorga conciencia, desmitifica el mundo, humanizándolo, realzando el valor de su trabajo y de su “que-hacer global” pues siempre es en relación a los hombres y al mundo.

“Es por esta razón que solamente la alfabetización como problematización del hombre-mundo; como búsqueda de la palabra en su significación profunda, es liberadora. Y, porque es liberadora, es capaz de instaurarse como “el primer-paso que debe dar el individuo para su integración” al proceso de construcción de su sociedad. Y, de esta forma, decir su palabra.” (Freire, 1969. Pág. 10)

Un camino de concientización, un camino de liberación. La respuesta que nos entrega planteamientos como el freiriano es a través de la conciencia. Como lo señala Berthoff “En el ámbito de la teoría de la alfabetización no hay nada que tenga más importancia que la revisión permanente del rol de una conciencia de la conciencia, del pensar acerca del pensar, de interpretar nuestras interpretaciones.” (Berthoff, 1987. Pág. 13). En este marco, instrucción y esclavitud serían incompatibles pues la instrucción podría otorgar conciencia de la posición que cada cual tiene en esta relación con el mundo o, más específicamente aún, de la posición que existiría entre opresores y oprimidos.

Ciertamente no es cualquier tipo de alfabetización la que propone Freire. Su propuesta, profundamente kantiana, al menos en este punto, exige pensar que tanto la forma como el contenido no operan separadamente y si son distinguibles, sólo lo son analíticamente. En este sentido, no existe nunca un contenido neutro, una empírea aséptica, pero tampoco la pura forma abstracta del racionalismo. Lo que se busca no es la adquisición de una capacidad técnica, sino de otorgar “el cimiento necesario de una actividad cultural que tienda a la libertad” (Giroux, 1987. Pág. 31) y en este sentido se ha de comprender la propuesta, sin ambages, como un proyecto político.

No obstante, y sin entrar a juzgar la fuerza de verdad del planteamiento freiriano (recordemos que no se trata de ello en este trabajo), la distinción de Freire entre una lectura ingenua y otra crítica nos ofrece no tan sólo una respuesta sino también explícita y radicaliza la pregunta por la alfabetización: ¿Qué se dice/hace cuando se enseña a leer y a escribir, cuando opera el decir de la alfabetización?

La pregunta no es para nada original, de hecho se encuentra en la mayor parte de las discusiones contemporáneas, pero tampoco es para nada trivial. Los especialistas en estas lides, mantienen un debate significativo y sin una conclusión o hegemonía del pensamiento cuando discuten sobre cómo llamar a este proceso de enseñanza de lectura y escritura.

Ferreiro nos comenta que en la tradición latinoamericana se ha utilizado con frecuencia el término (dice Ferreiro “engendro”) “lecto-escritura” pues “ambas actividades se introducirían más o menos al mismo tiempo” (99), lo cual ha implicado devaluar la lectura al desciframiento y a la escritura de la producción a la copia. Es decir, dicho término nos remitiría básicamente a una descripción de la operación que Freire llamaría como alfabetización funcional.

Por otra parte, para Ferreiro, el término “alfabetización”, incluso siguiendo la tradición de Freire, no corre mejor suerte pues asociaría demasiado directamente a este proceso con el alfabeto, lo cual no necesaria ni principalmente ha de ser así. Es decir, por una parte, puede haber un proceso de “alfabetización” sin alfabeto y, por otra, un proceso donde el alfabeto sólo es una mínima parte de lo que involucra el proceso de lectura y escritura, como si se redujera la matemática a los dígitos. Así, el término “alfabetización” desnaturalizaría un proceso mucho más general que se relaciona con la incorporación de la lengua escrita a las prácticas sociales (Kleiman 1995, Matencio 1994 y Soares 1998) o no nos dejaría comprender que la lengua escrita es una práctica social más, y no tan sólo la reproducción de la lengua oral, que debe ser trabajada y apropiada como tal.

Por este último sentido, en no pocas ocasiones, se utiliza, incluso en castellano, la palabra inglesa “literacy”, usualmente traducida al castellano como “alfabetización”, lo cual no es

del todo acertado pues no termina de capturar su sentido más global que nos habla precisamente del marco relacional que produce aprender a leer y escribir.

Es interesante aquí detenerse en la etimología de esta palabra, pues, al parecer, no sería casualidad que nos remonte a un pasado reciente. Según el diccionario etimológico de Oxford se utiliza por primera vez en 1883 (siglo XIX) y derivaría del concepto “literate” que es un adjetivo que significa educado, instruido, lo cual supone que leer y escribir es necesario pero no suficiente. El uso de *literate* se sitúa a principios del siglo XV, la cual, a su vez, derivaría del latín *litteratus/litteratus* que literalmente significa “quien conoce las letras”. Por otra parte, el sufijo “-cy” da cuenta de la cualidad y el rango o extensión que tendría la raíz a la que se asocia. *Literacy* entonces etimológicamente sería la sustantivización de la cualidad de lo educado, de lo instruido, de “quien conoce las letras”, estableciendo ya no tan sólo una gradación con el adjetivo, cualificando situaciones y formas de estar, es decir, cuánto se ha alcanzado de *literate*, sino que un producto final de aquel que ha sido educado, un porte, un saber estar, un qué se yo!!!

Y si bien esto no deja de ser significativo para nuestros fines puesto que habla del sentido más global que, en inglés, impone este término en relación a lo que se espera de quien se encuentra en el marco de la *literacy*, es importante destacar que, en términos etimológicos, su antónimo, *illiteracy*, tuvo una emergencia más temprana aún, remontándonos a 2 siglos antes, entre los años 1650 y 1660 (Siglo XVII), teniendo sólo como antecedente, en un sentido similar, la utilización un poco anterior, en 1590, de la palabra *illiterature*.

Si decíamos que no es casualidad este pasado reciente de estos términos es en el entendido que la invención de la imprenta (1448) permitió la posibilidad de masificar la circulación de la escritura, lo cual, poco a poco, fue generando un problema añadido a dicha masificación: ¿quiénes pueden tener acceso a la lectura de dichos textos?, lo cual, es bien sabido, era privilegio, hasta ese momento y salvando excepciones, de nobles y monjes.

La circulación de la escritura instala un horizonte y también un camino. La única forma elemental y obvia de acceder a la *literacy* era siguiendo el camino de la lectura y la escritura.

En esta trayectoria, lo educado encuentra uno de sus mayores defensores en el discurso no tanto del abolicionista, sino, y sobre todo, de los libertos. Y para ello, como nos muestra Douglass, aprender a leer y a escribir era paso obligado.

Aprender a leer y a escribir se anuda con la emergencia del discurso abolicionista, haciéndose, en esta defensa, cada vez más patente la forma de la *literacy*. En este sentido, la contemporaneidad de ambos registros no es un dato menor. El discurso abolicionista cristalizará poco a poco, aunque de forma fragmentaria y discontinua, desde mediado del siglo XVIII. Primero en el Imperio Portugués, el cual en 1761 abole la esclavitud en Portugal, pero debiendo esperar hasta 1854 para la abolición de la esclavitud en las colonias y hasta 1869 para la consagración definitiva de ella; luego en la Francia de la Primera República, en 1794, la Convención Nacional hace lo propio, pero Napoleón la restablece en 1802, aboliendo definitivamente la esclavitud en 1848; en el aún poderoso Imperio Británico se funda en 1789 la muy influyente Society for Effecting the Abolition of Slavery (Sociedad para efectuar la abolición de la esclavitud) pero no es hasta 1833 que se aprueba la Slavery Abolition Act (Ley de abolición de la esclavitud); en Estados Unidos en 1831 se fundó la New-England Anti-Slavery Society (Sociedad anti-esclavitud de Nueva Inglaterra) y en 1863 Abraham Lincoln firma la Proclamación de Emancipación, decreto mediante el cual se ordenaba la liberación de todos los esclavos en los estados confederados y dotaba a todos los ciudadanos, sin distinción de raza, los mismos derechos y privilegios bajo la ley, lo cual da inicio a todo un período posterior a la Guerra de Secesión por la lucha de los derechos civiles de las personas de raza negra que sólo alcanzan un éxito significativo en la década de los '60 con tres legislaciones históricas: el acta de derechos civiles de 1964, el acta del derecho al voto de 1965 y, finalmente, el acta de igualdad de vivienda de 1968.

Decíamos que no es casualidad la contemporaneidad de la presencia del discurso abolicionista y la emergencia del uso de *illiteracy/literacy*, pues se nutren mutuamente, articulados en el discurso de la igualdad (de derechos).

Pero no nos adelantemos en demasía, pues también habría que señalar que en los debates contemporáneos el uso de *literacy* está perdiendo fuerza pues, siguiendo a la misma Ferreiro, se ha extendido a tal punto su uso que se asocia hoy en día a un sinfín de sustantivos de lo más variopinto: *TV literacy*, *digital literacy*, *computer literacy*, *music literacy*, *inclusive baseball literacy*. Y, como ya veremos, esto no ha de ser casual o trivial.

Letramento en portugués, *litteracies* en francés, *lecturización* en castellano. Todos ellos intentos por enunciar aquello que supuestamente se hace/dice. Para Ferreiro, algunos demasiado cercanos a la letra, otros a la lectura.

Ferreiro, como Chartier y otros, han optado por utilizar el concepto de “cultura escrita” no sólo entendiendo que hay un proceso de enseñanza de lectura y escritura que ocurre en un marco histórico contextual determinado y, en este sentido, nunca se da en abstracto, sino también atendiendo que dicho proceso se enmarca dentro de un proceso de producción cultural que se encuentra inscrito en dichos contextos particulares, como por ejemplo las diferencias que existirían en la relación a la lectura y la escritura en los medios urbanos y rurales. Es decir, el concepto de “cultura escrita” centrará su atención en los distintos fenómenos o elementos coadyuvantes del proceso de lectura y escritura en tanto que práctica social.

En este mismo ideario podríamos inscribir los trabajos de Judith Kalman cuando señala que

"la alfabetización es a la vez un proceso de aprendizaje y un proceso de uso de la lengua escrita, en el cual se manipula el lenguaje escrito de manera deliberada e intencional para participar en eventos culturalmente valorados y para relacionarse con otros (Dyson, 1997; Heath, 1983). [...] alfabetizarse representa más que leer y escribir en la medida que rebasa la codificación y la decodificación de mensajes: implica construir prácticas comunicativas en contextos específicos que incluyen procesos sociales, relaciones con el conocimiento y conexiones con otros lectores y escritores." (Kalman, 2004. Pág. 153-154)

“Lecto-escritura”, “alfabetización”, “*literacy*”, “*letramento*”, “*litteracies*”, “lecturización”, “cultura escrita”, un campo en disputa para dar cuenta de lo que se hace cuando emerge la urgencia de enseñar a leer y a escribir.

No se trata aquí de optar por uno de ellos. No lo necesitamos. Todos y cada uno de ellos viene a reforzar, en su forma y con las diferencias que mantienen, el lugar privilegiado que la lectura y la escritura juega en nuestra sociedad. A cada crítica que se levanta sobre una u otra forma de concebir esta práctica, se le vuelve a reposicionar de una manera resignificada, y se le vuelve a nombrar, pero no sólo para nombrarla de otra manera, sino también se le vuelve a llamar, se la vuelve a invocar y a instituir.

Sea de forma ingenua o crítica, sea de manera descriptiva o a partir de un proyecto político, sea cual sea la forma que tome el decir, la enseñanza de la lectura y la escritura ha salido reforzada, como si ésta no implicara ciertas formas específicas que omiten o niegan otras, como si fuese una práctica en plena concordancia con una evolución (humana) de lo que se ha sido. Ahí están los rastros de la esclavitud, pero también de tantos otros que hoy padecen el no habitar dicha “cultura”.

La “cultura escrita”, qué duda cabe, es una forma de vida particular, pero ¿en qué consiste? ¿de qué se trata? ¿qué ha implicado este decir/hacer?

2.2 La postalfabetización y la sacralización de la letra

Contestar la pregunta con que hemos terminado el apartado anterior nos plantea un cambio de foco pues ya no se trata de rastrear las formas de concebir la alfabetización sino aquel lugar que proyecta dicho decir, su punto de llegada, su configuración final.

No es poco habitual que palabras como progreso, desarrollo, evolución, conciencia, etc. se sitúen como palabras asociadas a los procesos de alfabetización. De hecho, para algunos el analfabetismo vendría siendo el ancla que mantiene aferrado el barco del desarrollo. Un barco que, sin embargo, requeriría no sólo aprender a elevar ancla sino que a gobernarse para no ir a la deriva (Cisse, 2001).

Es en este tipo de analogías que se asentarían los discursos que abogan por instituir un proceso de continuidad necesario a los procesos de alfabetización funcional. Un proceso que, ya habiendo aprendido los rudimentos de la lectura y escritura (y el cálculo), nos conduzca por los vericuetos de los usos y del espacio “técnico” de ellas, lo cual se ha solido llamar como postalfabetización.

En todo caso, la postalfabetización es un período capital y no se lo puede disociar del programa de alfabetización. No se puede concebir un programa de alfabetización sin postalfabetización. Es en el momento de la postalfabetización cuando se hacen concretos los resultados de la alfabetización funcional y cuando los conocimientos se consolidan a la vez que se enriquecen. (Cisse, 2001)

En otras palabras, se sostiene que una persona es alfabetada cuando puede no sólo leer y escribir sino que también puede manejarse con las prácticas sociales que la “cultura escrita” sostiene.

La pregunta que surge en estos procesos, y que se presenta como límite y como punto de evaluación, sería en qué momento una persona alfabetada está en condiciones de asumir su condición de alfabetado. Este límite o punto de evaluación se configura en lo que se ha denominado como “transferencia de responsabilidad”.

“Si transferir una responsabilidad requiere una competencia de parte de quien la recibe, requiere igualmente una voluntad de transmisión o entrega de parte de quien la realiza. Es decir que en el proceso de transferencia de responsabilidades se tiene que considerar los dos polos: por una parte las comunidades campesinas alfabetadas y por otra las autoridades políticas y administrativas.

En el marco de la transferencia de responsabilidades, el hecho de haber sido alfabetado debe cambiar las relaciones de las comunidades campesinas con el mundo exterior. Las actividades de estas comunidades, en lugar de verse dirigidas desde afuera, serán dirigidas desde adentro. Los estudiantes actualizan sus conocimientos al hacerse cargo de los problemas que tienen en todos los campos, y esto ocurrirá en la medida en que sus conocimientos se lo permitan.

Así, los conocimientos instrumentales en lectura, escritura y cálculo, en las lenguas nacionales, permitirán que los estudiantes cumplan con seguridad sus tareas en los campos de la comercialización, de la recaudación de impuestos, del establecimiento de los factores del estado civil, etc., en el seno de sus respectivas comunidades. Pero esto requiere que las lenguas nacionales gocen de reconocimiento en el plano institucional; que en el nivel de los diferentes servicios públicos y privados estas lenguas nacionales adquieran derecho de ciudadanía. Éste será el mejor medio para facilitar la comunicación entre las poblaciones alfabetadas y los cuadros políticos y administrativos, hasta tal punto es cierto que esta comunicación constituye un medio excelente para una mejor intercomprensión.” (Cisse, 2001)

Las voces críticas a los procesos de alfabetización funcional señalan que terminar el proceso en este punto es sólo transferir la responsabilidad que tendría el agente alfabetador (Estado, Escuelas, etc.) en entregar las competencias necesarias para

manejarse e integrarse al mundo de lo escritural. Los abusos y estafas de los letrados hacia los analfabetos se podrían comprender desde aquí. Por ello mismo no bastaría con saber leer y escribir.

No obstante, hemos de poner atención en esta noción de “transferencia de responsabilidad”, la cual, en último término, se configura en el decir como el indicio, y también en la condición, que permitiría dividir aguas entre analfabetos y alfabetos, es decir, quienes han llegado a ser alfabetos se les puede transferir responsabilidad.

A lo menos curioso concepto!! ¿En qué sentido uno puede “transferir responsabilidad”? Ciertamente no hay en ello un sentido figurado ni retórico. Es positividad en su sentido más radical. Enseñar a leer y a escribir (y a calcular) nos levanta este primer trazo de esta forma de vida. Una forma de vida que opera bajo las coordenadas de la “responsabilidad”. Una “responsabilidad” que puede llegar a ser transferible, como si fuese una cosa, como si pudiese constituirse en una operación de intercambio.

¿Pero qué es lo que se transfiere? Obviamente que no es la responsabilidad del Estado o cualquier otro agente de educar a la población o a cierto grupo de personas, ni la responsabilidad específica sobre alguna situación particular, pues no es un contenido el que se transfiere. En este sentido, lejos está aquí de ser usado este concepto ni en el sentido empresarial ni el sentido político-administrativo que se suele utilizar de delegar la responsabilidad que tiene alguna entidad o cargo en mandos menores en la jerarquía. No se trata aquí que se transfiere un contenido específico, una responsabilidad específica.

Es mucho más sutil pero también mucho más abrumador que eso, pues en esta operación de “transferencia”, lo que se transfiere es la forma de la “responsabilidad”, es decir, y en este sentido, se transfieren todas las responsabilidades al mismo tiempo, simultáneamente, pues se entrega la responsabilidad en su concepto (a lo Hegel si se quiere).

De esta manera, podemos encontrar aquí uno de los trazos morales de la “literacy”. Ya no es la culpa cristiana que mantiene una estricta relación de identidad con su contenido. La operación de la “literacy” es, en su concepto, abstracta pero también una forma moral particular que no tiene o, mejor dicho, no necesita, de un contenido particular pues todos

les pueden servir, todos les son útiles mientras la respeten y le rindan pleitesía. La “transferencia de responsabilidad”, en tanto operación, es mucho más sutil, mucho más dúctil, mucho más flexible.

Cuando se aboga por dicha transferencia de responsabilidad no es un contenido específico sino una forma que es al mismo tiempo su propio contenido. El proceso de postalfabetización estará concluido cuando se evalúe las competencias que se han adquirido para asumir responsabilidades, otorgando supuestamente las condiciones para ello. A nadie se le podrá transferir responsabilidad, a nadie se le podrá exigir aquella (lo cual no quiere decir que no se haga) mientras no se puedan contar con las condiciones suficientes y necesarias para responder por su escritura.

Así como el niño, el salvaje, el bárbaro, pero también el analfabeto, no pueden ser agentes responsables puesto que, para ser responsables, se requiere jugar con reglas que se fraguan en lo que se ha llamado “literacy” o “cultura escrita” en tanto no sólo se puede acusar lo dicho, sino que también se puede acceder a una conciencia interpelada. La escritura está allí para confrontarnos, para que se nos pueda imputar en tanto prueba de nuestro hacer/decir, pero también está la lectura para poder confrontar a otros en los trazos de su escritura. Conciencia de que esa escritura te pertenece, que no es ajena a la mano que la escribe, como una suerte de anexión virtual de lo que se es. Ningún/a estudiante podrá objetar su calificación aduciendo que quien escribió aquella prueba no ha sido él/ella. En un capítulo anterior ya hemos consignado la sujeción que implica esta situación en la medida que impele a una forma de ser particular. Quien es responsable no sólo se encuentra obligado a conducirse de cierta forma, sino que implica responder subjetivamente por sus actos, lo cual se puede evaluar y valorar. El alfabeto debe no sólo saber leer y escribir sino saber atenerse a todas las consecuencias de lo que la “cultura escrita” implica como por ejemplo el principio jurídico de que la ley es sabida por todos/as.

Hay figuras que, precisamente, por esta “intransferibilidad de la responsabilidad” se mantienen en un estado de interdicción y/o infantilización. En algunos casos momentáneo (como por ejemplo el niño, el analfabeto), en otros ya como parte de su condición de existencia (el loco, el mendigo, el adicto, el campesino, etc.).

Entonces, un primer indicio de la forma de vida que se juega en la alfabetización es la transmisión de su forma abstracta. Más allá del MA ME MI MO MU o del TIJOLO freiriano, lo que se pone en juego en la alfabetización es la posibilidad de establecer una relación al mundo de la “literacy”, al mundo de la “cultura escrita”, la cual podemos asociar, al menos en un primer momento, en esto que se ha denominado como “transferencia de responsabilidad”.

Es cierto que la idea de “transferencia de responsabilidad” es relativamente nueva y no necesariamente es de uso generalizado en el decir de la alfabetización, pero entendemos que ella no deja de ofrecer la desnudez de su propia forma, desnudez que, como ya veremos, nos remite más bien a su declive, a su disolución, a su ocaso. Desnudez que nos habla de la fuerza de su operación, una operación abstracta pero que recorre los cuerpos, los atraviesa, imponiendo una forma de vida particular. Apoyándose en Jonathan Kozoll en su *Illiterate America*, Freire y Macedo señalaban que el creciente analfabetismo o analfabetismo funcional de los Estados Unidos de Norteamérica (más de 60 millones de personas), podría presentar implicancias considerables a futuro.

“Las implicancias, de un nivel considerablemente elevado de analfabetismo, son de largo alcance, y aún resultan en su mayor parte desconocidas. El analfabetismo no sólo pone en peligro el orden económico de una sociedad, sino que además constituye una profunda injusticia. Dicha injusticia acarrea graves consecuencias, tales como la incapacidad por parte de los analfabetos de tomar decisiones por sí mismos, o de participar en el proceso político. De este modo, el analfabetismo constituye una amenaza para la estructura misma de la democracia; debilita los principios democráticos de una sociedad.” (Freire & Macedo, 1987. Pág. 10)

¿Acaso un analfabeto es incapaz de tomar decisiones por sí mismo? ¿o incapaz de participar en el proceso político? Claro está que no se trata de esto. El analfabetismo no amenaza cualquier orden, no se trata de toma de decisiones en abstracto ni de cualquier proceso político. De hecho la historia está plagada de sistemas políticos y económicos que no requirieron invocar este conjuro. La amenaza es para la democracia moderna (los griegos jamás requirieron artefactos como estos) y, no es menor que aparezca tan explícitamente, para el orden económico pero no como dice Freire de “una” sociedad que podría ser cualquiera, sino de esta sociedad. En fin, el analfabetismo se encuentra asociado a los peores fantasmas posibles.

Pero antes que Freire, como también reposicionado hoy en Bolivia, Ecuador y Venezuela, las autoridades políticas han abogado por una política de alfabetización en pos del ideario republicano. En 1830, el intendente de la provincia de Valdivia, Jaime de la Guarda y Valentín, solicitó al estado de Chile la reposición de los misioneros y la creación de un procurador general para que las familias mapuches:

“...mandasen sus hijos a las escuelas, aprenderían a leer y escribir, y se instruirían desde su tierna edad en los dogmas de nuestra religión y en poco tiempo serían ciudadanos capaces de emplearse en cualquier destino de la República” (Guarda, 2001. Págs. 503-504).

Ciertamente la resistencia imperaba en ese entonces, pero la imposición y la autoridad también. Salvador Sanfuentes, en su memoria sobre el estado de la provincia de Valdivia en 1846, daba buena cuenta de ello:

“Si en algo creo no equivocarme, es en asegurar que los araucanos solo dejarán de ser lo que ahora son, i se civilizarán, cuando se hallen completamente incorporados a la raza blanca.

Cuarenta i mas años hace que los indios de los departamentos de la Union i Osorno se encuentran bajo el influjo de las misiones, i sin embargo todavía cuesta poco ménos trabajo que al principio traerlos a ellas para el cumplimiento de las prácticas religiosas: todavía es necesario que el capitan los saque casi a la fuerza de sus ranchos. En vano han visto que algunos de sus hijos, educados en las escuelas, sirven actualmente de preceptores en casas de españoles, bien vestidos i alimentados, i con un porvenir ante sus ojos. — En el dia se experimenta tanta resistencia para completar en cada escuela misional el número do diez o doce cholitos, que me he visto en la precisión de mandar que los recojan a la fuerza; i aun así, como siempre siguen ellos promoviendo la fuga de sus hijos de la mision, es a veces necesario amenazar con arresto a los mismos padres. Si ellos han abandonado ya sus mas supersticiosas costumbres, no tanto es esto debido a las amonestaciones de los misioneros, cuanto al respeto que les infunde la autoridad, pues es bien sabido que las repiten cuantas veces esperan burlar su vijilancia.” (Bauer, 1925. Págs. 77-78)

Hoy por hoy, es ya prácticamente una ley universal en las sociedades occidentales la Ley de Educación Obligatoria. “La letra con sangre entra” reza un dicho tan popular como polémico en ciertos círculos que hasta Goya, entre 1780 y 1785, lo plasmó en tela. Podemos horrorizarnos hoy de esta escena obscena y abyecta para el pensamiento políticamente correcto, pero ya Foucault nos advirtió que no nos debemos dejar encandilar por la sangre. Para él, la norma disciplinaria emergió en paralelo a la sangre y de forma transversal, en instituciones de orden y naturaleza diferente a la escolar, hasta

diagramar la sociedad disciplinaria. Al igual que Foucault nos alejamos de la sangre sin menospreciarla. No obstante, nos alejamos porque comprendemos que el acento de este dicho no está en “sangre” sino en “letra”. La sangre nos obnubila, nos ciega, frente a la forma de la letra. A lo que nos enfrentamos es a la hegemonía de la letra como forma de vida.

Una hegemonía que nos ofrece una forma de vida particular que nos impele a la “responsabilidad” pero aquella “responsabilidad” que emana de la forma de la letra. En este sentido es que comprendemos lo que nos señala Cisse (Cisse, 2001) al insistir que no sólo ni principalmente serían las comunidades alfabetizadas las que han de generar cambios en las relaciones que sostienen con el “mundo exterior” sino que este último deberá asumir que aquellas serán capaces de poder dirigirse “desde dentro”... pero una vez asumidas las reglas “desde afuera”.

En el marco de la transferencia de responsabilidades, el hecho de haber sido alfabetizado debe cambiar las relaciones de las comunidades campesinas con el mundo exterior. Las actividades de estas comunidades, en lugar de verse dirigidas desde afuera, serán dirigidas desde adentro. Los estudiantes actualizan sus conocimientos al hacerse cargo de los problemas que tienen en todos los campos, y esto ocurrirá en la medida en que sus conocimientos se lo permitan. ((reference not available))

Se nos podrá acusar aquí que sobreinterpretamos, que estamos bordeando el delirio, o simplemente que somos unos reaccionarios que abogan por la ignorancia y la estrechez-del-mundo del pueblo. Todo ello puede ser, por qué no. Pero la naturalización de la letra, la sacralización de la letra, independientemente del signo, independientemente de la posición ideológica que se tenga, no puede sino llamarnos a la sospecha. Lo que entra, con sangre o sin ella, es la letra con todo su mundo acuesta. Insistamos, no se trata aquí de la distinción entre MA ME MI MO MU y el TIJOLO freiriano, sino de la reificación de la “literacy”, de la “cultura escrita”, como forma de vida.

2.3 Rastros de una Ciudad Letrada: temporalidad y proyecto

Ángel Rama, en un bellissimo libro titulado “La ciudad letrada”, editado póstumamente en 1984, se sumerge en la relación imbricada entre los intelectuales y el poder, realizando a

través de dicha relación una genealogía de las ciudades latinoamericanas desde la época colonial hasta el siglo XX. En su despliegue Rama distingue y compara una “ciudad real” que “sólo existe en la historia” y una ciudad culta, letrada, que, a modo de los signos, “se proyecta como fija e intemporal” (Rama, 1984. Pág. 52). Desde la *ciudad ordenada* de los colonizadores, pasando por la *ciudad letrada* propiamente tal y su más directo engendro que sería la *ciudad escrituraria*, plantea que esta relación llega a su cenit en lo que vendría siendo la *ciudad modernizada* (1870-1920), resaltando en cada una de ellas no tan sólo cómo el orden y la homogeneización les son características de su historia sino el lugar central que juega la escritura en ella.

A través de este recorrido hace una crítica mordaz en relación a la “acción racionalizadora de las élites intelectuales” como podría verse en acciones tan cotidianas como fue el caso del sistema numérico en la identificación de calles que se asumió en Bogotá¹¹⁵ y la resistencia que establece, en este sentido, para el mismo fin, el nomenclátor de cruces de calles y referencias a edificios en Caracas¹¹⁶:

Es apenas un ejemplo de los múltiples encuentros y desencuentros entre la ciudad real y la ciudad letrada, entre la sociedad como un todo y su elenco intelectual dirigente. Visualizamos dos entidades diferentes que, como el signo lingüístico, están unidas, más que arbitrariamente, forzosa y obligadamente. Una no puede existir sin la otra, pero su naturaleza y funciones son diferentes como lo son los componentes del signo. Mientras que la ciudad letrada actúa preferentemente en el campo de las significaciones y aun las autonomiza en un sistema, la ciudad real trabaja más cómodamente en el campo de los significantes y aun los segrega de los encadenamientos lógico-gramaticales. (Rama, 1984. Pág. 40)

La *ciudad ordenada* es para Rama aquella etapa de la historia de las ciudades latinoamericanas cuando se empieza a configurar una “voz” paralela al del conquistador y el colonizador. Una “voz” que lo acompañará hasta su extinción en los distintos procesos

¹¹⁵ En Bogotá las calles, hasta el día de hoy, son identificadas con números como en el caso del *Diario El Heraldo*: Calle 88 No. 13 A -07

¹¹⁶ En el caso de Caracas, como en otros lugares de Latinoamérica, el nomenclátor se realizaría a través del cruce de calles o los nombres de los edificios. Sistema que aún se encuentra vigente como el caso del mismo Caracas o de Paraguay. Referencias actuales, por ejemplo, serían para el *Diario 2001* “Av. San Martín, con Calle Av. La Paz, Edif. Bloque de Armas, San Martín, Caracas” o para el *Diario La Antorcha* “Cuartel Viejo a Pineda, Edif. San Pablo, Piso 5, Apto. B-52, Altagracia, Caracas”.

independentistas, a partir de los cuales no obstante saldrá fortalecida. Una “voz” que, nos señala Rama haciéndose eco de Foucault, articulará y ensalzará la independencia del orden de los signos, cuando “el signo deja de ser una figura del mundo, deja de estar ligado por los lazos sólidos y secretos de la semejanza o de la afinidad a lo que marca”, empieza “a significar dentro del interior del conocimiento”, y “de él tomará su certidumbre o su probabilidad”. (Rama en pág. 19, citando a Foucault... las palabras y las cosas).

“Orden”, nos dice Rama, “palabra obsesiva” de la época de las fundaciones. Y aquí es transparente que “orden” es en sus dos sentidos: orden en tanto mandato, pero también, y sobre todo, en tanto distribución de signos. El sentido es simultáneo como en el caso de la “Real Orden” que conlleva ambos sentidos: “Hágase o dispóngase las cosas de una determinada manera”. Pero aquí el juego no se trata de ordenar piezas simplemente, al modo de un rompecabezas. Para ello, la escritura está sobrecalificada. El juego, en este sentido, radica en rastrear las reglas del juego, él cómo esas piezas se ordenan. Es el orden de los signos lo que importa, el cómo los signos se ordenan. El plano, aquel diagrama que permitirá trazar la ciudad, es el artefacto por excelencia para ello.

No obstante, la *ciudad ordenada* no es sólo “ordenada” porque se le ha diseñado y al lenguaje simbólico de la cultura se le ha sujetado a una concepción racional. Es “ordenada” porque en el juego de los signos se impele a la certidumbre o a su probabilidad, es decir, se le establece, se le impone la marca del futuro, de lo que será. Es a esto que entendemos que llama Rama cuando nos habla de la *ciudad letrada* como “fija e intemporal”.

“De hecho el diseño debía ser orientado por el resultado que se habría de obtener en el futuro, según el texto real dice explícitamente. El futuro que aún no existe, que no es sino sueño de la razón, es la perspectiva genética del proyecto. La traslación fue facilitada por el vigoroso desarrollo alcanzado en la época por el sistema más abstracto de que eran capaces aquellos lenguajes: las matemáticas, con su aplicación en la geometría analítica, cuyos métodos habían sido ya extendidos por Descartes a todos los campos del conocimiento humano, por entenderlos los únicos válidos, los únicos seguros e incontaminados.” (Rama, 1984. Pág. 20)

En este sentido, la marca, la inscripción, de la escritura en esta *ciudad ordenada* no está orientada al pasado, sino siempre hacia el futuro. Una inscripción hecha de futuro pero

un futuro que es en la medida que encierre certidumbre y probabilidad. El pasado es subsidiario de esta operación escritural en la medida que ésta última va dejando sus rastros por donde quiera que ella se instale.

El mismo Rama da como ejemplo las ordenanzas en tiempos de la colonia de posesión de suelo, aplicándose “un ritual impregnado de magia” que reclamaba la figura de un *script* para la inscripción del acto. Escribano que finalmente *da fe* de lo acontecido, como si, a lo acontecido, el acto de escritura pudiese dar garantía de futuro.

Para Rama, esta forma de operar de la *ciudad ordenada* si bien fue circunscrita, algunos rasgos de ella imprimieron “su potencialidad sobre lo real, fijando marcas, si no perennes, al menos tan vigorosas como para que todavía hoy subsistan y las encontremos en nuestras ciudades.” (Rama, 1984. Pág. 24). Un saber barraco de la *ciudad ordenada* que se caracterizó por el ejercicio rígido del principio de abstracción, racionalización y sistematización, oponiéndose respectivamente a la particularidad, la imaginación y la invención local (Rama, 1984). En ella quedaban consignadas los signos que señalaban el territorio apropiado pero también la forma de atender al futuro.

No obstante para ello se requería, como en el sueño de Sarmiento, de una educación letrada, de un acto civilizatorio que permitiera a la población regirse por esta diagramación y la despojara de lo que hubiese de barbarie en ella. La *ciudad letrada* se hizo fuerte al interior de las ciudades, mejor dicho, en el centro de la ciudad, en el corazón de lo urbano, sacralizando el lugar de la escritura, como la describe Rama, como una “religión secundaria” (1984), sin llegar a reducirla a la letra: cifras, emblemas, apólogos, etc., pero también cantos, bailes, música, escultura, etc. se entramaron para atestiguar la hegemonía de la letra.

Las independencias de los distintos países no hicieron más que fortalecer dicha hegemonía. Escribanos, abogados, jueces, pero también sacerdotes, pedagogos y burócratas de la administración, no hicieron sino establecer un mundo que fijó el acontecer en desmedro de la palabra hablada. Un mundo que inscribió sus reglas, sus normas abstractas, en lo cotidiano a través de leyes y códigos, invocándola, enseñándola.

Como lo señala Rama, “Junto a la palabra libertad, la única otra clamoreada unánimemente, fue educación.” (Rama, 1984. Pág. 53).

Una *ciudad escrituraria* que impuso el orden de los signos a tal punto que generó un “sistema diglósico”, no sólo distinguiendo, en el uso de la lengua, una forma docta de una forma plebe, sino estableciendo un orden estrictamente jerarquizado entre ellas, asociando a la última a corrupción (moral sobre todo), ignorancia y barbarismo. Una ciudad que no encuentra más contendor que en su propia reproducción:

“Todo intento de rebatir, desafiar o vencer la imposición de la escritura, pasa obligadamente por ella. Podría decirse que la escritura concluye absorbiendo toda la libertad humana, porque sólo en su campo se tiende la batalla de nuevos sectores que disputan posiciones de poder. Así al menos parece comprobarlo la historia de los graffiti¹¹⁷ en América Latina.” (Rama, 1984. Pág. 50)

“Su obra [la requisitoria contra la ciudad letrada de Lizardi] corrobora que la libertad había sido absorbida por la escritura. Lo supieron todos los educadores de la época (Andrés Bello, Simón Rodríguez, más tarde Sarmiento) para quienes el problema obsesivo fue la reforma ortográfica, con lo cual, para ellos no sólo el asunto central era la escritura (con la notable excepción de Rodríguez que conjuntamente atendió a la prosodia) sino además un secreto principio rector: el de su legalidad a través de las normas, que procuraron las más racionales posibles.” (Rama, 1984. Pág. 55)

La *ciudad modernizada* no será sino la cristalización y la expansión de la *ciudad letrada*, impulsando, por una parte, la extinción tanto de la naturaleza como de las culturas rurales a través de la norma urbana capital, cancelando el proceso productivo de la oralidad hacia la forma fija de la producción urbana del signo. “Introduce los interruptores del flujo que recortan la materia” (Rama, 1984. Pág. 74). Y, por otra, impulsando una serie de movimientos al interior de la misma ciudad para reducir los niveles de resistencia que la *ciudad real* mantenía a través de reivindicaciones populares. Si bien concesiones menores de redistribución de riqueza en ciertos grupos sociales habrían ayudado a disminuir este tipo de resistencias, no sería sino el diseño de un plan educativo que levantó en el horizonte la posibilidad del ascenso social el que mayor rédito tuvo para la masificación de la *ciudad letrada*.

¹¹⁷ Es interesante lo que señala Ramas sobre los graffiti.

“La ciudad empezó a vivir para un imprevisible y soñado mañana y dejó de vivir para el ayer nostálgico e identificador. Dificil situación para los ciudadanos. Su experiencia cotidiana fue la del extrañamiento.” (Rama, 1984. Pág. 77)

La escritura viene a reparar aquello que aún no está constituido, viene a cimentar las raíces, a diseñar la identificación nacional y a enmarcar a la sociedad en un proyecto.

El texto de Rama continúa, introduciéndonos en formas críticas frente a este escenario bellamente desolador que nos ha regalado. Pero hemos de continuar por otros derroteros aunque tampoco entraremos a polemizar con él o a rebatirlo. Es cierto que, de su planteamiento, no estaríamos de acuerdo con la distinción que realiza entre *ciudad real* y *ciudad letrada* como si fuesen dos instancias en pugnas, dos contendientes, con reglas y formas diferentes, como si pudiese contrastarse una con la otra. Es cierto que la idea de función enunciativa foucaultiana nos permite pensarlo de otra manera. Pero no es esto lo que importa.

Lo que nos interesa de Rama es su enunciación. Las asociaciones que realiza. El entramado que nos regala. La *ciudad letrada* está hecha de signos, está hecha de urbe, está hecha de libertad y educación, pero sobre todo está hecha de futuro, de “certidumbre y probabilidad”. La *ciudad letrada* aquella que es diseñada, que es proyectada, que es diagramada pero no en su presente sino su futuro.

Entonces la escritura ya no es tan sólo una forma abstracta, sino que esa forma abstracta nos impele al futuro, pues opera en el presente dejando rastros de su ya-pasado para diagramar el futuro. Lo fijo y lo intemporal es para virtualizar el presente a través de la escritura, pues ese presente puede retornar cada vez y todas las veces que sea convocado como pasado en un futuro cierto y probable.

¿Acaso esto no es el rastro de una forma de vida?

2.4 La microdiagramación de la ciudad letrada

Ya lo recoge Montesperelli (2003) cuando cita a Finley:

“El mundo griego era ante todo el mundo de la palabra hablada, no escrita. [...] La democracia ateniense – prosigue Finley – era directa, no representativa, en un doble

sentido: cada ciudadano podía participar en la asamblea soberana y, si excluimos a algunos participantes, esclavos de propiedad del Estado que se ocupaban de los registros indispensables (copia de tratados y leyes, listado de contribuyentes morosos y casos semejantes), no existía forma alguna de burocracia.” (2003. Pág. 18)

Ferreiro (Ferreiro, 1997) añadiría a ello que difícilmente se podría sostener también que ni habrían sido “sociedades alfabetizadas” según los estándares contemporáneos. Usar alfabeto no es una condición suficiente para la constitución de una cultura escrita. Nunca antes hubo una forma de vida articulada en torno a la escritura. Ni griegos ni cristianos, ni clásicos ni medievales. La sacralización de la escritura moderna, a diferencia del mundo cristiano, no tiene que ver con el contenido, con la palabra de Dios, sino con su propia forma. No se trata aquí ya de lo que se escribe solamente, sino de la fuerza de la operación de la escritura. En ello radica la hegemonía de la letra, una hegemonía que no por instalar una forma abstracta tiene efectos menos punzantes. Recordemos, “la letra con sangre entra”. Aquella forma abstracta, urbana, plagada de futuro, empieza a establecer una forma de relación específica y, sobre todo, artificial con el mundo, una relación hecha de letra, una producción humana por excelencia. La forma en que la escritura se inscribe en los cuerpos es *sui generis* y le es propia al entramado escritural de la *ciudad letrada*.

Anteriormente decíamos que para Rama la escritura recorta la materia (Rama, 1984). Montesperelli, al distinguir entre escritura y oralidad, sigue una idea similar, aunque menos radical, de William James, quien señalaba que todo lenguaje y pensamiento “rompe el denso *continuum* de la experiencia”, lo cual se acentuaría con la escritura pues refuerza el análisis, la fragmentación, con la posibilidad y necesidad de anticipación que se le demanda (Montesperelli, 2003).

La difusión de la escritura, que tiene como punto de inflexión la creación de la imprenta moderna en el año 1440 por Johannes Gutenberg¹¹⁸, no sólo permitió la

¹¹⁸ Hay que reconocer que, en las discusiones de los entendidos, existe toda una polémica por el lugar de centralidad que se le puede otorgar a la imprenta de tipos móviles en la historia del libro y de la lectura. Mientras que Elizabeth Eisenstein (1979) defiende la tesis habitual de que ha sido toda una revolución, Chartier y otros (1994, 1997), minimizan su lugar, acentuando más bien el momento del paso del rollo o papiro al codex.

“democratización”¹¹⁹ (como le gusta decir a Montesperelli) de las ideas sino que inicia, de manera pausada en un primer momento y ya luego cada vez con mayor fuerza y voracidad, el camino de la masificación y estandarización de los procesos de lecto-escritura.

En dicho proceso de masificación hubo, y sigue habiendo, una serie de rearticulaciones e innovaciones en las prácticas asociadas a la escritura y a la lectura que han permitido establecer una relación específica con ellas. Y si bien es cierto Emilia Ferreiro (Ferreiro, 1997) nos advierte que habría que hacer cuidado de no confundir la historia de las prácticas de lectura con la historia de las prácticas de escritura pues son actividades que se mantuvieron disociadas durante siglos¹²⁰, nos parece que, sin confundirlas, podemos

No es nuestro afán aquí despejar tremenda disquisición, sino más bien señalar y partir de la base que la imprenta fue capital en la masificación de la operación lecto-escrita, lo cual no se hizo efectivo ni con el rollo ni con el códex.

¹¹⁹ La asociación, como en el caso de Montesperelli, entre procesos de alfabetización y de democratización es recurrente en la literatura. No obstante, no es la única forma que puede tomar dicha asociación. Ong, por ejemplo, cuando se refiere al alfabeto fonético señala:

“El alfabeto fonético, inventado por los antiguos semitas y perfeccionado por los antiguos griegos, es con mucho el más flexible de todos los sistemas de escritura en la reducción del sonido a una forma visible. Quizá también sea el menos estético de todos los sistemas importantes de escritura: es posible delinearlo atractivamente, pero nunca con la belleza de los caracteres chinos. Es una grafía democratizadora, que todos pueden aprender fácilmente. La escritura china de caracteres, como otros muchos sistemas, es intrínsecamente elitista: dominarla totalmente requiere dedicación continua. La capacidad democratizadora del alfabeto puede observarse en Corea del Sur. En los libros y periódicos coreanos, el texto consiste en una mezcla de palabras escritas alfabéticamente y cientos de caracteres chinos distintos. Sin embargo todos los letreros públicos siempre se escriben únicamente con el alfabeto, el cual casi todo mundo puede leer puesto que llega a dominarse totalmente en los primeros grados de la escuela elemental; mientras los 1800 han, o caracteres chinos, que se necesitan como mínimo además del alfabeto, para leer la mayor parte de la literatura en coreano, por lo común no se aprenden en su totalidad antes de finalizar la escuela secundaria.” (Ong, 1982. Pág. 93)

Planteamientos como éste no dejan de ser un dato pertinente de ser interrogados. “democrático” ¿Qué tipo de relación se establece entre alfabetización y democracia? ¿Acaso sería condición de la democracia, tener ciudadanos alfabetizados? ¿la alfabetización garantiza procesos democráticos?. Quizás sea así pero también es preciso preguntarse ¿No será acaso que la hegemonía de la ciudad letrada se provee de procedimientos de perpetuación?

¹²⁰ Ferreiro (Ferreiro, 1997) nos advierte además que no debemos confundir 1) La historia del alfabeto con la historia de los objetos portadores de escrituras y de sus significados sociales (monumentos públicos,

trabajarlas al mismo tiempo y situar los puntos de conexión que lentamente las empieza a reunir.

Recorriendo cuatro de estas transformaciones podemos identificar dos ejes que le dan una forma específica a nuestra relación con la escritura y la lectura. Por una parte, el problema de la interpretación como centro rastreando tanto el declive definitivo de la *Scriptio continua* y la emergencia de la discusión sobre la puntuación como la puesta en ejecución de la lectura y escritura como espacio de actividad personal y solitaria; y, por otra, la producción de individualización rastreando tanto la imposición definitiva de la letra cursiva y de la caligrafía como la (sobre)valoración de la escritura por sobre la lectura.

2.4.1 La emergencia de la polisemia de la escritura como problema

La puntuación, e incluso la separación entre palabras con un espacio, en tanto problema, en tanto campo de disputas, es un fenómeno eminentemente moderno.

Desde los primeros textos griegos hasta el siglo XI, se puede constatar el uso generalizado de lo que se llamó la *scripto continua*, forma de escritura continua, generalmente en mayúsculas y con prácticamente nulas formas de puntuación. “La distinción de las palabras y la introducción de la puntuación quedaba a cargo del lector, era parte de sua [SIC] tarea de intérprete” (Ferreiro, 1997. Pág. 279). Pero la misma Ferreiro nos advierte que, en la época clásica, esta forma era adoptada por preferencia y no por imposibilidad, a pesar de las ambigüedades que pudiese generar.

“¿Por qué preferían los romanos de la época clásica la escritura sin espacios entre palabras? Hay varias razones: como dijimos, los lectores eran pocos y su entrenamiento suponía una educación especial; una actitud elitista estaría en la base de este deseo de dificultar el acceso al texto. Pero recientemente Parkes há [SIC] propuesto outra [SIC]

tabletas de arcilla cocida, rollos de papiro o pergamino, códices, libros, etc.); 2) La historia de los tipos de soportes materiales sobre los cuales se escribió y la historia de los instrumentos de escritura con la historia de los textos que fueron escritos (registros, cartas, genealogías, contratos, oráculos, decretos y leyes, obras religiosas, científicas o didácticas, épica y poesía); 3) la historia de los libros que atribuimos, con razón, a un mismo autor no debe confundirse con la historia de la idea de autor, que es una idea muy moderna; 4) la historia de las prácticas didácticas vinculadas con la alfabetización es solidaria pero diferente de la historia de las ideas sociales acerca del acceso a "lo letrado".

interpretación, mucho más interesante: los lectores preferían un texto no marcado, frente al cual la competencia del lector se manifestaba más plenamente. El efecto, un texto con [SIC] separadores (incluida la puntuación) indica al lector qué es lo que debe [SIC] procesar junto (porque forma parte de una misma unidad) y lo que debe procesar aparte. El texto no marcado expresa [SIC] la confianza hacia el lector, hacia sua [SIC] inteligencia para restituir la significación del original. (Ferreiro, 1997. Pág. 279)

Para Ferreiro, siguiendo a algunos historiadores, esta transformación “constituye la verdadera revolución en la historia de la lectura” (Ferreiro, 1997. Pág. 279) por sobre la aparición de la imprenta y la emergencia del libro impreso. Y si bien podríamos estar en principio de acuerdo con ella, nos parece que al momento de presentar el dato, no nos ofrece, junto a él, su inteligibilidad pues se podrían dibujar distintas líneas discursivas a partir del mismo dato. Incluso ella misma informa de otro dato que también debiésemos considerar: habrían sido copistas irlandeses en el siglo VIII, en los márgenes de la cristiandad medieval, quienes iniciaron esta ruptura con la *scripto continua*, pero “esta invención tardó siglos en imponerse”. Frente a estos datos, la pregunta sobre el por qué esta tardanza y sus efectos no puede ser omitida.

Para el mundo occidental contemporáneo esto puede parecer ya un arcaísmo o incluso una extravagancia, pero hay que señalar que existen otros idiomas, como el tailandés o el chino y el japonés, con introducciones de puntuación occidental!!!, que mantendrían este tipo de escritura hasta la actualidad. En definitiva, ¿por qué el mundo occidental profundizó en la ruptura con la *scripto continua* y sostuvo la necesidad de introducir reglas de puntuación en los textos escritos?

Nos atrevemos a señalar que la ruptura con la *scripto continua* y la pregunta por la puntuación no pudo imponerse definitivamente hasta cuando la masificación de la cultura escrita fue posible. Y en esta transformación, la imprenta y el libro impreso son capital, aun cuando, claro está, no son el acontecimiento. Ahora bien, la instalación de la pregunta por la puntuación, que termina por excluir definitivamente a la *scripto continua* como forma de escritura de occidente, no se constituyó como un problema sino hasta comienzos del siglo XVI (Santiago, 1996). Según Santiago si bien hubo quienes, como el Anónimo de Lovaina (1559), consideraron el asunto como obvio, idéntico en todas las lenguas y ya suficientemente tratado por otros, habría que agregar aquí que, según su

parecer y como habrían reconocido diferentes autores en el siglo XVI y XVII, tanto en castellano como en las lenguas romances y en otras, la puntuación utilizada hasta aquí era la del latín, como lo rastrea en el decir de Alejo Venegas (1531), Francisco Robles (1533) y la obra de Antonio de Nebrija, un autor referencial en estos asuntos. De hecho, Nabrija habría escrito su obra *De Punctis Clausularum* en dicho idioma, habiendo escrito extensos tratados de ortografía y gramática en castellano y donde reconoce la utilización tan sólo de dos signos de puntuación en latín: los dos puntos (:) y el punto (.) (Santiago, 1998).

En este sentido, al menos en castellano, la puntuación no constituyó ningún problema mientras la comunidad de lectores era selecta y se mantuvo dentro de ciertos márgenes. En la medida que se empieza a generar un mercado cada vez mayor de lectores potenciales se van introduciendo marcas a los textos para poder reducir la ambigüedad de ellos, pretendiendo con ello fijar el decir y así evitar supuestos errores comprensivos. Un texto sin marcas, nos dice la misma Ferreiro siguiendo a Parkes, es un texto neutro que permite múltiples sentidos.

“el texto puntuado es un texto ya interpretado. La reacción de los clásicos frente a los textos ya puntuados sería, yo deduzco, la misma que uno tiene cuando presta un libro y te lo devuelven subrayado (¡y a veces con marcador de color!). Cuando presto un libro y me lo regresan subrayado no me gusta; es como si me estuvieran imponiendo una cierta lectura. (Ferreiro, 1999. Pág. 76)

Es cierto que las discusiones sobre puntuación, para legos como nosotros, muchas veces se vuelven tediosas y a veces un tanto rocambolescas, pues se generan acaloradas discusiones, por ejemplo, para identificar qué tipo y en qué momento se debe utilizar qué signo y con qué nominación (vírgula [/], el colum o nuestra coma [,]; la comma que, en algunos casos, sería el actual punto [.] pero en otros los dos puntos [:]) o si se ha de utilizar un punto o dos o tres para una misma función; si abajo, en medio o arriba de la caja de escritura, etc. Pero ¿cuál es el problema de fondo de la puntuación? ¿qué es lo que se encuentra en juego en ella? ¿o es un mero ejercicio para intelectuales excesivamente refinados?

Ferreiro señala que existiría una tensión entre la proliferación de marcas (deseo de control, deseo de preservación) en la escritura y “la multiplicación de usuarios no familiarizados con los presupuestos de la cultura letrada” (Ferreiro, 1999. Pág. 76). Pero, esta relación, más que una tensión, es su razón de ser.

Y aquí el punto central. Ferreiro nos dice en relación al mundo antiguo:

“Para los romanos de la época clásica, leer era devolver su voz al texto. La lectura en voz alta era una real interpretación del texto, producto de un cuidadoso trabajo previo. Por lo tanto, la lectura de un texto desconocido, colocado de improviso en las manos de un [SIC] lector para que lo oralizara [SIC], se consideraba un absurdo. ¿Cómo podré leer lo que no entiendo?, argumenta un romano en esas circunstancias. El lector era un intérprete, en el mismo sentido en que ahora concebimos al intérprete de una partitura musical. Es obvio que un lector entrenado puede leer en silencio una partitura musical; pero entendemos que la partitura es un texto hecho para ser sonado, y no para dar lugar a lecturas silenciosas.”
(Ferreiro, 1997. Pág. 278)

Pero cuidado, pues cuando se señala “una real interpretación del texto”, hay que tomarlo en su literalidad en la medida que sería una puesta en acto. La lectura para el mundo clásico es siempre una lectura para otros. “Un texto hecho para ser sonado”. Un texto que vuelve a la oralidad, una y otra vez. Como en el caso de los juicios donde se debían “interpretar” ciertos textos particulares para mostrar inocencia. El texto no marcado está hecho para ser “interpretado”, podríamos decir actuado. Pero nunca para su exégesis. En este sentido, apelar, como lo hace Parkes en una cita referenciada anteriormente, a la (des)confianza sobre el lector quien puede “restituir el significado original” no es más que un etnocentrismo dieciochesco. Nunca se trata del original, pues los textos operan, como bien lo dice Ferreiro pero pensamos sin darse cuenta del todo que está yendo más allá incluso, como partituras, como un guión a ser “representado” y no como una representación en términos modernos, no para la soledad de la lectura personal. Para el mundo clásico nunca importó el significado original sino lo que se revelaba en el decir, en la música que las palabras generaban al ponerse en acto. Pero está más que claro que esta operación de “interpretar” no lo podía hacer cualquiera. Todo lo contrario. Siempre una élite, siempre un grupo particular.

Ya lo ha dicho Darnton¹²¹, aun cuando ahistoriza la relación entre lectura e interpretación:

*“La lectura tiene una historia. No fue siempre y en todas partes la misma. Podemos pensar en ella como un proceso lineal consistente en extraer información de una página; pero, si lo examinamos más en detalle, estaremos de acuerdo en que la información puede **cribarse, clasificarse e interpretarse.** (Darnton, 1991. Pág. 206)*

La lectura tiene una historia, pero aquí sería importante introducir una distinción más a las ya propuestas por Ferreiro para estos temas. La historia de la lectura no es necesariamente la misma que la historia de la interpretación del texto escrito. Bien poco ha quedado de la noción de “interpretación” romana cuando, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, se llega a configurar incluso una disciplina para ello, la hermenéutica. Es cierto que la noción gadameriana de “aplicación” (Gadamer, 1975, 1986), como cuando utiliza la metáfora del juego para introducir la noción de re-presentación y de novedad, trata de restituir el sentido de ello, el propio Gadamer reconoce tal distinción cuando plantea que

“La tarea hermenéutica que plantea la escritura no afecta tanto a la técnica externa de descifrar los signos gráficos como a la recta comprensión del sentido fijado por escrito. Cuando el escrito ejerce la función de fijar y avalar algo de modo unívoco y controlable, la composición y la comprensión de ese texto constituyen una tarea que requiere una competencia, ya se trate de registros de contribuyentes, de contratos (redactados a veces en documento bilingüe, para alivio de nuestros filólogos) o de textos jurídicos o religiosos. Así pues, también la competencia de la hermenéutica se basa en una praxis antigua.” (Gadamer, 1986. Pág. 300)

Descifrar signos gráficos sería distinto a la “recta comprensión del sentido fijado por escrito”. No obstante, se debe proceder con cautela cuando se asume que la forma de interpretar moderna ha sido la única forma de establecer la relación a un escrito. Tanto la historia de la lectura como la historia de la interpretación nos hablan de prácticas que nos permiten rastrear el tipo de relación que mantenemos con y hacia lo escrito. Y, como hemos visto, la interpretación, en el sentido moderno, del cual bebe la hermenéutica, es sólo un tipo de caracterización posible de dicha relación.

¹²¹ Desde fines de los años '80 se ha iniciado una serie de investigaciones que rastrean la historia de la lectura en occidente (Cavallo & Chartier, 1995; Chartier, 1994; Darnton, 1986, 1991), tomando un lugar no menor en las discusiones en Ciencias Sociales, incluso por sobre las investigaciones, de las que derivó, sobre el libro.

Pero la masificación de la escritura y la lectura no sólo amplió el rango de posibilidad de la interpretación, sino también allanó el camino para que dicha operación interpretativa sea situada como práctica personal y solitaria. La lectura ya nunca más una práctica para otros, ya nunca más una práctica donde la “interpretación” nos devuelve al mundo de la oralidad. Este sentido de la “interpretación” ha quedado reducido hoy al púlpito o a algunos grupos religiosos, donde la palabra de un libro es compartido con otros; o en el aula escolar como ejercicio de aprendizaje de lectura; o también, aunque ya articulado con otro tipo de alianzas, en los congresos o en los discursos donde se leen ponencias con autoría; y quizá alguna que otra práctica más como guiones de obras de teatro. Pero la lectura silenciosa y personal ha resuelto imponerse. El lector solitario, sentado en un sofá, fumando un cigarrillo o bebiendo un café, con una luz tenue pero adecuada, absorto y deleitándose con una lectura digna de aquella situación es una imagen de nuestros tiempos, estableciéndose como una relación no sólo personal con el mundo de la escritura sino, y sobre todo, solitaria y silenciosa.

En el trabajo de historia de la lectura que Héctor Rubén Cucuzza ha realizado, establece dos formas de relación con la lectura que serían contemporáneas entre sí y, al mismo tiempo, contrapuestas. Una que se centraría en las prescripciones de la Regla benedictina y, otra, una escena particular que ha descrito Agustín en sus Confesiones. Mientras que para Benito la lectura debía ser colectiva en la medida que pone en sonidos el verbo divino y la escucha supone la no interrupción y el sometimiento; en el caso de Agustín, nos entrega una descripción detallada de la lectura “silenciosa” de Ambrosio: "Cuando leía sus ojos recorrían las páginas y su corazón entendía su mensaje, pero su voz y su lengua quedaban quietas. A menudo me hacía yo presente donde él leía, pues el acceso a él no estaba vedado ni era costumbre avisarle la llegada de los visitantes." (Citado en Cucuzza, 1997. Pág. 413).

No obstante, Cucuzza obvia en su relato un dato no menor de lo que nos cuenta Agustín, pues en él, si no hay sorpresa, al menos se podría decir que Agustín requiere de una explicación, o al menos ofrecerla, sobre lo que hace Ambrosio. Ya nos gustaría preguntarle a Ambrosio qué era lo que hacía “cuando sus ojos recorrían las páginas”, pero suponer que hacía lo que nosotros hacemos cuando nuestros ojos recorren estas páginas

es suponer demasiado según lo que hemos visto hasta aquí. En su descripción de la escena, Agustín, luego de sopesar explicaciones tales como la evitación de la interrupción y la pérdida de tiempo en voz alta, termina por señalar simplemente “Aunque quizá la razón más fuerte para leer en voz baja era la conservación de su voz, pues se ponía ronco con suma facilidad” o, en la traducción utilizada por Cucuzza, porque “fácilmente se le apagaba la voz”. Para terminar concediendo “Cualquiera que fueran sus razones, ciertamente eran buenas” (Agustín de Hipona, 354 – 430, . Pág. 145).

Si bien podemos conceder que la lectura silenciosa era posible como práctica en tiempos de Agustín, nos parece mucho más difícil que se pueda no sólo identificar sino también sostener que haya sido una práctica habitual y recurrente. Y aquí es importante señalar, como en el caso de la *scripto continua*, que el mero hecho de poder datar una práctica particular en un tiempo distante, incluso su supuesta primera ocurrencia, no nos permite comprender nada. Emerge como un dato, a la luz de ciertos propósitos o de una pregunta particular, y los datos, como sabemos, no nos ofrecen en sí mismo inteligibilidad sino que nos demandan hacerlos inteligibles. La inteligibilidad o la insinuación de ella corre por parte del marco en el que se ha establecido el dato como tal. Toda práctica tiene alguna procedencia pero su figuración resultante dependerá si le ha sido o le será posible aliarse con otras, incluso de regiones impensadas en sus comienzos. De hecho, la práctica de la lectura que caracterizó habitualmente al medioevo lejos está de haber sido silenciosa y personal, sino oral y colectiva¹²², práctica que incluso, siguiendo a dos autores citados por Darnton, se mantendría con bastante vigencia al menos hasta las transformaciones del siglo XVIII. Para Engelsing hasta poco después de 1750, la gente leía “intensamente”. “Sólo poseían unos pocos libros – la Biblia, un almanaque, una o dos obras de devoción – y los leían y releían una y otra vez, habitualmente en voz alta y en grupo, de modo que una serie reducida de obras tradicionales se grababa profundamente en sus conciencias” (Darnton, 1991. Pág. 188). Por otra parte, David Hall describe una situación similar en Nueva Inglaterra hasta 1800. “[...] se leía un pequeño corpus de venerables «artículos

¹²² Según Chartier (López Guix & Freixa, 1999. Pág. 148) en la Edad Media la lectura silenciosa sólo se dará en los *scriptoria* de los monasterios entre los siglos VII y IX, extendiéndose a las escuelas urbanas y universidades en los siglos XII y XIII para establecerse como práctica en la aristocracia laicas en los siglos XIV y XV.

estables» – la Biblia, almanaques, el *New England Primer*, *Rise and Progress of Religion* de Philip Doddridge, *Call lo the Unconverted* de Richard Baxter – y su lectura se repetía una y otra vez, en voz alta, en grupos y con excepcional intensidad” (Darnton, 1991. Pág. 188). Siguiendo a estos autores, aunque con ciertas precauciones, para Darnton las transformaciones operadas en el siglo XVIII mantienen una directa relación con “la aparición de una masa de lectores que alcanzaría proporciones gigantescas en el siglo XIX con el desarrollo de la producción mecánica del papel, de las prensas a vapor, las linotipias y la erradicación casi general del analfabetismo.” (Darnton, 1991. Pág. 188). En otras palabras, la fuerte presencia de la lectura oral en el medioevo se mantuvo por varios siglos más pero la forma de comprender su “interpretación”, su puesta en acto, se irá transformando paulatinamente y ya no se podrá decir que se estará haciendo lo mismo cuando se lea, incluso, oralmente.

Pero retomemos. Entre la forma oral y colectiva, habitual del medioevo, de la cual Cacuzza nos ofrece como testimonio las reglas benedictinas y la forma silenciosa y personal de Ambrosio que nos presenta Agustín, también existió una tercera práctica que nos puede ayudar a comprender lo que se hacía al leer en esta época: el *ruminatio*. El *ruminatio* constituía uno de los primeros pasos de la *Lectio Divina*, la “lectura divina” o también “lectura orante”, que consistía en *rumear* el texto sagrado de forma reiterada a modo de oración. La lectura orante se nos ofrece para re-conocer, para volver a conocer, la Verdad, volver a experimentarla. Es un “estudio” del texto sagrado que nos revela nuevamente su Verdad.

Esta práctica que supone una relación a la Palabra a través de su lectura que no es colectiva pues si bien se podía hacer con otros o junto a otros, no va dirigida a ellos. El *ruminatio* nos remite una vez más a la oralidad, volviendo al presente la Palabra, actualizándola en el decir, aunque sea solamente para uno mismo. Y si bien, podríamos conceder que en esta práctica existe una zona gris, se trata aún del sentido romano de una “interpretación” más que de una forma de exégesis de lo escrito. En este sentido, este tipo de relación a la lectura guarda poca relación aún con la idea moderna de “conocer” o “comprender” un texto, la cual se inserta en los vericuetos de la

interpretación para encontrar el sentido de lo escrito, no la Verdad revelada del medioevo.

Mientras se mantuvo la relación entre Verbo y Verdad, la Sagrada Escritura por antonomasia, generó una relación de identidad entre palabra escrita y verdad. La escritura le otorgaba estatus de verdad a lo que estaba contenido en dicha escritura. En otras palabras, el contenido de lo escrito era parte constituyente del mundo. La escritura regia, como las órdenes reales que se leían en las plazas, pero, sobre todo, la palabra divina es rica en ejemplos de esta naturaleza. Verbo y Verdad asociados ontológicamente, monopolizando la palabra escrita y, al mismo tiempo, lo que es. La sagrada escritura es sagrada no sólo porque nos habla de Dios, sino es sagrada porque, en la medida que está escrito, fija lo que es, sacralizándolo.

En este sentido, la creación de la Santa Inquisición en el siglo XII, institución censora, de censura, contra las emergentes “herejías” que empezaban a proliferar en Europa, se acopla a un movimiento mayor que atentaba no tanto contra Dios sino contra lo sagrado de la Escritura, la relación entre Verbo y Verdad. No es para nada trivial que esta institución haya sido creada cuando precisamente se inician las primeras fisuras entre fe y razón, religión y ciencia, donde la relación entre Verbo y Verdad se empieza a trasfigurar en la medida que esta última ya no se nos presentará por revelación sino por indagación o, en palabras de Foucault, la distinción entre verdad prueba y verdad constatación (Foucault, 1978).

En este sentido, la Reforma Protestante del siglo XVI, más allá de sus importantes diferencias internas, junto con el movimiento reaccionario de la Contrareforma son un claro signo de la fuerza que tomó la operación de la interpretación. Tanto por acción como por reacción. De hecho, una de las más importantes reformas propugnadas por Lutero, junto con el rechazo de las indulgencias, fue la interpretación personal de la Biblia, que, para él, es la única Verdad revelada por Dios, único camino de salvación. Tanto así que en su secuestro consentido para su protección, llevado a cabo por Federico III de Sajonia, se dedicó a realizar la primera traducción de la Biblia al alemán, fomentando la traducción de la Sagrada Escritura a las lenguas vernáculas. No se trata solamente que se genere un mayor acceso a la Palabra, un plan de difusión proselitista,

sino que al mismo tiempo que “aceleró un movimiento hacia una mayor alfabetización” (Clayton, 2013. Pág. 138), se instaló la idea de que cada uno puede y debe encontrar la Verdad en la Biblia.

Cuando ya no hay monopolio sobre la lectura, cuando no hay monopolio sobre lo escrito, se abren las posibilidades de interpretar incluso la sagrada escritura. Y en ello una operación fundamental: la desacralización de la relación entre Verbo y Verdad!!!! Entre la escritura y el contenido de la escritura. Pero que no se nos mal entienda, ni la Reforma ni la Contrareforma buscó otra cosa que imponer la Verdad, al menos como cada cual la entendía, manteniendo la sacralidad de lo escrito. Como lo señala Darnton, la escritura, en esta misma época, “colocaba al lector en presencia de la Palabra y resolvía misterios santos. [...] En la época de Lutero y de Ignacio de Loyola daba acceso a la verdad absoluta.” (Darnton, 1991. Pág. 195). Si bien estamos de acuerdo con ello, entendemos que la Reforma y la Contrareforma inauguran, a su propio pesar, en la práctica de la lectura, la posibilidad de la interpretación, es decir, la disociación entre Verbo y Verdad. La escritura, como ya venía pasando con las “herejías”, puede llevarnos a proposiciones “falsas” o “erradas”.

No obstante, al mismo tiempo que la relación entre Verbo y Verdad se desacralizaba, otro movimiento a la par se instituía, nunca en contra del anterior. Todo lo contrario. Ahora podemos interpretar textos, pero para ello, hemos de aceptar las marcas, para que dicha interpretación se realice bajo cierto marco común. Un movimiento que abogaba precisamente para que la lectura de un texto no pudiese arrojarnos a múltiples interpretaciones posibles.

Entendemos que la masificación de la escritura y la lectura instala la puntuación como un eje de discusión en la medida que, ya no en el sentido romano, lo que está en juego es la interpretación de los textos. En este escenario, la escritura debe ser acompañada de ciertas marcas que permitan guiar la interpretación al sentido propuesto, reduciendo con ello la emergencia de la polisemia y haciendo emerger, junto a ello, la figura del autor como responsable de la escritura, quien utiliza la puntuación para defenderse y controlar la interpretación posible y “antojadiza” de algún desfachatado lector. En último término, y aunque suene paradójico, es un movimiento que tiende a la cancelación de la

interpretación pues se asumiría que cada texto tendría un sentido que le es propio dado por el autor y una vez alcanzado se cerraría la discusión. La escritura del derecho moderno de nuestra sociedad occidental, en su *utopos*, es quizás la apología de esta situación. El derecho occidental, el latino más que el anglosajón, vive añorando, aun cuando cada vez con mayor resignación, un lenguaje universal que pueda obturar el sentido, reducir la ambigüedad y establecer criterios que hagan posible la imparcialidad del acto de juzgar *ajustándose a derecho*. Reducir la polisemia de los textos jurídicos o la búsqueda de un lenguaje escrito unívoco es el afán de un lenguaje cada vez más sofisticado y tecnificado, aún a costa de un derecho no tan sólo de acceso imposible para legos sino, incluso, para alfabetos refinados.

Los libros se convertirán en un campo de batalla para los estudiosos de aquí en adelante en la medida que no sólo buscarán dar con el sentido del texto cuando se escriba, a través de uno u otro sistema de puntuación, sino también cuando se lea, que, en algunos casos, la pretensión última será encontrar aquel sentido originario, buscando fundamentar la exégesis “correcta” de los mismos. Todo esto siempre en desmedro de lo que pudiese haber de productivo en ellos. Es la queja que levanta Sebastián a propósito de las lecturas oscuras y deturpadas del Quijote por la falta de rigurosidad en la puntuación:

“Una de las primeras características que saltan a la vista es su fluidez: la densidad de puntuación es de un signo cada 5,38 palabras, prácticamente igual al a de la Primera parte del Quijote (uno por cada 5,75). Pero, mientras el desentendimiento de Cervantes por la ortografía, y la incuria de los oficiales del taller de Juan de la Cuesta – en un trabajo, hecho, por demás, a contrarreloj – fueron causa de abundantes deturpaciones y lecturas oscuras, la puntuación de Alemán aligera el texto del Guzmán de Alfarache: en el Guzmán hay la misma cantidad de puntos y de comas que en el Quijote, pero puestos en su lugar.”
(Sebastian Mediavilla, 2008)

Esas lecturas oscuras y deturpadas se han de minimizar. Y la puntuación está para ello, para fijar la posibilidad de la interpretación.

Si retomamos lo que nos señalaba anteriormente Rama cuando se refería a que la ciudad letrada se caracterizaba por la instauración de “lo fijo e intemporal”. Es cierto que si asumimos, como Clayton, que la escritura, a diferencia de la oralidad, “tiene también una relación distinta con el tiempo. Puede dejar un sustrato que perdure un largo período, a menudo mucho más amplio que la vida del autor” (Clayton, 2013. Pág. 362), podríamos

llegar a asumir sin mayores problemas que dicha propiedad sería intrínseca a la escritura. Pero aquí deberíamos introducir una precaución puesto que si se trata del soporte material es una cosa, pero esto no necesariamente debe implicar lo que se haga con él. En este sentido, podríamos introducir una precaución que nos parece fundamental: **no es propiedad de la escritura en sí misma ser “fija e intemporal” sino de un cierto tipo de escritura. En rigor, de cierto tipo de relación a la escritura, sostenida en determinadas prácticas sociales que le hacen ser lo que es. La fortaleza de la ciudad letrada se instaura con la masificación de la escritura y la lectura cuando emerge la posibilidad del juego de la interpretación, el cual en un doble movimiento de apertura y cierre, se instala como posibilidad desacralizando su contenido pero al mismo tiempo introduciendo marcas que tienden a anular la posibilidad de la polisemia (nunca conseguido del todo por cierto!! Bien lo sabe el derecho), otorgándonos una escritura ya interpretada.**

Es interesante lo que señala Cucuzza al respecto cuando establece una trayectoria de la lectura que pasa del texto para “oír” y memorizar de los “claustros” al texto para “ver” y discutir de los “clubes” ilustrados, cambiando la forma de “control de la ortodoxia”, el cual se desplaza desde la relación cara a cara al control distante de la palabra tipografiada. (Cucuzza, 1996). La puntuación, siguiendo la idea de Cucuzza, incluso en la lectura solitaria y silenciosa, puede mantener un “control distante”, tanto espacial como temporalmente. Ya no se necesitan los otros, pues lo que debe haber de otros está en las marcas. Para la ciudad letrada, si bien es importante el contenido de dicha escritura para ciertas coyunturas sociopolíticas, no deja de ser un accidente, pues a lo que se debe atender siempre es a las marcas que la ordenan. En definitiva, apertura y cierre en un mismo movimiento.

2.4.2 El anacronismo de una forma escritural: la individualización y el ductus de la escritura

Hoy en día la palabra caligrafía nos remite generalmente a dos sentidos posibles. Por una parte, para al menos un buen número aún de generaciones, nos remite a horas eternas de una práctica escolar tediosa y aburrida, sufriendo entre el apuro por llegar

raudamente al final de la hoja y el cuidado y la paciencia obligada que se requería para no traspasar las líneas demarcadas, repitiendo insistentemente el modelo entregado por el profesor/a. Así, difícilmente se podía no entender como castigo el hecho de volver a repetir la tarea por algún error cometido. Así, la caligrafía, como práctica de enseñanza, se insertó en nuestro ADN escolar.

Por otra parte, una práctica, menos habitual y menos conocida, que nos remite a todo un saber que nos habla sobre los rasgos característicos de la escritura de una persona, de un documento o de una época.

Pero cuán lejos estamos ya, en occidente, de aquella práctica minuciosa, obsesivamente puntillosa de la caligrafía como arte de la escritura, no ya de su contenido, sino de su grafía, de su forma. Qué lejos ha quedado en nuestro decir y hacer la caligrafía en tanto arte de la escritura. Nos dice Ferreiro: “La caligrafía ha dejado de ser un valor en sí mismo, aunque no en todas las culturas.” (Ferreiro, 1999. Pág. 210). En el caso de China y Japón, el 書法 *shūfǎ* y el 書道 *shodō*⁷ respectivamente, siguen cultivándose como un arte, quizá no en el mismo sentido que antes de la occidentalización de su escritura durante el siglo XIX, pero manteniendo su vitalidad, su distinción, y, junto a ello, su sacralidad¹²³ (Ocampo, 1989). Un arte que se preocupa por la proporcionalidad de lo simple y delicado; donde el inicio, la dirección, la forma y el término del trazo nunca es azaroso; manteniendo un balance armonioso entre sus elementos.

Y si bien en occidente la caligrafía nunca llegó a tener el mismo estatus, no es menos cierto que su práctica ha tenido su propia historia. En la paleografía, el estudio de las escrituras antiguas, generalmente se distinguen tres tipos de grafías o prácticas de escritura desde la antigüedad: la epistolar, la caligráfica y la lapidaria (Navarro Moragas, 2014). Mientras que la escritura epistolar se utilizaba para intercambios de carácter íntimo y personal; la escritura caligráfica es una escritura epistolar especialmente cuidada; utilizándose la escritura lapidaria para “la expresión del poder instituido y es una escritura de protocolo,

¹²³ En estos países no es poco habitual que formas caligráficas adornen las paredes de lugares sagrados en casas y templos, estando la práctica caligráfica a la misma altura que la ceremonia del té en Japón o el arte de la espada en China.

monumental y de difusión”¹²⁴ (Navarro Moragas, 2014. Pág. 351). Según Navarro es la gestualidad, que nos remitiría a la singularidad del gesto o la forma específica de conducir el trazo, o también llamado *ductus*, lo que caracterizaría la escritura caligráfica y, sobre todo, epistolar.

Y si bien existió el uso habitual de la *antigua cursiva romana* al interior de la administración romana por profesionales refinados, el Imperio Romano extendería por sus dominios el uso de la escritura lapidaria, caracterizada por un tipo de letra *capital* que actualmente denominaríamos mayúsculas, la cual si bien fue armonizándose poco a poco, con la caída del Imperio las órdenes monacales iniciaron, desde antes del comienzo de la Edad Media, un proceso de autonomización dando origen a las denominadas *escrituras nacionales* (Navarro Moragas, 2014), particularizándose. Y aunque la *uncial* y *semiuncial romanas* prevalecieron en distintas regiones de Europa, entre el siglo III hasta el siglo VII se extendió en España, Portugal y el sur de Francia el uso de la *escritura visigótica*; en el resto de Francia la *merovingia*; en Suiza la *rética*; en Italia la *beneventana* y la *longobarda*, etc.

En este escenario de disolución definitiva del Imperio Romano, la caligrafía, de la mano de la creación de las primeras bibliotecas y *scriptorium* monásticos en el siglo VI, tomó un lugar de relevancia como forma de acopio de la cultura escrita europea, donde monjes copistas se dedicaban a consagrar su vida religiosa al arte de la escritura, sobre todo de los textos sagrados, como forma de oración, introduciendo incluso innovaciones en la forma gráfica de las letras para producir no simplemente textos legibles, sino bellos. Escritura bella para estar a la altura de la Palabra Divina, de la Sagrada Escritura. Esta práctica verá su máximo apogeo con el “gran resurgimiento del monacato” (Clayton, 2013. Pág. 82) cuando en el 911 se funda el monasterio de Cluny.

Esta relevancia se verá reforzada a finales del siglo VIII cuando, otro imperio, esta vez el de Carlo Magno, que abarcó prácticamente todo el centro de Europa, volvió la mirada

¹²⁴ Según Fretigny (Citado por Navarro Moragas, 2014), sostendría que el predominio de la escritura lapidaria en los distintos ámbitos de la vida, nos indicaría la presencia de una sociedad autoritaria.

hacia la cultura romana clásica para no sólo terminar de instalar al latín como el idioma común dentro de la clase erudita, sino también para producir un tipo de letra particular con la pretensión explícita de unificar y difundir su cultura: la minúscula carolingia o escritura carolingia. Esta escritura se caracterizaba por su simpleza sin renunciar a la belleza de su trazo; por escribir la primera línea con letra mayúscula y luego el cuerpo del texto en minúsculas; y por facilitar la legibilidad. Para Navarro habría sido la más bella y legible de todo el medioevo (Navarro Moragas, 2014), imponiéndose no sólo en las copias de manuscritos y libros, sino también en la escritura epistolar y en los documentos públicos, llegando, en este caso, a adoptarse una minúscula diplomática para las cancillerías reales.

Esta proliferación de la *carolina* supuso una caligrafía que ya no era un fin en sí mismo sino un medio estratégico para librar a la escritura del *barbarismo germánico*, consolidando un determinado orden de la mano del cristianismo, exigiendo claridad y legibilidad como máxima. Un vehículo de comunicación para la difusión de las ideas políticas, religiosas, morales y unitaria de la cultura carolingia que fue encausado a través de una forma escritural específica que reniega de florituras y cualquier introducción de elementos artificiosos en favor de la claridad.

El idioma y la escritura entonces como herramienta de unificación. Un idioma común, el latín, pero también una forma particular de escribir la grafía, la escritura carolingia. No obstante, este tipo de escritura supuso un problema que finalmente llevó a su declive en el siglo XII, momento en el cual se produjo un aumento, aún no masificación, de la cantidad de personas capaces de leer con la creación de Escuelas y Universidades¹²⁵ para las capas privilegiadas.

¹²⁵ Recordemos que entre el siglo XI y el XIV se fundaron las primeras universidades europeas como la de Bolonia (Italia) en 1089 (en 1317 recibe el título de Universidad); la de Oxford (Inglaterra) en 1096; la de París (Francia) en 1150 (en 1256 recibe el título de Universidad); la de Módena (Italia) en 1175; la de Cambridge (Inglaterra) alrededor de 1208; la de Palencia (España) en 1208, (actualmente la de Valladolid); la de Salamanca (España) en 1218; la de Padua (Italia) en 1223; la de Nápoles Federico II (Italia) en 1224; la de Toulouse (Francia) en 1229; la de Murcia (España) en 1272; la de Coímbra (Portugal) en 1290; la de Lérida (España) en 1300; la de Perugia (Italia) en 1308.

“El siglo XII fue un período fecundo en libros y en formas variopintas de escritura. Los copistas de los diversos pueblos de la Europa Occidental rivalizaban en la confección de los tipos más perfectos de letras que podían salir de sus plumas; fruto de sus trabajos fueron los numerosos y bellos manuscritos que adornan las mejores bibliotecas europeas. La secularización del saber y la creación de las universidades trajo consigo una demanda creciente de libros. Al mismo tiempo, el progresivo aumento del nivel cultural de las gentes exigía una variedad mucho más amplia en los modelos de escritura. En estas circunstancias la rapidez y facilidad de escribir llegó a ser tan importante para el amanuense que copiaba libros como lo había llegado a ser para el escritor que preparaba o redactaba los documentos.” (Martín García, 1980. Pág. 250)

El gran problema de la escritura carolingia, con sus cuerpos redondeados y abiertos, es que ocupaba una gran cantidad de espacio, haciendo su escritura menos fluida. A partir de esto, poco a poco, derivó en un tipo de letra más puntiaguda y mucho más compacta, denominada *escritura gótica*, la cual permitiría producir más libros en menos tiempo, imponiéndose ésta hasta el siglo XVI y, en Alemania y Holanda hasta el siglo XVIII. De hecho, fue una de estos tipos de letra, la *texturee*, la que utilizó Gutenberg para su Biblia de 42 líneas.

Ahora bien, la invención de la imprenta generó una bifurcación en la historia de la grafía, la cual pudo, desde aquel momento, generar una escritura con o sin *ductus*, es decir, con o sin el gesto disciplinado del cuerpo, o en rigor, con un *ductus* que se ponía a prueba todas las veces, y, otro, que se podía estampar en los sellos para su reproducción: una manuscrita y otra tipográfica o imprenta. Y si bien ambas prácticas habrían mantenido ciertos vínculos en un comienzo en la medida que el molde para el tipo seguía siendo letra manuscrita, en su trayectoria, y cada vez con mayor distancia, fueron tomando caminos separados el proceso de escritura del proceso de su reproducción. Lo que nos interesa aquí sería revisar qué ha pasado con el gesto, con el *ductus*, con el cuerpo, una vez hecha esta bifurcación no menor. En definitiva, cómo ha derivado nuestra relación a la práctica de la escritura.

Y aquí un par de datos interesantes, pues no será hasta fines del siglo XV y durante el siglo XVI, como en el caso de la puntuación, que aparecerán los primeros manuales de escritura, los cuales apuntaban hacia una “escritura pulcra y esmerada pero práctica” (Clayton, 2013. Pág. 140). Clayton (Clayton, 2013) señala que si bien Hugo Spechtshart, en 1346, habría escrito un manual titulado *Fome scribendi*, éste no tuvo mucha difusión y la

obra del año 95 de Quintiliano titulada *Institutiones oratorias* era la única referencia al respecto. Sólo será en el siglo XV pero sobre todo a comienzos del siglo XVI que se escriben en Italia diversos textos sobre la enseñanza de la escritura (en 1463 Felice Feliciano escribe sobre las proporciones geométricas de las letras romanas; en 1497 y publicado en 1509, Nicola Pacioli escribe su *De Divina proportione* (La Divina proporción); en 1514, Sigismundo Fanti escribe la *Theorica et practica de modo scribendi fabricandique omnes litterarum species* (Teoría y práctica de escribir y hacer toda clase de letras)); apareciendo, en 1524 dos obras cruciales: la primera de ellas será considerada “el primer manual de escritura dirigido al público general” (Clayton, 2013. Pág. 144) de Ludovico Vicentino degli Arrighi titulado *La operina*; y, por otra parte, ese mismo año, Giovanni Antonio Tagliente escribirá el libro *Lo presente*. Con estas dos obras se inauguran, al mismo tiempo, las disputas, que se reiterarán al menos hasta el siglo XIX, sobre estilos y la contraposición entre enfatizar la ornamentación de la escritura, que apunta a la belleza de la letra, o enfatizar la facilidad del aprendizaje de la escritura, que apunta más bien a la simplicidad.

Y aunque pudiese pensarse como “paradójico”, según el propio decir de Clayton, “ciento cincuenta años después de inventarse la imprenta, la escritura a mano alcanzaba su máxima popularidad y difusión” (Clayton, 2013. Pág. 163). Por una parte, la simplificación de las formas de las letras y, al mismo tiempo, el aumento del acceso a la instrucción; y, por otra, la extensión cada vez mayor de una serie de nuevas prácticas documentales como fueron el correo postal o el uso de una serie de boletines y periódicos, dan buena cuenta de ello.

En este sentido, la imprenta tenía la potencia de masificar la relación a la letra, a la palabra, y así no sólo lo comprendió sino que usufructuó de esto Lutero. No obstante, habrá que esperar al menos hasta el siglo XVIII y, sobre todo, el siglo XIX para que se consolidara un proceso de alfabetización significativo de la población general, donde no sólo la imprenta lograra mostrar todo su potencial, sino que también permitiese sostener una enseñanza generalizada de la práctica de la lectura y la escritura.

Clayton (Clayton, 2013) nos advierte que no existirían datos precisos ni concluyentes de dicho proceso por falta de registros directos (se suelen utilizar las firmas de documentos

para inferir el alfabetismo de las personas de una población) y por falta de procedimientos que, además, pudiesen hacer de esos datos comparables entre sí. Pero ya nos señala también que si bien no ha sido un proceso simultáneo ni necesariamente progresivo en toda Europa, el aumento de la alfabetización de las poblaciones en los distintos países ha sido una constante desde el siglo XVI.

En estos primeros tiempos, la enseñanza de la lectura y la escritura no constituían si quiera dos prácticas de un mismo proceso. Más bien se encontraban separadas y jerarquizadas en la medida que se entendía que primero se podía enseñar a leer y luego a escribir, donde la escritura implicaba una materia especializada. Para Ferreiro esta diferencia tan nítida entre ambas prácticas, en términos de enseñanza nos remitiría principalmente a la tradición anglosajona, privilegiando ampliamente, ésta, la primera sobre la segunda. En esta tradición, nos dice, “el objetivo fundamental es aprender a leer” (Ferreiro, 1999. Pág. 100). Clayton redunda en lo mismo, cuando nos señala que en el siglo XVI “lo esencial en la educación de la época era la lectura, no la escritura, y así sería hasta el siglo XIX” (Clayton, 2013. Pág. 140), lo cual queda dicho más crudamente en el decir de Chartier (2005) cuando señala que ni siquiera pertenecían al mismo “modelo de aculturación”:

“La difusión de la capacidad de leer corresponde a la voluntad de las Iglesias que desean que sus fieles interioricen las exigencias del cristianismo gracias a la lectura de los catecismos, de los libros de espiritualidad, de las obras de devoción, y, en los países reformadores, de la Biblia misma, traducida a lenguas vernáculas. En cambio, la conquista de la aptitud para la escritura es un deseo de los individuos o de las comunidades que ven en el saber escribir un instrumento útil para el manejo de lo cotidiano, la relación con el otro, o un posible ascenso social. En la mayor parte de los países europeos, cada aprendizaje tiene sus sitios y técnicas propias (deletrear en las escuelas de los primeros maestros, copiar en los talleres de los maestros de escritura), su tiempo particular (la enseñanza de la escritura se hace después de la adquisición del saber leer) y su finalidad, ya sea someter al lector a la autoridad de los textos y, por consiguiente, a la autoridad de las instituciones que los producen e imponen, ya sea permitir a quien sepa escribir sustraerse a los controles y a las vigilancias.” (Chartier, 2005. Pág. 118)

Pensamos que es en este mismo sentido que se pronuncia Montesperelli, de la mano de De Mauro, cuando señala que “la transmisión escrita ha sido patrimonio de grupos sociales restringidos”, teniendo, “las clases populares”, acceso a la lectura por sobre la escritura, es decir, entendiendo con ello que “la cultura se recibe, no se produce”

(Montesperelli, 2003. Pág. 49). Aquí no deja de ser interesante lo que señala Ferreiro cuando reconoce que la tradición latinoamericana ha establecido cierta articulación entre dichas prácticas a través del “engendro” conocido como “lecto-escritura”, sin embargo, reconoce también que esto “no sea realmente producción sino copia, y no sea lectura sino descifrado.” (Ferreiro, 1999. Pág. 99).

Sin embargo, cabe aquí detenerse un momento. En todas estas lecturas, llama la atención el lugar, el estatus, en que finalmente se sitúa la escritura. El efecto de bondad que logra, el aura de santidad y de sacralidad. En estos casos, no sólo queda establecida la diferencia histórica entre lectura y escritura en tanto prácticas y las desigualdades que ha (re)producido (qué duda cabe de ello!!!), sino también se reifica su lugar de privilegio: el manejo de la escritura para sustraerse a los controles y a las vigilancias (pero sin especificar ¿cuáles? ¿de qué naturaleza?... ¿acaso no son del mismo orden?) y para la producción de cultura (como si los copistas medievales no lo hubiesen hecho!!). Como dice la canción... depende, todo depende!!!

Pero entonces, qué es lo que nos tiene que informar la escritura, qué tipo de alianzas ha mantenido que la sostienen en dicho lugar. La caligrafía, como instrumento privilegiado de su operatoria, nos puede dar algunos indicios de esto.

La caligrafía es una práctica que redundante en la disyunción de los “modos de aculturación” entre lectura y escritura. Es tan así que el problema de la caligrafía, como bien nos advierte Ferreiro (1999) y como ya se podrá inferir de lo revisado hasta aquí, es un problema diferente al problema de la legibilidad. De hecho, se podría pensar que con los ordenadores el problema de la legibilidad tiende a desaparecer pero no así necesariamente el problema de la caligrafía. Si bien en algún momento se pudo haber puesto un énfasis en la legibilidad, como fue en el caso de la letra *carolina*, para un calígrafo es uno más, y ni si quiera uno de los más importantes, de los criterios que debe considerar a lo que se ha solido llamar como el arte de la escritura.

Pero no nos confundamos. Ya sabemos cómo terminará esta historia en occidente. Ni legibilidad pero tampoco arte. La caligrafía, lejos de situarse como un arte de la escritura, irá transformándose, cada vez más, en un instrumento privilegiado para enseñar a

escribir, tierra fértil para pedagogos. O, en otras palabras, el arte ya no será de la escritura sino de la enseñanza de ella. En este sentido, es interesante revisar aquí, lo que nos señala Vicente Naharro, maestro de primeras letras, en su texto de 1820 titulado *Arte de enseñar a escribir cursivo y liberal*¹²⁶, donde precisamente ya se encuentra operando dicha transformación pero, además, denosta, con sarcasmo e irritación, las florituras en la enseñanza de la escritura:

“Los profesores de primeras letras, hablando en general, se han dedicado únicamente a enseñar a sus discípulos de letra que les parecía más hermosa, esto es, la suya ó la de su maestro, y no reparaban en que se hiciese á retoques y á pedazos, como pareciese bien á la vista, nada importaba que costase hacer una plana tres horas y se violentasen los niños” (Naharro, 1820. Pág. 2)

“También han sido tenidos por hombres insignes los que han sabido pintar unas bonitas letras, debiéndolos tener por hombres de poco espíritu, de poco talento, de poca ideas y sin fuego alguno; porque no sé como se puede hallar un hombre tan sedentario, que gastase la mayor parte de su vida en aprender á formar las letras del alfabeto de tres ó cuatro figuras, con algunos adornos de rasgos y lazos, que nada influyen en el bien general de la nación, antes la perjudican; porque todos estos escribientillos de letras pintadas se creen hombres de estado, y no se dedican á cosa alguna, ni sirven para nada bueno.” (Naharro, 1820. Págs. 6-7)

De hecho, prefiere el término griego de *Graphotéchnia* al de *Calografía* o *Caligrafía*, el cual nos remitiría al “arte de trazar las letras con la mano” (Naharro, 1820. Págs. 6), donde el acento no estaría puesto ya en la belleza del grafos, sino que en el *ductus*, en el gesto que se ha de realizar al escribir.

El texto nos habla de la rigurosa disposición física que los maestros de letras de Caligrafía imponían a sus pupilos, de las reglas que debían seguir con rigurosidad para la postura del cuerpo, brazos, manos, “violentando” al cuerpo, a la posición “natural” del cuerpo. Por ello, recomendará también que los niños no estén sentados, sino de pie, lo más “libres”

¹²⁶ No nos parece casualidad que Naharro haya escrito tres obras antes y que las tres se hayan referido a la lectura. En 1802 *Recopilación de los varios métodos inventados para facilitar la enseñanza de leer*; En 1814 *El Nuevo Arte de enseñar a leer a los niños de las Escuelas por el orden de un Alfabeto Racional*; y en 1815 *Silabario para el Nuevo Arte de enseñar a leer a los niños de las Escuelas por el orden de un Alfabeto Racional*. Solo a tres años de su muerte publica esta obra referencia sobre el arte de la enseñanza de la escritura.

Por una parte nos habla de la primacía de la lectura por sobre la escritura y, por otra, del orden en el que se ejercía la enseñanza.

posibles. Naharro, señalará que “La principal regla es que el que se ponga á escribir esté bien acomodado y á su gusto; porque si está violentado no hará nada de provecho, ni adelantará cosa alguna” (Naharro, 1820. Págs. 9). Asimismo se referirá a la pluma a utilizar y del ala del ave de la cual han de salir, discusión fundamental en la escritura manuscrita de la época, volviendo a responder en el mismo sentido algo así como: “que cada cual utilice la pluma que más le acomode”, una pluma de “buena calidad para cada uno” (Naharro, 1820. Págs. 13). Y así también se refiere al tipo de papel a utilizar, a la tinta y al tintero y algunos otros utensilios útiles para la enseñanza de la escritura. Y si hacemos referencia de paso por ello es simplemente porque todos estos tópicos reproducen las discusiones de época.

No obstante, lo que nos parece más sustancial para nuestros fines es precisamente lo que se refiere a las muestras de enseñanza. Para Naharro será la letra *cursiva*¹²⁷, caracterizada por la utilización de mayúsculas y minúsculas pero, sobre todo, por la ligazón de las letras en cada palabra manteniendo un *ductus*, la que mejor representa la forma de comprender los fines de la enseñanza de la escritura, habiendo que dejar de lado la letra magistral y de pulso por artificiosa, siendo “perjudicial a la libertad de la pluma, y perjudicialísima á la enseñanza” (Naharro, 1820. Págs. 17). En ello sigue a Don José de Anduaga y su texto de 1780 sobre *Arte de escribir por reglas y sin muestras*.

“Anduaga fundó su arte en las reglas, los demás se han fijado únicamente en formar letras bonitas y bien pintadas, sin reflexionar, que los medios de conseguir el fin á que se encaminaban, había de ser por un orden que convenciese al entendimiento, esto es, por las reglas, por el egercicio y por el cuidado del maestro en llevarlos por grados á sus discípulos.” (Naharro, 1820. Págs. 29)

Los beneficios de sus opciones y métodos se basan no sólo en la rapidez de ejecución sino en “conseguir la perfecta enseñanza por la facilidad de los medios, y porque mis

¹²⁷ Solemos entender por *cursiva* una letra con un eje inclinado (también llamada “aldina”, en honor a su creador Aldo Manuzio (1449-1515), o “itálica”, inspirada en la escritura inclinada de los monjes), lo cual, según Navarro, es parte de un equívoco pues por *cursiva* “se conoce a toda aquella expresión de la escritura que no se aparta en exceso de la impronta del gesto humano, es decir, que tiene *ductus*.” (Navarro Moragas, 2014. Pág. 355)

discípulos después de salir de la escuela ganan cada día más en la ejecución y hermosura de su letra". (Naharro, 1820. Págs. 32)

Y es aquí donde llegamos al meollo del asunto. Para Naharro lo que importa es una escritura que se automatice, que individualice en la medida que vuelva el movimiento de la mano un acto "natural". Y si hay preocupación por todas las circunstancias de la letra es para que "su letra tenga carácter" (Naharro, 1820. Págs. 40) y no una mera imitación de otras letras, ni escuelas, que finalmente terminan siendo una "letra roñosa sin vida y sin alma" (Naharro, 1820. Págs. 5). La letra, para Naharro pero también para su época, es un signo de distinción, pero, para él, distinción en la medida que nos habla de una individualización.

"En cada discípulo que siga esta escuela, se verá distinto genio de letra, con distinto caído o transversal, que es lo mejor que tiene esta arte; pues cada uno saca su forma conforme a la naturaleza de su pulso; porque esta enseñanza no es de rutina, donde todos los discípulos a fuerza de imitar sacan las mismas formas que sus maestros, mientras están en la escuela, aunque por fortuna después que salen de ella pierden la forma, y cada uno toma la suya, aunque viciosa por los malos principios que tuvieron." (Naharro, 1820. Págs. 37-38)

A tal punto, que es decidir cómo concluye este pequeño instructivo, remitiéndonos al reconocimiento de las firmas. Para Naharro el profesor de primeras letras deberá saber reconocer las letras falsas y sospechosas "porque de la poca inteligencia en esta materia pueden resultar grandes daños a los hombres y á las familias, no solo en sus intereses y en su estimación, sino que puede trascender á sus propias vidas" (Naharro, 1820. Págs. 48), volviéndose particularmente problemático en vales, recibos y letras de cambio u otros documentos de uso público.

Para ello habría reglas, como las de Anduaga, de identificación de falsificaciones. Y si bien hace referencia tanto a métodos de falsificación como a procedimientos de identificación, también señala que "el más peligroso, el más disimulado, y más difícil de conocerse es el escrito que se hace por imitación, acostumbrándose muchas veces a imitarlo" (Naharro, 1820. Págs. 51).

El cuidado sobre las firmas debe ser de primer orden, aludiendo a la falsificación como una "enfermedad" de la cual el "remedio" es la experticia de los revisores, remedio que

puede llegar a ser un freno a quienes osen pensar en hacerlo, “pues sabrán que los profesores están siempre con el compás, la regla y el semicírculo en la mano, y que es cuasi imposible que se escapen a sus indagaciones.” (Naharro, 1820. Págs. 52)

Nada de aislado es el caso de Naharro. Ewan Clayton (Clayton, 2013) nos informa que durante el siglo XVIII, exactamente en 1726, por primera vez en Gran Bretaña, un jurista, Geoffrey Gilbert, sostenía en su tratado de pruebas legales la individualidad de la letra: “los hombres se distinguen por su escritura casi tanto como por su rostro, pues raras veces se asemeja la forma de sus letras más que las formas de sus cuerpos” [(Citado en) Clayton, 2013 (Clayton, 2013)]. Escritura e individualidad se sostuvieron mutuamente y la caligrafía, ya no como arte de la escritura sino como un instrumento de enseñanza, inscribió en los cuerpos, individualizando a través de un proceso homogeneizador, el *ductus*.

Es aquí donde Foucault se nos revela con todo su genio, pues ya nos enseñó que homogeneización e individualización nunca estuvieron contrapuestos. En la caligrafía se encuentran ambos operando en un mismo dispositivo. Un instrumento de medida para todos/as y, desde aquel, una única medida para cada uno/a.

Insistamos, el problema de la caligrafía no es el mismo que el problema de la legibilidad. Nunca lo fue. A lo sumo, algo tangencial. Y en la actualidad, primero con la máquina de escribir y ahora con los computadores, mucho menos. Pero en occidente tampoco, como se suele pensar también, la caligrafía nunca ha sido, en un sentido predominante al menos, un arte de los grafos. Lejos de ser una producción de una pieza de arte en su sentido moderno, en occidente la caligrafía tiene rastros, primero, de imperio y sacralidad y, luego, de arte pero en el sentido griego, y no moderno, de *technê*, de dominio sobre el cuerpo, de arte ya no de la escritura como producto sino de aquello de lo que es capaz de crear a través del trazo, a través del *ductus*. La caligrafía es la puerta de entrada al mundo de la escritura, una escritura que lejos está de ser homogénea o de buscar la homogeneidad de ella. Lo homogéneo es su inscripción pero no el gesto de la escritura, es la fuerza de la inscripción y la automatización del movimiento pero no el trazo, es la pauta que se ha vuelto transparente pero, en definitiva, no el *ductus*.

Así, lo que nos viene a informar Naharro no es anecdótico. La firma sirve no por el contenido de ella, no por la referencia a la que supuestamente remite en términos de lo escrito, sino por el trazo de su autor, permitiendo reconocerlo en la forma escritural. La *caligrafía forense* precisamente se sostiene en ello, disciplina que se ha especializado en distinguir la constancia del trazo, la relación de identidad que guardan escritos diferentes, utilizada habitualmente para certificar testamentos hológrafos o notas de suicidio.

No obstante, la escritura no sólo nos permitiría identificar, sino también caracterizar a los individuos, presentándose como momento de interpretación, escudriñando en su trazo los rasgos de personalidad del firmante. El carácter y la identidad ya no son del *graphos*, sino del autor del trazo, confundiéndose, liándose punto por punto, entre sí. Según Clayton, el primer libro, en rigor un tratado, que asocia trazo y características personales fue de un doctor en filosofía y medicina boloñés llamado Camillo Baldi en 1622 titulado “*Cómo de una carta se conocen la naturaleza y calidad de quien la ha escrito*”, pero habrá que esperar hasta el siglo XIX, cuando el fundador de la grafología moderna, el abate francés Jean Hippolyte Michon, retomó dicho trabajo en su libro *Sistema de grafología* de 1871, estableciendo las primeras reglas para la interpretación de la grafía.

Así la caligrafía, en tanto práctica, ha sostenido dos operaciones que supuestamente se encuentran en oposición. Por una parte, un proceso de estandarización de la letra, por otra, una interpretación de los grafos que asume no sólo la individualidad sino que la singularidad que en ella puede ser encontrada e informada.

Es quizás, a partir de este recorrido, que se pueda otorgar una luz diferente a una decisión que ha tomado el Instituto Nacional de Educación Finlandés, referente mundial en educación, que ha sorprendido no a pocos, y no sólo en el mundo de la pedagogía y la escolaridad. A fines del 2014, Finlandia ha decidido que dejará de incorporar en su curriculum escolar la caligrafía, en tanto práctica pedagógica para enseñar la letra cursiva. La incredulidad y la incomprensibilidad de la medida no han dejado de encontrar detractores de orden diverso que exigen explicaciones:

Finlandia, ese país con el sistema educativo más avanzado del mundo, acaba de preguntarse para qué sirve la caligrafía; la respuesta es: para nada. A partir de agosto de 2016, los niños finlandeses dejarán de aprender la letra cursiva, recibirán instrucción para que

escriban en letra de imprenta y el tiempo que dedicaban a la caligrafía lo dedicarán a la mecanografía. La pedagogía finlandesa se ha rendido con armas y bagajes a los encantos de la funcionalidad. Los argumentos anticaligráficos, expuestos por el Instituto Nacional de Educación de aquel país, rezuman pragmatismo: escribir con letras de imprenta es más rápido, la cursiva sólo se usa en el colegio; es difícil de aprender (¿dejarán de explicar trigonometría o la diferencia entre arrianismo y monofisismo, pues?) y la mecanografía es una ventaja competitiva. Un criminalista diría que de nuevo se confunden las pruebas circunstanciales con las incriminatorias. Porque todas las razones expuestas no responden a réplicas sencillas como ¿por qué no pueden enseñarse ambos tipos de escritura? o ¿cuál es el coste de no enseñar la escritura caligráfica? (EL PAÍS, 2014)

Es sumamente interesante el debate, más aún cuando se ha entendido el rechazo de la caligrafía como la negación de la escritura manuscrita, levantando argumentos que defienden su uso, por una parte, por su asociación con el proceso de desarrollo cognitivo, motriz y de la personalidad, estimulando la actividad cerebral (James & Engelhardt, 2012) y, por otra, con lo que podríamos llegar a perder en el orden de la singularidad y de su conocimiento a través de la escritura:

“El doctor Martínez-Otero hace hincapié en que la escritura manual es “una proyección de la personalidad del sujeto”. Es como nuestra forma de hablar: cada uno tiene la suya. “El proceso de escritura en un ordenador es más estandarizado. La singularización se da en la escritura manual. Sin ella, se llegaría a una situación de uniformidad de la población. Se generaría una cierta despersonalización”. Para los psicólogos, la caligrafía, como tal reflejo de la personalidad, es también una herramienta muy útil. “Nos puede advertir de si el niño sufre cierta ansiedad, por la presión de sus trazos; si es especialmente inhibido, porque apenas presiona sobre el papel... Nos brinda mucha información””. (Bargueño, 2014)

Como siempre, la inventiva humana, las prácticas humanas, excede por mucho la posibilidad de su dominio. Para qué decir sus efectos. La ciudad letrada se ha transformado, dejando obsoletas prácticas como la caligrafía. La firma digitalizada (distinta al certificado digital, a la firma electrónica o a la firma digital), en su concepto, no deja de ser un anacronismo del sistema comercial y burocrático, pues en ella no está en juego el *ductus*, el trazo, para la identificación, para la individualización. La firma digitalizada, aquella imagen que representa el garabato y que reproduce el *ductus*, no deja de ser aquí una suerte de resistencia de la forma escritural manuscrita pues si de identificación se trata, con las nuevas tecnologías basta con asociar un código binario encriptado que así lo garantice. Aquí la firma, en tanto forma gráfica, ya nada nos dice en relación a la identificación.

Pero esto no significa que no haya forma alguna de realizar una identificación, incluso una individualización, en este nuevo escenario. En Francia, en la Escuela Nacional de Ingenieros, se encuentran desarrollando lo que se llama la "*frappologie*" (de "*frapper*", que significa golpear en francés) para identificar a través de la forma de teclear, que se supone sería única e irrepetible, al autor de un mensaje (Redacción, 2015).

Pero estas nuevas maneras de decodificar la identificación y la individualización sólo redundan en lo aquí expuesto. Lo que se pone en juego en este nuevo escenario es que ya no se necesita de una herramienta, como la caligrafía, que homogenice para individualizar. Es decir, por una parte, ya no se requeriría de un instrumental que permita medirnos a todos para asociar así, a cada uno, su medida. En la actualidad, incluso los medios pueden llegar a ser individualizados e individualizantes. Y, por otra parte, tampoco se requeriría incluso de la individualización propiamente tal (como bien lo señaló Deleuze (Deleuze, 1991) en su sociedad de control) pues bastaría con, al menos, identificar, producir identidad. Y para ello el rastro que produce el acceso a, tanto en términos de permisos de accesibilidad como a qué se accede, ya será suficiente. La reconstrucción del rastro logrará producir identidad con un recorrido mucho menos laborioso.

Está claro. Es una obviedad a estas alturas señalar que el escenario se ha transformado y es un hecho de la causa que nuestra relación a la escritura y la lectura ha cambiado. La tendencia es hacia prácticas mucho más funcionales, mucho más comunicacionales. En este sentido, la ciudad letrada, aquella que otrora colindaba con la sacralidad, se ha vuelto bastarda, plebeya, bárbara. Hasta, incluso, el diccionario de la RAE claudicó en su afán de pulcritud y miramientos. Las "malas palabras", esas para las cuales Roberto Fontanarrosa (2004) ya pidió una amnistía en el III Congreso Internacional de la Lengua Española en el año 2004 en la ciudad de Rosario, ya pueden ser parte de las más elevadas discusiones y disquisiciones de gente versada en letras de la más alta estirpe. Hoy, por más que se las siga enseñando, ya no se trata de reglas. Ni de sintaxis ni de puntuación ni de ortografía. Hoy, nos guste o no, la escritura y la lectura han de ser, en primer lugar, funcionales. Se podría pensar que el control remoto de la ciudad letrada al parecer ya no

fuese necesario. Lejos de ser así. Lo remoto ha sido subsumido por la simultaneidad, lo cual ha logrado reducir la distancia, lo alejado del control.

2.4.3 La fuerza de una forma de vida escritural

Plantear la hegemonía de la letra no significa en ningún caso, como bien defiende Chartier (Chartier, 2005), que la oralidad (el sonido) y la imagen (la plástica) no se hayan resistido o no hayan generado prácticas entrelazadas con la letra (el texto escrito) que permitiesen mantener, como él los denomina, estos “modos de comunicación” con relativo vigor y vigencia. Los analfabetos, de ayer y de hoy, aunque con ciertas restricciones, que pueden transitar por la ciudad letrada con relativa invisibilidad, son una muestra de ello. Pero se equivoca Chartier cuando defiende que “hemos aceptado, durante demasiado tiempo, las simplificaciones, las ideas recibidas, los mitos impuestos por una historia que identificaba apresuradamente la racionalidad y la modernidad sólo con la escritura, y que relegaba al pasado el lenguaje de las imágenes y las prácticas de oralidad.” (Chartier, 2005. Págs. 129-130). Insistamos. Que la oralidad y la imagen se mantuvieron, ¡¡qué duda cabe!! Más aún, por más que la letra mantenga su hegemonía, la imagen hoy cobra una importancia capital. Ahí está la estrella de colores utilizada por el nazismo para dar buena cuenta de ella, indicando distinciones funestas. Sin embargo, se equivoca al circunscribir y comprender la letra, la imagen y la oralidad tan sólo como “modos de comunicación” donde uno se impondría sobre los otros. La hegemonía de la letra consiste en la instauración de una forma de vida particular. Y en ello radica toda la fuerza de la diferencia. Ni simplificación, ni mito, ni apresuramiento. La racionalidad y la modernidad si en algún soporte se sostuvieron fue en la escritura como forma de inscripción de una forma de vida por sobre otras posibles. No hay error ni ilusión en ello. Todo lo contrario, error sería menospreciar esta vinculación. A través de la escritura establece su operar que, como hemos visto, no es cualquier forma de relación a la escritura sino mantendría rasgos específicos y particulares, de los cuales aún quedan rastros de ello por más que dicha relación se haya y se esté transformando.

Una forma de vida que, como tal, lejos está de ser una entelequia. Una forma de vida que inscribió, como vimos, en un doble movimiento, la interpretación y la posibilidad de un control remoto sobre ella, instalando una forma específica de relación. Ya no más la

sacralidad del contenido del texto, sino del autor, quien es el que puede decir, el autorizado para decir. Una forma de vida que, a través de procesos de homogeneización de la escritura, incorporó y fortaleció procesos de individualización y singularización.

Sin embargo, esta forma de vida escritural, como cualquiera otra, cobra toda su transparencia, y también toda su fuerza, cuando se rastrean sus alianzas. Alianzas, relevos, formas alternas que la fueron apuntalando y reproduciendo, pero, al mismo tiempo, la forma de vida escritural fue apuntalando y reproduciendo éstas.

“¿Alguna vez se puso a pensá que pensá no ayuda nada cuando uno lo hace demasiado tarde? Bueno, así fue con nosotros. Si todas las madres de los hijos de un negro hubieran tirado la azada y tomado un arma para peleá po su propia libértá junto con los yanquis, la guerra hubiera terminado antes de empezá. Pero no lo hicimos. No pudímos despegános de nuestros amos. No podíamos matálos ni podíamos salí volando. Mi padre y yo hablábamos de eso. Decidímos que éramos demasiado débiles y que la libértá no iba a se algo que fuera a danos mucho aunque tuviéramos educación.” (Averbach, 2005. Pág. 72)

Rebosante de resignación y dimisión, la forma del decir de esta cita se nos devuelve con la fuerza de la extrañeza!! El pensar puede ayudar siempre y cuando no sea “demasiado tarde”. Pero ¿acaso hay un momento propicio para pensar?, ¿hay un momento en que el estado de cosas dado permitiría una cierta forma de pensar y está en nosotros recoger aquel regalo, aquella oportunidad, para poder pensar acorde a dicha situación? ¿al no recogerlo, nos vamos atrasando cada vez más hasta que llega a ser “demasiado tarde”, perdiéndose aquella oportunidad?. Ciertamente aquí “conciencia” y “pensar” guardan una relación bastante, para no decir demasiado, estrecha, pudiendo intercambiarse sin mayores problemas, pero ¿acaso “conciencia” y “pensar” serían lo mismo? ¿acaso el pensar implica conciencia? ¿la conciencia implica pensar? Ya volveremos sobre este punto en el último capítulo, pero por ahora señalar que no sólo se nos informa aquí sobre un pensar “demasiado tarde”, un pensar que llega tarde para ser útil, sino, a través de esta forma, se nos presentan sus otras posibilidades, un pensar “justo” o, mejor aún, un pensar “anticipado” que aparece, quizás su único consuelo, cuando se invoca al “¡Qué hubiese pasado si...!”.

“Pero no lo hicimos. No pudimos despegános de nuestros amos”. Frente al amo, “éramos demasiado débiles”. Pura imposibilidad en su decir, pero también mostrando la densidad,

la profundidad de dicha relación. Aquel “despegarnos” sintetiza la complejidad de ella. A esta relación de sometimiento, ni siquiera en el momento retrospectivo en que se dice, se establece la relación en radical oposición o diferencia. La imposibilidad no es un mero desequilibrio de fuerzas, como se podría leer el que no podían matarlo. Había que “despegarse”, diferenciarse, ser otro sin él. Ni matarlo pero tampoco salir volando. Pensamiento mágico que resume la imposibilidad del “des-pegar”.

La educación ciertamente se sitúa como parte de esta operación de “des-pegue”, de partida, pero claramente nos confronta con su insuficiencia. La ciudad letrada no es mera instrucción, requiere de ciertos relevos, de la instalación de alianzas, de puntos móviles, no sólo que automaticen los movimientos del cuerpo letrado sino también de la inscripción de dispositivos que finalmente permitan que sea posible llegar a pensar “justo” o, mejor aún, pensar “anticipado”.

“Cuando llegó la liberación, los esclavos estaban casi tan bien preparados como sus antiguos dueños para empezar la nueva vida, si no fuera que carecían de la propiedad de tierras y de la cultura que proporciona la lectura de libros.” (Washington, 1901. Pág. 19)

Dos pequeños-grandes detalles: “cultura” y “propiedad”. En ello, un mundo de diferencia. La lucha por la carta de manumisión que otorgaba el derecho de ser un hombre libre, no era más que un punto de partida. Una partida que ya indicaba el camino. Toda la diferencia radicaba en un pedazo de papel, en una carta. Toda la fuerza de la distinción. Ser propietario de una carta que permitía propiedad sobre sí a quien accedía a ella. Un instrumento que bautizaba la inscripción a la letra, a su hegemonía. Ni la palabra dada ni la imagen de los signos invocaba la fuerza de la escritura. A veces ni siquiera ella era suficiente, pero sin ella era imposible. Los juicios de esclavos llevados a cabo por promesas incumplidas, orales pero también escritas, de una futura manumisión, ya sea por los mismo amos o, más habitualmente, por sus herederos, rezuman los sinsabores de una práctica habitual. María de Gracia (Real Audiencia, 1764), Francisca de Fuenzalida (Real Audiencia, 1662), Petronila Baldovino (Real Audiencia, 1748) y tantos otros, pelearon para sí o para sus hijos en tribunales este derecho a la propiedad de sí. La carta de manumisión era la puerta de entrada, el punto de partida insoslayable. Hoy, quizás, simplemente un pedazo de papel. Ayer, la fuerza de una distinción.

Pero ser jurídicamente propietario de sí, no fue ni ha sido suficiente para el ejercicio de la libertad que tanto se añoraba. En rigor, sólo era un punto de partida. De hecho, ¿qué podría significar ser propietario de sí? ¿en que se traduciría? Ser “propietario de sí” requería poder acceder a una forma de vida específica que, en el ámbito que fuese, había que saber conducirse con y a través de ella.

“Traté de resaltar el hecho de que el negro no debería ser privado de sus derechos políticos por medios desleales; que la agitación política por sí sola no contribuiría a salvarle; y que además del voto, el negro debería tener acceso a la propiedad, a la industria y a las finanzas; a educar su inteligencia y formarse el carácter, y que sin estos elementos ninguna raza podía desenvolverse” (Washington, 1901. Pág. 165)

Aquí, hay una manera específica de ser propietario de sí. No es cualquier forma. No cualquiera llega a serlo, por más carta que detente pues la carta no lo contiene. Ciertas condiciones que cumplir. En este sentido, la carta siempre puede ser recusada o, sin perderla, sufrir las consecuencias por afanarse en vidas alternativas.

“La Puebla” de Quelentaro retrata en su cantar la contraposición de formas de vida, donde la letra (el texto escrito) lejos está de ser un mero “modo de comunicación”. Toda una forma de vida impuesta, útil según qué fines, pero finalmente impuesta.

" [...]

El jutre me había dicho
Que me compraba la puebla,
Por estar cercana a las casas,
Unas leguas, casi nada,
Y ofertaba buena plata.

[...]

¡El jutre vino a guerrear!,
Fue el saludo de mi vieja,
Mientras colgaba el sombrero.
"Guerree lo que quiera
Hasta que le hinche la pana;
Yo mi puebla no la vendo".
Y me arrimé a la cazuela.

Pero el jutre era mañero
Y empezó a hurguetear las leyes,
Y yo, que soy orejano
Comencé a atascar el freno;
¡Yo mi puebla, no la entrego!
No entiendo de papeleos.

Mejor será que pregunte
¿Quién desbravó los potreros?,
¿Quién fue sacando las piedras
Para hacer de pirca el cerco?
¿Y quién amansó el estero
Pa hacer la tierra de riego?

¡Yo tengo confianza en Dios,
No en las corbatas del pueblo!

Él me puso un tinterillo,
Yo me puse las espuelas.
Lo saqué a argollazo limpio,
Andaban en mis potreros.
No lo traigan por testigo,
El ni conoce el terreno.

Ahí están los Matamala;
Gente como yo, del cerro.
Pregúntenle a los Martínez;
Me conocen desde nuevo.
No me traigan forasteros.

Pero armó tanto barullo,

Vinieron carabineros
Y me echaron por ladrón.
Me espantaron el ganao,
Y a punta de carabinas,
En amenaza de prisión,
Me sacaron pal camino.
Iba resollando fuerte,
Quería respirar todo el aire
De mis potreros,
Y toda mi mala suerte
Se fue conmigo al sendero.

¡Mañero! ¡Mañero!
¡Entrañas de buitre!
Malaya, te parta un rayo,
O se te sequen los ojos.
[...]
Estoy citao a comparendo,
A mí me van a creer.
Llevo una foto de mi abuelo
El día de los tijerales,
Retratao frente al peumo.
Yo nací por estos trigos,
El jutre nació en el pueblo.

¿Nos quitarán el terreno?

Tenemos hecha una manda, una manda,
Virgen Santa del Carmelo,
Que si me ganan el pleito
Pa onde volveré los ojos
¡Todo el suelo tiene dueño!
Si cada cuarta en la tierra
Tiene su pedazo e cielo,
Nos van a quitar la gloria.
Virgencita del Carmelo.

La Puebla
Quelentaro

Un cantar que ya nos gustaría que fuese anecdótico o simple preciosismo de un cantar ideologizado. “Historia añeja” dirán algunos, “cosas que pasan en países subdesarrollados” dirán otros. Puede ser pero la hegemonía de la letra nos atraviesa para bien y para mal.

Las relaciones de proximidad que impone el mundo, como nos dice Quelentaro, de los “orejanos”, se vuelven contra sí mismos cuando se enfrentan al del “tinterillo”. Los Martínez, los Matamala, la foto del abuelo en los tijerales, aquella pirca hecha con las propias manos, en fin, todos ellos, signos de proximidad que de poco valen frente a la letra, aquella que no sólo asocia signos de orden diferente (palabras) sino que permite en su escritura la distancia con lo referido, permitiendo un control remoto sobre lo dicho e individualizar a los firmantes de aquel acto de derecho.

Y, por más perogrullada que parezca, habrá que insistir que en ningún caso habría que mantener una relación de identidad entre derecho y justicia: lo único justo del derecho es que lo dicho se ajuste a él. Norma tras norma, ley tras ley, el entramado se asienta y fortalece. Más aún si pensamos esto en el derecho latino o continental, el cual rige prácticamente a todos los países que mantuvieron la tradición romana, que, hasta no hace mucho, el gobierno de la letra era prácticamente total en la medida que su juicio se basa estrictamente, a diferencia del derecho anglosajón o *Common Law*, en las leyes más que en la jurisprudencia. Poco a poco, la introducción de los juicios orales va dando cuenta no sólo de la transformación de cómo se imparte justicia sino de cómo dicha hegemonía va declinando hacia otros derroteros que, por ahora, sólo lo dejaremos enunciado.

Los Títulos de propiedad o Escrituras¹²⁸, las escrituras públicas¹²⁹ en general y las letras de cambio o crédito¹³⁰, son íconos del triunvirato que se conformó entre escritura, derecho y

¹²⁸ Los títulos de propiedad o Escrituras son aquellos documentos legales que otorgan posesión de un bien a quien se encuentre suscrito.

¹²⁹ Las escrituras públicas, como las actas notariales, son actos jurídicos ante notario que configuran un documento público, generalmente asociados a negocios o intercambio de bienes entre privados. A diferencia de las actas notariales, las escrituras públicas nos remiten a negocios jurídicos irrevocables y que generalmente suponen desplazamiento patrimonial como son la compra-venta de vivienda, la hipoteca, la adjudicación de una herencia, etc. que finalmente se inscriben en algún registro público.

economía. Incluso sus propios nombres lo denuncian, pues no hay casualidad en ello. “Títulos”, “escrituras”, “letras”, todos conforman a la vez un instrumento económico, un instrumento jurídico y un instrumento escritural. Cada uno de ellos nos devuelve hacia la densidad de sus relevos y alianzas. Los derechos de hoy, no dejan de ser enclaves de aquellos derechos constituidos y sostenidos en este triunvirato, de lo cual Kalman, en su trabajo con mujeres de Mixquic, nos entrega este mismo cantar.

"Uno de los materiales impresos más importantes en Mixquic son los títulos de propiedad. La posesión de este tipo de documentos era fundamental para los habitantes dada la historia de despojo que los campesinos sufrían debido a la incertidumbre sobre la tenencia de la tierra; las políticas de finales del siglo XIX e inicios del XX favorecían a los empresarios y terratenientes." (Kalman, 2004. Pág. 43)

En el decir de aquellas mujeres, todos estos despojos se resumen en un “Por la ignorancia no nos sabíamos defender”, a lo cual Kalman remata diciendo: “La ignorancia significaba, entre otras cosas, el no saber leer y escribir.” (Kalman, 2004. Pág. 44). Si bien Kalman logra visualizar que no se trata aquí tan sólo de saber leer y escribir cuando añade su “entre otras cosas”, es significativo, en su decir, este añadido al pasar como su posterior silenciamiento al respecto.

En cualquier caso, no se trata aquí de endemoniar la forma escritural, sino de levantar la complejidad que encierra una forma de vida sostenida en ella, sobre todo en aquellos que han vivido en sus límites, utilizando la palabra de Chartier, “aculturizados” en otras formas de vida posible.

¹³⁰ La letra de cambio es un instrumento jurídico-comercial que si bien se establecen antecedentes desde el siglo XII, habrá que esperar hasta el siglo XVI para que deje de ser tan sólo como un contrato de cambio y empiece a ser utilizado como una forma de pago, sustituyendo el pago en metálico.

Con respecto a la letra de cambio, en este último sentido, es interesante mencionar los nombres de sus participantes: quien da la orden de pago se le denomina “librador”; quien acepta la orden de pago y asume el pago de la letra, “librado”; y quien recibirá la suma de dinero, “beneficiario” o “tomador”. Lo que nos parece interesante de esta forma de nombrar radica que “librador” y “librado” derivan del verbo “librar”, el cual si bien tiene la misma procedencia que la palabra liberar, del griego *liberāre*, su sentido dista de ser el mismo. Es cierto que ambos verbos implican una relación, en general hacia otros pero también podría utilizarse hacia sí mismo, aunque sea metafóricamente hablando. Y en algunos casos incluso, ambos verbos, pueden ser utilizado en un mismo sentido. No obstante, “librar” se distancia de “libertar” sobre todo cuando se introduce en dicha acción un acto de confianza. “Liberar” no requiere de una atribución de confianza alguna; más aún, podría llevarse a cabo incluso de forma unilateral. “Librar”, en cambio, introduce aquel matiz donde se requiere depositar confianza en la acción entre quienes participan de ella, pues es una acción que contempla una promesa, un determinado curso de acción.

"Para estas mujeres la noción de lectura y escritura es una idea compleja que integra varios sentidos a la vez. Incluye un conocimiento necesario pero no alcanzado, un privilegio, una actividad deseable que puede ser a la vez placentera y difícil, un arma para aprovecharse de otros y, al mismo tiempo, para defenderse del abuso, algo que se aprende con la escuela y que se utiliza fuera de ella. Las condiciones sociales y materiales mediaron el acercamiento de las participantes a ella durante su niñez: en algunos casos la lengua escrita no estaba disponible ni era accesible. La falta de materiales impresos en su entorno inmediato y la ausencia de lectores en su convivencia cotidiana hizo que aprender a leer y escribir durante su niñez se subordinara a la satisfacción de otras necesidades y visto más como un lujo que como algo indispensable." (Kalman, 2004. Pág. 44)

Para unos entonces un "lujo", para otros "indispensable". Toda una forma de vida instalada para hacer de la vida una forma específica, un modo particular, que requiere de ciertas "condiciones sociales y materiales", pero no tan sólo para que la lengua escrita pudiese estar "disponible" y "accesible", no tan sólo para reproducir su hegemonía, sino, sobre todo, porque su propia forma de operar lo requiere. Instrumentales como los títulos de propiedad, las escrituras públicas, las letras de cambio, pero también las leyes, los reglamentos, las historias oficiales, las cartas de identidad, etc., todos ellos, instrumentales abstractos que pueden operar de forma remota, tanto espacial como temporalmente, estabilizando no el presente sino el futuro. ¿¿¿Qué son las constituciones sino grandes marcos de estabilización del futuro??!! Cuando ya ni la sangre ni lo divino logran imponerse, la forma escritural logra la densidad y los relevos requeridos para imponerse. Lo que se juega en la ciudad letrada, como ya vimos más arriba, es el gobierno del futuro, donde el presente sólo importa en la medida que el futuro proyectado, diagramado, sea no sólo posible sino que probable. Es el efecto de futuro el que aquí importa. En otras palabras, no es el matrimonio como acto de enamorados el que resulta de relevancia a la ciudad letrada, mucho menos el buen o mal pasar de los desposados, sino la distribución del patrimonio cuando el "para siempre" se difumine por las razones que sean.

Es en este marco que la interpretación pautada por la miríada de reglas de la lengua escrita y el proceso de individualización y singularización, procesos, todos, que logran sus primeras cristalizaciones entre el siglo XVI y XVIII, han sido vitales para esta proyección de la ciudad letrada, puesto que han permitido controles eficientes de estabilización, más acá del contenido de la escritura. La centralidad que, en nuestra moderna sociedad

occidental, han terminado teniendo la educación y los procesos de alfabetización nos habla de ello, pues la defensa es monótona, independientemente de colores y tendencias, de derechas o de izquierdas.

En definitiva, la carta de manumisión opera abriendo las puertas a la ciudad letrada pero, sobre todo, permite que, como seguiremos viendo, la pregunta por el futuro tenga cómo y dónde producirse.

2.4.4 La ciudad letrada y la producción de futuro

Según lo que hemos desarrollado hasta aquí, se podría llegar a pensar que a la base de lo aquí planteado no es más que la distinción ya clásica entre libertad de derecho y de hecho. Es decir, la libertad lograda por la carta de manumisión remitiría a una libertad de derecho y que lo que entendemos aquí por el ejercicio de la libertad sería la libertad de hecho. No obstante, esta distinción reificaría el planteamiento reduciendo tanto las alianzas del derecho con la libertad a un acto inaugural como del ejercicio de la libertad con sus relevos en la forma escritural. Ciertamente el ejercicio de la libertad no acaba en la libertad jurídica, pero esto no quiere decir que su distinción analítica, necesaria según qué fines, establezca necesariamente dos tipos de libertad.

Este posible malentendido podemos atribuirlo a una falta de explicitación o, ¿por qué no?, de comprensión de nuestra parte. Posibilidad que por supuesto quedará abierta. No obstante, nos parece que no sólo no estamos planteando esto, sino que también que este tipo de distinciones son más bien un dato que habría que hacer inteligible en este relato.

Y para ello volvamos al decir de Washington que nos puede ayudar en ello:

*“cuando reflexiono sobre todo lo acaecido en aquel tiempo, no puedo evitar el creer que hubiera sido más sensato trazar un plan que exigiera como condición para el ejercicio de la libertad la posesión de bienes o de cierto grado de educación, o de ambas cosas, y que las condiciones se aplicaran honesta y objetivamente por igual a blancos y negros”
(Washington, 1901. Pág. 69)*

Reitera una vez más que para ejercer la libertad se requiere de ciertas condiciones, las cuales, insiste, pasarían por la posesión de bienes y la educación. No obstante, aquí agrega algo más. Nos señala que para que dichas condiciones se puedan llevar a cabo,

éstas deberían ser aplicadas “honesta y objetivamente por igual a blancos y negros”. Un giro del decir no menor pues introduce en el ejercicio de la libertad una apelación a la igualdad. Como si para ser libre requiriésemos además, o junto a ello, ser iguales, como si para ejercer aquello que se ha denominado como “libertad de hecho” debiésemos recurrir a la igualdad para terminar de llevar a cabo la promesa que encierra la carta de manumisión.

Ni este tipo de asociaciones ni tampoco el giro en el decir han sido para nada anecdóticos. Ni por frecuencia ni por centralidad en el decir. Una vez pronunciada la libertad, su ejercicio se diluye perdiendo marcos de enunciación posible en que pudiese emerger. No es por nada que cuando más se habla de libertad es bajo el marco de la proclama, de la arenga o en el sentido de liberación. Situaciones cotidianas, del día a día, al parecer son demasiado humildes para una palabra de tanto calibre y profundidad. Como si no pudiésemos nombrarla, pronunciarla, convocarla de manera que la enunciación de un “soy libre” pueda tener algún efecto. Por el contrario, encontrar situaciones, momentos, donde la igualdad aparezca, no nos genera mayores problemas.

En “Igualdad y Libertad”, Norberto Bobbio (1979) nos ofrece una respuesta posible. Para este autor la libertad es una cualidad o propiedad de la persona, mientras que la igualdad más bien nos remitiría a una “relación”¹³¹. A partir de aquí, nos explica a lo que se refiere con ello a través del sentido o sin sentido de algunas proposiciones en relación a la libertad y la igualdad. Mientras que decir “X es libre” mantiene todo el sentido, “X es igual” muestra su sin sentido al faltarle el referente de comparación: ¿es igual a qué? ¿entre quiénes? Aquí nos remite al célebre dicho orwelliano para graficar este sin sentido: “Todos somos iguales, pero unos más iguales que otros”, proposición que si se le aplica a la libertad, no nos generaría mayores problemas al entender que pueden haber privilegiados dentro de la sociedad que pudiesen ser más libres que otros.

¹³¹ Aquí Bobbio nos parece que oscila en su planteamiento puesto que en un primer momento hablará de igualdad como “pura y simplemente un tipo de relación formal” (Bobbio, 1979. Pág. 54), como si se tratase de proposiciones. Sin embargo, más adelante, obvia la palabra “formal” y amplía el sentido entendiendo que la igualdad sería “un modo de establecer un determinado tipo de relación entre los entes de una totalidad” (Bobbio, 1979. Pág. 56). Entenderemos que es en este segundo sentido que Bobbio nos invita a pensar en la medida que su “formalismo” no se expresa a lo largo de su trabajo.

Si bien es cierto podríamos cuestionar aquí el trabajo proposicional y no enunciativo que realiza Bobbio (acaso el dicho orwelliano no es todo un enunciado??!?!), no es aquí lo central. Lo que nos importa de este decir es que entendemos que la respuesta que da Bobbio tiene el mismo efecto que el decir de Washington. Es decir, una vez lograda la libertad, la igualdad es el camino que habrá que seguir para ejercerla, provocando una transmutación en el decir, donde el carácter relacional quedará obnubilado por la igualdad, no sólo reificando a la libertad como una propiedad o cualidad sino también diluyendo la posibilidad de encontrar prácticas desde donde se sostenga un posible ejercicio de la libertad.

“El único nexo social y políticamente relevante entre libertad e igualdad se confronta allí donde la libertad se considera como aquello en lo que los hombres, o mejor, los miembros de un determinado grupo social, son o deben ser iguales, de ahí la característica de los miembros de ese grupo de ser “igualmente libre” o “iguales en la libertad”: no hay mejor confirmación del hecho de que la libertad es la cualidad de un ente, y la igualdad un modo de establecer un determinado tipo de relación entre los entes de una totalidad, a pesar de que la única característica común de estos entes sea el hecho de ser libres” (Bobbio, 1979. Pág. 56).

Si no se trata de liberación, proclama o arenga, la enunciación de la libertad se diluye, se funde con el decir de la igualdad, pues sería en la igualdad que la libertad podría ser ejercida. Educación y propiedad serían condiciones de su ejercicio pero para llegar a establecer dichas condiciones se requeriría que dichas condiciones se apliquen “honesta y objetivamente por igual a blancos y negros”. Así, sin esta igualdad no se generarían las condiciones mínimas para poder llegar a generar finalmente las condiciones del ejercicio de la libertad. En otras palabras, sin esta igualdad la invocación de la libertad terminaría siendo una quimera.

No obstante, lo que para Bobbio es un punto de partida para nosotros no deja de ser un dato que habría que interrogar. ¿Por qué nos es tan difícil encontrar formas enunciativas de la libertad una vez que hemos recibido la carta de manumisión? ¿por qué en este momento emerge la igualdad como forma de transmutación del decir de la libertad? ¿qué efectos tiene señalar que lo que caracterizaría a los miembros de un grupo sería ser “igualmente libre” o “iguales en la libertad”?

Pero vamos paso a paso. Cuando Bobbio analiza la proposición “Todos los hombres son iguales” nos señala que es “sensata” pues nos remite “a un cierto tipo de relación entre los entes que forman parte de la categoría abstracta de “humanidad”” (Bobbio, 1979. Pág. 55). Sin embargo, omite en su análisis una expresión igual de habitual y que no deja de ser igual de sensata: “Todos los hombres son diferentes”. Esta omisión no es menor pues si hay algo que el discurso de la igualdad no puede soslayar son las diferencias en el entendido que si no las hubiese, no tendría sentido alguno un decir como éste.

“Todos iguales” pero al mismo tiempo “Todos diferentes”. Ya sabemos que es una contradicción sólo aparente, pues se encuentran dichas en niveles diferentes del decir. Como plantea Bobbio, la igualdad aquí es de una “categoría abstracta” llamada “humanidad”. Es decir, sería una característica que nos haría iguales por ser ontológicamente lo que somos: seres humanos. Así, todos los hombres tendríamos determinadas características, en el caso de Bobbio ser libres, que nos permitiría afirmar esta sentencia. Pero, por otra parte, si bajamos de nivel y nos concentramos en los miembros de esa “humanidad” podremos identificar las diferencias que habría entre nosotros.

Lo que omite Bobbio, sobre todo cuando señala que “la única característica común de estos entes sea el hecho de ser libre”, no es tanto la diferencia de niveles sino la forma en que se podrían sostener las diferencias. Si se puede decir que unos son más libres que otros es porque hay un criterio a la base que permite la comparación: “todos somos libres”. Sin este criterio sería imposible el establecimiento de diferencias que no fuesen cualitativamente, incluso ontológicamente, sostenidas: los seres que son y no son libres. Como podría ser hoy, si nos disculpan la simpleza del ejemplo, entre una piedra, un perro y un ser humano.

Es pensamiento naturalista y, antes que él, lógico, pues es la relación que se puede establecer entre distintas unidades que pertenecen a un mismo sistema de referencia. En un sentido natural, es la relación entre especie e individuo. La igualdad está dada por ontología, por especie, y la diferencia, en las características singulares que se establecerían en cada individuo de dicha especie. Es decir, todos somos inteligentes, el punto radica en que podemos tener diferencias en su despliegue, en su magnitud, etc.,

donde hay quienes son más inteligentes que otros. Pero ya nunca más diferencias ontológicas como, hasta no hace mucho, era el caso de la mujer en relación a la inteligencia¹³².

El discurso de la libertad y de la igualdad no es otra cosa que una nueva forma de distribución de las diferencias. Ya no es el color de la sangre ni la alcurnia ni el linaje el que permitirá establecer las diferencias. La diferencia entre un rey y un plebeyo, entre un amo y un esclavo, entre un europeo y un caníbal, cambió radicalmente con la emergencia de este decir.

Nada nuevo estamos planteando. Ya lo decía Foucault cuando ha señalado que el hombre es una invención (Foucault, 1966) y que el individuo se fabrica (Foucault, 1975). El individuo es una fabricación a través de un sistema de distribución de las diferencias. No podemos ser individuo sin aquel criterio que permita generar un punto de referencia en relación a otros que nos haga iguales pero, al mismo tiempo, diferentes. Y, como señalaba Foucault, para ello se requiere de un poder-saber, que a través de su tecnología, produjera estas diferencias.

La carta de manumisión no nos ingresa simplemente a lo jurídico sino a una forma de vida que se estructura a partir de la forma escritural. Forma que ya no es más un ornamento de la sangre o de la divinidad, ya no más un despliegue de la unificación de un imperio con nombre propio como lo fue la letra carolingia. La carta de manumisión es un bautizo de nuevo cuño que hace posible la comparación, hace del liberto un igual entre los hombres. En este sentido, más que un acto jurídico, es un acto propiamente político. Acto político que si bien necesario, insuficiente, puesto que para llegar a ser un igual de forma efectiva requiere volverse sobre la forma de vida que lo pueda sostener.

Hay quienes sostienen que somos libres por naturaleza o, como Bobbio, que la libertad es una cualidad o propiedad incluso intrínseca del ser humano. Como si nos bastase sólo con ser lo que somos como especie para ello. Como si la libertad pudiese ser en abstracto,

¹³² No es un punto menor que haya que tomarlo con ligereza. En 2005, Lawrence Summers, rector de la Universidad de Harvard en ese momento, no logró ver el alcance que podría tener llegar a plantear que los hombres superan a las mujeres en matemáticas y ciencia por diferencias biológicas, lo cual, finalmente, no sólo le costó parte de su reputación sino su puesto.

como si no requiriese de las alianzas y los relevos que le puedan permitir su emergencia y su ejercicio (Jeanneret Brith, 2003). Como si la libertad, una vez fraguada en los albores de la modernidad, no hubiese terminado por imponer su forma de vida, incluso imponiendo el olvido de su propia historicidad.

Entendemos que es por esto que Freire puede mencionar, incluso más acá de la conciencia y el decir crítico, que sin escritura los procesos económicos están en peligro pues se requieren mutuamente. El ejercicio de la libertad requiere de esta forma abstracta que es lo escritural, pero no por su contenido solamente sino, sobre todo, por su forma; pues a través suyo se instalan las reglas del juego. La alfabetización nos inscribe precisamente como jugadores de dicho juego, prácticamente de manera independiente del contenido con el que trabaje.

El doble movimiento de la interpretación que, al mismo tiempo que abrió la posibilidad de la heterodoxia, fraguó un sistema de control remoto a través de reglas escriturales, levantando el lugar del autor; la individualización y singularización a través de la letra; y, sobre todo, la apertura a la pregunta por el futuro y a su estabilización, han sedimentado el camino para un ejercicio de la libertad posible.

Esta forma escritural lejos está de englobarlo todo y tampoco es que implique, como ya hemos visto, toda forma de relacionarnos con la lectura y la escritura. Es un tipo de relación específica que implica la sujeción al futuro. Un ejercicio de prolepsis en toda regla. La ciudad letrada estabiliza el futuro no tanto para hacerlo posible, sino que probable. A partir de ahí, al mismo tiempo que se reduce la incertidumbre, se hace del futuro algo gestionable, domesticable. Las cartas de manumisión, los títulos de propiedad, las escrituras públicas, las letras de cambio, los contratos, etc.; no son instrumentos para el presente, sino para garantizar el futuro o, al menos, cierto futuro probable.

Ya lo veíamos en un trabajo anterior, en las prisiones, instituciones de producción y gestión del deseo de libertad, las agendas no tienen ningún sentido (Jeanneret Brith, 2003). Y esto nada tiene que ver con el analfabetismo. La agenda cobra sentido cuando se abre la posibilidad de gestionar el futuro y en una condena no hay futuro que gestionar.

La única fecha que ameritaría ser apuntada en dicha agenda sería la del término de la condena. Hasta aquel día, por más que pasen cosas, no sucederá nada donde no se imponga el presente de la condena¹³³.

Así, no se trata aquí de la distinción entre libertad de derecho y de hecho, la cual pierde todo sentido sino la entendemos como una forma analítica solamente. Pues en ningún caso son dos tipos de libertades diferentes.

La carta de manumisión se encuentra en el frontispicio de la ciudad letrada pero no en el sentido de un umbral sino en el sentido que en ella se puede extraer la síntesis de su operación.

En este mismo sentido, entendemos que la distinción entre libertad negativa y libertad positiva es espuria. Sin eufemismos, es bastarda. Pues no se trata aquí de una o de otra, sino ambas al mismo tiempo. La libertad negativa o libertad *de* se limita a establecer los límites de la libertad, es decir, soy libre hasta que se interfiera en mi actividad. “La defensa de la libertad consiste en el fin “negativo” de prevenir la interferencia de los demás” (Berlin, 1958. Pág 227). Para ello se requiere el establecimiento de aquellos límites o restricciones, sean más o menos amplios, con mayor o menor rango de libertad, los cuales no se presentan en abstracto aun cuando puedan llegar a ser abstractas, como en el caso de las leyes. La ciudad letrada invoca en todo momento a la escritura para invocar el sistema de reglas, pero lo que invoca es un entramado jurídico-económico que establece no una u otra regla específica sino el sistema de regulación. Esto es lo que entendemos que realiza el pensamiento liberal en su invocación a la libertad, amante de la “cultura” (escrita) y la propiedad individual, cuando hace alusión a aquellas restricciones. Pero también aquellos llamados por Berlin (2002) como “enemigos de la libertad” cuando apelan a la conciencia y a la razón como forma absoluta de la libertad¹³⁴.

¹³³ Una práctica que empieza a ser habitual, no sólo en cárceles sino también en poblaciones vulnerables, es el trabajo en relación al proyecto de vida que suele hacerse a través de procesos escriturales, haciendo que el preso se proyecte, sobre todo, más allá de la condena. Este tipo de trabajos, por más útiles que puedan presentarse incluso para los propios presos, forman parte de la fuerza que imprime la forma escritural no tanto por trabajar con la escritura sino porque impone la pregunta por el futuro.

¹³⁴ Se vuelve del todo interesante este punto sobre todo cuando, desde el pensamiento liberal, se distingue la pregunta por el “¿quién me gobierna?” y el “¿en qué medida interviene en mí el Gobierno?”, criticando a

El ejercicio de la libertad no se opone ni a una ni a otra. Todo lo contrario. El ejercicio de la libertad se opone a las relaciones de proximidad de los signos, a lo rural, a lo oral, pero sobre todo, a aquellas vidas que no rinden pleitesía al futuro. La forma escritural no requiere volver a la palabra, sólo basta con remitirse a lo firmado. Se opone a todas aquellas vidas que viven de presente, que no logran desprenderse del presente, que, en definitiva, no logran articular su vida en función de la cultura escrita. Son vidas en emergencia, son vidas de proximidad con lo que son. Es el adicto, es el loco, es el musulmanner, es el psicoseado, etc. pero también el analfabeto, el pobre, el campesino, el obrero, cuando no logran poner remiendos a su relación con la forma escritural. Un presente desbordado por la propia vida.

Por ello se puede comprender que se vuelva a la fórmula de la educación y el trabajo cuando la socialización ha fallado. Como en el caso de Rodríguez (Rama, 1984) que vuelve a establecer, una vez más, que no se necesitan letrados sino ciudadanos, sosteniendo para ello que se requiere de dos asuntos: educación y propiedad, sintetizados en la expresión de "educación social". O, incluso, como en el caso de Kalman, que si bien renuncia a la idea de que la educación implique transformaciones radicales en las condiciones de vida de la población marginada, lo cual ya nos vuelve a remitir a las transformaciones que en este sentido se han producido y se seguirán produciendo, no deja de ser dilemático el lugar en que vuelve a situarla.

"Durante décadas se supuso que la educación de adultos favorecería el desarrollo económico, los procesos de democratización, la participación política y que, por lo mismo,

quienes defienden una idea de libertad positiva porque confunden ambas preguntas (Berlin, 1958). Charles Taylor (Taylor, 1997) presenta tres formulaciones problemáticas a una concepción negativa extrema: no se puede comprender la libertad como un mero concepto de oportunidad, la libertad exige discriminar entre motivaciones pues pueden haber obstáculos internos a considerar y no necesariamente es el sujeto quien mejor puede saber cuáles y cómo operarían estas barreras internas. A partir de esto, defiende el paso de una definición hobbesiana a una noción positiva de libertad. No obstante, y a pesar de defender una noción de libertad positiva, camina con cautela cuando se ha de pronunciar sobre si esta noción u otra deban ser consideradas "parcial o plenamente realizable dentro de una forma determinada de sociedad, y si al dar un paso de este tipo nos comprometemos de manera inevitable a justificar los excesos de la opresión totalitaria en nombre de la libertad." (Taylor, 1997. Pág. 281)

La forma escritural no distingue niveles en este sentido, ni micro ni macro, es insensible a este tipo de disquisiciones, pues opera al unísono, al mismo tiempo en todos los niveles, pues se encuentra operando en un mismo plano. Por otra parte, la distinción entre libertad positiva y libertad negativa no le aporta nada sustancial, pues requiere de ambas para sostenerse, no como un todo integrado, sino incluso como disputa. Ambas, la refuerzan y la amparan.

también daría lugar a importantes cambios en la vida de las personas. Ante tal premisa, un programa exitoso implicaría transformaciones radicales en las condiciones de vida y en la cotidianidad de los adultos que asisten a los programas. Sin embargo, hoy sabemos que la educación por sí misma no garantiza necesariamente grandes cambios en las condiciones de vida de la población marginada; sus efectos son restringidos y para que haya transformaciones de fondo se requiere otro tipo de políticas y acciones socioeconómicas. Lo que la educación sí puede hacer es ofrecer nuevas opciones culturales, dar acceso a conocimientos y saberes antes desconocidos y promover la convivencia, la comprensión y la tolerancia." (Kalman, 2004. Pág. 153)

La ciudad letrada es una ciudad que impone la operación de la temporalidad cuando vive de futuro, cuando diagrama el futuro. El ejercicio de la libertad resulta cuando se es *dominus*, señor sobre el futuro. Esto no tiene nada que ver con la esperanza, ni con la salvación cristiana, aun cuando beba de ella. El hombre libre no espera nada, es pragmático en su proceder, pues construye y produce futuro en el presente.

3 EL SUJETO LIBRE Y EL MENOSPRECIO DEL PRESENTE

3.1 Arbeit macht frei

Primero Dachau, luego Auschwitz y algunos más como Groß-Rosen, Sachsenhausen y Neuengamme, Theresienstadt, inscribieron, a hierro forjado, en el frontispicio del campo, una leyenda que daba la “bienvenida” a los recién llegados. Leyenda por la cual se les ha terminado por asociar por antonomasia: *Arbeit Macht Frei* que se podría traducir, según el caso, como “el trabajo os hará libre” o “el trabajo hace libre”.

En el caso de Auschwitz, que entró en funcionamiento el 20 de mayo de 1940, fue su primer comandante, el SS-Obersturmbannführer Rudolf Franz Ferdinand Höss, quien, por su paso en Dachau, habría sido el que adoptó e inscribió la leyenda en el frontispicio del campo. Y si bien Höss habría sido un convencido de la utilidad del trabajo en condiciones de reclusión, Primo Levi (2011) ya nos recuerda que Auschwitz sólo en 1943, momento que coincide con la sustitución de Höss de la comandancia del campo para asumir como presidente de las SS *Wirtschaftsverwaltungshauptamt* (WVHA) (Oficina principal para la administración económica de las SS), pasa de ser un campo exclusivamente de exterminio a cumplir también funciones como campo de trabajo, situación que perduró hasta su cierre el 27 de enero de 1945.

Frente a esta expresión, que asocia trabajo y libertad en los campos de concentración nazi, Levi es categórico: “no puede sino sumir en la perplejidad” (Levi, 2011. Pág. 3), imponiéndose la pregunta por la intención y su “significado último”. La perplejidad, aquel estado de confusión, de irresolución, de duda ante lo que se debe hacer, se produciría por la distancia entre esta asociación y la realidad del campo. ¿Quizás la palabra “trabajo” podría ser, pero asociarla con libertad? ¿cómo? ¿por qué? Frente a semejante asociación, emerge la perplejidad y ya no sé sabe bien qué hacer, dónde se está. A partir de ahí es perfectamente posible atribuir el “valor irónico” (Levi, 2011) que podría tener esta expresión y, como lo hace Levi, exhortarnos finalmente a explicitar su sentido efectivo:

Traducida a un lenguaje explícito, la frase, a lo que parece, debería haber sonado más o menos así: “El trabajo es humillación y sufrimiento, y no nos corresponde hacerlo a

nosotros, Herrenvolk, pueblo de señores y de héroes, sino a vosotros, enemigos del Tercer Reich. La libertad que os espera es la muerte". (Levi, 2011. Pág. 4)

En definitiva, estas expresiones "cínicamente edificantes", como termina por rematar Levi (2011), no son para él sino el preámbulo del horror. En este sentido, se podría decir que el asombro, la perplejidad, que encerraría la expresión sería la contradicción manifiesta que la realidad de los campos sostendría al respecto, pues no estaban hechos ni para el trabajo ni mucho menos para la libertad, sino para la muerte. En último término, sería la imposibilidad de encontrar signos que permitan los relevos necesarios para que una expresión como ésta pueda ser dicha en un sentido que no sea irónico o cínico. Un decir que no permite ver sino su contrario; un decir, aparentemente, sin positividad alguna.

Sin embargo, no es acá, una vez más, nuestra tarea ni interés hipotetizar sobre las intenciones o los significados posibles de esta expresión. No es nuestro asunto. Más bien es su fuerza enunciativa la que nos interesa, su posibilidad de ser dicho y el efecto de visibilidad que produce.

La perplejidad no emerge porque no tenga sentido lo que se dice, ni siquiera para Levi. Todo lo contrario, tiene demasiado sentido. Es la familiaridad del decir lo que más perturba y confunde al volverse ominoso, abyecto. Esa expresión que parecía del todo familiar, presagio de buenaventura en principio, no sólo invocaba un mal agüero, sino que encerraba en sus entrañas algo abominable.

Levi lo expresa claramente al explicitar el supuesto "significado último" de *Arbeit macht frei*: el trabajo es "humillación y sufrimiento" y a la "*Herrenvolk*, el pueblo de señores y héroes", literalmente la raza superior, no le "corresponde hacerlo". La abominación se encuentra en aquel lugar donde el "trabajo" distingue y no solo diferencia. Allí donde la distinción se vuelve incluso ontológica y nos confronta directamente con el racismo. O como lo sigue anunciando a continuación:

En realidad, y pese a algunas apariencias en sentido contrario, el desconocimiento, el menosprecio del valor moral del trabajo era y es consustancial al mito fascista en todas sus formas. (Levi, 2011. Pág. 4)

La raza superior no está hecha para el trabajo y son sus “enemigos” los que han nacido para ello. Lo que se nos devuelve aquí, como vimos en el capítulo anterior, es una diferencia radical, una distinción, una diferencia ontológica entre unos y otros. Aquella diferencia que hace imposible la comparación, no la libertad. Es la misma que nos ofrece Dostoievski (1860), en un lenguaje mucho menos crudo pero no por ello menos profundo, en la relación entre nobles y plebeyos en el *Sepulcro de los vivos*.

Se podría pensar que aquí la asociación trabajo y libertad termina operando por negatividad. Diciéndonos lo que no es libertad. No obstante, no hay que apresurarse en concluir esto, puesto que, como ya veremos, no es casualidad que en el decir nazi trabajo y libertad se encuentren asociados. Precisamente, la perplejidad, la confusión, la duda ante lo que se debe hacer, aquel estado de conmoción que nos interpela opera en la medida que el horror se presenta al interior de lo familiar, volviéndolo ominoso.

Y es aquí precisamente donde se diluye la ironía, incluso el cinismo, mostrando en plenitud su tragedia. En la leyenda, no hay ni lo uno ni lo otro. “Es una hermosa máxima paternalista”, como señala Semprún,

“nos encerraron aquí por nuestro bien, nos enseñaron la libertad mediante los trabajos forzados. Es una hermosa máxima, sin duda alguna, y no una prueba del humor negro de los SS, se trata simplemente de que los de las SS están convencidos de que tienen razón.”
(Semprún, 1963. Pág. 170)

Puede tener un efecto irónico, pero atribuir ironía no deja de ser demasiado lúdico para una obra de muerte tan majestuosa. La atribución de ironía, además, logra fijar al enemigo en la vereda de la Maldad Absoluta, en tanto que todo gesto estaría pensado para provocar daño, situándonos a todo evento no sólo en el lugar de la víctima, sino que también inmunes de dicha maldad.

Pero así como difícilmente se podrá sostener que el uso de la expresión *Arbeit macht frei* sea un mero guiño de ironía entre tanta seriedad, tampoco se podría pensar que es antojadizo en el decir nacionalsocialista. *Arbeit macht frei* fue el eslogan que el Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei (NSDAP o Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán o Partido Nacionalsocialista Alemán de los Trabajadores) mantuvo, pues

lo heredó, en rigor lo cooptó, del gobierno de la República de Weimar, durante su gobierno, desde 1933.

No hay casualidad. “Trabajo” y “libertad” son dos palabras recurrentes en “Mein Kampf”, el manifiesto que el mismo Hitler escribió en 1924 para sus lacayos. En su texto la palabra libertad está en pugna. Su lucha es por la libertad e independencia del pueblo alemán, oponiéndose a una “libertad generalmente malentendida” (Hitler, 1924. Pág. 229) que “los extranjeros” introdujeron en el pueblo alemán que conllevó a la “funesta disociación de nuestro carácter nacional” que se manifiesta en el “superindividualismo de muchos” (Hitler, 1924. Pág. 230) y que finalmente los habría transformado en “masa” sin “saber qué hacer con la libertad” (Hitler, 1924. Pág. 30).

Para Hitler “el problema racial”, y en específico “el problema judío”, resquebrajan los cimientos del pueblo alemán al pretender sostener “la igualdad de todos los hombres, sin diferencia de raza ni color”. Sólo “los imbéciles se dejan persuadir”. (Hitler, 1924. Pág. 192)

Según esto, el fin supremo de un Estado Racista consiste en velar por la conservación de aquellos elementos raciales de origen que, como factores de cultura, fueron capaces de crear lo bello y lo digno inherente a una sociedad humana superior. Nosotros entendemos el Estado como el organismo viviente de un pueblo que no sólo garantiza la conservación de éste, sino que lo conduce al goce de una máxima libertad, impulsando el desarrollo de sus facultades morales e intelectuales. (Hitler, 1924. Pág. 232)

La libertad individual está supeditada a la conservación de la Raza, a la gloria del Pueblo y la Nación. Sin pelos en la lengua: la apología del Estado Racista es aquel que asume la distinción, la superioridad racial, imponiéndose a los pueblos inferiores, otorgándoles el privilegio de vivir en éste.

No es, por tanto, por mera casualidad que las primeras civilizaciones hayan nacido allí, donde el ario, encontrando pueblos inferiores, los sometió a su voluntad; fueron éstos los primeros instrumentos al servicio de una cultura en formación. Se hallaba precisado con claridad el camino que el ario tenía que seguir. Como conquistador sometió a los hombres de raza inferior y reguló la ocupación práctica de éstos bajo sus órdenes, conforme a su voluntad y de acuerdo a sus fines. Mientras conducía de esta manera a los vencidos para un trabajo útil, aunque duro, el ario cuidaba no solamente sus vidas, proporcionándoles tal vez una suerte mejor que la anterior, cuando gozaban de la llamada "libertad". Mientras el ario mantuvo sin contemplaciones su posición señorial fue no sólo realmente el

soberano, sino también el conservador y el propagador de la cultura, dado que ésta depende exclusivamente de la capacidad de los conquistadores y de su propia conservación. En el momento en que los propios vencidos comenzaron a elevarse desde el punto de vista cultural, aproximándose también a los conquistadores, mediante el idioma, se derrumbó la vigorosa barrera entre el señor y el siervo. El ario sacrificó la pureza de sangre, perdiendo así el lugar en el Paraíso que él mismo había preparado. Sucumbió con la mezcla racial; perdió paulatinamente su capacidad creadora, hasta que comenzó a parecerse más a los indígenas sometidos que a sus antepasados, y eso no sólo intelectual sino también físicamente. Pudo disfrutar todavía de los bienes ya existentes de la civilización, pero luego sobrevino la paralización del progreso y el hombre se olvidó de su origen. Es de este modo como contemplamos la ruina de las civilizaciones y reinos, que ceden el lugar a otras formaciones. (Hitler, 1924. Pág. 180)

Libertad e igualdad en un mismo movimiento, la libertad es de y para los iguales pero, al mismo tiempo, somos iguales porque somos los que hemos sido llamados, en tanto pueblo superior, a ser libres. “*Jedem das Seine*” se puede ver en el frontispicio de Buchenwald: “A cada uno lo suyo”. Y a los vencidos “un trabajo útil, aunque arduo”. Las bestias, el extranjero, el bárbaro, en definitiva, todos aquellos que están privados de la libertad de los iguales. La espuria “libertad” de los extranjeros, que infesta al pueblo alemán, sólo resquebraja, disocia, dicha igualdad.

Por ello, ninguna diferencia entre los iguales puede constituir un problema siempre y cuando ellas se pongan al servicio de la Nación. Será el Estado el encargado de asegurar que a cada uno se le encuentre una actividad según su propia capacidad, en el entendido que ésta no es un mérito propio pues se trata de un “presente de la naturaleza”, una cualidad innata. Por lo mismo, no es la naturaleza del trabajo lo que le otorga valor al trabajo, y es aquí donde Levi se equivoca, sino la “manera con la que él cumple la misión que le confió la colectividad” (Hitler, 1924. Pág. 256).

La recompensa material debe depender de la utilidad colectiva del trabajo. Las fuerzas de que la Naturaleza dotó a los individuos, y que la colectividad perfeccionó, deben ser consagradas al interés general. No debe ser considerado una vergüenza ser un modesto trabajador. Vergüenza es ser un empleado incapaz que roba el pan al pueblo. Es perfectamente comprensible, sin embargo, que no se puede exigir de un individuo una determinada tarea, sin que él, desde el principio, haya sido educado para ejecutarla. (Hitler, 1924. Pág. 257).

El trabajo no es vergonzoso para el nacionalsocialismo, por más modesto que sea. Patrones y obreras están, ambos, al servicio de la Nación. Desvergonzados son aquellos

que obvian u omiten, y peor aún, van en contra de la colectividad en el propio quehacer, por más modesto o importante que sea.

Es en este marco que se logra dar inteligibilidad a la inscripción que Himmler hizo colocar, a modo de adenda, en Dachau, Sachsenhausen y Neuengamme: “Hay un camino a la libertad. Sus pilares son obediencia, laboriosidad, fidelidad, orden, limpieza, sobriedad, veracidad, sacrificio y amor a la Patria”.

De todo esto dos conclusiones en torno a la expresión. La primera, como ya decíamos, es que no hay ironía ni cinismo en el decir. Todo lo contrario. El decir es serio y grave y hay que tomárselo con la seriedad de un patriota. En segundo lugar, y aquí quizás lo más difícil de digerir y de asumir, es que en ningún caso este enunciado se dirige a los prisioneros del campo, meros accidentes en el umbral. En rigor, no es un letrero sino en toda regla un lema, pues no está hecho para ser leído sino para ser seguido, operando más bien como un tótem. Como lo fue también “Ein Volk, Ein Reich, Ein Führer” (“Un Pueblo, Un Imperio, Un Líder”) o la esvástica o como terminó siendo la música de Wagner. Y he aquí la perplejidad de Levi, pues si ya no sabe cómo actuar, qué hacer, frente a este decir es porque ya no funciona, para los prisioneros, como un decir, pues el decir no está hecho para los *Häftling*, ya no les pertenece, ya no los hace inteligibles sino desde su imposibilidad de decir. Al interpretarlo, Levi, se resiste, sigue suponiendo que, en algún caso, podría haber seguido siendo aquel sujeto que ese enunciado produce, y no sólo ser un residuo de él. Quizás el mismo movimiento que se hace cuando se cita al herrero y prisionero Jan Liwacz, quien, al ser mandado por Höss a confeccionar la obra, dejó la B de *Arbeit* boca abajo. Un acto que suele ser interpretado como acto de resistencia pero que, como suele ser en estos casos, desde el decir de Höss perfectamente podría ser entendido como aquel “error” que simplemente vuelve a reafirmar la superioridad de la raza aria. Quizás por lo mismo nunca se modificó. En fin. El único sujeto positivo que emerge en dicha enunciación es el sujeto ario, el de la raza superior. ¿Quién más podría amar a la Patria? ¿a quién se le podría asociar trabajo y libertad? ¿quién más podría ser libre? Y a ellos, a los iguales, “va dirigido” no sólo el mensaje, y aquí la seriedad del asunto, sino la propia operación del decir.

La perplejidad es la marca insoslayable del paso por los campos de concentración, tránsito de aquel momento inaugural en el que se expresa la abominación que encerraría el enunciado *Arbeit macht frei* y que, incluso después de dejar el campo, seguirá acompañando de por vida:

“Häftling¹³⁵: me he enterado de que soy un Häftling. Me llamo 174517 [en alemán es Hundert Vierunsiebzig Fünf Hundert Siebzehn]; nos han bautizado, llevaremos mientras vivamos esta lacra tatuada en el brazo izquierdo.” (Levi, 1947. Pág. 41)

El bautizo contempla la imposibilidad de ser sujetado al decir que no sea por referencialidad, que no sea ser sujeto (y aquí en un sentido meramente gramatical) en tanto objeto del decir de otro. Aquello que nos era familiar, cuando el decir nos atravesaba, se ha vuelto ominoso. He aquí la perplejidad de Levi, he aquí lo abominable en la “bienvenida” al campo.

Arbeit Macht Frei todo un símbolo del nazismo que logra sintetizar la operación del Estado Racial, pero que también, en la asociación entre trabajo y libertad, nos ofrece una posibilidad del decir que, en el propio *Mein Kampf*, se encuentra en disputa su hegemonía. Es decir, fuerzas encontradas que han tomado dicha asociación como campo de batalla, inscritas y disputándose la fuerza enunciativa del decir. Pero entonces ¿cómo es que se ha llegado a asociar trabajo y libertad? ¿qué tipo de alianzas se han producido aquí?

3.2 El trabajo y sus relevos en la ciudad letrada

Arbeit Macht Frei haría alusión a una popular, sobre todo en círculos nacionalistas, novela homónima publicada en Viena, en 1873, del pastor protestante y bibliotecario alemán Georg Anton Lorenz Diefenbach (1873). El héroe principal es un jugador y estafador, a través del cual exhorta a truhanes, tahúres y pecadores de similar ralea para que busquen el camino de la virtud en el trabajo honesto, en un empleo regular, absolviendo

¹³⁵ En Alemán significa “prisionero”.

así sus pecados. Como muchas obras de época, un texto moral con marcado lenguaje protestante que busca la libertad en tanto salvación. En este caso, a través del trabajo.

No obstante, la popular expresión, mucho antes de su versión protestante y concentracionaria, haría eco de un, mucho más popular aún, decir medieval alemán: *Stadtluft Macht Frei* que se traduciría como “el aire de la ciudad libera” (Gleeson, 2014). Este decir se habría hecho popular durante los siglos XI y XII en la medida que frente a señores feudales y obispos, muchas veces fundidos en la misma persona, emergieron ciertas ciudades que, a través de una carta de derechos a modo de Constitución (Harvey, 2012), se inscribieron en el imaginario popular como espacios de libertades y prosperidad. La figura del ciudadano y del burgués, del comerciante y del artesano, a través de una nueva forma de inscripción, ya no a través ni de la sangre ni del nacimiento sino a través de la fortuna (Le Goff, 1999), se vuelven las figuras predominantes de la ciudad, permutando la economía agraria y firmemente ligada a la posesión de la tierra hacia una economía basada en el comercio de la ciudad. Las ciudades, de este modo, fueron concentrando mayores niveles de autonomía corporativa, liberándose del control de los señores de los campos circundantes (Munck, 1990), instalando el cumplimiento de su promesa que indicaba que “el siervo que lograba escapar de la tierra y ser recibido en una ciudad se convertía en hombre libre” (Drucker, 1999. Pág. 19). De esta manera, las murallas de la ciudad, hayan sido reales o virtuales, abrieron sus puertas para la llegada de los “desarraigados, los campesinos marginados” (Le Goff, 1999. Pág. 15) que dio inicio, a principios de la llamada Alta Edad Media, a un movimiento migratorio del campo a la ciudad que en la literatura histórica se le suele denominar, en su voz italiana, como *inurbamento*, que literalmente significa urbanización pero que remite específicamente a estas transformaciones de las villas medievales en ciudades, diferenciándose también de otro proceso anterior como fue el *encastellamento* (Higounet, 1979).

Para Pirenne (1927), como para diversos historiadores después de él, este movimiento de *inurbamento* catapultó a la ciudad como bastión de la libertad.

“La libertad era antiguamente el monopolio de la nobleza; el hombre del pueblo sólo la disfrutaba excepcionalmente. Gracias a las ciudades la libertad vuelve a ocupar su lugar en la sociedad como un atributo natural del ciudadano. En lo sucesivo, basta con residir permanentemente en la ciudad para adquirir esta condición. Todo siervo que durante un año

y un día haya vivido en el recinto urbano la posee a título definitivo. La prescripción abolió todos los derechos que su señor ejercía sobre su persona y sobre sus bienes. El lugar de nacimiento importa poco; sea cual sea el estigma que el niño haya llevado en su cuna, se borra en la atmósfera de la ciudad. La libertad que, inicialmente, los mercaderes habían sido los únicos en disfrutar de hecho, es ahora por derecho el bien común de todos los burgueses.” (Henri Pirenne, 1927, citado en Blanco Abarca, 1987. Pág. 31)

El aire de la ciudad, con sus fragancias y sus hedores, es una atmósfera que limpia el estigma de la sangre. Bajo su atmósfera, como cual acto taumatúrgico, la ciudad diluye, algo que hasta ese momento parecía imperecedero, aquel lazo de sangre que ha ligado al siervo a su señor, volviéndolo ciudadano, prometiéndole un lugar entre los iguales. En su densificación, en su sobrepoblamiento, se encuentra la posibilidad del anonimato que diluye, aunque suene un tanto paradójico, los lazos de proximidad. Cuando más cerca nos encontrábamos, la ciudad impone una forma de relación que impele al anonimato. “El lugar de nacimiento importa poco”, pues entre tú y yo no hay más que el aire de la ciudad. A ella nos debemos pues soporta la historia de los hombres (para esta época y hasta, al menos, finales del siglo XIX está claro que es de los hombres de quien hablamos).

Pero la operación no es automática. Requiere su tiempo. Se ha de esperar, cual condena, un año y un día viviendo en la ciudad, respirando el aire de la libertad pero también viviendo bajo el nuevo orden. Ser hombre libre no es para nada una operación gratuita. La ciudad rompe con los lazos de sangre pero enfrenta a cada cual a forjarse un lugar dentro de ella.

Es del todo interesante esta expresión de *Stadtluft Macht Frei*, “el aire de la ciudad libera”, pues sitúa a la libertad como una forma propiamente citadina. La ciudad, la misma que, luego de múltiples transformaciones, frente a la otra gran oleada migratoria hacia las ciudades, generada en gran medida por el desarrollo económico derivado de los procesos de industrialización, instaló una serie de dispositivos de encierro y de tratamiento moral conducentes a producir ciudadanos virtuosos. El aire de la ciudad empezaba a apestar, instalándose no sólo pobreza sino que miseria humana, de esa miseria que tanto Víctor Hugo como Dostoievski eran agudos lectores. Contra dicha miseria prontamente se levantaron voces de moralización. El texto de Diefenbach, *Arbeit Macht Frei*, nos ofrece este tipo de lectura en la medida que el trabajo ha sido uno de los

medios de moralización más recurrentes en el mundo occidental. La libertad que nos da el trabajo es la salvación, la absolución y la inoculación de los males morales.

En este sentido, Donzelot (Donzelot, 1970) nos recuerda que durante la primera mitad del siglo XIX se encuentra instalada una estrategia de moralización sostenida en tres tácticas relativamente diferentes: el desarrollo del hábito del ahorro y de la adquisición; la escuela; y el internamiento (manicomios, prisiones, etc.). El trabajo se convertirá en la forma privilegiada de tratamiento en este proyecto moralizante pues ya no se trataría de una condena religiosa y moral del ocioso, del malentretenido, del que no trabaja, sino de una valoración positiva de él pues, a través de él, se puede llegar a suprimir no tan sólo la pobreza, sino la miseria humana, restituyendo “la razón a los insensatos y su moralidad a los criminales” (Donzelot, 1970. Pág. 38).

Pero no se trata aquí de cualquier trabajo, no al menos en cualquier tipo de condición. Como lo decíamos en una investigación previa, el campo de concentración no es una prisión (Jeanneret Brith, 2003). Y agregaríamos aquí que ni el uno ni la otra tampoco una plantación. En cada uno de estos dispositivos, el trabajo mantiene énfasis diferentes: en las plantaciones es eminentemente económico; en los campos es principalmente de exterminio aun cuando secundariamente pudiese haber habido un componente económico y/o moralizante; en las prisiones es primordialmente moralizante.

La llamada a la libertad del aire de la ciudad sigue resonando. Qué duda cabe!!!. Sin embargo, dicha llamada abre una pregunta por el lugar que cada cual ha de ocupar en ella, por aquel lugar que implica ser uno entre los iguales. Pregunta que lejos está de emerger sólo por un acto jurídico de manumisión o liberación.

“Para ilustrar el típico proceso mental de la gente del campo, recuerdo haber preguntado a un negro de unos sesenta años de edad que me explicara algo de su vida. Me dijo que había nacido en Virginia y que en 1845 había sido vendido en Alabama. Inquirí por el número de personas que habían sido vendidas a la vez que él, y contestó: “Éramos cinco: yo, mi hermano y tres mulas”” (Washington, 1900. Pág. 95)

La libertad ofrece un mundo, una atmósfera, pero hay un mundo de distancia que recorrer también para llegar a ella. Elisée Reclus, un geógrafo y anarquista francés de fines del siglo XIX, asumiendo esta dificultad, formula la pregunta a modo de exhortación:

“¿Cómo se podrá vivir sin amos?” decían los esclavos, las esposas, los niños, los trabajadores de las ciudades y de los campos y, deliberadamente, ponían la cabeza bajo el yugo como el buey que arrastra el arado.” (Reclus, 1894. Pág. 39)

3.2.1 La vergüenza no la pierdo por nada

Como ya hemos dicho anteriormente, en el caso de los esclavos no fue poco habitual que muchos se quedaran o volvieran a las plantaciones, pero ahora empleándose, alquilando su vida.

Esteban Montejo pasó su infancia entre los campos de caña y el cepo de la esclavitud. Un buen día, decidió tomar una piedra y tirársela a un mayoral. Aquel día, huyó al monte y se convirtió en un cimarrón. Estuvo años sin hablar con alguien. Comer, dormir y vigilar era todo cuanto hacía. Sólo cuando le llegaron rumores que se había abolido la esclavitud bajó del monte y lo primero que hizo fue buscar trabajo.

“Como no conocía a nadie, anduve muchos meses de pueblo en pueblo. No pasé hambre, porque la gente me daba comida. Uno nada más que decía que no tenía trabajo y siempre alguien le tiraba a uno su bobería. Pero así nadie podía seguir. Y me di cuenta de que el trabajo había que hacerlo para comer y dormir en un barracón por lo menos. Cuando me decidí a cortar caña, ya había recorrido bastante” (Barnet, 1967. Pág. 67)

Lo intentó. Opuso resistencia para no volver. Pero finalmente Montejo se decidió y volvió a trabajar en una plantación. Podía haber trabajado “de paso” pero prefirió trabajar “fijo” pues buscaba una vida más tranquila. “De paso” la vida se volvía muy agitada y no a cualquiera le daban trabajo pues los mayorales evitaban al “figurín”, aquel que no le gustaba “agachar el moño”. “Y en Ariosa había que trabajar duro” (Barnet, 1967. Pág. 94).

Durante los primeros tres meses se sintió extraño, sin saber muy bien por qué se cansaba tanto, hasta que poco a poco se fue acostumbrando a la nueva situación.

“El trabajo era agotador. Uno se pasaba las horas en el campo y parecía que el tiempo no se acababa. Seguía y seguía hasta que lo dejaba a uno molido. Los mayorales siempre agitando. El trabajador que se paraba mucho rato era sacado de allí” (Barnet, 1967. Pág. 69)

“No sé qué cansa más, si el monte, los trapiches...” (Barnet, 1967. Pág. 89). La levantada era a las seis, a las once un descanso para almorzar. A la una se regresaba al trabajo hasta las seis de la tarde. Luego, una lavada en el río y aparecían los cajones de la rumba. Pero a las nueve en punto tocaba el “silencio”, un tremendo campanazo para la hora de dormir. “Por la mañana la gente se levantaba estropeada. Pero seguían la marcha como si nada” (Barnet, 1967. Pág. 71). Los domingos por las mañanas podían hacer horas extras si así lo deseaban. “Como ese día no había que hacer nada especial, los trabajadores iban siempre y ganaban más dinero” (Barnet, 1967. Pág. 70).

La escena se vuelve familiar, quizás demasiado familiar. Perfectamente podría ser un relato de nuestra época. No obstante, Montejo es tajante sobre esta vida:

“Los sueldos incluían la comida y el barracón. A mí eso no me convenía. Siempre estuve claro en que esa vida era propia de animales. Nosotros vivíamos como puercos, de ahí que nadie quisiera formar un hogar o tener hijos. Era muy duro pensar que ellos iban a pasar las mismas calamidades.

[...]

“Cuando se anunciaba alguna visita, enseguida el mayoral ordenaba que la gente se vistiera de limpio y ponía la casa de calderas brillante como un sol. Hasta el olor desagradable desaparecía” (Barnet, 1967. Pág. 107)

Pero así y todo, Montejo nunca rehusó el trabajo y poco a poco va configurándose una vida fuera del monte, pero con los aprendizajes de esos años donde aprendió de gente, para él, del todo sabía, por más que algunos todavía dijese con desdén que era gente del monte y que se comportaban como animales,

“A mí me enseñaron muchas cosas sin saber leer ni escribir. Las costumbres, que son más importantes que los conocimientos. Ser educado, no meterse en problemas ajenos, hablar bajito, respetar, ser religioso, buen trabajador..., todo eso me lo inculcaron a mí los africanos. Me decían: «A la hoja de malanga le cae el agua, pero no se moja». Eso para que yo no me buscara pleitos. Que oyera y estuviera enterado para poderme defender, pero que no hablara demasiado. El que habla demasiado, se enreda. ¡A cuántas gentes no tienen que caerles bichos en la boca por la lengua tan suelta!” (Barnet, 1967. Pág. 159)

Sin saber leer y escribir, nos advierte antes de cualquier cosa, aprendió a defenderse para que el agua no lo mojara. Instrucción oral por excelencia. Debía aprender a oír y escuchar

pero también debía aprender no sólo a “hablar bajito” sino que, sobre todo, a saber callar. “El que habla demasiado, se enreda.”.

Para Montejo el mundo de la libertad, aunque suene aparentemente paradójico, lo devolvió a las plantaciones. Luego pasó a trabajar en otros lugares similares a las plantaciones pero ya con mejores condiciones, participó en la guerra de la Independencia de Cuba y, una vez concluida, retomó este tipo de trabajos y la vida continuó de la misma forma. Su vida de prófugo quedó atrás. Una vida de cimarrón que, por más dura que sea la vida de la plantación, por más que supo siempre que es una “vida propia de animales”, se resiste a compararla en dureza y pellejerías pasadas con lo vivido en los montes. A los 104 años de edad, momento en que trabaja con Miguel Barnet su relato autobiográfico, y con una guerra a cuestas, Montejo lo tiene claro,

“Todo el mundo tiene que fijarse en eso [Gómez mira hacia el norte y Macedo hacia el pueblo]. Ahí está todo. Y yo me paso la vida diciéndolo, porque la verdad no se puede callar. Y aunque mañana yo me muera, la vergüenza no la pierdo por nada. Si me dejaran, ahora mismo salía a decirlo todo. Porque antes, cuando uno estaba desnudo y sucio en el monte, veía a los soldados españoles que parecían letras de chino, con las mejores armas. Y había que callarse. Por eso digo que no quiero morirme, para echar todas las batallas que vengan. Ahora, yo no me meto en trincheras ni cojo armas de ésas de hoy. Con un machete me basta” (Barnet, 1967. Pág. 211)

Para algunos autores esta cita hace referencia a la conciencia revolucionaria de Montejo (Vasser, 2015). Quizás sea así. Pero nos parece que es un punto menor para esta investigación. “La vergüenza no la pierdo por nada”. Es, para nosotros, la lección de cierre de Montejo. Pero ¿qué hace visible un enunciado como éste? ¿Acaso la vergüenza no es aquello que se suele pensar que debemos superar para poder ser nosotros mismos? ¿Acaso la vergüenza no es aquello que nos retiene y nos detiene? ¿Acaso no existe toda una literatura de autoayuda para enseñarnos a perder la vergüenza para poder expresar lo que seríamos?

Ciertamente no es lo que visibiliza este enunciado. Todo lo contrario. Al parecer, el ejercicio de la libertad requiere de hacer cuidado de la vergüenza, pues habría “algo”, de valor relativo (“no la pierdo por nada”), que nos podría hacer perderla. Y es ahí cuando Montejo nos remite al monte. Cuando se anda por el monte, la vergüenza tiende a diluirse en su espesura, y la mirada de los otros empieza a debilitarse. En la vida de

cimarrón de lo que se trata es que esa mirada no te alcance y, precisamente, el monte se vuelve refugio de dicha mirada. Mientras más monte soy, más protegido me encuentro. Y en el monte, en esa soledad requerida de una vida de fuga, de una vida de prófugo, de una vida de cimarrón, no hay vida para la vergüenza.

“Cuando uno estaba desnudo y sucio en el monte” nos dice Montejo. No se trata aquí de ser impúdico o de falta de pudor (antesala de la vergüenza) pero tampoco de ser un sinvergüenza (quien a sabiendas va en contra de lo valorado moralmente). Tanto en lo impúdico como en la sinvergüenzura, la mirada se sostiene, la mirada opera y funciona. En este caso, aunque hasta cierto punto, habita la indiferencia. La vergüenza ha declinado hacia la indolencia.

Tiempo difícil, duro. Tiempo donde había que alejarse de los hombres. Pero en este tiempo, de soldados y armas, se encuentra también algo que lo sujeta, lo retiene, al mundo de la vergüenza. En este tiempo, dice él, “había que callarse”. Y hoy, por nada perdería la oportunidad de “decirlo todo”. Pasó años sin hablar con nadie, desconfiando de todos (excepto los africanos cabe mencionar), y erraba por los montes siempre al acecho. No es un silencio, sino un silenciamiento. Y ahí su vergüenza y su derrota. Pero nunca más. El monte ya es pasado. Montejo aprendió de los africanos que **hay que saber cuándo callar, pero, en el mundo de la libertad, sobre todo hay que saber cuándo no callar**. En el decir del último Foucault (2008), una práctica parresiástica en todo regla, es decir, aquella práctica que no deja de enunciar la verdad al poderoso. Se pierde la vergüenza no cuando se logra hablar pues no se trata de timidez; o, peor aún, tampoco de decirlo todo independientemente del lugar y el momento, que no es más que franqueza mal entendida, pues no se trata de que los otros no te importen para expresar lo que eres. Todo lo contrario, se pierde la vergüenza cuando uno se calla, se silencia, y se sabe que es momento de no callar. La vergüenza, en este sentido, no es negativa o represiva, sino todo lo contrario. La pérdida de la vergüenza finalmente te silencia. Pero Montejo ahora está preparado para dar batalla y así no perder la vergüenza. Y si es necesario, con el machete ya le basta.

El relato de Montejo nos habla de una vida sencilla. Si no hubiese sido por la Guerra de Independencia, seguramente no hubiese dejado los ingenios azucareros. Una vida de

libertad que, sin saber leer ni escribir, lo devolvió a las plantaciones en condiciones “propias de animales” pero que, a pesar de ello, nunca fue peor que lo vivido en el monte, nunca para llegar a perder la vergüenza.

3.2.2 Aprender a conversar

Cuando llega el día del término de la condena el tiempo se hace largo. Hace tanto que se le espera que las horas se vuelven eternas. Además, supuestamente para que nadie intente “cobrar” en el último momento alguna deuda pendiente, apartan de la población penal a quien ya tiene su libertad firmada. Pero, a modo de despedida y como si quisieran que no se le fuera olvidar su estadía en prisión, no encuentran mejor lugar que encerrarlo mientras tanto en una celda de castigo. Ahí habrá que esperar hasta las 00:00 hrs. y así “pagar hasta el último segundo” de la condena. Y al momento de salir,

“Salí hediondo, por más que te bañé, te eché perfume pa’ salir a la calle, igual salí más hediondo a encierro!!” (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 88).

Cases i Puig (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014), en su tiempo un “choro internacional”, como se les suele llamar en Chile a quienes se dedican al rubro de lo ajeno y han viajado fuera del país, nos configura este tiempo de salida de prisión.

En las cárceles chilenas es una práctica habitual que los que salgan en libertad regalen todas sus cosas a los que se quedan. “La mayoría lo hace y los que no es porque son giles.” Aunque, como buen conocedor, advierte que en Europa no es así.

“Después salí pa’ la calle y ahí algunos queman la ropa que traen puesta. De repente la queman ahí mismo afuera y se van en puros calzoncillos pa’ la casa o si no la botai no más po’. Yo la botaba, la regalaba, cuando salía pa’ acá, la lavaba y la regalaba esa ropa. Era como pa’ no volver po’, una hueá así, son superticiones de los presos.” (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 88)

Salir de prisión y quemarlo todo. Más que acto de generosidad, un acto de despojo. No llevar nada que te recuerde el paso por prisión. Pero el hedor de la prisión se impregna al cuerpo y uno sale “hediondo a encierro”.

Pero la vida continúa y cuando todo apuntaba que la trayectoria seguiría su curso, pues ya empezaba a hacer algunos “trabajos”, conoció a su actual pareja y a su nueva familia,

encontrando “otro estilo de vida” (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 92). Al principio, todo lo que se le decía le “entraba por un oído y [le] salía por el otro” pero poco a poco “iba pensando” (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 92),

“[...] yo ya tenía un entorno nuevo, tus suegros te meten en la volá, te meten la ésta de trabajar y toda la hueá, tú que ya digai “ya, voy a hacerlo” por mi mujer que tengo ahora y mi hijo que ya venía en camino, “voy a hacerlo”, y por no tener más problemas en la casa también, porque ya trabajando se calmó todo po’, ya no era el hueón que andaba robando, ya no era. (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 89-90)

No ha sido fácil. Las preguntas y fantasías de ruina se agolpaban: ¿y los demás? ¿qué irán a decir de todo esto? ¿cómo lo tomarán? ¿qué pasará cuando haya una pelea? ¿será lo mismo? ¿perderé el respeto? ¿me tendré que quedar callado ahora?. Pero, por otra parte, “¿aónde voy a trabajar yo?” (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 89-90)

Hasta que finalmente: “Voy a hacerlo”. No ha sido fácil. Con cuarto básico rendido y con el historial que tenía, el curriculum y las llamadas rebotaban una tras otra por varios meses. Hasta que apareció la primera posibilidad y fue toda una experiencia de vida. Una empresa de aseo subcontratista lo asignó a una empresa de almacenaje de computadores. Al segundo día pasó un señor que no había visto nunca y le preguntó su nombre completo. Al día siguiente, estaban todos los jefes de ambas empresas esperándolo.

“Y fue una hueá de mierda, como una encerrona. Me cayó tan mal porque en vez de él haberme dicho las cosas a mí solo, me dice delante de todos, que eran como siete personas ahí mirándome y yo parado, “oye cabrito, te tengo una pregunta” Y me preguntaron que si yo tenía problemas y yo les dije que no po’, que estaba bien trabajando. Pero sobre la misma me dijeron “no, si es que ¿has estado alguna vez detenido?”, y qué le iba a decirles yo, si ya veía lo que se venía po’. Si por algo me estaban preguntando ahí todos po’. Así es que les dije

- Sí po’

- ¿Y por qué?

- Por robo, por homicidio

- Ah ¿y cómo lo hiciste pa’ tener los papeles limpios, el papel de antecedentes?

- No – y les expliqué delante de todos po’ – porque estoy firmando y quiero cambiar y estoy empezando a cambiar mi vida po’, quiero tener una familia y todo

- Sí – me dice el viejo y añade – pero aquí no es sitio de rehabilitación – y yo no era ningún drogadicto po’.

- Ah!!! – les dije sorprendido que ni si quiera me dio para decir algo más.”

Pesqué mis cosas y me fui pa’ abajo, saqué mis cosas y andaban todos siguiéndome. Y habían cabros que eran compañeros y me decían “¿por qué te vai?”, “no, por na’, no me gustó la pega, por na’”. (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 93)

El hedor de la prisión lo llevaba impregnado en su nombre. Se está fuera de prisión pero ingresar al mundo de los iguales, de los giles, tendrá sus costos adicionales. “Aquí no es sitio de rehabilitación”. Al parecer aún no había hecho el suficiente tiempo para que el aire de la ciudad lo inoculara, indultándole su pasado.

Me fui solo y fue una caminata larga. Estaba en Quilicura y tenía que caminar unas cuadras para tomar la micro. Cinco, seis cuadra a todo sol y pensando, “puta la hueá” decía yo. Y una hueá así como no tener a nadie que te apoye en ese momento ahí cuando te están achacando, quedai mal po’, como que puro te atacaba no más el hombre y todos escuchaban, y tú no hallabai que responderle po’. (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 94)

No sabía que responder, pero tampoco nadie que lo defendiese. Solo. Un “choro internacional”, años de robos, peleas y riesgos de vida, hombre viajado y con mil historias en el cuerpo dentro y fuera de prisión. Jaqueado por su propia historia, humillado, empequeñecido por la mirada de los otros. Y no hallaba las palabras, no sabía qué responder. En estricto rigor toda una encrucijada.

“Fue una hueá fuerte, una hueá fuerte como pa’ tirar todo a la chucha. Con que no estoy con mis suegros, yo tiro todo a la mierda, no busco más pega y sigo en la misma hueá. Entonces, si uno se pone a pensar la hueá es duro porque tú estai luchando [...]” (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 89)

No desistió. Sigue empujando. Pero esta lucha tiene sus propias reglas y debe aprenderlas si quiere entrar al mundo de los longi. Nada fácil. Hoy trabaja reparando ascensores y las formas de antes ya no le sirven. “Si era entero aniñao” dice de sí mismo utilizando una expresión habitual en el ambiente. Hasta el día de hoy, él logra percibir como la misma

gente del barrio, que conoce su trayectoria, aún lo saluda con cierto temor. A él no le podían contradecir en nada, porque a la más mínima controversia se ofuscaba y “te echaba la espantá”, ofreciendo al mundo los gestos preparativos de una batalla cuerpo a cuerpo.

“Entonces, he cambiado harto mi vida po’, pa’ cómo era yo de aniñado’, nadie podía mirarme en la calle, andaba peleando, y ahora tú me veí po’, tranquilo. De la pega me vengo pa’ la casa, juego con mi hijo; si tengo que lavar la loza, la lavo; si tengo que mudar a mi hijo, lo mudo; cosas que yo no hubiera hecho hueviando por ahí po’. Como decimos nosotros: ¡¡se me hubiera caído la ficha!! (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 100)

En el trabajo esta forma ya no le sirve. Incluso, al principio, su jefe, don Pepe, se lo recriminaba pues tenía asustados a todos sus compañeros de trabajo. León ha debido modularse, temperarse, pero no puede dejar de sentirse pasado a llevar. “Aniñado” le dicen y se dice de sí mismo. Como si fuese un niño que no puede asumir la posición del equívoco pues no llega a aceptar el juego de posiciones y se exalta por la posibilidad de la diferencia, recurriendo al cuerpo para zanjar la instalación de lo que, para él, simplemente no puede ser. Pero “aniñado” también porque no logra detenerse en las consecuencias que pudiese tener llevar al cuerpo la imposibilidad de la diferencia, lo cual, por no ser un niño, ya nadie mira con condescendencia. En esta vida de longi, en esta vida del trabajo, uno debe dejar de ser aniñado, dejar de comportarse como un niño. Hoy, “ya las cosas se conversan, porque al principio eran todas discusión pa’ mí po’” (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 102).

Pero aquí “conversar” ¿cómo opera? ¿cómo funciona? “Conversar” operaría reuniendo, amalgamando, en torno al asunto referido; en cambio “discutir”, operaría separando, distanciando, anulando el decir del otro, peleando, por dicho asunto. Y aquí detengámonos un segundo pues “conversar” no nos remite simplemente al hecho de hablar con otro u otros, sino que tiene el efecto de convocarnos con otros, de reunirnos. O, en su defecto, distanciarnos. Y a partir de ello, permítannos una digresión en relación a la palabra “conversación” a partir de tres entradas diferentes. La primera de ella, nos remite a la RAE que si bien señala que esta palabra nos remitiría a hablar con otra u otras personas, existe un sentido de esta palabra que ha caído en desuso y que nos puede ser productivo aquí: vivir, habitar en compañía de otros. Por otra parte, si rastreamos su

etimología nos encontramos con una situación similar. Derivada de la voz latina *conversatio* si bien suele traducirse como un grupo de amigos que se reúnen a exponer diferentes puntos de vista y cambiar su propio punto de vista o el de los demás (XXX), hay quienes se distancian de ello y nos informan que su sentido etimológico está lejos de ser el que habitualmente le damos como plática, charla, diálogo o alguno similar. En sus primeros usos, nada tenía que ver con el cruce de opiniones sobre algún asunto u objeto en particular. *Conversatio* era más bien la posibilidad de entablar un trato familiar (Coromines, 2008), frecuente, cotidiano, en una acción de volver y devolver los objetos, vueltos los unos hacia los otros. Algo de este sentido se encuentra cuando decimos “entrar en conversación con” que nos remite más bien al establecimiento o inicio de una relación o cuando decimos de algo que es “conversable”, es decir, que podemos llegar a establecer otro tipo de condiciones para determinado trato una vez que entremos en relación. Y finalmente, como tercera entrada, remitirnos a lo dicho por Frédéric Berthet

“jusqu'au XVIIIe siècle converser signifiait aussi bien "demeurer, vivre quelque part", et que, plus précisément encore, conversation désignait jusqu'au début du XVIe siècle "relation, rapport" et enfin "genre de vie"” (Berthet, 1979. Pág. 110)

[hasta el siglo XVIII conversar significaba también “habitar, vivir en algún lugar” y que, más precisamente aún, conversación designaba hasta el inicio del siglo XVI “relación, ligazón”, finalmente “una forma de vida”]

Entendemos que para Berthet la acción que se pone en juego en la conversación es tanto reunir, dando o intercambiando información, como experimentando “stratégies de reconnaissance” (Berthet, 1979. Pág. 162). En este sentido, conversar no nos remitiría simplemente al hecho de hablar con otro u otros, sino que habitar en esa palabra compartida, estableciéndose una forma de vida. Para Giannini (1987), un filósofo metafísico, la conversación, a diferencia del lenguaje informativo, el diálogo, la narración y otros ‘estilos’ de intercambio, la regiría un principio hedonístico: “simplemente el placer de conversar” (Giannini, 1987. Pág. 82). Pero un placer que, lejos de asentarse en el gusto narcisista de hacerse oír o, peor aún, de escucharse a sí mismo con un público para ello, derivaría de la posibilidad de acoger, “un modo de la hospitalidad humana” (Giannini, 1987. Pág. 82). Y si bien, continúa diciendo, para ello se requieren ciertas condiciones que

serían características de lo ‘domiciliario’: ‘tiempo libre’ (disponible) y espacio ‘aquietado y al margen del trajín’, es la calle finalmente la que se articula como su paradigma.

“Gratuita en su origen, inconcluyente en su término, la conversación es, como la calle, el paradigma de lo abierto, de lo imprevisible.” (Giannini, 1987. Pág. 83)

La conversación acoge aquel “tiempo perdido” en la linealidad de la rutina y anuncia la condición para cualquier acto de libertad efectiva: la disponibilidad de sí, que no es más que una “disposición de ánimo” para estar abierto a afectarse por el mundo y por los otros, lo cual nunca podría ser un acto identitario, de conservación de lo que se es¹³⁶.

Tres entradas que de alguna manera nos permiten pensar, y también decir, que la conversación no nos remite simplemente al hecho de hablar con otros sino también nos incorpora a una forma específica de relación con otro u otros. Una forma de habitar, una forma de vivir con otro de forma frecuente, cotidiana, pero también familiar y que, como dice Giannini, requiere de un tiempo y espacio específico, por más espontánea que pueda darse como cuando nos encontramos con un amigo/a en la calle. Nos detenemos y nos damos un tiempo, nos ubicamos de la mejor manera posible en la vereda o dónde nos hayamos topado para no molestar a nadie o, más bien, para que nadie interrumpa con ese pasar transeúnte indiferente al encuentro.

Hoy, “ya las cosas se conversan” nos dice León. El decir rezuma el espíritu de aquel sentido en desuso y, en algún lugar, tiende a restablecerse, pues finalmente no sólo ha podido hablar, sino que ha podido establecer relación con quienes trabaja. Puede finalmente vivir y habitar en compañía de otros en torno a la palabra.

Se podría pensar que es una sobreinterpretación o un exceso de nuestra parte. No está de más decir que León, obviamente, lejos está si quiera de imaginarse todo este lío que

¹³⁶ No es de nuestro interés aquí la noción específica de libertad en Giannini, o en cualquier otro autor. Sí el mundo de asociaciones que realizan. No obstante, para que se pueda comprender mejor la idea, pensamos que esta cita pudiese ayudar:

“La Libertad, en el sentido de ‘disponibilidad de Sí’, más que con el quehacer tiene que ver con un *dejar ser*; con este hecho profundamente negativo: el de ser un despeje de Sí mismo, de sus quehaceres, de sus ocupaciones. Liberación del arrastre de una identidad exclusivamente domiciliaria; cotidiana disponibilidad, en fin, para aquello que Pasa y nos llama desde su ser cualitativo, sin promesas de recompensa.” (Giannini, 1987. Pág. 159)

nos hemos montado aquí. Lo que aquí está en juego es lo dicho y no León. No obstante, en el decir de León se nos ofrece una diferencia de formas. Un antes y un después en relación a la conversación.

Antes se hablaba de puro “¿qué saliste a chorear hoy día, oye qué te trajiste hoy día?” Igual que en la cana cuando llegai el primer día “¿oye qué te choreaste, por qué vení?” “No, me robe esto ahí” o te poní a conversar con alguien y siempre te pregunta hueá “oye me he robado esto, me he robado esto otro” y siempre puro hablar de robo, robo, robo y de repente como que te aburre. (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 92)

Lo que se solicita y lo que se cuenta es información que permite la comparación, que permite solventar un lugar, una identidad. En definitiva, responder a la pregunta de “¿quién es más choro?” “¿quién la lleva?” “¿quién es más exitoso dentro de los parámetros compartidos?” Las historias de robos, mujeres y fiestas abundan en las “conversaciones” de presos y choros. La “ficha”, el “cartel”, para nosotros, algo así como el curriculum, permiten sostener una posición en el ambiente que es vital, en un sentido literal en algunos momentos, para la articulación de las relaciones. Posición que no puede ser pasada a llevar, pues no se vaya a pensar que se es un vil “perquin”, “como el débil po’, el hueón que nunca va a decir ni una hueá po’.” (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 63).

O sea, yo así me expreso, o sea, me trato de expresar pero de repente como que no me entienden lo que yo quiero decir. Conocer esas cosas porque, de repente, uno no sabe po’, de repente hablai puras cosas no más po’ y te dicen incluso “no, sí po’, si tení razón” pero que ni el otro de al lado sabe. Y te dicen “no, sí sí” y eso no sirve porque así vo’ seguí en la misma po’. Pero de repente llega alguien que sabe y que te va a decirte “oye, que aquí” y uno, como era antes, que “¿aónde la viste?” y un charchazo no más po’, “¿qué vení vo’ a decirme a mí?”” (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 92)

Pero para conversar, para encontrarte con los iguales, la relación de sumisión ya “no sirve”. No sirve de nada que te den la razón por mera complacencia o acatamiento. No hay conversación si hay sometimiento, no hay conversación si hay acatamiento, en definitiva, no hay conversación si hay silenciamiento. La conversación requiere del riesgo de perderse en ella, requiere de una forma relacional que implique reunirse en torno a la palabra.

Ahora na' po'. Ya no hay esa conversación, es como también una conversación como más agradable. Te dan ganas de conversar otras cosas po', cosas que de repente tú tampoco las sabí y como que aprendí un poco más de la vida. Si yo me doy cuenta que no sé casi na' de la vida, pero uno va aprendiendo de a poco po', o sea, yo de la vida de la calle te sé harto, te sé mucho, cosas que no creo que las sepa mucha gente po' o que las sabe sólo de oídas pero cosas de la vida como de los libros, de saber cosas de otras partes, como conversaciones que tienen los estudiantes. De eso, nada. (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 92)

Una vida de calle, una vida de prisión, una vida de viajes, pero, así y todo, nos dice que no sabe “casi na' de la vida”: una vida que no sólo se distancia de la vida de la calle sino que también sería mucho más que ella. La vida de la calle es para ser vivida, no para ser conversada, juega en campo abierto y el cuerpo a cuerpo es su vía de expresión. En cambio, la vida que envuelve a la conversación no se juega en ello, al menos no de la misma forma, más bien sería aquel *tête à tête* que se puede encontrar a partir de la vida de los libros y en la cual los “estudiantes” no sólo pueden acceder sino que estarían formados para ello. Una vida que pone la palabra de por medio. Y, a partir de ahí, León capitula: “De eso, nada”.

Más bien todo lo contrario. Sus estudios llegan hasta cuarto básico, habiendo sido expulsado de todos los colegios por los que pasó sin llegar a aprender de manera suficiente a leer ni a escribir. Su paso por prisión, cumpliendo condena en cárceles españolas, le devolvió esta parte de su biografía con violencia.

Yo quería escribirle una carta a mi mamá. Me ponía a escribir y no hallaba cómo expresarle lo que estaba pasando, ni cómo estaba. La hoja la rompí como diez veces, trataba de escribir y la rompía y cambiaba la hoja. Y no podía po', no me salía y más encima que quería contarle y me ponía a llorar po', porque no hallaba qué contarle y cómo explicarle. Más encima, escribía y como que las letras no eran las que yo quería, como que cambiaba las letras. Entonces en vez de escribir algo, yo escribía otra cosa. Mientras escribía pensaba que estaba todo bien pero después, cuando leía, me daba cuenta que na' que ver. (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Págs. 35)

Es aquí donde el dispositivo penitenciario, recorriendo su biografía, *eligió* imprimir toda su fuerza, encontrando no sólo la posibilidad sino la oportunidad. Ya lo decíamos en un trabajo anterior, el sufrimiento penitenciario entendemos que opera precisamente así. No se trata ni de peleas ni de condiciones de vida, el sufrimiento penitenciario economiza su fuerza esperando su momento (Jeanneret Brith, 2003).

“Un día [un “viejito” preso chileno que lo acogió] me regaló un diccionario y me dijo “Toma León, te regalo este diccionario”, porque él me vió y yo le conté “es que yo no sé escribir”, me dijo “toma, las palabras que no sepai, las buscai po’” y así empecé, escribía y la palabra que no me salía así, que no la podía escribir, la buscaba en el diccionario. Así empecé. Las fiestas pasaron y ya empecé de a poquito a escribir más y le escribía cartas a mi familia.

De esa vez yo siempre me acuerdo porque me quebré entero, me quebré como persona. Todos se quiebran po’, siempre hay una vez.” (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Págs. 36)

“Me quebré como persona” enuncia León. Pero ¿cómo se puede quebrar una persona? ¿es acaso una metáfora? Pensamos que no. Hay que tomarlo en su literalidad. Goffman (1961) ya nos informa de alguna forma sobre esto mismo cuando, a propósito de las Instituciones Totales, nos plantea la mortificación del yo y la reconfiguración del yo como procesos característicos de ellas. Las personas se quiebran en la medida que se enfrentan a ciertas condiciones que hacen imposible seguir siendo lo que se ha venido siendo. Es un quiebre pues se vuelve imposible mantener las alianzas, los ensamblajes, que una determinada forma de vida sostiene. Es un quiebre en la medida que, como nos señala en su quinta acepción la RAE, templa, suaviza o modera la fuerza y el rigor de lo que se ha sido. Pero también un quiebre que puede llegar a rompernos, como cual cristal, y hacer inviable cualquier tipo de resistencia, exponiendo nuestra fragilidad. “Psicoseo” le llaman en Chile. Psicosis Carcelaria o Síndrome de Ganser en la literatura técnica. Una “volá” que es reconocible y que avergüenza a quien haya pasado por ahí, pues indica que *la cana se lo ha comido*, que la prisión le ha ganado la partida. Pero ya lo señalamos en un trabajo anterior (Jeanneret Brith, 2003), recordemos que la prisión, el sistema penitenciario, no es un campo de concentración. La prisión no tolera al *mussulmaner*. El sistema penitenciario recorre la biografía y su castigo en tiempo/en vida, opera instalando la imposibilidad de dejar de pensar.

Entonces cuando caí te le viene el mundo encima y tratái de seguir viviendo como si estuvierai fuera pero ya después empezai como a pensar que tení que vivir ahí tantos años po’, entonces te empezai a olvidar del mundo ya de la calle. Si lo único que te llega de la calle son puros problemas ¡¡y sabiendo que uno está preso po’!! y uno no puede hacer na’ preso. [...] Desde ahí, ya la cana fue mi mundo propio y ya te haci el mundo mejor ahí preso po’, viví el día a día, porque te tení que olvidarte del mundo de afuera. El que no se olvida de afuera caga. (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Págs. 35-36)

En otras palabras, para vivir en prisión es mejor dejar la vida de la calle en la calle. La vida de la calle te permite llegar a prisión, incluso hacerte un nombre dentro de ella, pero no necesariamente para sobrevivir a ella. Para que la prisión no termine de romper aquello que se ha sido, León ha de templar, de moderar, el rigor con el que ha vivido hasta ese momento. Y aquello que antes fue rechazado, que incluso de poco le servía en la batalla cuerpo a cuerpo que la vida de la calle imponía, ahora se retoma y, en su rudimentaria forma, se vuelve una forma posible. Un diccionario, el gesto de aquel viejo preso chileno, aquel regalo inesperado, le permite volver a prisión y que el afuera tome su propio lugar.

Pero hoy, para León, el afuera es otro afuera. La vida de la calle tampoco le sirve para lo que viene. Un vida donde el cuerpo a cuerpo ya no le sirve.

Pero estaba equivocado, o sea, estaba en el mundo de la calle no más yo, me interesaba eso no más. Pero no era así po', ahora con el tiempo me he dado cuenta que no es así po'. Si el que te va a respetar te va a respetar siempre, pero por lo que soy, no por lo demás po'. Si tú no los pasai a llevar, ellos tampoco se van a meter contigo. (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 92)

León ha aprendido a conversar, puede habitar con otros instalando la diferencia como una posibilidad en la palabra. Una “resocialización” en toda regla, pues la conversación instala una forma específica de sociabilidad, con sus propias reglas y sus propias formas. Una práctica que, aunque nos cueste pensarlo, no ha sido una constante en la historia. Se ha requerido de toda una serie de transformaciones para que la práctica de la conversación haya podido emerger.

Craveri (2001) sitúa a la conversación como una práctica emergente en la Francia del siglo XVII que permitió a ciertas mujeres nobles, en su alejamiento de la vida cortesana, encontrar en las tertulias de salón un reducto para constituir de la vida mundana un arte inimitable y un fin en sí mismo.

“tipo de sociabilidad que se contraponía a la lógica de la fuerza y a la brutalidad de los instintos, un arte de reunirse basado en la seducción y en el placer recíprocos.” (Craveri, 2001. Pág. 13)

Pero no sólo a la fuerza y a la brutalidad se opuso. Los/as mundanos/as, con sus lúdicas conversaciones, se contrapusieron también a la seriedad de los *savants*. El arte de la

conversación no se encontraba en su elaboración argumental ni muchas veces tan siquiera en el contenido de lo que se conversaba. El arte de la conversación se sostenía en el cultivo del ocio y la capacidad de gustar a los interlocutores.

Y si bien podían concurrir a ellas desde reinas y nobles con títulos de abolengo hasta funcionarios sin rango alguno o arribistas desclasados, se guardaban las formas sólo hasta que la propia operación de la conversación disolvía las diferencias, estableciendo las condescendencias, afinidades y complicidades de las *bonnes compagnies*. En la conversación, no se trataba de vencer al otro, por más que, de forma ingeniosa y fina, se le ridiculizase, sino más bien se le debía intuir su inteligencia y aprender a conocer sus intereses y fortalezas para poder sacar lo mejor de él para el disfrute de la conversación, animándolo a tomar la palabra y dar lo mejor de sí. En este sentido, era un espacio no sólo para destacar sino para hacer destacar a los demás, estableciendo una relación mayéutica que “desnudaba acogiendo”. A contraposición de lo ocurrido en los círculos cortesanos, donde confiar era peligroso y la prudencia era una virtud que debía ejercitarse por las intrigas e insidias palaciegas, en esta nueva práctica de la conversación, lo lúdico permitía un marco relacional donde ningún tema estaba vedado a priori, ya fuese de los llamados “pequeños” (como temas de la vida privada y doméstica de escaso interés en esta época) o “grandes” (asuntos de Estado que se regían como *arcana imperii*, es decir, sólo reservados para el soberano y sus consejeros), entregados a la destreza de la conversación por igual. Chismes y cotilleos, asuntos de Estado e inquietudes intelectuales, todos cabían en el espacio de la conversación, pudiendo pasar, casi imperceptiblemente, de uno en otro a lo largo de la velada. La conversación fluye, tiene su propio ritmo, dejando al “espíritu natural”, aquel “enemigo del trabajo y de la contrición” (Bouhours citado en Craveri, 2001. Pág. 410), a la espontaneidad de la inteligencia y del ingenio, aquel “fuego de la imaginación” que permite la sorpresa, encontrando combinaciones originales e inesperadas, “sabiendo aprovechar la ocasión, el tiempo y el lugar con rapidez y seguridad” (Craveri, 2001. Pág. 411).

Naturalidad y espontaneidad donde no se puede excluir la forma de utilizar tanto el cuerpo (con sus gestos, su mirada, la expresión del rostro) como el silencio (no aquel de la vida interior o el que dicta la prudencia, sino aquel “silencio cargado de expresividad”). El

cuerpo y el silencio no sólo apoyan el decir, sino que en sí mismos se transforman en una forma de decir. Un silencio elocuente o un cuerpo elocuente son parte del arte de la conversación, todo un arte de callar que no sería sino hacer hablar al silencio.

Una conversación que estaba hecha para la seducción, donde el arbitrio de las mujeres dirimía la fineza del decir aunque desalentando cualquier reyerta y seriedad de todo conflicto. En este sentido, el decir de la conversación debía ser un decir galante, un decir caballeroso, educado, fino, gracioso, incluso en el encono y la acritud, incluso en lo políticamente incorrecto. Por lo mismo, para ingresar a la conversación se requería de un *sprit* particular, un espíritu que pudiese morigerar, templar y moderar los excesos, atenuando la maldad y la agresividad, moderando y amoldando el deseo. La palabra, en este sentido, es depositaria de un “genuino ejercicio espiritual” (Ortigue de Vaumorière citado en Craveri, 2001. Pág. 428)

Pero ciertamente no todos veían con buenos ojos esta nueva práctica. Obviamente sectores cercanos a la Iglesia la criticaban por su alejamiento muchas veces de las “buenas maneras” y del “bien pensar”. Pero también fue criticado por intelectuales como Rousseau que veían en ella el riesgo de lo superficial, de lo efímero, de lo aparente, en fin, de terminar perdiéndose y fundiéndose con el gustar, una prueba más, finalmente, de la corrupción moral que la sociedad puede llegar a generar en el corazón de los hombres. También se ha de reconocer que durante el siglo XVIII, Ilustración mediante, la conversación tomará una orientación que ya no sólo tendrá como foco la diversión sino que también deberá estar al servicio de la verdad, y, para ello, como decía Diderot, se “imponía el sacrificio” del “juego estéril” de “las conversaciones sociales” (Citado en Craveri, 2001. Pág. 431).

Sin embargo, por más críticas que se le hicieran, la práctica de la conversación se había instalado en dichos corazones, iniciando así, al menos de momento, un viaje sin retorno. Bien lo sabe Madame de Staël, quien paga con nostalgia el exilio en Suiza impuesto por Napoleón. Una práctica que se instaló en su momento como práctica de resistencia a las posiciones hegemónicas cortesanas que, apoyadas en la letra del imperio se adueña de la escritura, volviéndose la firma de tal o cual escrito todo un riesgo:

“Los riesgos a los que exponía la palabra escrita eran evidentes para todos y volvían aún más preciada la libertad del intercambio oral” (Craveri, 2001. Pág. 428)

Lo efímero de la conversación permitía decir sin escribir, permitía hacer prescindible la escritura, al menos retardar su dominio, instalar un decir particular y que se esparciera por doquier. Las conversaciones de salón, poco a poco, imponían y extendían su influencia, instalando posición en los más diversos aspectos de la vida cotidiana. Diderot entendió tempranamente esto, cuando señala que “Nuestros escritos actúan sólo sobre una clase determinada de ciudadanos, nuestros discursos sobre todas las clases.” (Craveri, 2001. Pág. 433), tomando la conversación, cada vez con mayor claridad, su lugar en lo social como parte del campo de batalla de las hegemonías. Poco a poco, sin percatarse ni cómo ni cuándo, siempre según Craveri, las conversaciones imponen su forma al decir, emergiendo de esta práctica particular lo que ha terminado por llamarse “opinión pública”.

El trabajo de Craveri nos permite rastrear que en la emergencia de la conversación se establece cierta forma-de-vida que le es propia, pero, al mismo tiempo, esta práctica reproduce y le da contenido a dicha forma-de-vida. Conversar se vuelve una práctica posible para una vida que requiere no sólo del ocio y de lo lúdico sino también de cierta instrucción tanto en maneras como en contenidos. Es esta combinatoria que permitirá establecer una plática diletante que transcurre de un tema a otro sin menospreciar ninguno, quedando siempre a la posibilidad de la sorpresa, del ingenio, de aquella palabra escurridiza que permitirá sortear, con la mayor gracia y delicadeza posible, cualquier problema argumental o de contenido, sabiendo de antemano que se contará con el relevo requerido si los caminos de la conversación se han vuelto tortuosos. Por ello mismo, si se le toma demasiado en serio, se vuelve grave y fastidiosa; si se le toma demasiado a la ligera, se vuelve banal y vulgar. Para conversar se requiere aprender a jugar con sus reglas. Y no cualquiera conoce sus reglas y, para qué decir, dominarlas.

León reconoce en la conversación una diferencia, una distinción posible entre el antes y el después. Poco a poco va reconociendo su forma, sus reglas, sabiendo que para incorporarse a ella *sólo* tiene su vida, la vida de la calle y de prisión, pero que hay todo una vida que aún ha de aprender, partiendo por conversar.

No obstante, la conversación ha desdibujado sus propios límites y se ha expandido como forma de sociabilidad, minimizando, la mayor parte de las veces, el componente de ocio, de placer y su componente lúdico, dejando de ser un fin en sí mismo para transformarse en una herramienta, en un instrumento para relacionarnos con otros para conseguir ciertos fines. En este sentido es que solemos escuchar el run-run que proclama “las cosas se resuelven conversando”.

Decíamos que la conversación, en tanto práctica, llegó para quedarse. Pero, incluso en el mismo recorrido que nos presenta Cravieri, ya se puede rastrear, aun cuando su espíritu se respire en cada momento, la pérdida de centralidad de aquel sentido de familiaridad, de cotidianidad y de habitar con otros que solía tener la práctica de la conversación, transformándose en un acto comunicativo con arreglo a cierto fines y que utiliza un fórmula general como es hablar con otro u otros donde se diluye su forma instrumental.

Natividad tuvo que pasar por prisión para poder rastrear la diferencia. Hoy, nos cuenta, “ya es distinto”, ahora “ya sé defenderme y [a sus hijos] defenderlos también”.

“¿Dónde aprendí esto? Yo esto lo aprendí presa, que todos tenemos un derecho, o sea, yo no porque estaba presa yo no podía ir y conversar con la Mayor y explicarle mis motivos. Ella tenía el deber de escucharme. De repente uno pensaba que la Mayor a la primera iba a decir “aahh, te vai castigá”, pero si yo no la estaba insultando, no podía irme castigá, y si yo estoy reclamando algo, algo que realmente son así las cosas, no podían castigarme.

De repente a nosotros los chilenos nos pasan por el aro porque no sabemos nuestros derechos, pero si usted se pone a leer, uno aprende po’.” (Mardones Espinoza & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 90)

Ya no está dispuesta a callar. “A mí nadie más me va a pasar a llevar, nadie más porque yo aprendí mucho de derecho, yo sé defenderme, aquí y en todos lados.” Y si es necesario, no se amilana para ir a conversar, incluso en un tono desafiante, con la autoridad que sea.

“Era tan como mamona, si alguien me retaba o si yo discutía con alguien, yo lo único que hacía era puro llorar, llorar y llorar. Sin embargo, ahora no po’ porque ahora yo sé defenderme, o sea, yo puedo poner palabras en mi boca sin echar grosería porque yo no soy de andar así “aaaashhh”, no, no, porque no soy así. Ahora puedo defenderme con palabras y sin echar garabatos pero antes no po’.” (Mardones Espinoza & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 86)

Hoy puede “poner palabras” en su boca, pero no siempre fue así. En un antes quedan situados aquellos momentos donde sus palabras se ahogaban en el llanto o donde se disipaban en el garabato. Llantos y garabatos que en prisión encontró su forma más cruda:

“- Vo’ adentro – me dijo – voy a sacarte la concha tu mare – y me chispeaba los dedos.

Chuuuta – dije yo –, aquí quedó la cagá, qué hueá pasó otra vez – dije entre mí, callá.

- Ooooyy qué hueá te pasa a vo’ conmigo – le dije yo – ya, ya – le dije – me viste la cara, qué hueá loca – le digo yo así, chispeando los dedos también, y me queda mirando” (Mardones Espinoza & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 17)

Natividad vivió en toda su expresión la literalidad del cuerpo a cuerpo, tratando de encontrar aquellas palabras que se le resistían.

“Yo lo único que decía “Diosito, pon, ponme algo en la mente pa’ que yo les pueda decir, pa’ poder aprender a defenderme, pa’ poder aprender a hacer las cosas bien, yo no quiero que pase nada, yo no quiero tener ningún machucón, no quiero tener nada, igual me van a sacar la cresta entre las dos”. Yo veo a la Karen que se metía las manos al bolsillo, yo le vi la cuchilla, “que esta hueona – dije yo – me va a charquear aquí, me va a hacer mierda”, tenía miedo a mi cara, decía yo “puta no soy bonita pero mi cara, tener una pifia en la cara”, o sea se me pasaron miles de cosas por la cabeza, miles, miles, miles, miles de cosa, “Ya, chuta!!!, no va a aparecer nadien, nadien me ayudará” y yo ¿cuánto llevaba?, como un año, no era mucho tampoco; como ellas que llevaban, ¡¡¡puta!!!, que habían sacado años ahí!!!” (Mardones Espinoza & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 20)

El mundo de la prisión exagera el mundo en el que vive, pero en prisión logró reconocer las formas de una diferencia, terminó de encontrar un camino alternativo, un recurso más. Un camino donde se ha de ser astuto:

“Yo no soy altanera, yo sé agachar el moño, yo sé cuándo tengo que pararme, tengo que defenderme y tengo que hablar, pero yo soy como astuta, yo sé cómo llevarme a las personas, o sea, tampoco voy a llegar “Oye y guaaa”. No, porque yo nunca voy a ser como son aquí po’ y yo se los dije la otra vez” (Mardones Espinoza & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 88)

Hoy logra tomar lo aprendido, sin negar su recorrido. Todo lo contrario, hoy utiliza tanto una como otra forma como recursos de los que dispone al servicio de la conversación y así lograr no sólo ser escuchada sino que jugar con las reglas para conseguir sus fines.

“- A ustedes [a las profesoras de su hija] les gusta como son acá, llegan aquí, les chispean los dedos y les dicen groserías, ustedes calladitas, pero como uno viene como la gente a hablarles, ustedes al tiro se alteran, no po’ – les dije – yo vengo de otra manera, yo no soy igual al montón, yo soy distinta, yo no las voy a tratar mal, ni les voy a chispear dedos, ni las voy a insultarlas pero ustedes también escúchenme y déjenme dar mis motivos y después ustedes me dan sus motivos y si podemos llegar a un acuerdo, ¿por qué no?” (Mardones Espinoza & Jeanneret Brith, 2014. Págs. 88-89)

Pero Natividad sabe bien que puede contar con un último recurso si finalmente no la escuchan, la cual termina por desarticular cualquier tipo de resistencia.

“Me miraban no más. Al final me escucharon pero tuve que hablar mal po’, o sea, yo les hablaba del pecho, de la amamentación del niño, de la guagüita y no me escuchaban po’, no me escuchaban po’, y tuve que hablar mal, le hablé de la teta y ahí sí po’.

- No – me decían – si no tiene pa’ que alterarse

- No, es que ustedes me hacen alterarme, yo estoy hablando como la gente y ustedes me responden de otra manera, o sea, ustedes están acostumbradas – les dije – a que vengan de allá que las insulten, las garabateen, las traten mal, basureen con ustedes, yo no soy así pero ustedes me están haciendo que yo me altere.” (Mardones Espinoza & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 89)

En prisión aprendió a jugar con las reglas de la conversación, a reconocerlas pero también a jugar con sus límites.

Tanto León como Natividad ya están de vuelta. Hoy toca aprender a conversar. Es cierto que ya no se trata sólo de aquella conversación aristócrata que remitía al ocio y al placer de la conversación, aunque también quede el espacio para ello. La conversación se ha vuelto una herramienta, un instrumento de sociabilidad.

“Me puse a trabajar ahí y conocí otra gente. Los cabros que trabajan conmigo, conversamos de otras hueá, tiramos la talla, discutimos, pero discutimos ahí en modo de trabajo, o sea, discutimos hueá de trabajo. De repente igual uno anda con las malas pulgas y puta discutí po’, pero igual son compañeros y estai ahí con ellos. Sabí que tení que vivir con ellos ahí, trabajando y en el día a día, entonces, podí estar enojado uno, dos, tres días y ya después ya pasó porque igual te mandan a trabajar con ellos y tení que trabajar con ellos po’, entonces ya empezai a aprender eso. O sea, las discusiones después ya son cosas que pasan a ser ya conversables.” (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 95)

Así, insistentemente, se lo ha dicho su jefe, “las hueá se conversan”. Pero no es fácil. Nada fácil para quien habría hecho del cuerpo su forma de acallar aquella diferencia que

se vuelve amenaza. Son cosas del trabajo pero también un momento para ir conociendo no sólo a otros sino otra forma de relacionarse con otros.

León se ha alejado de la “vida de la calle”. Ya empieza a experimentar aquellas formas que lo vuelven un *longi*, un *gil*, para la gente del ambiente. Pequeñas prácticas, humildes rearticulaciones, nimiedades quizás para quienes las prácticas de la ciudad letrada los constituyen. Pequeñas-grandes batallas para aquel que el futuro no es más que una quimera pues todo se juega en aquel presente donde el cuerpo a cuerpo constituye su forma más brutal. León ha empezado a pensar de otra manera, ha empezado a vivir de otra forma.

“Y así voy aprendiendo también. He tenido que aprender a ahorrar plata, sobre todo a ahorrar plata, en esta vida de ser longi, hay que ahorrar plata po’.” (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 99)

El dinero ya nunca más para gastarlo a destajo, para dar rienda suelta a todo aquello que el dinero me permita comprar. Ropas, autos, fiestas, mujeres, tragos, drogas, lo que sea. Mientras se tenga, la “vida loca”. Pero ya no más. El dinero ahora debe ser un bien a proteger, a cuidar. “Ahorro” le llaman. Pero cuando se piensa así, no es sólo dinero, pues también se encuentra en juego toda una forma-de-vida asociado al gasto. Ahora, ya la vida no se gasta simplemente, la vida del *longi* se ahorra, se proyecta al futuro. Así, se pueden generar renunciaciones pensando en lo por-venir. Un por-venir que puede ser promisorio, pero que también te arroja a nuevas ansiedades y sinsabores.

“Ahora trabajando ya, también pensai otras cosas. Salir con mi plata y que me asalten, tampoco no les voy a comprar a los hueones. O sea, no les voy a decirles “toma, llévatela”. No po’. Pero igual te poní a pensar, yo que anduve en eso, viendo a los que llegaban pagados. ¡¡¿cuántas veces cogotí a gente que venía de la construcción, trabajando, y que se ponían a tomar?!!. Ojala nunca me toque!!.” (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 99)

Pero no nos engañemos. No se trata de arrepentimiento, pues la vida de la calle juega con esas reglas. Simplemente se trata de que “Ojala nunca me toque!!”. Hoy se sabe que es un tiempo, una vida, una forma-de-vida, diferente.

“Y como si na’ po’, esto es libertad ahora po’, pa’ mí esto es libertad. Ir, salir a trabajar, tener mi plata a fin de mes y yo sé que con esa plata tengo que mantener a mi familia el mes.” (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 103)

Ciertamente aquí pudiésemos sentir la tentación de discutirle a León si es esto libertad o no. Lo más seguro que para algunos lo que nos ofrece León como libertad será algo pequeño, mundano, incluso despreciable, llegando a exclamar por todo lo alto “¡¡Cómo se puede asociar esta pequeñez a aquello tan sublime como es la libertad!!!” y se sostendrá con aire de autoridad “enajenación!!!” o, como se podría decir ahora en esos juegos rocambolescos del decir, “naturalización!!!”. Puede ser, seguro que tienen razón. Pero cuidado, no se trata aquí de eso. No es el significado de la libertad lo que aquí está en juego. Si no más bien, qué tipo de prácticas se encuentran asociadas al ejercicio, al enunciar, la libertad. Y desde aquí enfrentarnos con su positividad.

Y aquí León es generoso en su decir, pues no acaba ahí. Para él, una libertad, una forma-de-vida, que finalmente le permitirá dormir tranquilo.

“Pero por eso, yo como persona, ya me siento, con el solo hecho de estar más tranquilo, de dormir, de dormir tranquilo, descansar, puta, yo creo que ya estoy pagado ya po’. No estoy ni ahí con salir a trabajar y yo me siento así en mi mente, se siente descansá!!! Y ya pienso en pura pega ya po’.” (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 99)

En “buen chileno”, “pega” es la forma coloquial que remite a algún trabajo, cualquiera que sea, por el cual se juega el sostén. Pero, por otra parte, para la gente del ambiente, “trabajar” es precisamente salir a hacer ese tipo de trabajos que los caracteriza. “Ni ahí con salir a trabajar”. Ya no más seguir pensando en robos y asaltos, sino que “en pura pega”. Y así su mente descansa.

“Cuando estaba metido en el ambiente, andaba siempre preocupado, mirando pa’l lado, me acostaba pero con un ojo dormía y con el otro estaba despierto por si acaso llegaban a buscarme, entonces no hay libertad. [...] Antes no po’, te dormía mal o dormíai y despertabai, dormíai a saltos, sentíai cualquier ruido y te levantabai [...]” (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 103)

Siempre al acecho, atento a la jugada, sabiendo que en cualquier momento podría salir mal librado. La vida de la calle tiene sus ritmos y sus formas, en pugna con la ciudad letrada que impone los suyos propios, encontrando en la prisión una forma mixturada de

ambas. Una vida, como la de León, que se ha jugado en tres tiempos sucesivos pero que no han dejado de jugar simultáneamente a lo largo del trayecto. Una vida que lo ha conducido a valorar finalmente el trabajar y la forma-de-vida que implica. Un gil en toda regla.

“Entonces, la brisa que corre afuera es distinta, en la cárcel corre esta brisa y sentí frío, es helada, sentí frío, y aquí yo no siento frío, yo cuando llueve aquí yo me mojo, yo camino, me gusta mojarme, porque la libertad pa’ mí es hacer todas las hueá que no podía hacer preso porque en la cana si está lloviendo, te encierran. Se pone a llover “ya todos para dentro, ya, a encerrarse”. Cuando yo he andado trabajando y está lloviendo, camino igual pero otro no po’, otro pescaría la micro y se iría, yo camino igual, me mojo, no estoy ni ahí. Me siento un hueón libre,(103) caminando. Yo te puedo caminar, pero caminar, caminar, caminar, caminar, yo no me canso. Yo camino.” (Cases i Puig & Jeanneret Brith, 2014. Págs. 102-103)

En una prisión no hay para donde caminar pues llegarás siempre al mismo punto. “Tirar huincha” le llaman en las prisiones en Chile a esa práctica habitual que va recorriendo de allá para acá el patio de prisión. Un caminar que simula el hecho del recorrido. Hoy León camina, cual gil o longi, disfrutando, con su mente descansada, de la brisa y de la lluvia, al abrigo del cálido *aire de la ciudad*.

3.2.3 El pensar del hombre libre: La promesa de la ciudad letrada

Esteban volvió a las plantaciones, León finalmente consiguió un trabajo arreglando ascensores, Natividad abrió un negocio de barrio. Pero no tan sólo ellos. Todos, de una u otra forma, debieron encontrar alguna ocupación que les permitiese, como se suele decir, *ganarse la vida*. Algún trabajo que pudiese ofrecerles aquella vida prometida con la liberación y que fuese acorde al nuevo escenario que se configuraba.

Frederich Douglass, si no el más, uno de los más connotados libertos en los tiempos de la abolición, nos cuenta que en su momento solicitó de su amo una prerrogativa especial, todo un “privilegio” en ese tiempo. Le propuso “alquilar mi tiempo”. Luego de ciertas dudas, el amo Hugh se lo otorga pero no sin antes poner una serie de condiciones:

“se me concedía todo el tiempo, establecería yo todos los acuerdos con las personas para las que trabajase y me buscaría yo mismo trabajo; y a cambio de esta libertad, tenía que

pagarle tres dólares al final de cada semana, proveerme yo mismo de las herramientas de calafatear y mantenerme y vestirme.” (Douglass, 1845. Pág. 152)

Para Douglass el amo Hugh recibía todos los beneficios de la esclavitud sin tener que preocuparse de su manutención. En cambio, Douglass “soportaba todos los males del esclavo y padecía todos los desvelos y angustias del hombre libre” (Douglass, 1845. Pág. 152). A los tres dólares de su amo, debía producir 6 dólares más semanalmente para sus gastos, so pena de perder el privilegio de alquilar su tiempo. Si bien, para Douglass, era todo un problema, no dejaba de ser un buen problema, pues en algún lugar sabía que constituía parte del camino para llegar a ser un hombre libre.

“Me parecían unas condiciones duras. Pero, aunque fuesen duras, las consideraba mejores que la forma anterior de relación. El que te permitieran asumir las responsabilidades de un hombre libre era un paso hacia la libertad, y yo estaba resuelto a no perder el privilegio” (Douglass, 1845. Págs. 152-153)

Cuando llegó el momento de la liberación, lo tenía claro. No había tarea ni *dura* ni *sucia* que no estuviese dispuesto a hacer. Y así, antes de ser conocido en el mundo antiesclavista y por casi tres años, serró madera, paleó carbón, llevó el capazo, limpió chimeneas, llevó rodando barriles de aceite. Daba igual, pues sabía que para ser un hombre libre debía asumir la responsabilidad que implicaba “llegar a fin de mes” y así responder ante sí mismo porque finalmente

“Era ya mi propio amo. Fue un momento feliz, cuyo encanto sólo pueden entender aquellos que han sido esclavos. Era el primer trabajo en el que el salario que me pagaban iba a ser todo mío. No había ningún amo Hugh esperando a que ganase el dinero para robármelo” (Douglass, 1845. Pág. 163)

No obstante, si bien el fin podían compartirlo, no todos/as los/as libertos/as se encontraron a gusto con esta nueva situación, pues no se alcanzaba a visualizar la diferencia con lo vivido como esclavos, más aún cuando se comparaban con la vida del hombre blanco. Si eran libres, ¿por qué debían hacer ese tipo de trabajos, mientras los blancos podían prescindir de ellos? La respuesta, monótona y recurrente, tanto de parte de unos como de otros, fue la falta de educación, lo cual la instalaba como medio privilegiado para romper con los lazos del trabajo manual y lograr aquella estatura que,

de una vez por todas, les permitiese ser reconocidos/as como todo/a un señor y así emergiese aquel ser libre de la carta de manumisión.

“[...] prevalecía la idea de que, tan pronto como uno hubiera aprendido un poco, de algún modo inexplicable, se vería libre de todas las penas del mundo, y desde luego, podría vivir sin trabajar manualmente.” (Washington, 1901. Pág. 67)

Washington lo rastreaba tanto en su propia biografía como en los estudiantes que llegaban al Instituto Hampton y posteriormente al Instituto de Tuskegee, encargado de formar al profesorado para negros, del cual llegó a ser su director. Para él el menosprecio por el trabajo manual no dejaba de constituir un error pues no se llegaba a comprender del todo lo que significaba una educación.

“en Hampton aprendí por vez primera el sentido exacto de lo que implica tener una educación. Antes de haber ido allí participaba de la idea prevaleciente entre nuestra raza de que hacerse con una educación significaba tener una vida cómoda y agradable, exenta de toda clase de trabajos manuales o serviles. En Hampton, no solamente comprendí que trabajar no era una desdicha, sino que aprendí a amar el trabajo, y no únicamente por su valor financiero, sino por la esencia misma del trabajo, y por la independencia y la confianza en sí mismo que proporciona la facultad de poder hacer alguna cosa que el mundo necesita.” (Washington, 1901. Pág. 61)

Tanto padres como estudiantes menospreciaban el trabajo manual de forma similar como antaño los nobles y aristócratas rechazaban el trabajo en sí. El trabajo manual tenía algo de “indecoroso”, algo que para padres y estudiantes iba en contra de una educación basada en libros y refinamientos. Se esperaba una educación que terminara de limar las cadenas de la esclavitud, liberándote del tipo de trabajo que tuvieron que hacer sus padres y abuelos, por lo que mientras más abundantes los libros y más largos títulos de dichos libros, mejor!! La educación debía liberarte de aquel tipo de trabajo que lo único que hacía era volver a enrostrar su propia vergüenza, haciendo una conexión con lo pasado y lo que había de humillación en él.

“Para ellos, les resultaba difícil comprender que pudiera existir relación alguna entre la educación y el cultivo de la tierra. Por añadidura, muchos de ellos habían sido maestros y pusieron en duda si su dignidad les permitiría realizar tal faena. A fin de deshacer sus dudas, todas las tardes, terminadas las clases, cogía mi hacha y partía el primero hacia el bosque. Al ver que este trabajo ni me asustaba ni me daba vergüenza, empezaron a ayudarme con menos desconfianza. Estuvimos trabajando todas las tardes hasta que hubimos roturado veinte acres y dejado todo sembrado” (Washington, 1901. Pág. 107)

Para Washington se debía hacer un trabajo cuidadoso con el decir, devolviendo dignidad al trabajo manual, reasignándole valor.

“De este modo, conseguiríamos eliminar esa concepción del trabajo como ocupación dura y enojosa, y les enseñaríamos a amarlos por su propio valor. Mi plan no era el de enseñarles a trabajar según el viejo sistema, sino en mostrarles la manera de servirse de las fuerzas de la naturaleza - aire, agua, vapor, electricidad, motor de tracción - a fin de que pudieran contribuir a ayudarles en su trabajo” (Washington, 1901. Pág. 123)

A tal punto que consideraba que en ello se hallaba el futuro de su raza. Una raza que debía comprender que no podía aspirar de la noche a la mañana a cambiarlo todo, que debía hacer camino para ello.

“[...] Ignorantes y sin experiencia, no era de extrañar que en nuestros primeros años de hombres libres quisiéramos empezar las cosas por el final en lugar de hacerlo por el principio; que un escaño en el Congreso o un puesto en el cuerpo legislativo del estado fuesen más codiciados que el dominio de un oficio o industria o la obtención de bienes raíces; y que la actividad política basada en la mera improvisación tuviera más atractivo que la puesta en marcha de una explotación lechera o de una huerta [...]” (Washington, 1901. Pág. 174)

La revalorización del trabajo manual radicaba precisamente en la posibilidad de hacerse un lugar en las nuevas coordenadas en que se encontraban. La paciencia, los conocimientos industriales, el ahorro y la utilidad que el trabajo ofrecía eran la base para sostener el progreso de la comunidad de color, puesto que en la medida que, “independientemente del color de su piel”, se dominara un oficio o tarea, por más “poco importante que ésta sea”, los haría volverse “indispensables”.

“[...] cualquier hombre, independientemente del color de su piel, será reconocido y recompensado en la misma medida en que aprenda a hacer una cosa bien - mejor que otro - por poco importante que ésta sea. Como ya lo he dicho, creo que mi raza triunfará en la medida en que la haga tan perfectamente que no se pueda mejorar; en la medida en que sus servicios se hagan indispensables. Éste fue el espíritu que me guió en mi primera prueba a Hampton, cuando se me ordenó limpiar y barrer un cuarto, y me determiné a hacerlo tan bien que nadie pudiera poner ningún reparo a mi trabajo” (Washington, 1901. Pág. 175)

Pero aquí, para Washington, ya no es el trabajo por el trabajo, no es el trabajo manual como valor en sí mismo, sino más bien pensamiento instrumental y estratégico. Washington, como era de esperar, no era ajeno al espíritu de su época, puesto que también asumía la jerarquización del trabajo manual y el trabajo que la escritura ofrecía.

“[...] El mayor peligro que corremos en el gran salto que hemos dado desde la esclavitud a la libertad, es que pasemos por alto el hecho de que tenemos que vivir con el producto de

nuestras propias manos, y que no tengamos en cuenta que sólo prosperaremos en la medida en que aprendamos a dignificar y glorificar el trabajo común y en que pongamos todo nuestro talento y nuestros sentidos en la realización de las tareas más comunes de la vida. Prosperaremos en la medida en que aprendamos a distinguir la línea que separa lo superficial de lo substancial, lo ornamental de lo útil. Ninguna raza puede progresar si no aprende que existe tanta dignidad en labrar un campo como en escribir un poema. Tenemos que comenzar las cosas por abajo, no por arriba. Y tampoco deberíamos permitir que los agravios que nos infligen eclipsen las oportunidades que nos ofrecen. (Washington, 1901. Pág. 210)

“Tenemos que comenzar las cosas por abajo, no por arriba”, donde lo de abajo es claramente “el producto de nuestras manos” y “el trabajo común”. En definitiva, parafraseando su decir, primero se ha de aprender a “labrar un campo”, luego se aprenderá a “escribir un poema”. Así proclamaba Washington en el llamado “Discurso de Atlanta” o “Compromiso de Atlanta” durante la Exposición Internacional de Estados Algodoneros de 1895, momento de su consagración definitiva en la esfera pública al ser el primer hombre de raza negra invitado a proclamar un discurso en un auditorio de blancos. Punto de inflexión para quien había sido reconocido, y con mayor razón luego de aquel evento, tanto nacional como internacionalmente, como uno de los líderes de la comunidad negra estadounidense.

En dicho Discurso se levantaba la estructura general del compromiso que entre negros y blancos se habría establecido para dar gobernabilidad a la situación del Sur de post-guerra de secesión. El compromiso establecía que los primeros trabajarían sumisamente bajo las coordenadas de la política segregacionista blanca, mientras que los blancos garantizarían que los negros recibieran oportunidades educativas y económicas básicas.

El decir de Washington encontró oposición, aun cuando se cuidaba de hacerlo en público, en un colaborador que se fue distanciando de su decir conciliador e integracionista. William Edward Burghardt Du Bois nació libre e hizo estudios al más alto nivel, realizando estudios universitarios en la Universidad de Fisk y estudios de postgrado en Harvard y en la Universidad Humboldt de Berlín, convirtiéndose, en 1895, en el primer doctor de raza negra. Du Bois terminó co-fundando dos organizaciones que, marcaron objeciones y oposición al discurso de Washington, en la medida que propugnaron la lucha por la igualdad civil y política de los negros: en 1905 se creó el Movimiento Niágara, a partir del

cual, en 1909, se creará la Asociación Nacional para el Avance de la Gente de Color, la cual nos deja un pequeño dato para poder situarnos en la época: su primer comité ejecutivo estaba constituido prácticamente en su totalidad por blancos.

Para Du Bois, Washington terminó siendo el “gran acomodador” de post-guerra, quien, a través del Instituto de Tuskegee, del cual fue su primer director, había mantenido contacto fluido con filántropos, políticos y empresarios del Sur. Todo un lobista de la época al parecer.

Pero más allá de la crítica que Du Bois le hace a Washington e incluso de las contradicciones que pudiesen ambos haber tenido, lo que nos interesa aquí, y de ambas trayectorias, es lo que comparten y los diferencia al mismo tiempo: su inserción y consagración en/a la ciudad letrada. Tanto uno como otro encontró finalmente su lugar en la ciudad letrada. Para ambos, la educación era el camino, pero ahí donde uno veía que el progreso iría por la educación industrial, campo promisorio para la comunidad de color en la medida que desde ahí, “desde abajo”, se podía hacer fuerte para lograr otros espacios a futuro, el otro insistía que debían recibir la misma instrucción liberal que los blancos, única forma de abrir camino para la diversificación futura del trabajo de la comunidad de color.

Ambos, hombres letrados y versados, fueron íconos de lo que se podía llegar a convertir un hombre de color libre, logrando el reconocimiento incluso de los hombres blancos como un igual, convirtiéndose así en la punta de lanza de lo que la ciudad letrada podía depararle.

Pero cuidado. El trabajo manual defendido por Washington no debe visualizarse, como ya hemos insinuado cuando apelábamos a su carácter instrumental, como una práctica abstracta y que gira en torno a sí misma. El trabajo manual debía jugar bajo ciertos principios que Washington los resume cuando nos remite a la descripción de la instrucción industrial:

*“[...] en nuestra instrucción industrial tenemos en cuenta tres cosas: primera, que el estudiante ha de recibir una educación tal que le **permita enfrentarse a la realidad tal como ahora existe**, en la parte del Sur donde vive - en otras palabras: ser capaz de hacer las cosas que el mundo quiere que se hagan; segunda, que todo estudiante que obtenga la graduación*

en la escuela, debe tener inteligencia, carácter moral y destreza, para poderse ganar la vida y socorrer a otros; tercera, infundir el sentimiento de que el trabajo es hermoso y dignifica-, hacer que cada uno ame el trabajo en lugar de intentar escurrirlo.[...]" (Washington, 1901. Pág. 231)

Realidad, sujeto y trabajo configuran aquí un triunvirato que debe inscribirse como un todo, solo separados analíticamente. Un todo que nos remite a la forma-de-vida prometida de la ciudad letrada. Un trabajo que es "hermoso y dignifica" por más humilde que sea; un sujeto moral que no sólo debe ganarse la vida sino también socorrer a otros; una realidad a la cual se le puede enfrentar "tal como ahora existe". En la ciudad letrada, en esa realidad tal como ahora existe, uno se tiene que "ganar la vida" a través del trabajo. Pero la "vida" de la ciudad letrada no es la vida en abstracto, nunca la vida orgánica, sino una forma-de-vida particular. Lo que se gana es dicha forma y es en dicha forma que la libertad logra establecerse.

El trabajo es en sí una práctica de libertad en la medida que en la propia operación de "ganarte la vida" se encuentra la vida prometida de la ciudad letrada.

En este sentido, el enemigo de la ciudad letrada no es el trabajo manual en sí mismo, sino su transformación en trabajo servil, es decir, cuando trabajo y realidad se encuentran identificados y el trabajo impone su forma y otorga dominio sobre lo que se es. La ciudad letrada le teme al trabajo manual en la medida que se vuelve señor de sí y sólo queda aquella "realidad tal como ahora existe" o se termina siendo sólo "capaz de hacer las cosas que el mundo quiere que se hagan", anulando al sujeto.

Para que ello no ocurra la ciudad letrada impone una serie de relevos que impiden que el trabajo te domine. Relevos que apuntan a la configuración de un sujeto particular. Un sujeto que puede ser reconocible, más allá de su condición social y laboral. Un sujeto que alquila su fuerza de trabajo pero que no sólo se sabe alquilado sino también se sabe mucho más que eso.

"Creo firmemente que cada persona debe procurarse por sí misma la manera de velar para que su cuerpo se mantenga sano y vigoroso, con los nervios fuertes y estables, en condiciones de poder realizar grandes esfuerzos a la vez que preparado para aguantar las mayores contrariedades." (Washington, 1901. Pág. 196)

El cuerpo individual son los límites de este sujeto. Un cuerpo que debe ser ejercitado no sólo para “realizar grandes esfuerzos” sino para “aguantar las mayores contrariedades”. En definitiva un cuidado del cuerpo que imponga los relevos necesarios para que el “sujeto educado” emerja con toda su clase, con todo *su no sé qué!!* No se trata simple y llanamente de educación formal, sino de educación en un sentido amplio. No se trata de títulos sino de estatura.

“Los alumnos procedían de casas en la que no habían tenido la oportunidad de que nadie les enseñara a cuidar de sus cuerpos. Salvo escasas excepciones, las casas de Tuskegee en donde se alojaban los estudiantes no suponían un progreso sobre las suyas particulares. Queríamos enseñarles a bañarse, a cuidar de sus dientes y de su ropa. Queríamos que aprendieran a saber lo que convenía comer y la forma de comerlo adecuadamente, y que aprendieran a saber tener en orden una casa. Además de todo esto, deseábamos darles el conocimiento práctico de algún oficio e inculcarles el espíritu de la laboriosidad, la economía y la sobriedad, de modo que pudieran tener la seguridad de poderse ganar la vida cuando salieran de la escuela. Deseábamos enseñarles a estudiar las cosas reales y concretas, y no únicamente libros” (Washington, 1901. Pág. 104)

Todo un saber práctico, un saber sobre el cuerpo, sobre la economía sobre sí, los demás y el mundo. Un saber que envuelve una forma específica. Ciertamente, la ciudad letrada no se trata “únicamente” de libros, aunque también de ellos, sino que, junto con ellos, sujeta de una manera específica los cuerpos, los recorre imponiéndose, por más absurdo que nos parezca el escenario. Como le ocurrió a Levi, mientras era prisionero en Auschwitz, ícono de la identificación entre trabajo y realidad, cuando a partir de los vestigios de estos relevos se encuentra con aquello que debe negar siempre para poder sobrevivir: su consentimiento de dejar ser humano.

“En este lugar, lavarse todos los días en el agua turbia del inmundo lavabo es prácticamente inútil a fines de limpieza y de salud; pero es importantísimo como síntoma de un resto de vitalidad, y necesario como instrumento de supervivencia moral.

“Tengo que confesarlo: después de una única semana en prisión noto que el instinto de la limpieza ha desaparecido en mí. Voy dando vueltas bamboleándome por los lavabos y aquí está Steinlauf, mi amigo de casi cincuenta años, a torso desnudo, restregándose el cuello y la espalda con escaso fruto (no tiene jabón) pero con extrema energía. Steinlauf me ve y me saluda, y sin ambages me pregunta con severidad por qué no me lavo. ¿Por qué voy a lavarme? ¿Voy a estar mejor de lo que estoy? ¿Voy a gustarle más a alguien? ¿Voy a vivir un día, una hora más? Incluso viviré menos, porque lavarse es un trabajo, un desperdicio de energía y calor? [...].

Pero Steinlauf me hace callar [...].

He olvidado hoy, y lo siento, sus palabras directas y claras, las palabras del que fue el sargento Steinlauf del Ejército austro-húngaro, cruz de hierro en la guerra de 1914-1918. [...] Pero éste era el sentido, que no he olvidado después ni olvidé entonces: que precisamente porque el Lager es una gran máquina para convertirnos en animales, nosotros no podemos convertirnos en animales; que aun en este sitio se puede sobrevivir, y por ello se debe querer sobrevivir, para contarlo, para dar testimonio; y que para vivir es importante esforzarse por salvar al menos el esqueleto, la armazón, la forma de la civilización. Que somos esclavos, sin ningún derecho, expuestos a cualquier ataque, abocados a una muerte segura, pero que nos ha quedado una facultad y debemos defenderla con todo nuestro vigor porque es la última: la facultad de negar nuestro consentimiento. Debemos, por consiguiente, lavarnos la cara sin jabón, en el agua sucia, y secarnos con la chaqueta. Debemos dar betún a los zapatos no porque lo diga el reglamento sino por dignidad y por limpieza. Debemos andar derechos, sin arrastrar los zuecos, no ya en acatamiento de la disciplina prusiana sino para seguir vivos, para no empezar a morir.” (Levi, 1947. Págs. 63-65)

Entendemos que dicho consentimiento no es una operación en abstracto o una operación formal como lo pudiese llegar a pensar el pensamiento cognitivo. Dicho consentimiento se encuentra asociado a aquellos relevos humildes y minúsculos, gestos subvalorados en el día a día pero que mantenerlos cuando las condiciones de vida los expulsan y no encuentran donde anclarse en el diario vivir se vuelve una odisea. Los *mussulmaner*, el testigo integral de los campos de concentración para Levi, ha claudicado finalmente y, en el caso del Lager, prácticamente es firmar su propia muerte. Esto, en la vida de los campos, se sabía y se les sabía reconocer.

No perder la vergüenza nos decía Esteban, pero en los campos de concentración, al igual que en el monte, en el mejor de los casos ya sólo nos quedan retazos, migajas, de ella, pues aquí ya no se trata de vivir, sino de sobrevivir¹³⁷. Son prácticas de resistencia, no de

¹³⁷ Es interesante detenerse aquí en la lectura que hace Giorgio Agamben en relación al “sobrevivir” en alusión al *mussulmaner* y a su “tesis que compendia la lección de Auschwitz: *el hombre es aquel que puede sobrevivir al hombre*” (Agamben, 1999. Pág. 140). Para Agamben habría un triple sentido en este “sobrevivir”. Por una parte, a una capacidad inhumana de sobrevivir al hombre como lo sería el *mussulmaner*. Por otra, a la capacidad del hombre para sobrevivir al *mussulmaner*, al no-hombre, como sería el caso del superviviente. Y, por último, retomando lo dicho por Levi cuando identifica al *mussulmaner* como el testigo integral, Agamben señalaría que finalmente entonces “el hombre es el no-hombre” y, por ende, “verdaderamente humano es aquel cuya humanidad ha sido íntegramente destruida” (Agamben, 1999. Pág. 140-141). Sobrevivir en este sentido sería aquel resto que queda entre el hombre y el no-hombre, pues “no es posible destruir íntegramente lo humano” (Agamben, 1999. Pág. 141).

libertad, que friccionan el diario vivir del Lager y que permiten *perseverar* en lo que se ha sido. Pero nada más que eso, aunque nada menos que eso.

Son relevos. Ninguno en sí mismo permite la densidad y la condensación del ejercicio de libertad, pero cada uno y todos en conjunto, permiten, en este juego de sustituciones, seguir siendo un ser humano al amparo de la ciudad letrada, aquel hombre libre que nos promete el aire de la ciudad. Pero la ciudad letrada sabe que bajo ciertas condiciones encontramos el riesgo de convertirnos en animales. De esto, qué duda cabe!! En términos morales, son los miserables de Víctor Hugo, pero también de Dostoievski, los cuales no nos remiten a pobreza solamente, sino a aquella miseria humana que se encuentra en el límite de lo humano.

El *sujeto educado* es la llave que precisamente emerge cuando se escinde trabajo y realidad. O, en otras palabras, la educación escinde trabajo y realidad, imponiendo el curso de la temporalidad, estableciendo lo que se ha sido de lo que se será, haciendo

Esta última sentencia es la que nos genera mayores problemas. Agamben distingue entre no humano y humano, entre viviente y logos. Pero también distingue entre el hombre y lo humano, siendo el hombre aquella articulación siempre inacabada entre lo no-humano y lo humano, entre el viviente y el logos. Aquel telón de fondo insondable de lo humano es aquello no-humano, la nuda vida, lo cual produce un trascendente histórico en Agamben, rastros de la tradición metafísica del que es deudor. Sea lo que sea que se manifieste, el hombre es aquella articulación entre vida y logos, entre lo no-humano y lo humano (Agamben, 1995, 1999, 2011). Para Agamben, mientras esta articulación se sostenga, el hombre siempre es potencia.

A diferencia de Agamben, sostenemos que el testigo integral es aquel que ha perdido todos los relevos de la ciudad letrada, todo aquello que lo sostenía como hombre entre los iguales. Se podría decir que ha claudicado, ha dado su consentimiento para convertirse en sujeto (sí, sujeto) pero, ésta vez, de lo que un campo de concentración, un Lager, puede producir. El *mussulmaner* es el testigo integral pues es aquel sujeto que ha sido expulsado de lo humano, recorriendo todas y cada una de las fases, sin excepción, de la vida de un Lager. En este sentido, y compartimos con Agamben aquí, que la expresión de Levi no deja de ser de lo más afortunada, pues condensa, sintetiza la vida de un Lager. El *mussulmanner* es testigo en la medida que lo ha vivido todo y, en este sentido, integral, pues no ha habido nada que se le haya escapado. Pero vivir de forma integral un Lager implica, aunque sea paradójico, la imposibilidad de testificar, de ser un tercero en la situación, es la interdicción definitiva, en último término, la imposibilidad radical de presentarse como humano.

Y es aquí finalmente, nuestra diferencia. Para Agamben si bien puede emerger el no-hombre, para él, incluso en éste caso, "no es posible destruir íntegramente lo humano". No obstante, para bien o para mal, podemos destruir lo humano, somos capaces hasta de eso. El *mussulmanner* no deja de ser un indicio de esto, pero no sólo ahí. Cualquier discurso racista podrá mostrarnos sus propios *mussulmaner*. Ni el contenido de lo humano (en términos del producto resultante) ni la forma de su producción (en términos de sus mecanismos de producción) se juegan en el plano de la esencia, en la metafísica. La vida nunca es en abstracto, por más desnuda que se plantee, requiere de sus propios relevos, de sus propias prácticas de producción, lo cual lejos están de ser, como lo termina sosteniendo Agamben, "corrientes" (Agamben, 1999. Pág. 142) imperecederas.

emerger al sujeto de su operación: el sujeto educado, aquel sujeto de la conversación, aquel sujeto que impone al pensar como posibilidad, que impone la distancia a aquella realidad dada y al trabajo realizado. Para amar el trabajo, para que el trabajo dignifique y llegue a ser hermoso, se debe diferenciar entre lo dado y el operar en él, pues lo dado no puede ser sino lo que es¹³⁸, y esto no puede ser ni feo ni hermoso, ni digno ni indigno.

Pero este *sujeto educado* que cuida las formas, emerge en la medida que se encuentra con la posibilidad y la capacidad de ocio, no de juerga claro está, sino de aquella posibilidad de detención que lo termina por sacar de su operar en el mundo. Douglass lo expresa de la siguiente manera,

*“Cuando no conseguía trabajo como calafateador, no hacía nada. Durante esos periodos de ocio, volvían a asaltarme aquellas viejas ideas sobre la libertad. Cuando estaba trabajando en el astillero del señor Gardner, me tenían en un remolino tal de agitación constante, que no podía pensar en nada, prácticamente, más que en mi vida; y **al pensar en mi vida, casi me olvidé de mi libertad**. He observado esto en mi experiencia de la esclavitud: que siempre que mejoraba mi condición, en vez de aumentar mi satisfacción por ello, sólo aumentaba mi deseo de ser libre, y me ponía a idear planes para obtener la libertad. He descubierto que para tener a un esclavo contento es necesario conseguir que no piense. **Es necesario oscurecer su visión moral e intelectual y aniquilar todo lo posible la capacidad de razonar**. No debe ser capaz de apreciar ninguna incoherencia en la esclavitud; hay que hacerle creer que la esclavitud es justa; y sólo se le puede inducir a eso cuando deja de ser un hombre” (Douglass, 1845. Págs. 146-147)*

“No podía pensar en nada, prácticamente, más que en mi vida; y al pensar en mi vida, casi me olvidé de mi libertad”. Un “pensar” que opera, que se sumerge en la vida para operar

¹³⁸ Es el decir de Kertész cuando, en su infancia, se sorprende de aquel lugar que lo sujetaba constantemente al volver a Budapest luego de pasar por Auschwitz. Perplejidad frente al decir de los otros, al decir de quienes lo recibieron, que lo sujetaban al “horror”, al “inocente”, a la “víctima”. Sin llegar a entender muy bien a lo que se referían, él se resistía a “tragarse la píldora amarga de que yo hubiese sido sólo, simple y puramente un inocente.” (Kertész, 1975. Pág. 261).

““De todas formas – añadí – yo no me di cuenta de que eran horrores”. Se quedaron muy sorprendidos con mi respuesta y preguntaron cómo debía de interpretarse eso de que “no me di cuenta”. Entonces les pregunté qué habían hecho ellos durante aquellos “tiempos difíciles”. “Pues... vivir”, dijo uno. “Intentar sobrevivir”, dijo el otro. Claro, observé, habían dado un paso tras otro. Querían saber qué significaba eso de los pasos y yo les conté cómo se hacía eso en Auschwitz”. (Kertész, 1975. Pág. 256)

Sólo quedaba “seguir viviendo” y en ello encontró incluso felicidad y la posibilidad posterior de la nostalgia. Pronto comprendió que, en esta sujeción al horror y a la inocencia, sería difícil que pudiese recordar!!!

en ella, un pensar que es más bien agua en el agua. Un “pensar” que oscurece la “visión moral e intelectual” y aniquila “todo lo posible la capacidad de razonar”. Un “pensar” que opera en el mundo pero que no lo habita, no mora en él. Un “pensar” que permitirá conducirse pero difícilmente podrá actuar. En definitiva un “pensar” que no es un pensar.

Para Arendt (2003), la pregunta por ¿qué es pensar?, como por ¿qué es la maldad?, serían preguntas propiamente metafísicas. Y quizás sea así, lo más seguro. Si al “pensar” se le supone existencia y propiedades inherentes, con un carácter ahistórico y definiendo, desde siempre, a lo humano; pues claro, seguramente no quedará otra conclusión. Pero también dependerá de cómo se presente el problema.

Arendt retoma la pregunta acerca de si el pensar podría anteponerse a la maldad, servir de antídoto ante su emergencia. Y si bien no es el problema que aquí nos preocupa, para ello realiza una serie de distinciones que nos pueden permitir una aproximación al problema del “pensar”. Pues efectivamente, para lo que nos interesa en esta investigación, se nos genera un problema: ¿por qué podría estar asociado pensar y libertad? ¿se podría ser libre sin pensar? ¿se podría pensar sin ser libre?

Si seguimos a Arendt, para pensar no se requiere ni de erudición ni de inteligencia, es decir, su negación no es ni ignorancia ni estulticia. Esto se sostiene en la medida que se entienda que la actividad de pensar nos remitiría a aquel “[...] hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, independientemente de su contenido específico o de sus resultados [...]” (Rousset, 1965. Pág. 162)

Para Arendt pensar es un hábito, una práctica reiterada que permite la detención, la distancia con el mundo. Es decir, es un tipo de relación con el mundo. En este sentido, el otro del pensar, su negación, es operar en el mundo, es lo que Sabina canta al “decir lo que pienso, sin pensar lo que digo”. Pensar es interrumpir la actividad ordinaria.

Como nos señala Douglass, “pensar” sólo en mi vida, operar en el mundo, en todas las cosas que hay que hacer, en el emerger cotidiano, nos hace olvidarnos de la libertad. Pero este olvido, emerge como memoria con la distancia del pensar, no tanto como un mero contenido, sino que al unísono con su operación. La distancia del mundo es condición para el ejercicio de la libertad y es para ello que se ha formado el sujeto educado. Para

tomar distancia, para no operar en el mundo solamente. Para eso, los salvajes, los bárbaros, los animales.

El trabajo manual se vuelve enemigo del ejercicio de la libertad cuando precisamente se vuelve servil a sí mismo, cuando nos embrutece, cuando no nos deja más camino que operar en el mundo. Entendemos que el desprecio sobre el trabajo manual radica en ello puesto que se le supone el riesgo de no generar las condiciones que permitan establecer como hábito el pensar, sino simplemente “pensar”, operar en el mundo.

Falaz hasta la médula pero eficiente para instalar la superioridad de lo que se llama trabajo intelectual por sobre el trabajo manual. Recordemos, ni erudición ni inteligencia son requisitos para pensar, pues no remite a ciertos contenidos ni es una facultad, sino más bien un hábito, una práctica. Pero, en tanto tal, tiene su propia forma y emerge bajo ciertas condiciones. Una práctica que le es familiar al mundo letrado, pero el trabajo intelectual si bien tiene relevos importantes para no dejar de pensar, no está inoculado de volverse mera operación.

El temor de Washington nos habla precisamente de esta forma mucho más refinada, pero igualmente operativa.

“Intento no dejarme nunca dominar por el trabajo, sino antes al contrario, trato de tenerlo bajo mi completo control, e incluso de anticiparme, de tal modo que sea yo su dueño en vez de su servidor” (Washington, 1901. Pág. 196)

Sin distinción de edad, ni de género, ni de raza, aquel “pensar” acaso no nos es posible verlo deambular en los pasillos de una facultad y en nuestro propio quehacer.

Pero pensar aquí, cuando se ha de asociar pensar y libertad, no se trata (sólo) de conciencia, pues ésta es un efecto de superficie, un efecto colateral al pensar. Para Arendt “la conciencia no es lo mismo que el pensar; pero sin ella el pensamiento sería imposible. Lo que el pensamiento en su proceso actualiza es la diferencia que se da en la conciencia.” (Rousset, 1965. Pág. 180). Es decir, el pensamiento introduce una diferencia que hace que seamos conscientes de algo. Sin embargo, un corolario de esto y que a nuestro parecer Arendt no lo deja del todo claro, es que puede haber conciencia sin pensamiento. Es decir, una conciencia que no se produzca por el hilo del pensamiento,

por la instalación de una diferencia, sino por el paso de una conciencia a otra, devolviéndonos siempre a la unidad de la conciencia. Una conciencia que puede ser prestada, vicaria, como es la lucha de clases para el decir marxista, que lo único que hace es reconocerse, volver a conocerse, ya sea a través del decir de otros o de un movimiento exegético donde se vuelve a reconocer en dicha unidad. Un ejemplo de esto es lo que podemos encontrar en las peores versiones del llamado “pensamiento situado” cuando inquiere y exige la explicitación de las condiciones del decir, pero sin llegar a asumir la inscripción en dicho “pensamiento” de la diferencia, ofreciéndonos unidad, una declaración de principios que recorre, en una suerte de exégesis, la biografía y los fundamentos teóricos asumidos.

Pero la promesa de la ciudad letrada no se amilana. Si el pensar se instala como ejercicio de libertad es porque, al introducir la diferencia, tiende a expulsar, a desterrar, las certezas de lo que se ha venido siendo, lo cual para Arendt tiene, por una parte, un “efecto paralizador” en la medida que hemos perdido “la seguridad de lo que nos había parecido fuera de toda duda mientras estábamos irreflexivamente ocupados haciendo alguna cosa.” (Rousset, 1965. Pág. 174). Perfectamente a esto se le podría llamar el “miedo a la libertad”, puesto que el miedo no se encontraría, como se suele señalar, en asumir las responsabilidades que conlleva tomar una acción u otra, sino más bien enfrentarse a la perplejidad de la incertidumbre que es una tarea, literalmente, mucho más desgarradora pues el costo que se ha de pagar es precisamente el destierro, el dejar de habitar aquello que ha dado refugio hasta hoy.

Pero, por otra y por lo mismo, tiene un “efecto liberador” sobre la facultad de juicio, que según Arendt sería “la más política de todas las capacidades mentales del hombre” (Arendt, 2003. Pág. 197), puesto que es la capacidad de juzgar casos particulares, donde cualquier abstracción a priori, en algún momento, claudica.

La promesa de la ciudad letrada atraviesa el decir de Arendt, redoblando después de mucho andar su con-fianza en ella:

“La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí.” (Rousset, 1965. Pág. 184)

El aire de la ciudad se ha vuelto viento para Arendt, viento que recorre, circula y se filtra en los intersticios de las acciones humanas, y que si se le presta atención y se escucha el susurro que el viento trae tras de sí, puede otorgarnos la lucidez para decidir sobre los asuntos humanos y hacer operar el juicio, que lejos está de ser una vana elección. La elección, acto de superficie de la decisión, puede, no obstante, ocurrir sin formar juicio. Puro apetito. Para qué detenerse en las llamadas elecciones en nuestras sociedades occidentales!!. Elegir no implica juicio, no implica la búsqueda de una decisión. La ciudad letrada nos ofrece en último término esta promesa, la de hacer discurrir el pensamiento.

No obstante, dicha promesa se ha traducido monótonamente en aquel reclamo de los estudiantes de Washignton cuando se enfrentan a la propuesta de trabajo manual del instituto: vinimos “para ser educados, y no para trabajar” (Washington, 1901. Pág. 117). Pero Washington, leyendo su tiempo, sabe bien que el ser educado no pasa simplemente por los libros, aun cuando sean su expresión más inmediata. Para él “la posibilidad de poder ganar un dólar trabajando en una fábrica vale ahora infinitamente más que la posibilidad de poder gastar un dólar para presenciar una función de ópera” (Washington, 1901. Pág. 178), pues era el momento de que su raza hiciese su propio camino, sin contar con la ayuda de los blancos. Era el momento de aprender “cómo hacer mejor las cosas” (Washington, 1901. Págs. 18-19) (18-19), independientemente de lo que fuese, incluso del trabajo en una plantación. Y, para ello, pueden ser los libros, pero también el trabajo manual.

El *sujeto educado* es aquel que puede tomar distancia de su operar en el mundo y aprender a sostener aquel *amaneramiento* que lo vuelve un *saber-estar* en el mundo, mostrando su distinción y gracia. Para ello no se requiere necesariamente ni erudición ni inteligencia. Es un tipo de relación específica con el mundo. Condición de lo humano para la modernidad de nuestras sociedades occidentales, pero nunca operación natural del hombre. La ciudad letrada ha naturalizado este tipo de relación específica, como si viniese de suyo, sin embargo, no es ni la única ni tan siquiera la mejor forma de relacionarse con el mundo, sino más bien es una, entre otras posibles, del despliegue de lo que podríamos llegar a ser.

3.2.4 El retorno a la ciudad letrada: resentimiento y victoria

“Un caballero no tiene memoria”

El aire de la ciudad, la manifestación del viento para Arendt, nos envuelve en su atmósfera. El canto de sirenas de la libertad difícilmente será posible de dejar de escuchar. Sin perder vitalidad a pesar de sus continuos, aunque de momento aparentes, fracasos.

El discurso de la libertad ha puesto en marcha su aparataje, moviéndose a través de prácticas humildes y sencillas que se van relevando y sosteniendo unas en otras. El sujeto educado, efecto y expresión por antonomasia del ejercicio de la libertad, es aquel lugar que llevará consigo el aire de la ciudad transformándolo en espíritu y así, finalmente, la letra, asumiendo ya su condición pétreo, partiendo de ella, se volverá circulación y, como el aire, unirá lo que se supone separado. Pero insistamos, el sujeto educado no está hecho de erudición e inteligencia, características que pudiese tener pero que no son, por lejos, suficientes para su constitución. El sujeto educado es una manera-de-estar, un *amaneramiento*, falta de naturalidad pero no porque sea inauténtico sino porque, como todo sujeto, es un artificio, una forma de ser que se llega a producir, sosteniendo un quehacer particular.

El sujeto educado valora el trabajo intelectual como ningún otro. Aquel trabajo que, como veíamos anteriormente, se antoja opuesto al trabajo manual, lo cual, como vimos también, lejos de ser así pues solamente ocurre esto cuando el trabajo, sea del orden que sea, se transforma, como nos decía Douglass, en “mi vida” y así nos olvidamos de la libertad. Sin perjuicio de lo anterior, el trabajo intelectual, no obstante, ha tomado su propio lugar, distinguiéndose y erigiéndose como un tipo de trabajo particular, haciendo del intelectual, o como nos recuerda Améry, el “hombre de espíritu”, su ícono y su forma más excelsa.

El intelectual, efecto y producto de la ciudad letrada, *amaneramiento* refinado y exquisito de su propia forma, es aquel que hace del pensar su posibilidad. Pero, como veíamos, para que esto ocurra se requieren de determinadas condiciones. No en cualquier forma-de-vida puede emerger el pensamiento, o más aún, el espíritu. El *paso* de los intelectuales

por Auschwitz nos muestra, de la mano de Améry, cómo, incluso aquellos que se encuentran entrenados en la llamada *vita contemplativa*, no sólo, como todos los demás, terminan claudicando sino que son, finalmente, los menos preparados para sobrevivir cuando el decir de la libertad se ha vuelto quimera.

En los campos de concentración, el trabajo manual, cualquiera que fuese el oficio, hacía una diferencia sustancial. Así lo comprobó años más tarde el prisionero 44904 cuando observó en su ficha del campo de Buchenwald un “error” compasivo. A su llegada al campo, despreocupadamente había respondido que era *Philosophiestudent*, a lo cual el prisionero, un alemán comunista, que le tomaba los datos le inquirió “No – dijo, perentorio –, eso no es realmente una profesión. *Das ist doch kein Beruf!*”. A lo cual respondió, no sin cierto aire de superioridad, con un retruécano germano “Kein Beruf aber eine Berufung!”. No es una profesión sino una vocación. Dejó al prisionero satisfecho de sí mismo con su ocurrencia. Años más tarde, con su ficha entre sus manos, no dejaba de temblar. Sorprendido, atónito, trataba de escudriñar sus palabras y aquella palabra que le devolvía su candidez pero también su arrogancia: *Stukateur*. Para la selección inicial, una vez llegados al campo, era capital la distinción y él no pudo, al menos en ese momento, darse cuenta que “sólo quedaban excluidos los deportados que poseían una cualificación, una experiencia profesional utilizable en el conjunto productivo de Buchenwald.” (Semprún, 1998. Pág. 318).

Como Semprún también asume, seguramente el prisionero le salvó la vida. El trabajo intelectual, desde su entrada y en general, es algo que para la vida del campo ya se sabe irrelevante. Pero ¿acaso una vida espiritual entrenada y refinada no debería otorgarnos mejores herramientas para poder enfrentarnos a la “maldad absoluta”? Así, recordemos, se preguntaba Arendt (1965) y, en algún sentido, mantuvo la esperanza que así fuese.

Nada trivial la distinción en este caso. Los demás, los que no eran parte de aquel grupo ducho en algún trabajo manual, si no eran ejecutados en el acto, ingresaban a engrosar el “lumpenproletariado”, como les llamaba Améry, quienes terminaban siendo ocupados en toda clase de trabajos que requerían fuerza y estar a la intemperie, lo cual significaba una muerte casi segura en un tiempo relativamente corto, pues pronto, cuando ya no

tuvieran fuerzas para ello o cayeran enfermos, serían traspasados al campo principal donde estaban las cámaras de gas. La suerte estaba echada.

El paso del intelectual por Auschwitz, le otorga a Améry un pretexto para dar testimonio de su propio pasar. Un pasar distinguible pero no tanto por lo que se llegó a ser en el campo, que no será ni más ni menos que otros, sino por la transformación que operó a partir de lo que se había sido, dejando asentado para ello que existe una distancia entre formación superior y el hombre de espíritu/intelectual.

“Puesto que deseo hablar sobre el intelectual, o - como se habría dicho antaño - sobre el “hombre de espíritu” en Auschwitz, es menester definir, en primer lugar, mi objeto de reflexión, a saber: el intelectual. ¿Quién es, en la acepción ya sugerida, un intelectual o un hombre de espíritu? No es, cierto, cualquiera que ejerza una profesión llamada intelectual; una formación superior constituye tal vez, en ese caso, una condición necesaria, aunque no suficiente. [...] Un intelectual, como me gustaría que se entendiese en estas páginas, es un ser humano que vive en el seno de un sistema de referencia espiritual en el sentido más amplio. El campo de sus asociaciones es fundamentalmente humanístico y filosófico. Posee una conciencia estética muy cultivada. Tanto por inclinación como por aptitud se orienta al razonamiento abstracto. Cualquier motivo despierta en su fuero interno asociaciones de ideas procedentes de la historia del pensamiento.” (Améry, 1966. Pág. 52)

El intelectual es quien “vive en el seno de un sistema de referencia espiritual en el sentido más amplio”. Vaya enunciado!! No se trata aquí simplemente de asumir un enfoque u otro, una perspectiva u otra. El enunciado es radical. En este campo de asociaciones, de razonamiento abstracto, atento y adscrito a la historia del pensamiento, se puede vivir. El intelectual “vive” en dicho sistema de referencia espiritual. Y aquí entendemos que la vida, por más abstracta que nos parezca, no deja de ser real. Así, como el creyente no sólo cree en Dios, sino que “vive a y con Dios”. Es esta “vida”, aquí su particularidad, la que se contrapone y choca con la vida del campo.

Para Améry los intelectuales mantenían diferentes hándicap a su entrada al campo. Uno de ellos se establece en su relación al cuerpo, pues de nada les servía, pues “no valía un pito”, contraponer el coraje moral a la agilidad corporal y al coraje físico que se les demandaba. Tampoco les era de gran ayuda, en términos generales, su escasa preparación en el quehacer cotidiano, como “hacerse la cama”, para seguir y mantener la *disciplina* del campo.

Pero, para Améry, “lo más grave era que ni siquiera encontraban *amigos*.” (Améry, 1966. Pág. 57). Obviamente no se trata aquí de amistad, sino de un cierto tipo de relación específica, instrumental en parte, solidaria en otra, pero que había que aprender no sólo a distinguir sino también a participar. Para ello se requería relacionarse con cierta fluidez, con cierta sagacidad y astucia, que pasaba no sólo por conocer la jerga del campo sino por la utilización de ella, a lo cual el intelectual se le resistía, incluso llegando a ser “atormentador”, utilizando de forma vacilante y con gran esfuerzo expresiones como “Küchenbulle” [cocinero], “organisieren” (con que se aludía a la apropiación indebida de objetos), incluso fórmulas como “auf Transport gehen” [ser transferido]” (Améry, 1966. Pág. 57-58).

El hombre de espíritu buscaba, al menos al inicio, cualquier manifestación del espíritu en aquel horror. Aislado y abandonado a sí mismo, “el intelectual se encontraba solo con su espíritu, que no era nada más que puro contenido de conciencia y no se podía erigir ni fraguar sobre los cimientos de la realidad social.” (Améry, 1966. Pág. 59-60)¹³⁹. No había conversación posible que pudiese trascender la realidad, cualidad fundamental de cualquier espiritualidad.

“Estaba allí y no era más que una descripción de hechos objetivos: esto y aquello, y el Kapo grita “izquierda” y la sopa estaba aguada, y las veletas rechinaban al viento.” (Améry, 1966. Pág. 60-61)

Descripción de hechos, cancelando así la posibilidad de la conversación. Hay que ahorrar fuerzas y no “pensar” en nada más que sobrevivir. Y conversar, cansa. No hay más que los hechos particulares y concretos del día a día. Aquí ya no se trata de la comida sino del comer; ya no de la higiene sino del lavarse; ya no más de la muerte, sino del morir. ¿Terminaré con un tajo en el estómago lleno de arena, la agonía del gas será larga, corta, será preferible con un golpe seco en el cráneo, quizás mejor “correr hacia la alambrada”? Morir, pero ya no la muerte.

¹³⁹ Para Améry existe una diferencia de grado importante entre Auschwitz y campos como Buchenwald o Dachau, pues, en estos últimos, llegaron a establecerse relevos importantes como fuese la existencia de una biblioteca o, por precaria y clandestina que fuese, de una “estructura espiritual” de orden política, religiosa y/o ideológica. En Auschwitz, la espiritualidad era psicológicamente algo “absolutamente irreal” y sociológicamente “un lujo prohibido” (Améry, 1966. Pág. 60).

“[...] frente a la muerte, el hombre libre puede asumir una determinada actitud espiritual, porque para él no se agota totalmente en los trabajos de la agonía. El hombre libre puede avanzar hasta la frontera de lo inteligible, porque en su fuero interno aún no conserva un limitadísimo reducto libre de miedo. Para el prisionero, en cambio, la muerte ya no poseía ningún aguijón que lancinase o estimulase a pensar. Tal vez así se explica que el preso del campo - afirmación válida para todos, intelectuales o no - haya experimentado ciertamente miedo torturador ante determinados modos de morir, pero casi no haya sufrido verdadera angustia ante la muerte.” (Améry, 1966. Pág. 76)

No había posibilidad de “adoptar un juego de lenguaje intelectual” (62). Rechazado incluso por correligionarios que compartían en el mundo del hombre libre el mismo afán. De lo que se trataba era de sobrevivir, de no llegar al umbral de la muerte, por hambre o agotamiento, donde nos encontramos ya no simplemente con quien está “desespiritualizado” sino que “deshumanizado”.

El llamado “musulmán”, como designaba la jerga del campo al prisionero que se abandonaba y era abandonado por los camaradas, no poseía ningún resquicio de conciencia donde bien y mal, nobleza y vulgaridad, espiritualidad y no espiritualidad se pudieran confrontar. Era un cadáver vacilante, un haz de funciones físicas en su agonía. Por penoso que nos parezca, no nos queda más remedio que excluirlo de nuestras consideraciones. Sólo puedo partir de mi propia situación, de la situación de un prisionero que pasaba hambre, pero no llegó a morir de inanición, que recibía palizas, pero que no lo mataron a palos, que padecía heridas, pero ninguna resultó mortal, que, por tanto, aún poseía aquel substrato sobre el que el espíritu puede en principio apoyarse y sobrevivir.” (Améry, 1966. Pág. 63)

El cadáver vacilante ha perdido la vergüenza. Un haz de funciones físicas en su agonía. Para Améry es claro. Todo resume decepción. En Auschwitz, el pensamiento racional-analítico, principal operación en la economía global del hombre de espíritu, no sólo no nos sirve frente al horror, sino que “conducía directamente a una trágica dialéctica de autodestrucción.” (Améry, 1966. Pág. 64-65).

“En libertad sólo había tenido trato con gente abierta a la argumentación respetuosa y racional, y no parecía dispuesto a comprender en absoluto una verdad harto sencilla, a saber: que frente a él, es decir, frente al prisionero, las SS empleaban una lógica del exterminio que en sí misma operaba con tanta coherencia como el mundo exterior la lógica de la conservación de la vida. [...] Era necesario conservar las fuerzas, pero se nos sometía sistemáticamente a un proceso de enervamiento. [...] El preso de espíritu poco cultivado, por lo común, tomaba nota de esas constataciones con una cierta indiferencia, la misma indiferencia que se había probado fuera en expresiones como “siempre han de haber pobres y ricos” o “siempre habrá guerras”. Registraba estas circunstancias, se amoldaba a ellas y en casos favorables triunfaba sobre las mismas. El intelectual, sin embargo, se rebelaba contra ellas en la impotencia del pensamiento.” (Améry, 1966. Pág. 65-66)

En este sentido, el preso común, nunca se tortura con el universal, sino que se sostiene a partir de un “sistema coherente de autoconservación” (Améry, 1966. Pág. 66) que les permitía aparecer frente a los SS más disciplinados pero, al mismo tiempo, combatirlos con mayor espontaneidad y eficacia, “escaqueándose por sistema y robando con maña” (Améry, 1966. Pág. 67). Ni nada más ni nada menos que esto.

Para Améry, la torpeza del intelectual mantiene una razón bastante simple, aunque no por ello sencilla:

“El profundísimo respeto que el intelectual había tributado siempre al poder, explicable desde un punto de vista histórico y sociológico, lo paralizaba más que al camarada no intelectual en la vida del campo; de hecho, el hombre de espíritu ha mantenido siempre y por doquier una dependencia absoluta respecto al poder. Estaba y está acostumbrado a ponerlo en duda espiritualmente, a someterlo a su análisis crítico; y, sin embargo, ese mismo proceso de trabajo intelectual le llevaba a capitular frente a él. La capitulación se convirtió en algo absolutamente inevitable cuando no quedaba nada visible que se opusiera al poder enemigo.” (Améry, 1966. Pág. 68)

Si en algún lugar quedaba algo de aquella vida anterior en los otrora intelectuales, el horror, la desolación y la decepción se dejaban sentir, torturándolos desde las ruinas del “sistema de referencia espiritual”. En aquellos momentos Améry hubiese deseado contar con las firmes convicciones de quienes creían en alguna religión o mantenían algún enclave político-ideológico, pues para ellos lo inimaginable podía cobrar algún sentido, permitiéndoles mantenerse imperturbables, serenos y recios. A través de la religión y la política lograban trascender su propia individualidad y permanecían abiertos a un mundo que no era Auschwitz, quizás las únicas formas de trascendencia que en algo pudieron resistírsele. Pero él, en tanto intelectual “escéptico y humanista”, no corría con esa suerte y sólo le quedaba como consuelo, no sin cierta arrogancia, aquel gesto final de dar la vuelta y mascullar: “una ilusión admirable y salvífica, pero a fin de cuentas sólo una ilusión.” (Améry, 1966. Pág. 71).

Auschwitz, el Lager, se ha convertido, para Améry, en un límite posible no de pensar, sino del pensar. Es aquí donde se encuentra una posibilidad que cancela su producción, cancelándose a sí mismo en la medida que cualquier avance enrostraba, a quien osaba hacerlo, su desprecio por la vida del campo que no es más que un sobrevivir. Y para ello bastaba con recurrir a medios inmanentes. “En ningún otro lugar el intento de

sobrepasarla se demostraba tan desesperado y barato.” (Améry, 1966. Pág. 78), declarando al espíritu incompetente. La realidad del campo se imponía con su fuerza con olor a muerte.

Para Améry la experiencia concentracionaria no hizo de los intelectuales más sabios ni más profundos, tampoco mejores; más lejos aún, ni más humanos o moralmente más maduros, simplemente “más avisados”. En aquel momento era preciso tomar nota y escuchar el aviso que se imponía con crudeza: el espíritu no es más que un *ludus* y los intelectuales tan sólo un *homines ludentes*. En el campo, ya no hay más juegos, la palabra cesó y Améry ya no sabe al final si valdrá la pena lamentarse por su pérdida.

“Del campo salimos desnudos, expoliados, vacíos, desorientados - y tuvo que pasar mucho tiempo antes de que reaprendiésemos el lenguaje cotidiano de la libertad. Por cierto, todavía hoy lo contamos con malestar y sin verdadera confianza en su validez.” (Améry, 1966. Pág. 79)

Améry ha retornado al lenguaje cotidiano de la libertad. Ha retornado a la ciudad que él mismo nombra de los hombres libres. Retorna, a pesar de los pesares, al proyecto ilustrado al que todavía suscribe. Pero lo vivido no es reversible y el juego es difícil de dejarlo continuar tal cual como era antes del Lager. Hay demasiada seriedad en sus palabras, demasiada gravedad, para dejarse llevar por el pensamiento tan fácilmente. Una seriedad que es salvada por la pasión, aquella pasión de quien no puede dejar de dar testimonio.

Améry tiene razón: no somos quién para darle lecciones con nuestras “descabelladas interpretaciones” a quien, todavía en 1977, un año antes de tomar la decisión más radical, se resiste a la búsqueda de explicaciones que finalmente puedan llegar a hacer equiparables a víctimas y victimarios, abriendo así la puerta para justificar lo injustificable. Para él, simplemente se trata de dar testimonio, reivindicando no sólo el lugar de víctima, por el cual, para él, no puede haber honor alguno, sino también la legítima posibilidad del resentimiento.

“¿Cuánta patria necesitamos?” Se pregunta Améry. Pregunta finalmente retórica, una buena ocurrencia para el título de un texto. Hay una herida que ya nunca podrá cicatrizar y que precisamente se sintetiza en esta pregunta. Hans Mayer, ante todo ciudadano

alemán, fue traicionado por su pueblo, sus vecinos, aquellos que perdieron la vergüenza y se silenciaron, callaron cuando no había que callar. “Se habían convertido en denunciantes o agresores, en el mejor de los casos en espectadores abochornados.” (Améry, 1966. Pág. 111). Améry ha retornado al aire de la ciudad, pero no a su ciudad, no a su patria.

El 12 de marzo de 1938 dejó de contar para él un nosotros, volviendo un automatismo simple y banal pronunciar “yo”, el cual ya no tenía donde anclarse, de donde sostenerse. Ni dignidad ni vergüenza ya son posibles. No hay ni lo uno ni lo otro sin aquel nosotros que le pueda otorgar contenido y hacerlas operar en el mundo. Sólo quedaron las sombras de lo que fue. La patria se había vuelto su enemiga. Nada pudo traerse consigo, por lo que era más acuciante su necesidad de patria. Al apátrida sólo le quedan espejismos, sucedáneos de patria móvil, como la religión, el dinero, la fama y el prestigio. Para Améry, situado en la encrucijada entre la obligación y la imposibilidad de ser judío, sólo se puede prescindir de la patria cuando se la posee.

“Sólo la praxis histórica habría podido actuar como terapia, a saber: la revolución alemana y con ella el vehemente deseo de nuestros compatriotas de vernos regresar. Pero la revolución no tuvo lugar, y nuestro retorno sólo provocaba una situación embarazosa para la patria, cuando finalmente el poder nacionalsocialista se quebró por la intervención de fuerzas externas.” (Améry, 1966. Pág. 124)

Murió esperando. El llamado nunca llegó. El pueblo alemán se erigió como víctima y para eso tuvo que olvidarlo. Y ante esto, Améry se rebelaba. “Contra mi pasado, contra la historia, contra un presente que congela históricamente lo incomprensible y con ello lo falsea del modo más vergonzoso. Ninguna herida ha cicatrizado, y lo que en 1964 parecía a punto de sanar, vuelve a abrirse como una pústula.” (Améry, 1966. Pág. 46).

Améry, el hombre del resentimiento, defendió, contra moralistas que ven este sentir como una mácula y psicólogos que lo vuelven un trauma, esta posibilidad de rebelión frente al olvido.

*“No se me oculta que el resentimiento no sólo es un estado antinatural, sino también lógicamente contradictorio. Nos clava a la cruz de nuestro pasado destruido. Exige absurdamente que lo irreversible debe revertirse, que lo acontecido debe cancelarse. El resentimiento bloquea la salida a la dimensión auténticamente humana, **al futuro**. No se me*

escapa que el sentido del tiempo de quien es presa del resentimiento se encuentra distorsionado, trastocado, si se prefiere, pues desea algo doblemente imposible: desandar lo ya vivido y borrar lo sucedido. Volveremos a tratar esta cuestión. En cualquier caso, ese hecho explica por qué el hombre del resentimiento no puede secundar aquel llamamiento a la paz que con tono jovial nos exhorta al unísono a no mirar hacia atrás, sino hacia delante, hacia un futuro mejor y común.” (Améry, 1966. Pág. 149)

Améry ha retornado a la ciudad, pero su llamado al resentimiento atenta contra el hombre libre y al aire de la ciudad a tal punto que lo sitúa en un espacio antinatural. Améry naturaliza la forma del hombre libre cuando precisamente entiende que el hombre del resentimiento distorsiona la temporalidad, haciendo del pasado un presente siempre actualizado, renegando del futuro. Para el hombre del resentimiento, el futuro está clausurado por el pasado. Él lo sabe pero así y todo lo reivindica como posibilidad.

“Sé qué objeción suscita cuanto he expuesto aquí, a saber: que no es sino un modo de disfrazar con palabras bellas o no tan bellas, mas en cualquier caso pretenciosas, un deseo de venganza bárbaro y primitivo felizmente superado por el progreso de la moralidad. Hombre del resentimiento, como confieso que soy, vivía en la sangrienta ilusión de que, gracias a la libertad de devolver el dolor que la sociedad me concedía, podía ser desagraviado por todos mis padecimientos. En compensación por las heridas que me había infligido el látigo, esperaba - sin atreverme a reclamar que el verdugo ahora indefenso sufriera bajo mi propia mano -, al menos, la indigna satisfacción de saber a mi enemigo preso; con ello me figuraba haber resuelto la contradicción de mi demencial y distorsionado sentido del tiempo.” (Améry, 1966. Pág. 150)

El llamado al resentimiento es el todo de su testimonio, pues ha de adquirir realidad moral el crimen, obligando, a quienes les mueve el olvido, enfrentar la verdad de su crimen. El hombre del resentimiento, que se las ha de ver con aquella tensión que produce vivir entre la angustia y la rabia, es una posibilidad de hombre posible, pero se expone a un tormento particular que lejos está de una angustia existencial metafísica:

“En definitiva, nada me distingue de la gente entre la que paso mis días si no una inquietud oscilante que siento, según los momentos, con más o menos intensidad. No obstante, es una inquietud social, no metafísica. No me angustia ni el ser ni la nada ni dios ni la ausencia de dios, sólo la sociedad: pues ella, y sólo ella, me ha infligido el desequilibrio existencial al que intento oponer un porte erguido. Ella y sólo ella me ha robado la confianza en el mundo. La angustia metafísica es una preocupación elegante de alto estandring. Afecta a quienes nunca han dudado sobre su identidad y naturaleza, a quienes nunca se han preguntado por qué son así, y que saben que podrán seguir siendo como son en el futuro.” (Améry, 1966. Pág. 192-193)

El hombre libre requiere del pasado pero es simple y llanamente su pequeño pasado. Lo demás es demasiado grande, demasiado horroroso para llevarlo hacia el futuro. Es aquel que se libera, de la forma que sea, de ese pasado que le pertenece pero que no es de él. Pero Améry se rebela ante esto, se resiste. Y vuelve sobre sus pasos, sobre los pasos de todos.

“De ahí mis reparos a la reconciliación, dicho con más exactitud: el convencimiento de que una disponibilidad a la reconciliación proclamada públicamente por las víctimas del nazismo no puede representar más que insensibilidad e indiferencia frente a la vida o conversión masoquista de una exigencia de venganza auténtica reprimida. Sólo perdona realmente quien consiente que su individualidad se disuelva en la sociedad, y quien es capaz de concebirse como función del ámbito colectivo, es decir, como sujeto embotado e indiferente. Acepta con resignación los acontecimientos tal y como acontecieron. Acepta, como dice un lugar común, que el tiempo cura las heridas. Su sentido temporal no está “desquiciado”, es decir, no se sale del “quicio” biológico-social para emplazarse exclusivamente en el ámbito moral del tiempo. (Améry, 1966. Pág. 152-153)

El hombre libre se contrapone al “hombre moral” de Améry al exigir la suspensión del tiempo, esperando que, con algo de suerte, las generaciones futuras, que no tienen culpa alguna, pudiesen llegar a recordar y realizar aquel llamado que le permitiese, al hombre del resentimiento, finalmente retornar a la patria y permitir “la extinción de la ignominia.” (Améry, 1966. Pág. 162) (162). Volver así a los gestos cotidianos de aquel que pertenece: que la vecina pueda volver a saludarlo educadamente *Bonjour monsieur* y, quitándose el sombrero, él pueda responderle: *Bonjour madame*, pudiendo llamar a la puerta por un tazón de azúcar. Por lo mismo, el hombre del resentimiento de Améry no busca ni la venganza ni la expiación, sino que, a propósito de él y su tenaz posición, aquellos que quedaron adquieran “conciencia de que no cabe neutralizar un fragmento de su historia nacional con el tiempo, sino que es necesario integrarlo.” (Améry, 1966. Pág. 161). Con ello, Améry retorna al proyecto ilustrado y encuentra una rendija, una pequeña fisura para su “proyecto moralizador de la historia”, para que el aire de la ciudad lo vuelva a tocar, abriendo la posibilidad de futuro, el cual, para él, no sólo encandila a los jóvenes, sino que respetaría “la percepción natural del tiempo” (Améry, 1966. Pág. 158-159).

Pero Améry lo tiene claro. Su hombre moral, no tiene ninguna chance frente al hombre libre y su “percepción natural del tiempo”:

Nuestra moral de esclavos no triunfará. Los resentimientos, hontanar emocional de toda moral auténtica, que fue siempre una moral para derrotados, tienen escasa o absolutamente ninguna oportunidad de amargar a los dominadores su malvada obra. Nosotros, víctimas, debemos “despachar” nuestro rencor reactivo, en aquel sentido que el argot concentracionario daba antaño al término “fertigmachen”, sinónimo de “matar”. Debemos despacharlo y lo haremos pronto. Hasta entonces pedimos paciencia a quien se haya sentido desasosegado por nuestro rencor.” (Améry, 1966. Pág. 166)

Améry retorna a la ciudad letrada, pero no a su patria. Finalmente todo indicaría que terminó perdiendo la paciencia. Se cansó de esperar a “aquellos que no renuncian a su condición de prójimos” (Améry, 1966. Pág. 49). No llegaron a la cita y el hombre del resentimiento claudica frente al hombre libre. Su exigencia de suspensión del tiempo ha sido demasiado. Es una posibilidad que finalmente no puede ser.

En síntesis, lo que quisiéramos resaltar del decir de Améry para los fines de esta investigación es la naturalización que hace de la temporalidad, estableciendo al hombre libre en dichas coordenadas. La víctima, al renovar y actualizar a cada instante su angustia y dolor, enrostrando al hombre libre su pequeñez, es un sujeto que se presenta como un otro del ejercicio de la libertad en la medida que cortaría el flujo natural del proceso del tiempo. Una forma de su negación. Un resistente en toda regla. El hombre libre nos sitúa en las coordenadas del futuro, pero, para ello, también del olvido, posibilidad para su existencia. Y es a esto a lo que el hombre moral de Améry se resiste desesperadamente, pues el hombre libre, en su operar, ha dejado el lastre a sus derivas particulares. El hombre del resentimiento recuerda a cada instante e interpela “No se olviden, ¡¡aquí estamos!!, no será tan fácil deshacerse de nosotros para que puedan seguir avanzando, seguir olvidando”. Pero no se trata aquí ni de venganza ni de expiación, el hombre del resentimiento es incluso hasta en este momento que se vuelve a sentir, un sujeto educado, sin perder las formas, con un *amaneramiento* exquisito. Améry, como buen hijo de su época, también busca aquel hombre libre pero ya no puede ser uno más entre los iguales pues su exigencia de conciencia y de integración, su lugar de víctima, lo vuelve una imposibilidad. El hombre del resentimiento impone sus condiciones, su exigencia, anclando al pasado a cualquiera que quiera seguir avanzando sin más, obligándolo a tomar conciencia no sólo de su pequeña historia sino del movimiento colectivo que se ha fraguado en cada instante.

Améry sobrevivió al Lager, pero jamás terminó de regresar por más que la ciudad letrada lo admitiera retomando su vida y trabajo como intelectual. Pero lo vivido por Améry está claro que no es ni la única forma de expulsión posible ni tampoco la única forma de regresar posible. Por lo mismo, quisiéramos detenernos en otra trayectoria que nos permita reconocer esto. Para ello desandaremos nuestros pasos y haremos el camino inverso. Es decir, si en Améry pasamos de aquel intelectual que luego del Lager retorna a la ciudad letrada, nos detendremos en una trayectoria que vuelve a su ciudad a través de la escritura, abriéndosele las puertas de la ciudad letrada.

Henri Charrière, no estuvo en los campos de concentración ni vivió los horrores perpetrados en ellos, pero recorrió un camino que su eventual distancia se diluye si se piensa en lo que los hombres podemos llegar a hacer a otros hombres. El *camino de la podredumbre* lo llamó él, un camino hecho para “reventar”, para la desesperación. Este es el camino de quien ha sido mejor conocido como Papillón, camino al que lo condenaron por un asesinato de un proxeneta, condena que siempre rechazó por injusta, y que comienza con su deportación de por vida hacia la Guayana Francesa.

No nos detendremos aquí específicamente en aquel camino que, en términos generales, fácilmente nos podemos imaginar. Un camino de violencias y violaciones de todo orden, un camino de arbitrariedades y traiciones, de castigos y desolación que no en pocos momentos desquiciaron rayando en la locura, un camino que fácilmente se confundía el hombre y el animal. Pero también un camino de encuentros y reencuentros con y entre quienes se apoyaban en esta lucha de sobrevivencia, de momentos que permitían pensar que las cosas irían a mejor. Un camino que es tanto propio como de todos aquellos que padecieron su propia agonía y, lo más seguro, que con un desenlace menos feliz. En fin, de todo aquello que nos podamos imaginar y, sin dudarlo, aún más.

Nos interesa aquí que podamos detenernos más bien en el momento donde la rueda de la fortuna empieza a girar. “Mañana seré libre, completamente libre.” (Charrière, 1969. Pág. 474). Y el 18 de octubre de 1945 cruza el umbral de la prisión de las Colonias Móviles de El Dorado, en la Guayana venezolana, después de 13 años de múltiples prisiones y colonias penitenciarias, dejando un rastro de fugas entre unas y otras. “Mañana seré un hombre como los otros. Perdiste la partida, procurador: *he salido definitivamente del*

camino de la podredumbre.” sin dejar “rastros degradantes en mí” (Charrière, 1969. Pág. 477). A los 37 años aún se siente joven para seguir de aventuras, como le gusta definirse cada vez que asume los riesgos de algún “negocio”, jugando siempre al límite entre la legalidad y la ilegalidad.

Papillón, al salir, ya viene de vuelta. Sabe que en libertad ha de “ganarse la vida” y que hay algo que debe aprender antes que todo:

“Primero debo aprender a vivir libre. Eso no será fácil. Desde hace trece años, aparte de esos meses en Georgetown, nunca me ocupé de ganarme la comida. Sin embargo, en Georgetown me defendí mal. La aventura continúa. Tendré que inventar cosas para vivir, sin hacer mal a ninguno, por cierto. Lo pensaré bien. Mañana iré a El Callao.” (Charrière, 1969. Pág. 478)

“Aprender a vivir libre”. Ya sabe que no basta simplemente con estar-libre, sino que ha de aprender a ejercerla. Da lo mismo aquí lo que signifique esto, sino más bien cómo se ha podido llegar a pronunciar algo así. Libre aquí es una cualidad del vivir, es decir, aunque parezca una obviedad, se puede vivir de otras formas. Lejos aquí de ser una propiedad intrínseca. Él lo sabe. Ya bebió de aquel sucedáneo de libertad que sintió cuando pasó de la Isla de la Reclusión a la Isla Real en las Islas de la Salud, las “come hombres”.

“Mañana verá el sol, y si me envían a Isla Real respiraré el aire del mar. Mañana seré libre. Me mato de risa. ¿Cómo libre? Mañana comienza oficialmente a purgar tu pena de trabajos forzados a perpetuidad. ¿A eso llamas libre? Ya sé, ya sé, pero como vida no puede compararse a la que acabo de soportar [en la Isla de la Reclusión].” (Charrière, 1969. Pág. 243)

Hay múltiples formas de vivir, pero no cualquiera puede decirse que es libre por más relativo que nos pueda parecer en algún momento dado por el juego de las comparaciones, como lo ha institucionalizado el sistema progresivo en el moderno sistema penitenciario.

“Esa falsa libertad de que disfrutamos casi todos los forzados de las Islas, los juegos, la pesca, las conversaciones, las nuevas amistades, las disputas, las batallas, son derivados poderosos para que no tengamos tiempo de aburrirnos.” (Charrière, 1969. Pág. 270)

Sucedáneos de libertad, formas de resistencia al régimen impuesto. Ni más ni menos. Para ser libre uno debe aprender a hacerlo, encontrando los relevos suficientes y

necesarios para sostener la forma-de-vida que permite su enunciación. Papillón, al hablar así, no nos lleva hacia su vida en los bajos fondos de Montmartre sino que, sin renegar de ella, nos lleva a su presente y al futuro construido.

“No hay nada más difícil que librarse de las cadenas que se arrastran desde hace trece años. “Desde este momento es libre”. Y le dan la espalda, dejándolo sin vigilancia. Eso es todo. [...].

Pero, y en eso no hay discusión, no se rehace una vida como si se volviera a coser un botón. Y si hoy, veinticinco años después, estoy casado, tengo una hija y soy feliz en Caracas y me he convertido en ciudadano venezolano, fue a través de muchas aventuras, de triunfos y fracasos, pero soy un hombre libre y un ciudadano correcto.” (Charrière, 1969. Pág. 478)

Rehacer una vida!! Por más difícil que pudiese llegar a parecernos, como el mismo Papillón da cuenta de ello, el enunciado es claro, prístino. Las vidas pueden rehacerse. En nuestra sociedad occidental existe esta posibilidad de rehacer una vida. De volver a vivir a partir de lo por-venir, de aquello que aún no es.

Que sea “una” aquí es significativo pues se trata de una operación que singulariza, que interpela y sujeta a cada uno en y desde su propia biografía. Nunca una pregunta colectiva, nunca un mundo común. Al rehacer una vida siempre se trata de “mi” vida, pues es de ella de la que puedo ser *dominus* y llegar a establecer su gobierno y gestión. Por supuesto que hay condicionantes pero, por lo mismo y con mayor razón, son estas condicionantes las que hay que precisamente aprender a gestionar.

El hombre libre opera a partir de dicha singularización para llegar a producirse. Es aquel que puede mantener y sostener esta arrogancia, el hombre que se encuentra sujetado al por-venir. Es, en definitiva, el que puede. Y cuando esta operación falta o falla, se realiza el llamado y el mandato de su producción o restablecimiento. Aquí si bien se asume, en general y en grados diferenciales, que también podría, es más bien el que debe rehacer una vida, asignándosele un valor discriminador a la operación, pues la vida se rehace cuando hay algo que ha de ser cambiado o disuelto. Locos, delincuentes, drogadictos, pobres, resentidos, anoréxicas, y un sinfín de otros posibles, sostienen en sus cuerpos el llamado continuo y constante para rehacer sus vidas, para trabajar sus proyectos vitales. Vidas donde la trayectoria se encuentra, en una encrucijada permanente, en un cruce de

caminos que sujeta a la pregunta por el futuro: hacia la mantención de la misma trayectoria o hacia la posibilidad donde la vida pueda llegar a ser otra de sí. A lo Papillón, pero también, y sin afán de insultar, a lo Cenicienta.

En este sentido, “rehacer una vida” está lejos de ser un decir a la pasada, sino más bien es una operación de inscripción en el cuerpo singularizado del hombre libre. Es Papillón que en su búsqueda de aprender a ser libre, despliega esta operación que finalmente se vuelve su propio contenido. Es decir, el contenido del ser libre no es lo que quisiera llegar a ser o incluso lo que ha llegado ser sino la propia operación de proyectar y gestionar una vida.

Y aquí no nos confundamos. No todas las vidas, en rigor las formas-de-vida, están hechas para esto. El *sujeto educado*, aquel *amaneramiento* del pensar, es, de lejos, el mejor preparado para ello, aunque, como ya vimos con Améry durante y luego del Lager, dicho sujeto no es inmune a la desventura.

Ahora bien, cuando se trata de producir la operación, ciertamente no hay un punto de inflexión único y absoluto donde la sujeción por el futuro se inscriba. Puede darse en momentos diversos y llegar de formas inesperadas.

“Nadie regenera lo que ya existe aunque puede dársele, tarde o temprano, la oportunidad de expresarse totalmente. Los venezolanos no me fabricaron tal como soy, pero me dieron la posibilidad, la libertad, la confianza de elegir otra manera de vivir en la que todo lo que yo poseía íntimamente y que la justicia francesa negó y condenó a desaparecer, podría convertirse en positivo en una colectividad normal. Sólo por eso les debo un eterno reconocimiento.” (Charrière, 1972. Pág. 310-311)

Bella arrogancia. Yo siempre fui, nos dice Papillón, esto que “poseía íntimamente”. Lo único que faltaba era un marco posible para su expresión. Discurso identitario, de unicidad en cuanto a lo que se ha sido, pero que confiesa, pues debe su “reconocimiento”, que eso que se poseía requería de un momento y condiciones particulares. Y en aquel momento que se enfrenta con la encrucijada, con aquel cruce de caminos que invita a rehacer una vida, el hombre libre termina por “elegir otra manera de vivir”.

Ya radicado en Venezuela y mascullando el mandato de “ganarse la vida” honradamente, un día cayó a sus manos el primer libro de una parisina condenada por robo frustrado a mano armada. Escrito durante su tiempo de reclusión, escribió de forma novelada su autobiografía. *El Astrágalo* de Albertine Serrazin (1967) le impresionó, no tanto por su contenido pues difícilmente se compararía con lo vivido por él, sino por cómo estaba escrito. Para él, una obra maestra!!!

Desde aquel día, y de manera un tanto obsesiva, no dejó de darle vuelta a la idea de escribir sus memorias. Podía ser una buena salida para dar un giro a la deteriorada situación económica en la que había quedado después de algunos negocios fallidos. Él también podía escribir, más aún cuando sabía que tenía mil historias por contar. Sin embargo, aquel impulso inicial resultó una tarea un tanto más ardua de lo esperado cuando se puso frente a la máquina de escribir.

Una de las cosas que lo detenía era su propia escritura, la cual no podría osar jamás compararla con la pluma de Serrazin. Entonces, ¿cómo hacerlo? Pensó en un primer momento en “golpear” al lector con su buen hablar, del cual sí sabía que podía salir vencedor, agraciando a una audiencia. Así, resuelve finalmente “Escribiré *como* hablo.” (288). “Por lo tanto hablaré *antes* de escribir.” (288-289). Pero al poco andar se encuentro con lo inevitable: “Las grabaciones trasladadas al papel son una verdadera mierda.” (289)

La empresa parecía imposible hasta que un buen día con lápiz en mano inicia la escritura de una serie de cuadernos donde, “en una especie de trance” (293), va desplegando aquellas “formas de letras” que le pertenecen.

“En ese garabateo sólo uno puede descifrar, sin vacilar un segundo, las frases que hablan de la vida pasada y cuando yo las volqué sobre el papel reviví con tanta intensidad el pasado que en realidad no las escribía, estaba en ellas, las vivía.” (Charrière, 1972. Pág. 293)

La escritura se establece aquí como un medio de revivir lo vivido. Estableciéndose finalmente un doble juego de distanciamiento. Al escribir, la relación establecida no es con la escritura sino con lo vivido, generándose un primer distanciamiento. Se revive, se vuelve a sentir lo vivido, se está en cada palabra volviendo a vivir lo vivido, pero la escritura te permitirá volver sobre ello cuantas veces quieras. Luego al ver trasladadas

aquellas hojas manuscritas a las hojas mecanografiadas, “la cosa se vuelve grave e importante” (Charrière, 1972. Pág. 293), estableciéndose un distanciamiento definitivo pues ya no se cuenta ni siquiera con la precaria protección de la propia forma escritural de lo manuscrito.

Las hojas no son ya las nuestras. Ya. No nos pertenecen solamente a nosotros. Esto es verdad. Las hojas pueden ser juzgadas en un verdadero proceso en el cual los jueces serán nuestros lectores y nosotros no podremos defenderlas. Al lado de cada lector no estará nuestro abogado, su veredicto será sin apelación.” (Charrière, 1972. Pág. 293)

Papillón publica su libro en 1969. Lo hace en francés y en París. Habían pasado 38 años desde que fue condenado cuando tenía 26 años. Papillón no se dejaba de preguntar, con justa razón, una y otra vez, “¿Cómo recibirán a tu libro? ¿Cómo te recibirán a ti?” (Charrière, 1972. Pág. 314). Un hombre condenado por asesinato y, más aún, prófugo no capturado por la justicia francesa. Además, en su libro salda cuentas y sienta en el banquillo de los acusados a quienes lo juzgaron y lo condenaron.

Pero su editor ha hecho su trabajo. En el aeropuerto lo reciben periodistas y las semanas que pasa en París, para la presentación de su libro, se convierte, sobre todo luego de una entrevista televisada, en la figura de moda de la Villè.

Papillón, Henri Charrière, ha vuelto no sólo después de 38 años a París sino después de tanta vida. Y si bien ha vuelto, no volvió a la misma ciudad que dejó. No es porque París o él hayan cambiado, que lo damos por descontado, sino porque ha ingresado finalmente, cual general victorioso, a una ciudad desconocida para él hasta ese entonces. La ciudad letrada le ha abierto las puertas de par en par. Ya no sólo la padece, sino que retorna siendo reconocido como uno entre los iguales.

“Lector, no puedo describirte muy bien toda la belleza, la comunión espiritual, la emoción de esos momentos. Pero imagina tú mismo la intensidad de mis sentimientos al descubrir otro mundo, una sociedad tan diferente de la que yo he conocido y, además, viviendo un cambio tan inesperado en mi vida: verdaderamente estoy ebrio de felicidad.

Decir a un hombre con un pasado como el mío: “Vales tanto como cualquier otro hombre, mereces la consideración debida a los que están fuera de lo común, aquí estás en tu lugar, en medio de mi familia, en mi casa, no desentonas, me siento feliz de tenerte con nosotros”. Todo esto sin expresarlo, haciéndolo sentir, sin un solo cumplido fácil de los que

descorazonan en lugar de causar placer; nada en absoluto, nada puede llegar hasta el corazón de ese hombre con tanta intensidad.” (Charrière, 1972. Pág. 309)

Se codea con la *crème de la crème* de la época. Nombres de la talla de Jean-Francois Revel, Jacques Ertaud, Gastón Bonheur, Simone de Beauvoir, lo reciben de igual a igual, con un trato familiar y sin aires de superioridad. A él que era un personaje de los bajos fondos y que le hubiese sido inimaginable una vida como ésta por más que hubiese vivido en la misma ciudad.

“La sociedad de 1930 consentía plenamente en que un expenado recobrado como espectro mortuario [SIC] de Cayena, se sumergiera en el olvido, la miseria y la vergüenza, pero jamás habría tolerado que se convirtiera en un señor, respetable y respetado.

Pero estamos en 1969. Todos los hombres aman a la libertad, la verdadera.” (Charrière, 1972. Pág. 317)

Papillón ha vuelto, ya no necesita volver a repasar una vez más la forma de la venganza. Ha dejado de pensar en aquellos que lo condenaron a aquel *camino de podredumbre*. No los ha perdonado pero ha podido en algún lugar olvidarse de ellos, abriendo un futuro posible a través de la escritura. Él ha regresado y, a diferencia de Améry, si ha podido escuchar el llamado de la ciudad, de su ciudad, para que regresara. Lo esperaban. Su momento había llegado.

“Por eso es mi momento, una fecha predestinada para que también yo, condenado al silencio a perpetuidad, diga lo que tengo que decir y que me presten un poco de atención.” (Charrière, 1972. Pág. 321)

Que mejor colofón para “rehacer una vida”. Ya no importa el dinero ni la venganza, pues ha saboreado la dulce victoria del regreso definitivo a través de la escritura. Como revancha al parecer es suficiente y así, incluso, ya puede volver a partir y sopesar su próxima aventura pues su “sed de vivir” no se aplaca, la cual, nos dice, le permitirá que “en cualquier momento, no importa la edad ni la situación, uno se sienta joven para vivir,

vivir, vivir en plena libertad¹⁴⁰ sin ninguna clase de barrera capaz de encerrarlo dentro de cualquier recinto o colectividad, sea cual sea.” (Charrière, 1972. Pág. 341)

Invocando a la juventud se proyecta al futuro. Y su futuro, ya está hecho de vida y escritura. La ciudad lo ha vuelto a admitir, ha hecho el llamado y Papillón ha respondido sin reservas. El aire de la ciudad lo rodea, haciéndolo uno entre los iguales. Ha rehecho su vida, se ha reinventado a sí mismo como espera la ciudad letrada del hombre libre. Hoy, ya puede vivir de sus rentas pues no puede contar con mejores relevos para sostenerse como tal, aunque pase, como él sabe bien que sucederá, su cuarto de hora de fama. La escritura no sólo le ha permitido contar su vida, sino que a través de ella ha operado un doble movimiento, a niveles diferentes pero simultáneos. Por una parte reestablece la temporalidad y su lugar en su relato, sacándolo del “mero” operar del presente, impulsándolo a preguntarse por su pasado pero para dejarlo atrás y empujarlo así, al mismo tiempo, hacia el futuro, dejándolo abierto para su gobierno y gestión. Así, se abre la posibilidad para que el pasado se vuelva olvido y deje de operar en el presente, emergiendo ahora como recuerdo. Pero, por otra parte y al mismo tiempo, un segundo movimiento que ha abierto la posibilidad de su reinscripción en la ciudad, encontrando una forma de rehacer su vida asociado a la escritura, retornando a la ciudad de la mano de la letra, aupado por el círculo de escritores e intelectuales. Retorno a la ciudad, pero con las credenciales suficientes para el ingreso a la ciudad letrada. El *sujeto educado* operando en cada conversación, en cada encuentro.

La escritura de su vida, a diferencia de Améry, tejió esta posibilidad de reinscripción temporal al permitirle no sólo dar a conocer lo vivido sino también dejarlo atrás, hacer de él, su pasado y así hacer del futuro su despliegue.

¹⁴⁰ Es cierto que para Papillón la idea de libertad nos remite básicamente a la falta de barreras, de restricciones que permitan desplegar lo que cada uno pudiese desear. Pero no es aquí lo importante. Recordemos que el eje del análisis es lo que hace (sus enunciados) para ser libre.

3.2.5 El oficio de “escribir la propia vida” y la inscripción de la temporalidad

La escritura de la propia vida o lo que se ha llamado como “espacio autobiográfico” (Arfuch, 2002; Lejeune, 1975), poco a poco, al igual que la biografía, ha ido ganando terreno como operación, como forma escritural, a tal punto que no es de despreciar los debates sobre su estatus como un género literario en sí mismo (De Man, 1979; May, 1982) que la situarían al mismo nivel que lo épico, lo lírico o lo dramático.

“El ‘boom’ del ‘yo-mi-me-conmigo’” como titulaba un artículo de El País de 2009 ya daba buena cuenta de esta situación. Figuras de renombre en el ámbito político, cultural, intelectual, económico, religioso, etc. no nos dejan de “compartir” su vida cada cierto tiempo. Pero también hay quienes lo han hecho luego de haber vivido circunstancias particulares, volviendo a aquellas vidas anónimas en objeto del espacio público. Los sinsabores vividos en la esclavitud, en los campos de concentración y en las prisiones, aunque en este último caso habría que matizar diciendo que existiría una primacía importante de los llamados “presos políticos” frente a los llamados “presos comunes” o “sociales”, han sido un campo prolífero de este tipo de escritura, tanto por su cantidad como por su impacto y difusión. Seguramente ya hubiésemos preferido que hubiese sido otro el objeto de la escritura, pero ahí están y seguro que se seguirán produciendo y reproduciendo aún más, dejando testimonio de lo que se ha vivido, es decir, erigiendo en *testis* a aquel que ha emprendido el camino de la escritura de la propia vida, convirtiéndose en un tercero, en un otro de sí, que con-firma lo que le ha sucedido. Entre lo ocurrido y el que lo ha vivido, el autor recorre esta relación a través de la escritura.

Pero esta última afirmación no deja de ser problemática, sobre todo para quienes, como Benveniste y Foucault, parten del supuesto crítico de la desaparición del autor, estableciendo que más que preguntarse por ¿quién es el que habla?, de lo que se trataría sería de localizar aquellos sitios donde se ejerce su función, es decir, ubicar aquellos lugares donde la “función-autor” emerge como posibilidad: el nombre del autor; la relación de apropiación de un texto; la relación de atribución de lo que se ha dicho o escrito y la posición del autor en el texto (1969c). De hecho, para Foucault las autobiografías, al menos la propia, despiertan escaso interés.

“No quiero [hacer una autobiografía] porque podría dar la impresión de agrupar lo que he hecho en una especie de unidad que me caracterizaría y justificaría, y daría su lugar a cada uno de los textos. Juguemos más bien, si lo desea, al juego de los enunciados: vienen así, y se rechazarán unos y aceptarán otros” (Droit, 1975. Pág. 75-76)

O, en otras palabras:

“Dejar de plantear la pregunta: ¿cómo la libertad de un sujeto puede insertarse en el espesor de las cosas y darles un sentido; cómo puede animar, desde el interior, las reglas de un lenguaje y realizar así los objetivos (visées) que le son propios? Y en su lugar, plantear estas preguntas: ¿cómo, según qué condiciones y bajo qué formas, algo como un sujeto puede aparecer en el orden del discurso? ¿Qué lugar puede ocupar en cada tipo de discursos, qué funciones puede ejercer, y esto, obedeciendo a qué reglas? En una palabra, se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, y analizarlo como una función variable y compleja del discurso.” (Foucault, 1969c. Pág. 308)

Si partimos de este tipo de planteamientos, en el caso de las autobiografías, la problemática se vuelve mayúscula, pues precisamente la desaparición del autor atenta contra el principal supuesto del *pacto autobiográfico* propuesto por Lejeune¹⁴¹: la relación de identidad del nombre entre persona real, autor, narrador y personaje:

“Por consiguiente, debemos situar los problemas de la autobiografía en relación al nombre propio. En los textos impresos, toda la enunciación está a cargo de una persona que tiene por costumbre colocar su nombre en la portada del libro y en la página del título, encima o debajo de éste. En ese nombre se resume toda la existencia de lo que llamamos el autor: única señal en el texto de una realidad extratextual indudable, que envía a una persona real, la cual exige de esa manera que se le atribuya, en última instancia, la responsabilidad de la enunciación de todo el texto escrito. En muchos casos la presencia del autor en el texto se reduce a solo ese nombre. Pero el lugar asignado a ese nombre es de importancia capital, pues ese lugar va unido, por una convención social, a la toma de responsabilidad de una persona real.” (Lejeune, 1975. Pág. 51)

Para Lejeune dicho pacto, que no es sino un contrato implícito con el lector, donde se genera un compromiso que identifica el nombre propio con el autor, está fundado en la naturaleza de las cosas y, según su propio decir, sería por esto que lo habría omitido en su primer intento de definición, toda vez que, según su parecer, suele pasar que lo evidente “no se convierte en objeto de reflexión” (Lejeune, 1975. Pág. 61). Es tan imbricada esta

¹⁴¹ Lejeune define autobiografía de la siguiente manera: “Relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, poniendo énfasis en su vida individual y, en particular, en la historia de su personalidad.” (Lejeune, 1975. Pág. 48)

relación que, para este autor, no puede, por definición, haber una autobiografía anónima, lo cual generaría, en última instancia, un contrasentido.

Sin embargo, y para ser justos con Lejeune, él hace un esfuerzo no menor por defender su posición sin apoyarse en lo extratextual, lo cual, sabe bien, no probaría nada pues no dejaría de establecerse siempre sólo un parecido¹⁴². Es decir, no se trataría de contrastar la escritura con la vida. Tampoco lo puede fundamentar, claro está, en un análisis interno del funcionamiento del texto puesto que precisamente es esto lo que rechaza. Su posición se basa en el momento que establece un nivel de análisis que lo sitúa en la relación *publicación/publicado* en el plano del texto impreso, la cual sería paralela a la relación *enunciación/enunciado* en el plano de la comunicación oral. Es decir, su pacto autobiográfico se encuentra inscrito en la relación entre autor/lector y el efecto contractual entre la escritura de aquel y la lectura de éste. Comprendiendo con ello también que este tipo de relación puede ser diferente según los procesos históricos. (Lejeune, 1975)

No obstante entre ambas posturas, existe una legión no menor de autores que han revitalizado el decir de la autobiografía, asumiendo esta vez la crisis de la noción de representación, lo cual ya supone una carga de profundidad en la línea de flotación en el planteamiento de Lejeune.

Desde el trabajo pionero de Gusdorf (1948^{na}), en el cual la autobiografía no es sino un trabajo de interpretación donde se lucha contra la propia sombra sin nunca poder llegar a apresarla, se inician una serie de trabajos que realizan un desplazamiento de la autobiografía entendida como una reproducción de una vida hacia un acto de autocreación en el momento de la escritura. La autobiografía, desde esta perspectiva, no tiene ninguna posibilidad de mimesis, más bien se entendería como acto performativo o, en el decir de Paul de Man, como “prosopopeya del nombre y de la voz” que finalmente “desposee y desfigura en la misma medida que restaura” (De Man, 1979. Pág. 118).

¹⁴² Lejeune, en un texto posterior, hace la distinción entre autor y sujeto cuando señala que “La forma autobiográfica no es sin duda el instrumento de expresión de un sujeto que preexiste, ni siquiera un “rol”, sino más bien lo que determina la existencia misma de “sujetos”.” (Lejeune, 1980. Pág. 327)

Alain Robbe-Grillet, uno de los principales protagonistas del movimiento literario de la *Nouveau Roman* (la nueva novela), quien se definió como “objetivista” y que fue un irreverente frente a *la Verdad* jugando con el error y la mentira, es quien también plantea también que es posible una *nouvelle autobiographie*, proponiendo un principio de construcción nómada tanto a partir de la labilidad del sujeto como de lo real y de lo verdadero. En una entrevista, y a propósito de uno de sus trabajos autobiográficos, fue bastante locuaz y descarnado:

“Según Lejeune, Angélique... no sería una verdadera autobiografía. ¡Como si él detentara el criterio de autenticidad! [...] No se puede encorsetar el hombre en fichas policiales que dictaminan lo que es cierto y lo que no lo es. Estoy en contra de ese fascismo del pensamiento que pretende obligarnos a presentar el carné de identidad.” (Casado, 1988)

Por su parte, Doubrovsky y su noción de autoficción volvían sobre lo mismo, donde no sólo se diluye la frontera entre ficción y realidad, sino también rompe con la unidad del relato y la unicidad del yo, emergiendo la fragmentación, la ruptura, lo discontinuo y simultáneo como sus formas características (Agustí Farré, 2006; Corbatta, 2009; Negrete Sandoval, 2015). Será en un artículo posterior donde desarrollará su noción más específicamente ((reference not available)), pero ya en 1977 a propósito de su libro *Fils* deja asentado su forma de verlo:

«¿Autobiografía? No. Ficción de acontecimientos y de hechos estrictamente reales. Si se quiere, autoficción, por haber confiado el lenguaje de una aventura a la aventura del lenguaje» (Montero, 2004. Contraportada)

En definitiva, desde el psicoanálisis lacaniano y/o desde perspectivas narrativas y deconstruccionistas (Derridá mediante), se termina rechazando el concepto de un sujeto referencial de la autobiografía defendida por Lejeune en relación a los criterios de identidad, exactitud, totalidad y verdad/sinceridad (de Toro, 2007), rearticulándose como una relación al lenguaje, a la “aventura del lenguaje”. De esta manera, ya no tiene caso abocarse a realizar autobiografías referenciales, sino más bien cómo la operación escritural le da forma a una vida. Búsqueda que no sólo se mantiene en el ámbito literario, como es el caso de los ya mencionados Robbe-Grille y Doubrovsky o también de Alfonso de Toro cuando propone una *meta-autobiografía* o *autobiografía transversal* (de Toro, 2007), sino también desde otras latitudes del pensamiento como es el caso de las

antibiografías (Arola, 2011; Terradas, 1992); o la posición de Bourdieu (2004) que prefiere la operación de un *autoanálisis*; o el caso de las *otobiografías* derridianas (1984).

No obstante, todas estas posiciones críticas a la autobiografía referencial en vez de menoscabar el trabajo autobiográfico, lo han mantenido con vitalidad. La autobiografía se ha convertido así en un campo en disputa que ha sido interesante y también sumamente productivo, y todo indica que así seguirá siendo, no sólo para el ámbito literario, pues si bien como temática propiamente tal no deja de ser un tema relativamente menor, se encuentra en el centro de los grandes debates de las Ciencias Sociales, la Filosofía y la Teoría y Crítica Literaria. A través de ella, se discuten y se tramitan disputas de calibre mayor en términos epistemológico e, incluso, ontológicos.

Pero no nos perdamos. Podríamos entrar en este debate sobre la referencialidad de la autobiografía, pero aquí no se trata de esto. Lo que nos interesa, en primer lugar, es mostrar la diferencia entre estos planteamientos. Mundos inconmensurables, formas de concebir al autor, pero también, entre otros, al texto, a la obra, a la escritura, y sobre todo al lenguaje, que difícilmente podrían dialogar entre sí. Ciertamente entender a la autobiografía como un acto referencial, un acto interpretativo o un acto de autocreación, tendrá efectos no menores en relación a la operación escritural que se lleve a cabo.

No obstante, a partir de este debate especializado, refinado, nos podríamos ver tentados a realizar un meta-análisis en el rastreo de las autobiografías aquí trabajadas valorándolas en relación a las distintas posiciones de dicho debate, inscribiéndonos finalmente en alguna de dichas posiciones o ensayando, si fuese posible, alguna otra alternativa. Pero no es éste el camino de esta investigación.

Ésta no es una investigación que verse sobre “autobiografía”, la cual, más bien y al menos en principio, se configuró como una herramienta metodológica para poder producir un *corpus* analítico que nos permitiese rastrear cuáles podrían ser aquellas prácticas discursivas y no discursivas que se asocian al ser libre o, en rigor, aquellos enunciados que permiten un espacio de decibilidad y de visibilidad sobre la libertad. Prácticas rastreadas a través de los tres grandes íconos que sintetizan a aquello que solemos, en nuestras

sociedades occidentales, sindicando como atentando contra lo que invocaríamos como libertad, a saber, la esclavitud, los campos de concentración y las prisiones.

Tampoco es una investigación que verse sobre la escritura y sus formas de producción. No obstante ello, a lo largo del análisis se han ido cruzando los hilos y a estas alturas de la investigación, lo que había sido pensado como un *excurso* del orden de lo metodológico, se vuelve aquí material de análisis.

La autobiografía habrá que resituirla entonces como una práctica más del ejercicio de la libertad en la medida que se ha constituido ya como la puerta de entrada, como podría ser el caso de Douglass en el discurso abolicionista, Levi en su regreso del campo, Papillón en su retorno al aire de la ciudad; ya como reinscripción, como podría ser el caso de Améry y Semprún, en la ciudad letrada.

Y es esto lo que nos interesa aquí. Aquel lugar que toma este tipo de escritura una vez que han escuchado el llamado de la ciudad letrada. Sus enunciados, la forma en que funciona y los efectos que genera y sostiene la autobiografía. En este sentido, y valga como explicitación y aclaración, las autobiografías se engarzan en este trabajo de una forma doble: por una parte, en un sentido restringido de metodología, como medio que nos permite generar un corpus de trabajo; pero, por otra, como una forma más de las que toma el contenido de este esfuerzo investigativo, situándose como otro indicio para rastrear el ejercicio de libertad.

No viene al caso aquí preguntarnos por los criterios o límites de lo que puede llegar a nombrarse como autobiografía, estableciéndonos en la discusión literaria. En este sentido, las controversias sobre la autobiografía como género y sus límites en relación a otros tipos de relatos (novela, memorias, diarios, cartas, etc.); o también la discusión o la demanda de veracidad (o bien de verosimilitud), de exactitud o de sinceridad del relato; o las disquisiciones en relación a la referencialidad del *yo*; entre otras; no serán el foco de nuestra aproximación.

Y si bien tomaremos algunos elementos de dichas discusiones, serán precisamente para poder dar cuenta de una segunda cuestión: rastrear los efectos de la autobiografía como una práctica situable históricamente y cómo nos habla del ejercicio de la libertad.

De esta manera y considerando lo ya dicho, en términos metodológicos será suficiente con una definición lo más amplia posible que permita delimitar el corpus, incluyendo todo relato que o simplemente sea explícitamente señalado como una autobiografía o simplemente nos hable de una vida¹⁴³, la propia, remitiéndonos a cualquiera de los tres íconos a los que nos hemos remitido.

Nuestro punto de partida es asumir lo enunciado y tomarlo como dato, tomando a la autobiografía como parte de un dispositivo¹⁴⁴, como un emergente que se utiliza y que funciona, manteniendo alianzas múltiples y heterogéneas. Lo que nos interesa es preguntarnos ¿por qué una operación escritural de esta naturaleza cuando se ha retornado a los *aires de la ciudad*? No es la pregunta de por qué hacer una autobiografía en el sentido de las intenciones que pudiesen existir para ello, sino cómo y qué efectos tiene el que seamos productores y consumidores de una operación escritural de esta naturaleza.

Sin más rodeos. Sostendremos aquí que la autobiografía, en tanto operación escritural, se ha inscrito como un enclave más, aun cuando con sus propias particularidades, del dispositivo de *amaneramiento* de la ciudad letrada, reuniendo en una misma operación nombre, vida y escritura. Una operación que nada tiene de natural y espontánea, como bien ya lo estipuló Gusdorf (1948) cuando circunscribe, y de manera tardía, esta forma escritural a la sociedad occidental.

Una forma escritural que no sólo logra sostener la mirada en el espejo que entrega la imagen de sí mismo, sino que la escudriña, la escruta. Aquella imagen que el “pensamiento salvaje”, como nos muestra magistralmente el Pequeño Salvaje de Truffaut

¹⁴³ Cabe aquí recordar lo dicho anteriormente en relación al concepto de “vida” y la distinción griega para este término (Agamben, 1999). Uno de ellos era *zoē*, el cual remitía a la vida orgánica, a la vida que distingue simplemente lo viviente de lo no viviente. En cambio, *bios* se refería a una forma de vida, es decir, a una forma específica de habitar-la-vida.

No es menor la distinción – sobre todo en clave política – cuando pensamos que en las autobiografías se pone en juego no solamente una vida en términos orgánicos, sino que una forma de vida particular. Pero esto no sólo porque se apelaría a la forma de vida que cada autobiógrafo nos narraría, sino porque la propia autobiografía, en tanto operación, ya la implicaría.

¹⁴⁴ Foucault entiende por dispositivo un “conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituciones, cuyo objetivo es administrar, gobernar, controlar y orientar, en un sentido que se supone útil, los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres” (Agamben, 2011bCitado en).

(1969), sólo concita en Víctor sorpresa y perplejidad sin llegar a comprender que se trata de un otro-de-sí.

Ahora bien, mirarse en el espejo, como nos enseña Gusdorf, no puede entenderse en un sentido metafórico. Si bien existen antecedentes de esta práctica anteriormente con espejos de láminas metálicas, el espejo no fue un utensilio que lograra un uso corriente sino hasta el siglo XVI. Mirarse en el espejo, en tanto práctica, conmovió a una época. Quizás de manera similar a lo que nos relata Semprún cuando se confronta con la mirada de los soldados en el tiempo de la liberación de Buchenwald. “Desde hacía dos años, yo vivía sin rostro. No hay espejos en Buchenwald. Veía mi cuerpo, su delgadez creciente, una vez por semana, en las duchas. Ningún rostro, sobre ese cuerpo irrisorio.” (Semprún, 1998. Pág. 15). Los nuevos espejos venecianos hechos de vidrio que lograron reducir las distorsiones que el reflejo de los metales producía, los confrontó con lo que los otros podían ver de ellos, forzando a aquella mirada que logra ver un otro-de-sí, a la emergencia de una conciencia particular, de aquella conciencia que se hace objeto de sí (Gusdorf, 1948).

Para Gusdorf esta conciencia de sí es deudora de la nueva antropología que introdujo el cristianismo cuando sostiene que por más humilde que sea la propia existencia, cada cual mantendría un diálogo con Dios que podría ponerse en entredicho en cualquier gesto, pensamiento o acto. Es, en definitiva, la pasión del pecador, único lugar posible para la relación con Dios. “La atracción física y material del reflejo en el espejo se une y fortalece, en el alba de la edad moderna, a la ascesis¹⁴⁵ cristiana del examen de conciencia” (Gusdorf, 1948. Pág. 11). Es Agustín en sus confesiones y su tortuoso camino de redención y conversión, relato que se ha solido identificar como la primera autobiografía. Sin embargo, el relato de Agustín es, para el mundo cristiano, el único camino posible, es decir, la vida de un pecador redimido, y, en este sentido, no habría diferencia alguna entre la autobiografía de unos y de otros pues todas serían una oración o alabanza de la grandeza de Dios. “El gran libro de san Agustín procede de esta exigencia dogmática: un

¹⁴⁵ 1. f. Reglas y prácticas encaminadas a la liberación del espíritu y el logro de la virtud. (RAE)

alma genial presenta ante Dios su balance de cuentas con toda humildad, pero también con toda retórica.” (Gusdorf, 1948. Pág. 11).

Por ello mismo, no basta sólo con una conciencia de sí para producir este tipo de escritura. A ella se le ha de añadir un valor que, hasta la modernidad, no logrará un lugar de privilegio, a saber: la originalidad y particularidad de cada vida personal, nunca repetible, nunca prescindible. La acción de cada hombre puede imprimir la marca de su presencia en la Naturaleza (Gusdorf, 1948) y la conciencia de ella no tiene por qué estar asociada a un contenido particular, por más, como señaló Kant, no podamos disociar la forma de la conciencia de su contenido.

Habrà que esperar más de diez siglos después, Renacimiento y Reforma de por medio, para que se rompa con la premisa trascendental, volviéndose hacia un hombre natural y un mundo crecientemente secular, despojándose de la relación con Dios y abrazando cada vez con mayor fuerza la relación consigo mismo. La virtud de la *individualidad* y la virtud de la *sinceridad* (Gusdorf, 1948), cristalizan tanto en los *Ensayos* de Montaigne (1580a,b; Navarro Reyes, 2003) con su forma reveladora del sí mismo que se sabe distinto del yo, como en las *Confesiones* de Rousseau (1770) donde nos plantea, a partir de su principio de franqueza y sinceridad, las múltiples incomprendiones vividas de sus contemporáneos. El imperativo es claro. “[...] el hombre de la autobiografía se impone como tarea el sacar a la luz las partes más recónditas de su ser.” (Gusdorf, 1948. Pág. 12).

No se trata aquí de establecer una relación causal ni mucho menos, sino más bien identificar prácticas posibles donde una operación del calibre de la conciencia de sí, pudiese encontrar relevos para ser sostenida, pues si no, sería mera entelequia. La autobiografía, como señala Gusdorf, conlleva “una nueva revolución espiritual”, a través de la cual se ha hecho posible la operación de volverse objeto de sí, asumiendo, con ello, que no puede producirse en un “medio cultural en el que la conciencia de sí, hablando con propiedad, no existe” (Gusdorf, 1948. Pág. 10) pero tampoco donde la individualidad y la sinceridad no se valore.

Una conciencia de sí que se hace escritura por quienes han hecho de la pluma un oficio. Ensayan consigo mismos una nueva forma escritural. Ninguno de ellos es neófito ni novel

en estos asuntos. Todo lo contrario, gente letrada y versada en el oficio de la escritura. Para la época, personas distinguidas por más detractores y enemigos que tuviesen. Es más, por lo mismo podían tenerlos!!! Todos ellos utilizaban la pluma para relacionarse con el mundo y que iniciaban una operación que fusiona sin confundir, tal como hizo Escher en sus “Manos dibujando” de 1948, lo escrito con la operación de la escritura. Escritores de oficio que optan por una forma particular de escritura para, a través de ella, trabajar asuntos de actualidad. No para relatarnos, sin más, lo que ha sucedido, como podría ser la pretensión del relato histórico, sino para contarnos lo que se ha puesto en marcha en ellos mismos a partir de lo sucedido, es decir, lo que les ha sucedido, lo que les sucede, deteniéndose frente a sí, como en un espejo, y poniendo en juego una nueva forma de aproximarse a la escritura. Forma escritural que pone en juego la trayectoria de una vida. Pero una vida que se pregunta a sí misma por ella misma, generando un relato, una narración de sí. Acto inaugural de la autobiografía.

No obstante, en la actualidad la situación dista de ser así. Si bien no falta la voz que aún sostendría que para escribir una autobiografía se requeriría haber escrito al menos algún otro libro, hoy por hoy, ya no se requiere del oficio de escritor para aventurarse en estas tierras ilustradas. La autobiografía se ha generalizado como forma escritural y así, desde finales del siglo XIX, podemos encontrar sin mayores dificultades lo que podríamos llamar como autobiografías profanas. Éste ha sido el caso de la mayor parte de esclavos libertos, de prisioneros de campos de concentración y también de presos llamados comunes o sociales que han atravesado el camino de la escritura de la propia vida.

Y es aquí donde cabe preguntar: ¿Qué implica hacerse este tipo de preguntas sobre la propia vida cuando ingresas o regresas al mundo de los “hombres libres”? ¿por qué y cómo se articula la autobiografía con los rastros que nos dejan las plantaciones, los campos de concentración y las prisiones? ¿Acaso la proliferación de autobiografías asociadas a ellas se remite simplemente al testimonio, a una operación de reivindicación y denuncia? ¿Qué es lo que se pone a funcionar cuando operamos con la autobiografía? ¿por qué hacer publicidad de lo íntimo? ¿por qué un discurso sobre el yo?, en definitiva, ¿por qué la escritura del yo, de la autoconciencia, se ha hecho presente cuando se trata de ejercer la libertad?

Las autobiografías profanas nos abren la puerta a un doble movimiento de obturación y desborde de la autobiografía, en tanto práctica, de los límites del mundo literario y nos confronta con una diferencia. En dichas autobiografías, la tarea de escribir la propia vida, no necesariamente interpela, a lo sumo cómo medio, a la operación escritural. El contenido gobierna el recorrido y la forma es subsidiaria de él.

A juicio de Revel (1969), en una suerte de comentario al primer libro autobiográfico de Charrière, nos informa precisamente, y ya en ese entonces, que la literatura ha tomado el camino inverso, pues cada vez más está centrada en lo estético, en la forma, más que en el contenido, el cual, en último término, podría atender a cualquier ocurrencia sin restricciones. En otras palabras, la propia operación escritural se ha transformado en un contenido de ella misma, generando una especie de metaconciencia sobre la operación escritural. No sólo se escribe sobre el contenido de la “obra” sino también sobre lo que ocurre cuando se escribe sobre dicho contenido. En palabras de Revel, “La obra se ha transformado en tautología pero una tautología informulable porque no tiene nada que repetir” (Revel, 1969. Pág. 481).

En este sentido, las autobiografías profanas obturan la autobiografía en la medida que la cierran en su forma y, con mayor o menor maestría, se remiten a establecer los sucesos de una vida, cumpliendo con el canon literario. No obstante, en este mismo movimiento, la han desbordado en la medida que la forma autobiográfica ha traspasado los límites del ámbito literario siendo utilizada como un instrumento técnico en procesos disímiles como es el caso de la investigación, los procesos pedagógicos y los procesos psicoterapéuticos (Bruner & Weiser, 1991; Bruner, 1998; Formenti, 2009a,b,c; Formenti & Castiglioni, 2014; García Díaz, 2015; Lepore & Smyth, 2002; Pennebaker, 2002; Rodríguez, 2011).

Revisemos con cierto detalle este doble movimiento.

En uno de esos giros lingüísticos que uno termina prefiriendo pensar que ha sido alagado, a pesar de los indicios más que plausibles que levantan una duda sobre ello, Revel cataloga el trabajo de Chárrier como una obra de “literatura oral”, donde, según él, la palabra discurre a través del lenguaje más que de la escritura, sorprendiéndose por la prístina y “rotunda diferencia” entre el francés escrito y el oral, nunca reducible ésta al

argot ni al vocabulario familiar, sino más bien a la sintaxis, los giros, la carga afectiva de las palabras. Éste es el elogio de Revel hacia Papillon, el cual se redobra cuando observa que Chárrier ha podido mantener y sostener a través de toda su narración esta “escritura oral”, cuestión que confiesa no es nada fácil pues el “genio popular”, frente a la página en blanco, tiende a introducir florituras del francés literario que lo hacen perder por partida doble. Pero Revel ya se ve que es todo un artista del elogio envenenado, haciendo ostentación de una escritura refinada que podría competir con el más avezado de los contertulios de los salones de conversación del siglo XVI siendo capaz de hacer de un menosprecio todo un elogio. Para Revel, el vigor narrativo de Papillon radica en la “necesidad de “anotar”” el relato simplemente para que no se pierda. “En *Papillon* la escritura es un sucedáneo de la palabra. Ella no tiene aquí la transmisión, la trasmutación que logra en la literatura culta.” (Revel, 1969. Pág. 481). Demasiado claro. Cada cual en su lugar y que no haya posibilidad de confundirse. El contenido logra tal lugar en la narración que se le puede perdonar condescendentemente su escritura.

La “palabra” para Revel debe ser transmutada en la escritura pues, para él, escribir no es simplemente “anotar” en una hoja en blanco aquello que nos sucede, aquello que pensamos o sentimos. La escritura es un acto que debe transformar la palabra. No es un mero instrumento comunicativo sino un agente de transformación del lenguaje. En ello radicaría la distancia entre la “literatura oral” y la “literatura culta”.

Desde la vereda de enfrente, Ong (1982) rechaza el concepto “monstruoso” y “absurdo” de “literatura oral”, como si se pudiese definir un “caballo” utilizando la fórmula “automóvil sin ruedas”, resituando el lugar *sui generis* de la oralidad. Para este autor si bien este tipo de conceptos, ya en ese entonces, se encontrarían en retirada, advierte del rasgo imperialista y exclusivista de la operación escritural, haciendo de la oralidad un sucedáneo de ella sin reconocer su especificidad. Para Ong “aunque las palabras están fundadas en el habla oral, la escritura las encierra tiránicamente para siempre en un campo visual” (Ong, 1982. Pág. 21). Así, frente al sonido de la oralidad, se ha impuesto la mirada de la escritura.

Es cierto que para cada uno de ellos la operación escritural mantiene un valor diferencial y opuesto, toda vez que para uno la escritura conlleva la trasmutación o transformación

de la palabra, para el otro, en cambio, la palabra sólo termina capitulando y en un encierro tiránico de la pluma. Pero en ambos casos, no sólo se sostiene y se defiende la distinción entre la oralidad y la escritura, sino, y sobre todo, se plantea el paso de una a otra como una zona problemática, una zona de transición que tiende a generar engendros como las llamadas “literaturas orales”.

Las autobiografías profanas pertenecen a dicha zona, donde la palabra no ha logrado la transmutación suficiente, manteniendo rasgos de aquella oralidad que la vuelve hija bastarda por partida doble. Como lo señalaba Revel, no se trata simplemente de las palabras que se utilizan, sino de los giros, las redundancias, los ilativos, la sintaxis. Es la distancia que tanto en contenido y en forma podemos encontrar en Natividad cuando nos dice,

“Por lo mismo es importante para mí que salga como era, sin andar sacándole cosas para que no se vea tan feo. Escribir la verdad. ¡¿Pa’ qué andar con mentiras?!!. Si “hay, que la porquería”, así no se dice, la verdad es que eso no se dice, porque jamás nunca en una cárcel se va a decir “Oye, ven porque te voy a sacarte la porquería”. Te tratan terrible “oye, gila tal por cual” y empiezan. Te sacan la “guááá” y así hablan. De repente, aquí tú nombras bien el “concha tu madre”, pero en la cana no: “te voy a sacarte la conchatumare, gila culiá”. Así te tratan. Así se dice en la cana. No es pituco, pero es real. Escribir así es como ahora en la tele. Ahora dicen los garabatos en la tele, en las películas chilenas que han salido, salen todos los garabatos, no es tan sucio nombrar, o sea, escribir o decir lo que te dijeron con garabatos.” (Mardones Espinoza & Jeanneret Brith, 2014. Pág. 5)

Un hablar sucio, un nombrar sucio, un escribir sucio. Mención a la “suciedad” que esconde una forma de apropiación del lenguaje que se sabe incorrecto, en el formato que sea, frente a otros posibles. La escritura, en tanto operación, quiérase o no, otorga asepsia introduciendo sus reglas como en aquel decir pulcro y correcto de las clases populares de las novelas de Dostoievsky por más miserable o, como nos dice Natividad, “feo” que pudiese ser de lo que se trate.

Si la palabra ha de ser transmutada en la escritura, para ello se debe pagar un costo que consiste en alejarse de todo aquello que no sea el propio lenguaje, llámese a esto vida, realidad, etc., pues escribir es una aventura hecha de lenguaje. Resistirse a ello es hacer de la escritura un instrumento, un medio para la producción de un documento, que en el caso de las autobiografías nos remitirían a una descripción de hechos, situaciones, hitos,

etc., generalmente secuencial y cronológico, con mayor o menor gracia estilística pero que esto, en último término, no tiene mayor relevancia.

La ciudad letrada recibió, acogió, a Papillon y, como él mismo atestiguó, lo hizo parte de los iguales, se sintió uno más entre la flor y nata de la intelectualidad y la cultura parisina de la época, incluyendo a Revel. Pero el decir de Revel también nos muestra que el enunciado orwelliano “todos somos iguales pero hay unos más iguales que otros” puede tomar toda su fuerza enunciativa, puesto que por más que escriba o que haya escrito, la escritura de Papillon no deja de ser “literatura oral”, elogiada por su contenido pero no por su escritura, que finalmente no dejaría de ser un sucedáneo de la palabra.

Las autobiografías profanas, en la medida que se vuelven sobre su mandato a dar testimonio de lo vivido, se resisten a pagar el costo de la escritura, obturando así las posibilidades de la forma autobiográfica, remitiéndose a ser una forma referencial de lo vivido siempre en constante tensión con aquellas voces de la palabra culta y especializada que, aun cuando con cierto menosprecio, insisten que la escritura no puede reducirse a ello.

Sin embargo, es esta misma tensión la que, a su vez, le ha permitido a la autobiografía un movimiento que desborda el ámbito literario, rearticulándose y aliándose con otro tipo de prácticas siendo utilizada, sobre todo este último tiempo desde vertientes narrativas, como herramienta tanto para investigar como para procesos pedagógicos y psicoterapéuticos.

Es una práctica cada vez más habitual recurrir a relatos autobiográficos desde este tipo de prácticas, aunque se ha de matizar que lo dicho de forma magistral por Lejeune (1980) no ha perdido actualidad, aun cuando incluso se haya focalizado en el caso de la investigación social, sea desde las ciencias humanas o sea desde trabajos periodísticos. Según este autor dicha designación, la de “autobiografía”, no es del todo acertada en estos casos, pues no deja de ser paradójico ya que suele trabajar con personas que realizan la operación escritural junto o a través de otra persona. En el caso de la investigación social, por ejemplo, les han llamado “relatos de vida”, dejando en la “indecisión dos puntos cruciales: el problema del “autor” (¿único o múltiples?, ¿el que ha

vivido u otro?) y el del medio de comunicación (¿palabra y/o escritura?).” (Lejeune, 1980. Pág. 315)¹⁴⁶

En cualquiera de estos casos, se redobla la importancia sobre el contenido de la escritura, volviéndose central lo que le ha pasado a ese “yo” escritural y la toma de conciencia o de “autoreflexión” (García Díaz, 2015) que va recorriendo el relato. En este sentido, la escritura es el medio por el cual transcurre el “yo”, generando una imagen de sí para volverla a contemplar.

“En la escritura el autor puede releerse y, por consiguiente, operar sobre su producto como si fuese algo diferente de sí mismo, generando una mirada reflexiva y metacognitiva, que transforma, y re-interpretar lo que ha sido escrito (pero no lo cancela).” (Formenti, 2009b. Pág. 271)

Proceso escritural que nos confronta no sólo con lo que hemos hecho sino, y sobre todo, con lo que hemos sido. La escritura del yo impone la mirada sobre aquel espejo autobiográfico, volviéndolo sobre sí mismo pero como un otro de sí, aquel otro que puede ser descifrado en la inscripción de su relato a través de la temporalidad que lo recrea.

“el valor biográfico – heroico o cotidiano, fundado en el deseo de trascendencia o en el mayor de los prójimos -, que impone un orden a la propia vida – la del narrador, la del lector -, a la vivencia de por sí fragmentaria y caótica de la identidad, lo que constituye una de las mayores apuestas del género y, por ende, del espacio biográfico” (Arfuch, 2002. Pág. 47)

¹⁴⁶ De hecho para esta misma investigación, junto a las autobiografías seleccionadas ya publicadas, se han producido 3 relatos autobiográficos con personas que estuvieron presas, a través de las cuales tuvimos que enfrentarnos precisamente a este mismo tipo de preguntas e ir tomando decisiones de diferente orden en función de cómo, para qué y qué efectos podría tener escribir un relato autobiográfico con quien no escribe o mantiene una relación esquivada con la escritura. Un asunto no menor fue el cómo escribir. Finalmente en cada uno de los casos decidimos respetar el uso de la forma oral, no tanto por una razón de fidelidad al decir, sino porque, superada la barrera de la legibilidad y comprensibilidad, se reconoce en dicha forma el tipo de relación a la escritura que sostiene el texto. Lejeune (1980) nos advierte que este tipo de escritura ha despertado sospechas, tildándolas incluso de racista cuando se ha hecho en el caso de inmigrantes. Sin embargo, nos parece que la forma y la relación de la escritura para realizar una autobiografía o relato de vida no puede obviarse, pues, como veremos, ya el sólo hecho de hacerlo con quienes no se relacionan con ella impone una hegemonía discursiva que diluye la diferencia, lo cual puede llegar a ser tan o más racista que el respetar la forma oral.

De esta manera, el imperativo autobiográfico de ser testigo de la propia vida, en estos casos, se vuelve un imperativo de reelaboración, de resignificación, que tiende a la apertura de posibilidades. En el caso de Kenneth Gergen, citado en Bruner (1998), se nos plantean dos rasgos universales en este sentido y que nos orientan hacia la cultura y el pasado. Por una parte la *reflexividad*, que sería la capacidad de volvernos al pasado y alterar el presente en función de él, viceversa; y, por otra, la capacidad intelectual para *imaginar alternativas*, es decir, idear otras formas de ser, actuar, luchar.

El trabajo autobiográfico con su imperativo de reelaboración, nos obliga a establecer una temporalidad donde el pasado, el presente y el futuro son marcadamente estancos separables. Y sólo para que se comprenda lo que estamos planteando aquí, el pensamiento mitológico, por ejemplo, no funciona de esta manera pues es una operación intemporal que desde su génesis hasta la actualidad, como en el caso del Edipo, siempre vuelve como una actualización. La autobiografía, en cambio, obliga a la operación temporal. Una autobiografía escrita en presente, para qué decir en futuro, al parecer sería todo un contrasentido.

Por este carácter de resignificación o reelaboración se suele asumir que el trabajo autobiográfico es un recurso no sólo idóneo sino inocuo. No obstante, el trabajo autobiográfico no necesariamente contempla que, con quienes trabaja, no necesariamente operan de esta manera o que incluso pudiese llegar a ser perjudicial, según que fines, que llegasen a perder la forma en que operan. La vida de la ciudad letrada no es toda la vida posible, pero sí una vida que impone su *amaneramiento* y la escritura del yo es parte de sus instrumentos de instalación.

Una vida que vive de presente, que vive de emergencia, una vida que es pura emergencia, que es coyuntura, o que simplemente enaltece el hedonismo no requiere un dispositivo tan refinado o sofisticado como éste. Aunque suene obvio, ni la esclavitud, ni los campos de concentración generan condiciones de posibilidad para una sofisticación de esta naturaleza. Pensar que podría tener algún lugar el pasado y el futuro de un esclavo o de un prisionero de un campo es no llegar a comprender sus límites. La prisión, en cambio, sí lo hace, pues la autobiografía permite la gestión de la temporalidad, permite la introducción de la idea de un pasado que dejar atrás, un presente por hacer y un por-

venir de libertad. El castigar con tiempo otorga las condiciones propicias para que se produzca y se gestione aquel plus penitenciario de la “reinserción social”, inscribiendo un presente continuo en la medida que instala la espera, imponiendo a fuerza los ritmos monótonos de la institución penitenciaria. A través de la espera, finalmente, gestiona la temporalidad (Jeanneret Brith, 2003).

Más específicamente aún, la instalación de este *espacio temporal* (más que “espacio biográfico”) de la operación escritural, requiere enfrentarse con el recuerdo, con lo que se ha vivido. Imagen que, en ciertos casos, se vuelve imposible de volver a mirar, de volver a transitar.

“Estamos hablando de las diferencias entre las historias que es posible contar y las historias imposibles e indecibles, entre existencias que tienen sentido y existencias que han perdido todo sentido y significado, entre el dolor humano con el cual se puede convivir y un dolor diferente, dis-humano, en el cual quien sufre no sabe sufrir, no siente (ya) las emociones, no experimenta sentimientos, no elabora pensamiento sobre sí mismo.” (Formenti, 2009b. Pág. 269)

Y precisamente es en estos casos cuando las voces defensoras del trabajo autobiográfico emergen con mayor precaución pero también con mayor fuerza. Operación de la autoconciencia que se vuelve frágil y delicada que conlleva un riesgo posible al trabajar con el imperativo de la reelaboración de lo vivido para así reinstalar el curso de la temporalidad. Un autoconocimiento, un conocimiento de sí, que obliga al recuerdo.

Pero al recuerdo que obliga es el que ha de ser reelaborado para fabricar pasado. Améry, aunque lejos está de ser profano, en este sentido más que una autobiografía escribe una crónica, es decir, prácticamente no hay pasado, todo se vuelve presente, reactualización, fabricando un presente especioso a lo Mead (1929) que ya pocos comparten. El sujeto del resentimiento no ha dejado de vivir lo vivido, vive de aquel presente que no termina de ser. Las descarnadas palabras de Améry nos devuelven de la forma menos glamurosa aquella escritura de ese presente que no deja de ser:

“Mi rencor, que conservo por amor propio, por razones de salud personal, cierto, pero también para que sirva de provecho al pueblo alemán - no lo acepta nadie excepto los medios de comunicación que lo compran. Lo que me ha deshumanizado se ha transformado en mercancía que vendo al mejor postor.” (Améry, 1966. Pág. 165)

El trabajo autobiográfico es un trabajo, un esfuerzo en toda regla, que instala, aunque suene paradójico, el imperativo del olvido, de la constitución de un pasado para ser olvidado. Camino privilegiado en nuestras sociedades occidentales para poder seguir viviendo y finalmente respirar el aire de la ciudad.

Semprún, un escritor avezado, ha recorrido ese camino tortuoso, a modo de una duda obsesiva, que no termina de recorrer la pregunta por la escritura o la vida. Para él, la literatura se ha transformado en ese camino tortuoso de la reelaboración como le escribió Claude-Edmonde Magny antes de los campos:

[Citando la carta de Magny] “[...] la literatura tan sólo es posible tras una primera ascesis mediante la cual el individuo transforma y asimila sus recuerdos dolorosos, al mismo tiempo que construye su personalidad.” (Semprún, 1998. Pág. 178)

“la escritura, si pretende ser algo más que un juego, o un envite, no es más que una dilatada, interminable labor de ascesis, una forma de desapegarse de uno mismo asumiéndose: volviéndose uno mismo porque se ha reconocido, se ha dado a luz al otro que se es siempre.” (Semprún, 1998. Pág. 314)

Escribir requiere para él una ascesis, práctica habitual en la penitencia cristiana, que nos habla de una serie de reglas y prácticas que pueden liberar el espíritu y así llegar a lograr la virtud. Todo un trabajo de reelaboración con el que nos enfrentamos cuando abordamos la página en blanco. Una conversación consigo mismo que a veces nos inunda como si de un elixir se tratara, otras tantas, simplemente nos inunda en la desesperación.

Una reelaboración para lo que no duda en utilizar el artificio como fórmula para confrontarse y confrontarnos con lo inimaginable de lo vivido. Así, en el Largo Viaje (Semprún, 1963), nos conmueve con aquel compañero de soledad en el tren hacia Buchenwald. Compañero que muere antes de llegar y que modula su soledad hasta que al final ya no se sabe quién ha abandonado a quién. Aquel compañero, el chico de Semur, un bello artificio.

“¿Cómo contar una historia poco creíble, cómo suscitar la imaginación de lo inimaginable si no es elaborando, trabajando la realidad, poniéndola en perspectiva? ¡Pues con un poco de artificio!” (Semprún, 1998. Pág. 141)

El “abismo de reflexión” en el cual sume a quienes han sobrevivido choca con el deber, en tanto sobreviviente, en tanto salvado, del testimonio, con el tener que hablar, contar lo sucedido. Sin embargo,

“Todo volvería a empezar mientras siguiera vivo: resucitado a la vida, mejor dicho. Mientras tuviera tentaciones de escribir. La dicha de la escritura, empezaba a saberlo, jamás borraría este pesar de la memoria. Todo lo contrario: lo agudizaba, lo ahondaba, lo reavivaba. Lo volvía insoportable.

Sólo el olvido podría salvarme.” cit_bf(Semprún, 1998. Pág. 177)cit_af ref_bf(Semprn, 1998 (. Pg. 177) ref_num156)ref_af

“Sólo el olvido podría salvarme” Pero ¿cómo olvidar? Cuando hay demasiado presente, cuando el presente lo inunda todo, la escritura se detiene, se vuelve imposible. Vivir de presente impide la mínima detención que se requiere para poder escribir. El presente te obliga a operar, guste o no, a seguir viviendo.

“- [...] Mi problema, que no es técnico sino moral, es que no consigo, por medio de la escritura, penetrar en el presente del campo, narrarlo en presente... Como si existiera una prohibición de la figuración en presente... De este modo, en todos mis borradores la cosa empieza antes, o después, o alrededor, pero nunca empieza dentro del campo. Y cuando por fin he conseguido llegar al interior, cuando estoy dentro, la escritura se bloquea... Me alcanza la angustia, vuelvo a sumirme en el vacío, abandono... Para volver a empezar de otro modo, en otro lugar, de forma distinta... Y el mismo proceso vuelve a repetirse... (Semprún, 1998. Pág. 183)

Ese presente que no ha dejado de ser no puede ser escrito, pues cuando se vive de presente la vida no transcurre. La escritura muestra así su forma más ruin, pues “me prohíbe literalmente vivir” (Semprún, 1998. Pág. 180). Su respuesta inicial frente al horror, hundiéndose en el silencio pero al mismo tiempo en “el agotamiento del deseo de vivir”, es el momento en que la escritura se detuvo y abandonó. “Me había convertido en otro, para seguir con vida.” (Semprún, 1998. Pág. 211), “para seguir siendo yo mismo” (Semprún, 1998. Pág. 243). Sobrevivió en el encuentro del olvido que llevaba por nombre Lorène. Sin preguntas, sin recuerdos. Bellos días en Ascona, donde la escritura vivía su luto. Se sabía vivo, pero sin memoria y sin futuro. Sujeto del presente.

“La vida todavía era vivible. Bastaba con olvidar, con decidirlo firme, brutalmente. La elección era sencilla: la escritura o la vida. ¿Iba a tener el valor – la crueldad para conmigo mismo – de pagar este precio?” (Semprún, 1998. Pág. 226)

Pero su suerte no estaba echada. Fracasó en su intento que, como él mismo señala, “si hubiera proseguido, la muerte, probablemente, me habría hecho enmudecer.” (Semprún, 1998. Pág. 268), reafirmando el imperativo a la reelaboración en el trabajo autobiográfico.

Volver sobre la propia vida a través de la escritura impone el trabajo sobre la temporalidad, pero para ser reelaborada, resignificada, mirándose al espejo de la escritura para que el pasado se vuelva inerte, ya no a modo de rechazo, ni de negación, sino como indiferencia, puesto que ya ha dejado de importar, ya es momento de encontrar nuevas palabras. O como nos recuerda Semprún al repetir a Blanchot “Quien pretenda recordar ha de entregarse al olvido, a ese peligro que es el olvido absoluto y a ese hermoso azar en el que se transforma entonces el recuerdo.” (Semprún, 1998. Pág. 11). En definitiva, hacer del pasado, un posible pasado y así mirar al por-venir.

No es la única posibilidad, ni tan siquiera la mejor, en términos absolutos y universales, pero para ejercer la libertad, aquella libertad que hasta aquí hemos podido conocer, es un camino obligado. El sujeto libre es aquel de la autoconciencia de su propia temporalidad, reconociéndola y asumiéndola para poder seguir viviendo. En cambio, el sujeto del presente, de la emergencia, no puede ser libre mientras no se libere de su presente, pues el ejercicio de la libertad implica hacer que el presente sea cancelado y restaurado como pasado.

Y ya sea que el presente sea un presente de emergencia, de sobrevivencia o, su opuesto, de hedonismo, o ya sea que sea un presente especioso que no termina de acabar, la temporalidad se cancela, sujetando a quien se resista al olvido. En otras palabras, una vida que vive llena de presente, es una vida que no requiere de memoria, es decir, ni de olvido ni de recuerdo. A aquel olvido que hace posible el recuerdo. No se trata de que no pueda recordar o no pueda olvidar un contenido en particular, sino que es la propia operación de la memoria la que no puede sostenerse.

Escritores, “profanos”, estudiosos, investigadores, pedagogos, psicoterapeutas. Todos reunidos en torno a la forma escritural de la autobiografía, enunciándola, anunciándola, haciéndola operar. Nuestras sociedades occidentales requieren de olvidar y lo más rápido posible. Vivimos de apuros y con apuros no sólo olvidamos y recordamos, sino que nos inundamos de presente.

Palabras al Cierre

Difícilmente podríamos pretender ser conclusivos llegados a este punto, tanto por el contenido, el ejercicio de la libertad, como por la forma que ha adoptado este trabajo. Sería demasiado presuntuoso para un trabajo que ya ha sido, desde el inicio, sumamente ambicioso. No obstante, nos parece pertinente plantear algunas ideas que pueden estar implicadas en lo que se ha dicho hasta aquí utilizando la modalidad de “palabras al cierre”, entendiendo que éstas difícilmente podrán cerrar algo desde el momento que ya encontrarán la forma de rehacer lo andado, de recrearlo, sin posibilidad de fidelidad a la propia trayectoria.

Si fuera un género distinto quizás lo dicho hasta aquí bastaría, pero la forma-investigación precisa este último movimiento, aunque sea como acto administrativo bajo la ilusa pretensión de repetir lo dicho. Sea como sea, movimiento reflexivo que impone la forma-investigación. Reflexivo en el sentido que obliga a volver sobre ella y ofrecer una última lectura de lo realizado. Aquí se supone que estará lo sustantivo, aquí el ahorro, aquí lo que supuestamente se debería recordar, donde se saca lustre a lo andado. Pero también, momento, una vez más, donde la escritura nos recuerda del ritual en el que nos encontramos pues no sólo clama su detención, aunque sea como punto y aparte, sino también impone su forma recursiva. No sólo se tiene que decir sino también establecer por qué y cómo se dice lo que se dice.

Palabras al cierre, al momento de cerrar, que nos expulsan hacia aquellas tres líneas de interrogantes que anunciábamos en la introducción de este trabajo y que hemos venido pensando durante el trayecto. La primera hacía alusión a la perspectiva sociohistórica y sus posibilidades del decir; la segunda, a la posibilidad de una analítica sacrílega de una práctica tan cara para nosotros como podría ser el ejercicio de la libertad; y la tercera a la forma-investigación y su disyunción de forma y contenido principalmente. Claro está que dichas líneas en ningún caso serían los objetivos de la investigación, subsumidos más bien en las dos primeras líneas de interrogantes, sino operadores permanentes que atravesarían este quehacer investigativo. Cada una de ellas ha sido refugio y camino al mismo tiempo. En ocasiones trabajadas directamente, en otras sólo emergiendo como parte de las operaciones que se han puesto en juego en este proceso escritural.

Dejaremos en los posibles lectores de este trabajo, juzgar todo aquello. Por nuestra parte, sólo nos queda sostener el esfuerzo de continuar con la trayectoria, hilvanando estas palabras al cierre.

1 EL EJERCICIO DE LA LIBERTAD Y EL CARÁCTER HISTÓRICO DE LOS OBJETOS

Las deudas que tiene este trabajo con Foucault son inestimables, pudiendo perfectamente parafrasear el “Soy repetidor de Whitman, a quien amé hasta el plagio” del cantautor argentino Facundo Cabral. Un amor desbordado, casi fetiche, obnubilado por la lucidez, por el trabajo erudito, como el que más, pero, sobre todo, por la agudeza y sensibilidad con la diferencia. Sus textos nos parecen fascinantes, sobre todo por su trayectoria que nos hablan de un pensamiento en ebullición, transformándose al ritmo de la escritura.

Pero nada de qué avergonzarse, pues hemos aprendido también con Nietzsche que dicho amor puede llegar a ser necesario cuando se trata de conocer.

“Quien quiera realmente conocer algo nuevo (ya sea un hombre, un acontecimiento, un libro) hará bien en acoger esa cosa nueva con todo el amor posible, en desviar inmediatamente la vista de todo lo que encuentre en ésta de hostil, chocante y falso, incluso olvidándose de ello, y en dar, por ejemplo, al autor de un libro toda clase de ventajas al principio, para luego, igual que en una carrera, desear realmente, con el corazón palpitante, que llegue a la meta. En efecto, mediante este procedimiento llegaremos al corazón de esa cosa nueva, a su punto móvil; a esto precisamente se llama conocer. Una vez ahí, el razonamiento hará posteriormente sus restricciones; esa estimación excesiva, esa suspensión pasajera de la balanza de la crítica no era más que una treta para lograr que la cosa nos mostrara su alma” (Nietzsche, 1878. Pág. 271)

Quizás, en nuestra relación de amor con los textos foucaultianos, aún no se ha podido terminar de configurar la operación de la treta y seguimos encandilados con su prosa y su verso. Puede ser. Siempre puede ser. Y por lo mismo quizás, y estaríamos dispuestos ya a reconocerlo, aún nos cuesta poder llegar al corazón de ellos, a su punto móvil, a su alma. Lo que nos queda meridianamente claro es que si queremos salir de ellos, dicho amor, ha de funcionar finalmente como treta, como artimaña, como estratagema.

Dicho esto, no es de extrañar entonces que concordemos plenamente con Tomás Ibáñez cuando señala que “je suis persuadé que sa manière d’envisager les relations de pouvoir

peut se transposer pratiquement telle quelle au domaine de la liberté et se révéler utile pour repenser la nature de la liberté.” (Ibáñez Gracia, 2011. Págs. 29-30) [estoy convencido de que su forma de ver las relaciones de poder puede aplicarse prácticamente tal cual al campo de la libertad y revelarse útil para repensar la naturaleza de la libertad]. Desde aquí Ibáñez nos invita a pensar la libertad no como una sustancia, como una cosa, sino más bien pensar la libertad desde su ejercicio. Es decir, desde las prácticas que la hacen ser lo que es, lo cual implica asumir su carácter múltiple y polimorfo.

Y esto nos parece crucial. De hecho, asumimos esto como punto de partida para realizar esta trayectoria. Si la libertad no se asocia a prácticas posibles, a un ejercicio identificable, no deja de ser una entelequia, una quimera. Y la libertad, para bien y para mal, en nuestras sociedades occidentales lejos está de serlo.

En este sentido, y como ya lo dijimos en el primer apartado esto tiene una implicancia no menor. Entendemos que realizar este tipo de análisis no requiere de una definición a priori de lo que es libertad, por más que se la tenga, sino centrarse en aquellas prácticas donde la libertad es asociada y suspender el juicio sumario frente a lo que no concordamos o lo que no nos parece que sea libertad. Es lo que entendemos hace Foucault con la Historia de la Sexualidad cuando trabaja con los enunciados sobre la sexualidad, sobre qué sujetos emergen de ellos, qué se les hace hacer a dichos sujetos. Su trabajo, en este sentido, nunca toma como objeto de discusión la sexualidad en sí.

En esta trayectoria hemos ido tratando de afinar la mirada y la escucha, desplegando un esfuerzo sostenido para hacernos cargo de aquel positivismo de nuevo cuño foucaultiano que nos invita a rastrear la función enunciativa del decir que nos hace detenernos en los puntos de relevo de decibilidad y visibilidad.

Por otra parte, Ibáñez también nos plantea que podría comprenderse la libertad, como Foucault lo hace con el poder, cuando la insertamos en un campo de fuerzas, por lo cual debería entenderse “comme une entité qui se constitue contre ce qui s’oppose à elle tout en la rendant possible” (Ibáñez Gracia, 2011. Pág. 30) [como una entidad que se constituye contra lo que se opone a ella, mientras la hace posible].

En principio, la expresión no parece problemática y estamos tentados a asumir sin mayores problemas lo dicho. No obstante, nos parece que, a la luz del propio texto, nos puede conducir a una encrucijada donde se abren caminos diferentes de comprensión. Dicha encrucijada se configuraría al asumir que aquello que se le opondría a la libertad pero que, al mismo tiempo, le daría su posibilidad de existencia sería el poder así como se plantea en la siguiente cita,

“[...] semble bien que la liberté soit une condition du pouvoir puisqu’il faut qu’il y ait de la liberté pour que le pouvoir puisse s’exercer, et, réciproquement, le pouvoir est, à son tour, une condition de la liberté car c’est dans la lutte contre ses effets, c’est-à-dire dans la résistance contre le pouvoir que la liberté se constitue et se déploie.” (Ibáñez Gracia, 2011. Pág. 30)

[parece que la libertad sea una condición del poder puesto que tiene que haber libertad para que el poder pueda ejercerse, y, recíprocamente, el poder es, a su vez, una condición de la libertad, ya que es en la lucha contra sus efectos, es decir, en la resistencia contra el poder, que la libertad se constituye y se despliega.]

Y es aquí precisamente donde hemos puesto una cuña al planteamiento foucaultiano en este trabajo y que nos parece importante poder explicitarlo nuevamente. Una cuña puesto que al mismo tiempo de tratar de sostener en estricto sentido el planteamiento foucaultiano aquí expuesto (incluso a pesar de Foucault), entendemos que nos distanciamos de él.

Es un doble movimiento entonces que habría que atender aquí. En primer lugar, entender a la libertad como un campo, como un dominio posible, como lo habría hecho Foucault con la sexualidad, nos remite a comprenderla en una relación de inmanencia con las relaciones estratégicas que en su seno se fraguarían. Es decir, es en las mismas prácticas de libertad que dichas relaciones deberían emerger pero a través de sus efectos. Dicho campo produciría, promovería y mantendría prácticas que si bien tendrían una procedencia diversa, su emergencia en el campo, las alianzas que en él se establecerían, les otorgaría una forma de articulación *sui generis*, particular a dicho campo.

Pero si además, como ya lo dijimos en otro momento, asumimos que lo dicho por Foucault en relación a la libertad mantendría siempre como punto de referencia las relaciones de poder sin llegar a plantear una analítica propiamente tal de la libertad, todo

su decir en relación a ella se articula en referencia al poder, situándola como su condición y al mismo tiempo siendo constituida por él, con lo cual, en última instancia, funcionarían como dos términos separados, aunque sea analíticamente, articulados imbricadamente entre sí. Movimiento similar o manteniendo un *aire de familia*, a pesar de la distancia epistemológica y ontológica, al que podríamos encontrar en algunas dicotomías ya conocidas como por ejemplo individuo y sociedad.

Esta relación entre poder y libertad establecida por Foucault no ha dejado de ser problemática desde ciertos autores que no terminan de ver cómo se podría articular dicha relación, específicamente sobre todo en función de la noción de sujeto, como lo podemos rastrear, por ejemplo, en el decir de Butler (2001) cuando intenta sortear, a través del retorno a nociones como memoria e identidad, la posibilidad de una subordinación a las relaciones de poder y la potencia creadora de las mismas.

Al plantearlo así, se obvia un par de elementos que nos parecen capitales. Por una parte, se obvia la idea inmanencia y también las prácticas *sui generis* que cada dominio generaría. Siendo así, vemos que es muy difícil sortear o evadir una relación de exterioridad entre una y otra, por más recursividad que se le quiera introducir a la relación.

Por ello, la opción de este trabajo ha sido el camino a través del ejercicio de la libertad y, desde él, situar las posibles relaciones estratégicas que se fraguarían en dicho campo, a riesgo de levantar incluso la existencia de prácticas de libertad que no necesariamente mantendrían una relación de oposición con el poder, sino todo lo contrario.

Pero aquí, y a sabiendas que podemos perder el registro de la analítica y pasar del *discurso sobre* al *discurso de* y así hacernos parte en las discusiones en defensa o ataque de la libertad, no podemos pasar por alto la lúcida advertencia, en clave política, de Ibáñez, a quien no le es ajeno ni indiferente este tipo de planteamientos. Todo lo contrario. La razón es bastante sencilla. Él sostiene que la libertad es un siendo, nunca un estado alcanzado ni alcanzable. Se es libre en la medida que se está en lucha, enfatizando su carácter procesual. Nunca un producto separado de su proceso constituyente,

entendiendo con ello que su experiencia siempre se realiza en antagonismo con la dominación (Ibáñez Gracia, 2011).

“L’exercice de la liberté ne fait sens et ne se construit que dans l’affrontement avec le pouvoir, s’il n’y a pas cet affrontement, s’il n’y a pas la recherche et l’agencement d’une fugue hors de l’emprise du pouvoir, il ne reste que la manifestation des capacités dont est porteur le sujet mais pas une expérience et un exercice de liberté.” (Ibáñez Gracia, 2011. Pág. 33).

[El ejercicio de la libertad no tiene sentido ni se puede construir sin la confrontación con el poder, si no hay esta confrontación, si no hay una búsqueda ni disposición de una fuga de los efectos del poder, no hay más que la manifestación de las capacidades que porta el sujeto, pero esto no es una experiencia y un ejercicio de la libertad]

Esta noción de libertad supone la fusión entre las prácticas de libertad y las prácticas de liberación, volviéndose prácticamente sinónimos. Ahora bien, entendemos que la utilidad de esta operación de sinonimia estriba en recoger el guante de la lucha política por la hegemonía del decir de la libertad.

“[...] me semble que, sur le plan pratique, cette idée de liberté milite contre les tentatives actuelles de faire de la liberté un instrument d’asservissement.” (Ibáñez Gracia, 2011. Pág. 34)

[Me parece que, en la práctica, esta idea de la libertad milita contra los intentos actuales de hacer que la libertad sea un instrumento de esclavitud].

Entonces, establecer y mantener la relación entre poder y libertad como opuestos y produciéndose mutuamente, nos evitaría claudicar frente a los discursos que abogarían por asociar la libertad con la posibilidad de la esclavitud, resituando su carácter político.

Es cierto que volver a situar a la libertad como instrumento de gobierno o, peor aún, de dominación, no es algo que, en clave política al menos, sea fácil de digerir para quienes, como nosotros, la libertad no es simplemente una bella palabra.

Pero aquí es donde nos volvemos a reencontrar con los desafíos de esta investigación. Y por partida doble. Asumir el carácter histórico de los objetos, al menos como lo hemos planteado en este trabajo, nos remite a centrarnos en las discontinuidades que podamos rastrear en el discurso de la libertad y, para ello, se requiere hacerle tajos, bucear en sus entrañas, diseccionar su forma. Y si de apuestas políticas aquí se trata, al emprender esta

investigación debimos asumir de entrada que quizás, en algún momento, podríamos vernos impelidos a claudicar y, finalmente, dejarla partir. Lo cual, para bien o para mal y al menos por ahora, no ha sido el caso, aun cuando sí nos ha permitido establecer ciertas reservas en relación a determinadas prácticas hasta aquí asociadas al ejercicio de la libertad.

En este sentido, y sin afán de refutar ni entrar a polemizar con el planteamiento Ibáñez sino más bien asentar la posición aquí trabajada, si se asume el carácter histórico de los objetos, perfectamente es pensable que la libertad, en tanto que artificio del accionar humano, pudo o puede tener cierto sitio que hoy o mañana ya no tendrá. O, que incluso, pudiese llegar a ser contraproducente según qué fines.

Y en este sentido, nos parece que se hace necesario aquí aclarar o explicitar los alcances de esta investigación. A modo de precaución es importante señalar que los hallazgos aquí producidos si bien mantienen relativa actualidad porque no han dejado de operar en la mayor parte de los casos, nos hablarían más bien de un proceso de cristalización de dichas prácticas de libertad, remitiéndonos aproximadamente al período desde mediados del siglo XIX al tercer cuarto del siglo XX. Su vigencia aún no es menor, pero es cierto también que dichas formas han entrado en crisis, y quizás por lo mismo es posible rastrearlas, como lo vimos en el caso de la caligrafía y la firma en relación a las grandes transformaciones tecnológicas de este último tiempo. Ciertamente hoy nos queda abierta la puerta para indagar las transformaciones que en dichas prácticas se han empezado a articular en relación al ejercicio de la libertad. ¿Cómo funciona el nombre propio hoy? ¿la conversación? ¿el ahorro? ¿las reglas gramaticales? ¿la caligrafía? ¿la firma? ¿la escritura del yo?, etc.

2 TRAZOS DE UNA FORMA DE VIDA LLAMADA LIBERTAD

Quizás el principal hallazgo de esta analítica es el establecimiento de una multiplicidad de asociaciones entre prácticas heterogéneas, que emergen en los relatos autobiográficos, inscribiendo sus alianzas al son del ejercicio de la libertad. Aquí no se trata del juego de los significados ni del sentido, es decir, ni lo que nos gustaría que fuese la libertad ni tampoco lo que podría llegar a pensarse, y menos aún el valor de verdad de lo dicho, sino

más bien de rastrear el cómo, la forma, en que se ejerce lo que se llama en estos relatos libertad; cuáles son las posibilidades del decir, cuáles los enunciados, y, desde éstos, indagar su configuración histórica y sus efectos posibles. Ni frase ni proposición entonces, ni significado ni sentido.

Como nos informa aquel dicho alemán utilizado en el siglo XII para referirse al proceso migratorio del campo a la ciudad en búsqueda de aquel aire, de aquella atmósfera, que nos hará libre de la incipiente decadencia del sistema feudal, el *aire de la ciudad* nos otorga una primera inscripción. Desapegados de la tierra, de la ventura del clima, del ciclo de las estaciones, de la relación a la labor, en el sentido que lo entiende Arendt, de la economía de lo doméstico y familiar, pero, sobre todo, de aquel servilismo que imponía la relación feudal, desde aquel entonces, lo urbano no sólo se volverá hegemónico en cuanto a su fuerza, imponiendo sus términos por doquier en los asuntos más variados, sino que también extenderá sus dominios haciendo de su forma de vida el ícono de la buena vida. Una vida de orden, con la posibilidad cierta de reducir las contingencias. Pero también, y al mismo tiempo, abriendo la posibilidad a una vida apresurada, una vida vertiginosa, una vida que impulsa al desborde, a la disipación, a jugar con los límites de sus posibilidades. Lo urbano no espera, avanza buscando progreso y evolución.

Pero lo urbano a secas no será suficiente, claro está, para la emergencia de la libertad moderna. Más bien es un primer indicio que nos informa, como veremos, sobre el acontecimiento que se encontraría atravesando todo este proceso, requiriéndose de una serie de relevos adicionales que finalmente permitirá configurar la forma en la que dicha libertad ha cristalizado en las sociedades occidentales del siglo XIX.

Lo urbano encontró un potente aliado en las transformaciones de la lectura y la escritura que se iniciaron sobre todo desde el siglo XI y XII pero que se consagraron después del siglo XV, una vez inventada la imprenta. La eliminación casi completa de la *scripto continua* y, junto a ello, la creación de reglas de puntuación que permitieron por una parte abrir la posibilidad a que alguien que desconociera el texto pudiese leerlo siguiendo los signos de puntuación, permitieron, por otra, la emergencia de un control remoto de la interpretación. Junto a ello, la instauración de la lectura silenciosa e individual, que ha vuelto anecdótica la práctica de una lectura colectiva, como también las transformaciones

de la caligrafía, aunque más tardíamente pero no por ello menos relevante, al pasar de ser un arte de la grafía para transformarse en un instrumento de enseñanza de la escritura, han promovido, en la medida que se iban profundizando los procedimientos de identificación y reconocimiento, el proceso de individuación, es decir, el proceso de fabricación del individuo como sujeto moderno. Ahí está el *ductus* para dar buena cuenta de ello, aquel trazo que te puede identificar como aquel que no sólo puede sino que debe responder por lo firmado.

Desde aquel momento, todo un derecho y una economía puesta en relación con la escritura. Los títulos de propiedad, las letras de cambio, las escrituras públicas, etc., en tanto instrumentos jurídico-económicos permiten poner a buen recaudo el patrimonio, haciendo emerger una serie de figuras como también una serie de trabajos asociados a lo escritural, donde la figura del autor y del trabajo intelectual como también del burócrata y del trabajo administrativo se empiezan a desenvolver con fluidez en el entramado de lo urbano.

Será en este marco de relaciones que se empieza a fraguar toda una red de soporte, a partir de la escritura, que transformará la forma de relacionarnos con el mundo, con los otros y con nosotros mismos, oponiéndose a las relaciones de proximidad de los signos, a lo rural, a lo oral, pero sobre todo, a aquellas vidas que no rinden pleitesía al futuro. La forma escritural no requiere volver a lo dicho, ni volver a conformar la ceremonia de intercambios, sólo basta con remitirse a lo firmado. Ahí está todo. Ahí está inscrito el futuro. Con la escritura se estabiliza el presente y se vuelve no sólo posible, sino que probable el por-venir, reduciendo la incertidumbre y encontrando un instrumento de gestión y domesticación del futuro. Una práctica que proyecta, que utiliza la visión como su sentido privilegiado y al futuro como su horizonte de expansión.

Con la cada vez más creciente hegemonía de la letra, lo urbano se va forjando a través de la forma escritural, por lo cual Rama ha puesto de manifiesto la instauración de la llamada *ciudad letrada*, caracterizada por aquella escritura que instauro lo fijo y lo intemporal en la medida que diagrama y proyecta, volviendo al futuro un momento a ser gobernado. Como le gusta decir a Rama “Introduce los interruptores del flujo que recortan la materia” (Rama, 1984. Pág. 74). No obstante ya lo decíamos, dicha característica no es

una propiedad de toda escritura y las transformaciones aquí descritas dan cuenta de ello. Es la escritura de la *ciudad letrada* la que terminará funcionando de esta manera. Y para ello se demandará, cada vez con mayor insistencia, la puesta en marcha de los procesos de masificación de la educación, en general, y de la alfabetización, en particular.

Pero cabe aquí detenerse un momento. Cuando del decir sobre la libertad se trata, no cabe duda que la distinción entre *libertad negativa* o *libertad de* y *libertad positiva* o *libertad para* hegemoniza la discusión. No obstante, a partir de lo aquí trabajado nos parece que dicha distinción se vuelve espuria, bastarda, toda vez que pierde las huellas de su procedencia, reificando en ambos casos la hegemonía de la letra, que es lo que en definitiva las hace posible a ambas, pues, tanto una como otra, la requieren, la convocan. La libertad negativa la convoca cuando establece los límites, las restricciones que toda libertad necesitaría para establecerse, pues dentro de aquellos límites se encuentra el reino de la libertad posible. En ello, la letra ha jugado un papel fundamental, operando de manera doble: por una parte, inscribiendo, cuando ha sido necesario explicitarlo como podría ser el caso de nuestras constituciones políticas, la regla específica, pero, por otra, y sobre todo, instalando la operación de la propia regla y el juego de las consecuencias de lo dicho y lo hecho. Contenido y forma de la regla juegan aquí a favor de la instauración de dicha hegemonía, precisando de ciertas prácticas pedagógicas que domesticar finalmente el cuerpo (recordemos existiría incluso una escritura liberal) y hacen de la educación un marco propicio para su instalación. Por su parte, en la libertad positiva, los propios procesos de alfabetización asocian la generación de conciencia a los procesos de lectura y escritura. Se debe aprender a leer y a escribir para así evitar la opresión o fomentar la creación. Sea como sea, distinción en definitiva poco fecunda, como bien nos enseñó Donzelot, a no ser que se quiera contraponer formas ideológicas, pues no nos dará mucho más de sí. Ciertamente no son lo mismo, pero ciertamente también la discusión empieza y termina siendo una cuestión de principios. Difícilmente dicha distinción pueda ofrecernos alguna otra utilidad más que sindicar, al modo de Berlin, a aquellos enemigos que todavía no se enteran de lo virtuoso que ha sido y seguirá siendo la posición defendida, pero, con los cuales, al final de la tarde, se podrá departir una taza de café sin mayores problemas para sostener y promover, todos juntos, una educación que garantice el futuro de nuestras sociedades. Es ahí donde nadie se pierde, es ahí que,

tanto unos y otros, recurrirán finalmente cuando se trate de establecer los fallos en la instauración de cada una de las posiciones. Rastrear estos procesos y prácticas de la hegemonía de la letra, donde se mantienen como aliados, nos permitiría establecer cómo lo urbano, lo escritural y el ejercicio de la libertad han constituido un entramado que en, último término, instauran una forma de vida particular atravesando nuestros cuerpos, donde se ha impuesto la gestión del futuro, la anticipación como operación privilegiada, generando estrategias de estabilización del presente.

Pero no hay que entender aquí por estabilización del presente un acto conservador de mantención de lo que se ha sido, por más que pudiese tomar esa forma. Lo que estaría en juego aquí sería una estabilización que virtualice el futuro, que lo diagrame, generando un dominio relativo sobre el presente. Siendo así, estabilizar el presente puede requerir ciertas modificaciones a las actuales condiciones que vuelvan a aquel futuro posible, en un futuro probable. Ciertamente no se trata de una transformación total del presente, que en la revolución y en la lucha armada encuentra sus íconos más pregnantes, pues si fuese así, nos encontraríamos en el escenario propicio de la liberación.

La letra, en tanto operación, obliga a un acto de detención inscribiendo la palabra en un entramado de fijación. La figura del *contrato*, ícono de la ciudad letrada, es la mejor forma de comprender estos procesos de estabilización del presente. Se podrá volver a él, cada vez que se le requiera, para confirmar lo pactado. Por ello se deberá estudiar cuidadosamente los términos en que se llevará a cabo el intercambio, anticipándose todo lo que se pueda a las condicionantes en el cumplimiento de lo acordado. Por supuesto que la ciudad letrada al mismo tiempo que nos invita a estabilizar también puede convocarnos a rechazar el presente pero, en ello, habría que ver qué hay de liberación y qué de libertad, pues el ejercicio de la libertad se circunscribe a la fijación del presente en clave de futuro y no a su transformación.

Más allá de lo pactado, lo que se pone en juego aquí es una serie de operaciones que lo escritural pone en funcionamiento de una forma nunca antes vista. La posibilidad de volver sobre lo escrito, una y otra vez, permite aquel acto de detención sobre lo virtual, aquello que opera siendo en su probabilidad, en lo que podría llegar a ser, desalojando definitivamente las relaciones de proximidad presente del siendo. La hegemonía de la

letra obliga a la formalización, a lo abstracto, a las relaciones de diagramación de la vida. En este sentido, la ciudad letrada impone una forma de pensamiento particular. Ya sea que se instalen la regla o la conciencia, la letra es un operador que abre a la posibilidad de aquella relación abstracta que requiere nuestro ejercicio de libertad. Pero no sólo para instalar el contenido de la regla o de la conciencia, sino la regla y la conciencia como operaciones y, lo que lo hace más particular, de forma masiva.

El pensamiento que esta ciudad letrada impone es aquel que anticipa escenarios, que reflexiona, vuelve sobre sí, buscando las mejores posibilidades para estabilizar el presente o establece el curso de acción del cambio que requeriría el presente, que no es lo mismo que su transformación, para su estabilización. Es el mundo de la probabilidad, mas no de la posibilidad. Para ello se debe saber tomar las decisiones acertadas, estableciendo juicio sobre los asuntos que permitan proyectar el presente. La ciudad letrada nos ofrece en último término esta promesa, la de hacer discurrir el pensamiento, aumentando las probabilidades de futuro posible. Lejos aquí queda la elección, efecto de superficie de la decisión, pues elegir no necesariamente implica juicio ya que se puede elegir desde el puro apetito o a partir de un pensar prestado.

En ocasiones, incluso los teóricos, reducen el ejercicio de la libertad a meras elecciones, lo cual difícilmente se podría sostener, pues perfectamente puede haber elección incluso en sistemas deterministas. No obstante, también sería difícil de sostener que el sólo hecho del pensar juicioso nos permitiría el ejercicio de la libertad. Condición necesaria pero no suficiente, pues se requiere de todos los demás relevos no sólo que le permitan constituir dicha forma de pensamiento sino, y sobre todo, configurarse en una forma de vida que impele al futuro. Por más juicioso que uno pretenda ser en un campo de concentración, la operación difícilmente podrá sostenerse por mucho tiempo. En un campo de concentración se requiere de otra forma, lo más seguro es que sea, si es que aún lo fuese, un tipo de pensamiento mucho más concreto y pegado al presente.

Y es aquí donde ha llegado el momento de remitirnos a estructurar el acontecimiento que entendemos se encuentra atravesando el ejercicio de libertad moderna que nos informan las autobiografías. Planteémoslo con todas sus letras. El sujeto libre es aquel que ha hecho de la temporalidad una forma de vida, impelido por el futuro. Un sujeto educado,

como lo hemos estado trabajando hasta aquí, pero, sobre todo, un sujeto hecho de temporalidad. No se trata por sí solo de saber leer y escribir simplemente, tampoco de emplear el juicio para el ejercicio de la decisión, o cualquier otro de los elementos que hemos aquí trabajado, por más centralidad que pudiese tener. Más bien, todo ello permite el sostenimiento de una vida orientada hacia el futuro.

En este sentido, el pasado importa en la medida que se le constituya como tal, es decir, como pasado. La manumisión de los nombres de la esclavitud, como su anverso, aquel número asignado, tanto en los campos de concentración como en la instauración del sistema progresivo, nos habla de este proceso. Así como a los esclavos libertos la manumisión de los nombres los arrojó al entramado de la temporalidad; a los prisioneros y a los presos, el movimiento inverso, los despojó de todos los relevos que los introducía en dicho entramado, partiendo por el nombre. Para estos últimos, tanto el campo como la prisión, se transformó en un presente que impedía la constitución de temporalidad. No porque no lo pudiesen hacer, por decirlo de alguna manera, cognitivamente hablando, sino más bien porque ya no tenía asidero la pregunta. No había para qué tener una historia. En el campo y en la primera fase del sistema progresivo no eran necesario. En el caso de los esclavos, la manumisión de los nombres hizo posible la interrogación sobre sí mismos, haciendo posible la pregunta por *¿quién soy yo?*. Hasta ese momento, el esclavo debía estar desconectado de todo y de todos, situación que hacía de su intercambio, de su compra y venta, una posibilidad cierta. Nadie podría reclamarlo, nadie podría hablar por él. Con el nombre, se abrió la posibilidad de producir una historia de vinculaciones, haciendo posible restituir un pasado, transitar por un presente de posibilidad y construir un futuro de probabilidad. Un nombre que te permite inscribir tu propia historia. Todo lo contrario en la esclavitud. No porque no se tuviera sino porque era imposible que pudiese ser enunciada. ¿Para qué?!!! No había mundo posible para ello. De esta manera, los nombres materializan el movimiento de incorporación a un entramado de temporalidad. Desde ahora, los nombres ya nunca más como meras designaciones que sólo y finalmente remitían al amo.

Ahora bien, en este marco, lo pasado está hecho para ser pasado. Esto que puede sonar como una perogrullada, no lo es tanto, pues el sujeto libre se constituye desde él pero no

con él. Sostener el pasado, vivir de pasado, es precisamente de lo que rehúye el sujeto libre. Y si no ha podido hacerlo por sus propios medios, psicoterapeutas, pedagogos, incluso curas, tendrán que hacer su trabajo para volver pasado dicho pasado. Amèry lo tenía claro, para sostener su resentimiento sabía que debía enfrentar a psicólogos y moralistas que anunciaban su posible trauma. El sujeto libre, en este sentido, es un sujeto pragmático, un sujeto que sabe que ha de mirar al futuro. Un sujeto que no rehúye de su pasado, pero que sabe que ha de dibujar los límites con su presente. La escritura o la vida nos decía Semprún. Todo un dilema para él. Optar por la vida, precisamente, era dejar el pasado como pasado, volviendo posible no sólo el olvido, sino, junto con él, el recuerdo. Es decir, transformarse en un sujeto de temporalidad.

Por ello, el otro de la libertad no es el poder, pues éste la constituye de forma inmanente. El otro de la libertad es una vida hecha de presente. Una vida que no logra desprenderse del presente, que, en definitiva, no logra articularse con los relevos que la ciudad letrada ofrece reificando la hegemonía de la letra. Dichas vidas, son vidas de la oralidad, son vidas en emergencia, son vidas de proximidad con lo que son. Es el lugar del adicto, del loco, del *mussulmaner*, del psicoseado, etc.; también, de la víctima, del resentido, etc.; pero también, cuando no logran poner remiendos a su relación con la forma que impone la ciudad letrada, del niño y del adolescente, del analfabeto, del pobre, del campesino, del obrero, del preso, etc. Un presente desbordado por la propia vida, un eterno operar. Sin ahorro, no sólo de dinero sino de energías, todo puesto al servicio del presente; sin crédito, no porque no lo necesite o porque no pudiese haberlo obtenido sino porque no podrá sostener la sistematicidad del pago, candidato ideal para las oficinas de cobranza, eterno deudor; sin agenda pues no hay nada que agendar más allá de lo que su propia vida pueda recordar; sin proyecto, pero no porque no lo tenga, tampoco porque le falte, sino porque no hay más vida que la presente y para vivirla no se le requiere.

Así, la ciudad letrada impone sus formas, condenando otras. Los “orejanos”, como los llamaba Quelentaro, lo saben cuando les recorre la vergüenza de lo que se supone no les debería faltar y se encuentran con esa mirada condescendiente que, por más genuina y espontánea que surja, sabe a humillación. Y no se piense aquí que se trata simplemente de nivel de estudios o de erudición o de conocimientos. Ninguno de ellos es

imprescindible. Cuando se cuele el menosprecio del trabajo manual, de aquel trabajo mundano asociado a la tierra y a las bestias imponiendo las letras su brillante presencia, lo que emerge es aquel sujeto que ha refinado sus gestos, ha moderado sus formas, encarnando aquel proceso de *amaneramiento* que hace del sujeto educado el efecto selecto de la ciudad letrada. Sujeto educado que tiende a claudicar frente a la contingencia, frente a lo espontáneo, frente al mundo de la calle, frente al mundo de los “vivos” (hampa), pero también frente a esa violencia de la calle que se resiste a ser diagramada. Lo paraliza pues en dicho juego no sabe qué hacer.

No obstante, frente a ese otro del ejercicio de la libertad, esa vida de presente, la ciudad letrada nos ofrece junto a su promesa de convertirnos a todos/as en sujetos libres, una serie de prácticas que nos permitirían sostener el camino para ver cumplida dicha promesa, haciendo del pasado, pasado, produciendo aquella estabilización del presente que permita diagramar un futuro probable, (re)produciendo temporalidad.

En ello, lo social ha jugado un lugar prominente, toda vez que ha terminado siendo aquel campo donde el ejercicio de la libertad logra fundirse con los dispositivos de producción de temporalidad, transformando a la biografía de los individuos en uno de sus principales focos de intervención. Desde las perspectivas que sostienen el carácter histórico de lo social, podemos reunir, de manera poco ortodoxa cabe decirlo, tres elementos que nos parecen de valor heurístico para pensar lo social. 1. La idea de Baudrillard que sostiene a lo social como “espacio perspectivo centralizado”, entendiéndolo como un modelo de simulación entre otros, pero que una vez instalados en él, no hay más posibilidad que ver la transparencia que nos entrega dicho espacio, efectos de verdad singulares a él. 2. La idea de Arendt que nos señala que lo social sería una esfera que publicita lo privado y privatiza lo público, difuminando uno en otro y donde lo privado finalmente ha quedado reducido a la intimidad y lo público a un ejercicio profesional de la política. 3. La idea de Rose y, en cierto sentido, también de Donzelot, estableciendo a lo social como una tecnología de gobierno que produce como efecto un cierto tipo de sujeto particular orientado a la sociabilidad, el cual se ha de caracterizar, entre otras, por responder ante su firma en los contratos que establezca, por ser moderado, sensato, sereno, prudente y

regular, siendo los nuevos rasgos (los necesarios) de identificación de todo ciudadano social.

Así entendido lo social, éste sería el campo propicio donde se logra fraguar todo un entramado de relevos para que la ciudad letrada pueda ver cumplida su promesa de producir sujetos libres.

Éste es el caso, por ejemplo, de la autobiografía. Pero permítannos, a modo de precaución, explicitar que no se trata aquí de plantear que sería necesario hacer una autobiografía, o utilizar cualquier otro relevo particular, para ejercer la libertad. No se trata de eso. La autobiografía podría ser utilizada como relevo, como soporte que te permite no sólo producir temporalidad, sino también procesos de reelaboración cuando dicha temporalidad se quiebra. La autobiografía, aunque en las últimas décadas esto ha ido cambiando, no sólo permite sino que también impone la forma de la temporalidad. Hoy nos podemos contar como sujetos libres, sujetos sujetados a la temporalidad, a la narración. En este sentido, si bien Arendt (1958) nos dice que la novela sería el ícono, en términos de género literario, de la producción de lo social, podríamos sostener desde lo planteado que la autobiografía sería la otra cara de la novela, pues donde ésta privatiza lo público, aquélla publicita lo privado.

De esta manera, lo social ha terminado por consagrar la promesa de la ciudad letrada, habiendo enfrentado al ejercicio de la libertad moderna con dos importantes aporías. La primera de ellas nos remite a la producción de relaciones que entrelazan intereses compartidos pero que claudican, en general, frente a lo común. La libertad nunca emerge como parte de un colectivo (a diferencia de la liberación, por ejemplo, que en general tiende a hablar de pueblo, raza, etc.), nunca como algo que trascienda a los individuos. Es más, suele llamar a la alerta si no fuese así. Una libertad, en definitiva, que es parte de lo social pero no de lo común. Como si el “yo” de la libertad fuese demasiado pequeño para que quepa un “nosotros” o quizás, peor aún, el “nosotros” es demasiado ominoso para que el “yo” lo pueda resistir. Aporía que podemos rastrear en el libro autobiográfico *Walden* de Thoreau (1854), o también en la novela *Los Naufragos del Jonathan* de Verne (1897) y en tantos otros casos que se plantean finalmente, con dispar suerte, rehuir de

vivir con los hombres a sabiendas que, con ellos, no encontrarán la ansiada libertad, pero, al mismo tiempo, que, sin ellos, el sentido se tiende a desvanecer.

Por otra parte, un ejercicio de la libertad que está hecho para “hablar” pero que poco “dice”. La llamada libertad de expresión termina siendo una franqueza mal entendida, donde se habla demasiado y se pretende decirlo todo, sin resguardo de ningún orden (en su doble acepción); pero también donde la palabra empeñada ha perdido su lugar si no está plasmada en un papel. Las palabras de Montejó vuelven a resonar aquí con fuerza: “no perderé nunca más la vergüenza” que para Montejó no es más que no volver a callar, lo cual lejos está de cuando se interpela a decirlo todo. Pero “perder la vergüenza” no es simplemente quedarse callado, que podría confundirse fácilmente, como pasa, con la timidez perdiendo así todo componente moral. Más bien se trataría de la no posibilidad de quedarse callado **cuando no hay que callar**. Es el reclamo de Amèry a sus compatriotas quienes habrían finalmente perdido la vergüenza cuando no dijeron nada cuando se lo llevaron!!!! Para ejercer la libertad se debe entrenar tanto el arte del decir como su otra cara que es el arte del callar. Y para ello, el campo de lo social cuenta con una herramienta bastante particular que es parte de los enclaves del sujeto educado: la conversación. Nos equivocamos si pensamos que dicha práctica viene de suyo por ser humanos o que todos/as podemos acceder a ella, y si podemos acceder sería en cualquier momento y de cualquier forma. La conversación, en tanto que práctica, llegó a ser, como hemos revisado en el análisis, todo un arte del ocio en la instauración de la ciudad letrada, toda vez que se debía ser capaz, siempre en un juego sagaz y astuto, de sacar lo mejor del interlocutor para que la propia conversación no decayera (no es por nada que la conversación hasta el siglo XVIII se entendía como “entablar una relación” muy lejos del sentido actual de “juntarse a hablar” o de “negociar”); y en un decir fino y elegante pero al mismo tiempo lúdico y seductor, por más que hubiese sido para dirigir un insulto o un agravio y por más banal y superfluo o profundo y trascendente que sea el asunto a conversar. La única seriedad que se requiere es aquella que se puede tener cuando se siguen las reglas de un juego. Erudición, formulación de problemas intelectuales, conocimiento, argumentación, contrastación, etc. todo es posible siempre y cuando se comprenda que la conversación no está hecha para, incluso en esos casos, tomárselo demasiado en serio. Qué aburrimiento!! Por ello, también cotilleos, asuntos de sociedad,

política de alcoba, etc. La conversación no está hecha para ser controlada, a lo sumo modulada o moderada, pues es parte del juego dejarse llevar por ella hasta donde nos lleve, siempre con el riesgo de terminar naufragando en una deriva sin más asunto que el hecho de sostenerla. En último término, la conversación puede llegar a ser un fin en sí mismo y no un mero instrumento para según qué fines. La conversación si bien se resiste a la tendencia totalizante de la letra en cuanto utiliza la forma de la oralidad, supone su hegemonía, pues se convertirá en el gran laboratorio donde se ensayan sus formas. La conversación, en este sentido, es un espacio resguardado en la medida que empieza y termina en ella misma. En ella se diluyen las diferencias o sólo emergen aquellas que a partir de la propia conversación se vayan produciendo. Espacio de la igualdad por excelencia, donde reinas y advenedizos podían, al menos por un instante, podían mirarse a los ojos.

En definitiva, toda una serie de relevos para producir temporalidad, para que aquella promesa de la ciudad letrada, el ejercicio de la libertad, pudiese tener condiciones de posibilidad de ser enunciada. La trayectoria de esta investigación nos ha deparado la posibilidad de articular una serie de elementos heterogéneos entre sí que reunimos aquí para pensar el ejercicio de la libertad moderna. Elementos que configuran trazos a partir de los cuales hemos podido dibujar, más bien bosquejar, el entramado de alianzas que sostienen dicho ejercicio.

Trazos que nos ha deparado momentos en tierras lejanas y que volvamos a recordar nos sitúa en el proceso de cristalización del ejercicio de la libertad moderna que nos atrevemos a establecer entre el inicio del siglo XIX hasta la tercera cuarta parte del siglo XX. Sólo hemos flirteado con la nueva configuración que las TICs y otros tipos de tecnologías de orden diferente (económica, política, etc.) pudiesen estar fraguando. Quizás haya que pensar que, y esta investigación podría ser un indicio de ello, la libertad moderna, junto a sus relevos, se muestran en crisis y se ha empezado a fraguar alguna cosa distinta que, al menos nosotros, no somos capaces de visualizar aún. No obstante ello, esta investigación nos ha permitido configurar una forma de poder rastrear dicha trayectoria. Ya hemos visto someramente en qué ha acabado la caligrafía y la firma, sin embargo, debemos pensar que será importante seguir su rastro, como también a los

nombres, la conversación, las reglas gramaticales, etc. y así establecer qué otros movimientos se han producido y se producirán con los relevos del ejercicio de la libertad.

Es por todo lo anterior que nos atrevemos a decir que el ejercicio de la libertad en ningún caso sería el curso inevitable del devenir humano, sino más bien es la configuración de toda una forma de vida donde se fraguan una serie de prácticas que no sólo la sostienen sino que la caracterizan. Es cierto que cuesta encontrar momentos para enunciarla que no sean los de la proclama, pero tendemos a pensar que esto se debería a la pregnancia que existe con sus dispositivos y por el carácter abstracto de su operación¹⁴⁷.

Finalmente, el ejercicio de la libertad moderna, en su entramado temporal, nos arroja a una pregunta que podríamos describir como una “pregunta radical”, es decir aquel tipo de preguntas que a veces uno preferiría no haberse hecho porque muchas veces implica un costo, un riesgo, algo que habrá que perder, algún sufrimiento que padecer. El ejercicio de la libertad, en su acto reflexivo (volver sobre sí), nos confronta directamente con la pregunta de ¿cómo vivir? Una pregunta que nos confronta con lo que hemos sido, lo que somos y lo que seremos. Ser un sujeto libre impone aquella pregunta que, una vez hecha, difícilmente se cancela. Una pregunta que se aloja en dicha operación abstracta que no puede ser reducida a ningún relevo en particular, pero los necesita, en algún grado, a cada uno de ellos. La respuesta puede ser variada y lo social te ofrece caminos posibles, caminos pauteados pero caminos posibles. Mientras más alejada de la ortodoxia más individual, pero también más peligrosa, más riesgos se corren, más sufrimientos posibles conlleva.

En definitiva, el sujeto libre es el que no se deja de preguntar por *¿cómo vivir?*, creando a su paso, un pasado que dejar atrás, un presente que estabilizar, un futuro que diagramar.

¹⁴⁷ Aunque solamente lo hagamos a modo de hipótesis de trabajo, cabe mencionar que aquí se puede encontrar una clave para pensar que la forma de vida de la que nos informa el ejercicio de la libertad nos pudiese, si seguimos la distinción de Agamben entre forma de vida y forma-de-vida, estar hablando de aquella regla que mantiene una relación de identidad con una manera de vivir la vida. No siendo mera delimitación de sus límites solamente.

Volvemos a insistir que no se trata aquí de entrar en las disputas ideológicas, sino más bien tratar de levantar la forma del ejercicio de la libertad que los enunciados de los relatos autobiográficos nos podían ofrecer. Y aquí un punto de partida no menor. Desde dicha enunciación no hay más libertad que la que emerge de ellos y los efectos de verdad que producirían.

Dicho esto, la libertad moderna, se quiera o no, nos atraviesa en el decir. Y si bien tiende a difuminarse en su forma más cotidiana, habiendo reducidas ocasiones que podemos enunciarla con propiedad, lejos está, como hemos visto, de ser una entelequia. Pero que esto sea así no es casualidad. Como ya lo hemos dicho también, al constituirse como una operación que consiste en producir temporalidad, la hace, por una parte, demasiado abstracta como para reconocerla, pero, por otra, demasiado cercana también, demasiado evidente.

Ahora bien, que el decir sobre la libertad aparezca difuminado en su forma cotidiana, no puede pensarse como si fuese la regla o que sea una situación generalizable. Sólo es el caso de aquellos que pueden observar desde lejos el funcionamiento de los dispositivos de intervención de lo social, no porque el decir de la libertad no los recorra, sino por todo lo contrario. Los recorre desde dentro, demasiado cerca. En estos casos los relevos han sido suficientes y ya se encuentran sujetos a la libertad en tanto sujetos libres.

Para otros, en cambio, su encuentro con dichos dispositivos y la palabra libertad emergerá no sólo de forma cotidiana sino de manera inevitable, volviéndose una palabra, en no pocas ocasiones, demasiado pesada, demasiado sentida, demasiado padecida.

Hasta aquí hemos dicho que lo otro del ejercicio de la libertad moderna era una vida hecha de presente. Formas de vida en disputa, en la cual claramente, al menos por ahora, hay una que corre con ventaja.

La pregunta por *¿cómo vivir?* nos arroja a la temporalidad, pero también puede ser cancelada, mostrándonos, el ejercicio de la libertad, sus propios límites, entendiendo por límite no la regla como mera restricción (a lo libertad negativa), sino aquel borde, pero no

frontera, donde el ejercicio de la libertad se convierte en otra cosa, vidas, entonces, atravesadas por el decir de la libertad y, por lo tanto, de la no libertad.

El ejercicio de la libertad ha fabricado sus propios monstruos, sus propios, si se nos permite, “testigos integrales”, aquellos que incluso bordean dejar de ser humanos. Cada cierto tiempo, de tanto en tanto, dichos límites se nos presentan con nombre propio, actualizando aquellas operaciones y acontecimientos cuando el ejercicio de la libertad está en juego.

Nombre propio que opera como señalamiento, como indicio de que el ejercicio de la libertad requiere de ciertas condiciones para poder producirse y mantenerse. Brandon, el Lute, el Vaquilla, El Payaso Nani, El Violador del Ensanche, El Cisarro, El Monstruo de Amstetten, etc. En todos ellos, en su individualización, acecha la expulsión hacia el límite interior del ejercicio de la libertad, hacia su centro, su forma más densa. Es límite pero no frontera. Es límite porque precisamente le da su forma, le permite ser lo que es. De la misma forma que lo salvaje y lo civilizado genera una frontera fluida, definiéndose mutuamente, el ejercicio de la libertad, en rigor, no tiene fronteras, pues se dice a sí misma. Evidencias de los márgenes, individualización que pone rostro a los monstruos de lo que no se ha de ser. Monstruos, producción contra el orden regular de la naturaleza (RAE), aquella naturaleza, por cierto, que produce cierto orden. Formas que lejos están de ser un “disfuncionamiento” del ejercicio de la libertad, sino su puesta en ejecución, su propia alegoría.

En el bello trabajo de Roger-Pol Droit titulado *Genealogía de los bárbaros*, y luego de recorrer diversos sentidos en relación a esta palabra, termina proponiendo que sería mejor conceptualizarla como un operador, es decir, “un elemento que no tiene como función agrupar, clasificar o ceñir entidades comparables, sino cumplir una función.” (Droit, 2007. Pág. 121), la cual se podría formalizar como “Fuera de X”. Es decir, “bárbaro” “tiene la función de separar a un grupo y los que son sus otros, la función de construir un fuera y un dentro, de crear un centro y unos confines periféricos.” (Droit, 2007. Pág. 121).

Droit nos informa que el clasicismo produjo dos sentidos de “barbarie” asociados a la noción de civilización. El primero, aludiendo a Spinoza, son los que “rompen el pacto

público, se ausentan de la palabra común, vuelven al silencio de los golpes y la sangre” (Droit, 2007. Pág. 207). El segundo, aludiendo a Leibniz en el siglo XVII y a Vico en el siglo XVIII, donde ya no la ausencia sino el exceso de civilización generaría una forma bárbara de ser. En el caso de Leibniz nos remitiría, proponiendo una figura inédita hasta ese momento, a “la existencia de una barbarie propia del hombre culto. [...] Esta barbarie de la razón puede consistir en primer lugar en el hecho de excluir cualquier otra forma de saber.” (Droit, 2007. Pág. 209) o también de excluir, a través del latín por ejemplo, a otros a acceder a él. En el caso de Giambattista Vico, siguiendo prácticamente la misma distinción que Leibniz, nos presenta a los *bárbaros de los sentidos* y *bárbaros de la reflexión*. Pero antes que hacer tal distinción, habría que distinguir la figura de los *bestioni* de la de los bárbaros. Los *bestioni*, los gigantes en algunas traducciones, son humanos potenciales, ni animales del todo, ni hombres del todo. Los bárbaros, en cambio, no son ni animales ni *bestioni*, son siempre humanos. Ahora bien, los *bárbaros de los sentidos*, son aquellos que siendo humanos ante todo no lo serían del todo, pues, por más prácticas civilizatorias que tuviesen, como religión, matrimonio e inhumación de los muertos, etc., seguirían obedeciendo a sus impulsos físicos. Hasta ahí, nada nuevo en relación a lo que se había venido diciendo. No obstante, propondrá que también existen los *bárbaros de la reflexión*, que serían para él una “hipertrofia de la lógica, una patología de la razón, cuya influencia y poder se vuelven desmesurados.” (Droit, 2007. Pág. 212). Y aquí Droit nos entrega una cita decidora de Vico:

“Esos pueblos se han acostumbrado, como bestias, a no pensar en nada más que en los propios intereses particulares de cada uno [...]. Así, en medio de la mayor afluencia y de la multitud de los cuerpos, viven como bestias feroces en una profunda soledad de los sentimientos y las voluntades, y apenas podemos hallar a dos que se pongan de acuerdo puesto que cada uno se ríe por su propio placer o su capricho.” (Vico citado en Droit, 2007. Pág. 212)

Siguiendo este planteamiento, ese otro de la libertad puede ser tanto un eterno presente como también su hipertrofia, su efecto contraproducente (de igual forma como Baudrillard lo hizo con lo social y su transformación en masa). La libertad también puede generar su barbarie, sus propios monstruos. Pensar que esto no puede ser así, es pensar que hemos llegado al mejor mundo posible. Al final de la historia.

Viendo los tiempos que corren, difícilmente se podría llegar a pensar que así ha sido. Tome la forma que tome, los dispositivos de intervención social operarán para que reine el ejercicio de la libertad. Es el abismo de la *Finis Libertâs*. En dicho límite, un abismo, en el cual los nombres propios se juegan la vida entre los hombres para, con algo de suerte, volver a ser nombrados y no tan sólo designados.

Y así nos gustaría cerrar. Sin grandes respuestas, más bien pequeños hallazgos, los cuales nos hablan una y otra vez de nuestra sociedad occidental y el ejercicio de la libertad, con toda la complejidad que conlleva, pero también con toda su actualización. Para ello cuatro figuras:

1. **Brandon**¹⁴⁸: en enero del 2011, sale a la luz pública, encontrando eco en la prensa mundial, el caso de Brandon, un chico holandés con “problemas psiquiátricos”. Desde 2007 llevaba encerrado y atado con una correa a una baranda de una pieza de aislamiento, luego incluso de haberle construido especialmente una pieza para él, la cual, según lo que señalan las fuentes de los diarios, habría destruido. Brandon mantiene conductas violentas y agresivas, siendo refractario a cualquier tratamiento. El ministerio de salud holandés calificó como “dentro de la norma” dicho curso de acción. A raíz de su caso, luego se conoce que hay unos 40 casos similares a él.
2. **Juanito**¹⁴⁹: en diciembre del 2010, Juan Berríos Urra, de 30 años, aparece en un video, que fue retransmitido por todos los canales de televisión, al interior de un furgón de Carabineros de Chile que patrullaba la población La Legua. En él se podía ver cómo un grupo de carabineros lo agreden, obligándolo finalmente a tomar un arma y ponérsela en la sien. Juanito es un conocido adicto a la pasta base de la población que vive en la calle desde temprana edad. Se las rebusca cómo puede para poder consumir. Prácticamente ya no se le entiende cuando habla, sin dientes, desaseado muchas veces, vive al día y a lo que salga. Al ser una noticia de connotación pública, le

¹⁴⁸ https://www.youtube.com/watch?v=PUjgkE3pHCc&feature=player_embedded
<https://www.youtube.com/watch?v=I5LlXe3ftgo>

¹⁴⁹ <http://noticias.terra.cl/chile/videos/juanito-revela-nuevos-maltratos-de-carabineros-de-la-legua,262622.html>

ofrecieron tratamiento de drogas gratuito, de donde se escapó a la semana para volver a la calle.

Juanito, no busca, al menos por ahora ya no, más vida que esa...

3. **El monstruo de Amstetten**¹⁵⁰: Josef Fritzl, un electricista jubilado, que hasta 2008 hacía su vida como cualquier hijo de vecino y era considerado como una persona afable. Mantuvo secuestrada durante 24 años a su hija Elisabeth en el sótano de su casa en Amstetten. Inició los abusos cuando ella tenía 11 años y a los 18 la encerró en un sótano, construido especialmente para ello. La obligó a escribirle una carta a su madre diciéndole que se iría a una secta a vivir. Durante ese período tuvo siete hijos con ella. Un informe psiquiátrico aseguró entonces que Fritzl no sufría ninguna enfermedad mental.¹⁵¹

4. **“Natascha” Kampusch**¹⁵²: A los 10 años fue secuestrada por el ingeniero Wolfgang Priklopil, quien construyó un zulo debajo del garaje de su casa unifamiliar, cerca de Viena, donde la niña vivió por ocho años, siendo abusada, maltratada y humillada. En un descuido de su captor pudo huir, momento en el cual éste se suicida.

El caso Kampusch si bien fue nombrado inicialmente por la prensa como “Natascha”, ella se resistió a que la trataran con familiaridad y exigió que la llamasen por su apellido. Este pequeño-gran movimiento habla del temple para enfrentar la situación. Al año había logrado resguardar su vida privada, evitando cotilleos y una sobre exposición en los medios, no mostraba resentimiento alguno con el captor ni con la situación pero si se había distanciado de su familia, y había logrado escribir su autobiografía apoyada muy de cerca por un trabajo psicoterapéutico.

¹⁵⁰ http://sociedad.elpais.com/sociedad/2008/10/13/actualidad/1223848807_850215.html

¹⁵¹ No lo desarrollaremos aquí, ya es tiempo de cerrar, pero no sería del todo desfachatado pensar que el fanático no es opuesto a la libertad, sino más bien una hipertrofia de ella. Hitler nos enseñó que perfectamente libertad y fanatismo se pueden entrelazar. En un panfleto, pero un panfleto que hizo estragos!!!

¹⁵²

http://www.elpais.com/articulo/internacional/Natascha/Kampusch/vida/despues/mazmorra/elpepuint/20110130elpepuint_5/Tes

La libertad no es una quimera, ni una abstracción ni tan siquiera un ideal. La libertad se ejerce y se juega en dichos límites, que no son sino el centro de ella, su apología. Hablar del ejercicio de libertad es volver a preguntarse por aquellos elementos iniciales que la hicieron emerger y que hoy se nos vuelven a presentar con toda la fuerza de su actualización.

*“Más de cien palabras, más de cien motivos
para no cortarse de un tajo las venas,
más de cien pupilas donde vernos vivos,
más de cien mentiras que valen la pena.”*

Más de cien mentiras

Joaquín Sabina

Bibliografía

- Abrams, M. . H. .** (1953). *El espejo y la lámpara: la teoría romántica y la tradición crítica* (M. Bustamante, Trans.). Barcelona: Barral. . (1975)
- Acton, J. E. E. D., Lord.** (1877a). Historia de la Libertad en el Cristianismo (De la Nuez, P., Trans.). En *Ensayos sobre la libertad y el poder* (). Madrid: Unión Editorial, S.A.. 2011
- Acton, J. E. E. D., Lord.** (1877b). Historia de la Libertad en la Antigüedad (De la Nuez, P., Trans.). En *Ensayos sobre la libertad y el poder* (). Madrid: Unión Editorial, S.A.. 2011
- Acton, J. E. E. D., Lord.** (1948). *Ensayos sobre la libertad y el poder* (P. De la Nuez, Trans.). Madrid: Unión Editorial, S.A.. . (2011)
- Agamben, G.** (1995). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (A. Gimeno Cuspinera, Trans.). Valencia: Pre-textos. . (2003)
- Agamben, G.** (1999). *Lo que queda de Auschwitz : el archivo y el testimonio. Homo Sacer III* (A. Gimeno Cuspinera, Trans. 1ª ed.). Valencia: Editorial Pre-Textos. . (2002)
- Agamben, G.** (2011a). *Altísima Pobreza. Reglas monásticas y forma de vida* (F. Costa, M. T. D'Meza & Ó. Conde, Trans. Primera Edición ed.). Valencia: Editorial Pre-Textos. . (2014)
- Agamben, G.** (2011b). ¿Qué es un dispositivo? *Revista Sociológica*, 73 (Año 26 (mayo-agosto)), 249-264.
- Agustí Farré, A.** (2006). Autobiografía y autoficción. *Garzoa: revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular*, 6 .
- Agustín de Hipona, 354 – 430.** (). Obras Filosóficas - Libre Albedrío (Seijas, P.E., Trans.). En *Obras de San Agustín* (3ª ed., Vol. III, pp. 189-417). 1942

- Améry, J.** (1966). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia* (E. Ocaña, Trans. 2ª ed.). Valencia: Editorial Pre-Textos. . (2004)
- Antelme, R.** (1947). *La especie humana* (L. Masello, Trans.). Santiago de Chile: LOM Ediciones. . (1999)
- Arendt, H.** (1957). Historia e inmortalidad (Birulés, F., Trans.). En *De la historia a la acción* (Vol. 38, pp. 47-73). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.; ICE-UAB. 1993
- Arendt, H.** (1958). *La Condición Humana* (R. Gil Novales, Trans. Vol. 14). Barcelona; Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.; Editorial Paidós, SAICF. . (1993)
- Arendt, H.** (1993). *¿Qué es la política?* (Vol. 49). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.; ICE-UAB. . (1997)
- Arendt, H.** (2003). *Responsabilidad y juicio* (M. Candel & F. Birulés, Trans.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.. . (2007)
- Arfuch, L.** (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea* (1ª ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina SA. . (2005)
- Arias Ramos, J., & Arias Bonet, J. A.** (1984). *Derecho Romano* (18ª ed.). Madrid: Editoriales de Derecho Reunidas, S.A. EDERSA. . (1991)
- Aristóteles, 384 A.C.-322 A.C.** (). *Política* (P. de Azcárate, Trans. Digital ed.). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. . (1999)
- Arola, J.** (2011). Antibiografías. En Malventi, D. (Ed.), *UMBRALES. Fugas de la institución total: entre captura y vida* (). Granada: Universidad Internacional de Andalucía.
- Aróstegui, J.** (2004). *La historia vivida. Sobre la historia del presente* (). Madrid: Alianza Editorial, S.A..

- Averbach, M.** (2005). *Memoria oral de la esclavitud: "cuando uno tuvo que viví en tiempo de la esclavitud, eso no se puede olvidar". Testimonios de negros estadounidenses que fueron esclavos* (1ª Ed ed.). Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.
- Ayala, F.** (1943). *Historia de la Libertad* (). Madrid: Visor Libros. . (2007)
- Bargueño, M. Á.** (2014, 2014/12/03). Finlandeses, ¿estáis seguros?. *El País*.
- Barnet, M.** (1967). *Cimarrón. Historia de un esclavo* (). Madrid: Ediciones Siruela, S.A. . (2002)
- Barrio Mestre, J. M.** . (1986). La disputa averroismo-tomismo en el opúsculo «De unitate intellectus contra averroistas», de Tomás de Aquino. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, VI* (1986-87-88-89), 131-141.
- Baudrillard, J.** (1978a). A la sombra de las mayorías silenciosas (Vicens, A. & Rovira, P., Trans.). En Baudrillard, J. (Ed.), *Cultura y Simulacro* (9ª ed., pp. 107-68). Barcelona: Editorial Kairós.
- Baudrillard, J.** (1978b). *Cultura y Simulacro* (). Barcelona: Editorial Kairós. . (1998)
- Baudrillard, J.** (1978c). El fin de lo social (Vicens, A. & Rovira, P., Trans.). En Baudrillard, J. (Ed.), *Cultura y Simulacro* (9ª ed., pp. 169-91). Barcelona: Editorial Kairós. 2008
- Bauer, K.** (Ed.). (1925). *Valdivia. Antes de la Inmigración según Salvador Sanfuentes y Miguel Luis Amunátegui* (). Valdivia: Kurt Bauer.
- Behn, A.** (1688). *Oroonoko o el príncipe esclavo* (J. J. Zaro, Trans.). Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga. . (2000)
- Berlin, I.** (1958). Dos conceptos de libertad (Bayón, J., Trans.). En *Cuatro Ensayos sobre la libertad* (1ª ed., pp. 215-80). Madrid: Alianza Editorial, S.A.. 1969

- Berlin, I.** (2001). *Dos conceptos de libertad y otros escritos* (Á. Rivero Rodríguez, Trans.). Madrid: Alianza Editorial, S.A..
- Berlin, I.** (2002). *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana* (M. A. Neira Bigorra, Trans. 1ª ed.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica. . (2004)
- Berthet, F.** (1979). Eléments de conversation. *Communications*, 30 (1), 109-163.
- Berthoff, A. E.** (1987). Prólogo (Horvath, S., Trans.). En Freire, P.R.N. & Macedo, D. (Eds.), *Alfabetización. Lectura de la palabra y lectura de la realidad* (1ª ed., pp. 13-24). Madrid/Barcelona: Centro de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia y Ediciones Paidós Ibérica, S.A. 1989
- Bessmertny, Y.** (1998). Los Annales vistos desde Moscú. *Revista Clío*, 6 (22), 99-120.
- Blanco Abarca, A.** (1987). El hecho urbano: su significado psicosocial. *Documentación Social. Revista de Estudios Sociales y Sociología Aplicadas. Ciudad y calidad de vida*, 67 (Abril-Junio), 21-41.
- Bloch, M. L. B.** (1940). *La extraña derrota* (). Barcelona: Crítica, S.L.. . (2003)
- Bloch, M. L. B.** (1943). *Apología para la historia o el oficio de historiador* (M. Jiménez & D. Zaslavsky, Trans. 2ª ed.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica. . (2001 (De la 2ª Edición en Francés de 1997))
- Bloch, M. L. B.** (1949). *Introducción a la historia* (P. González Casanova & M. Aub, Trans. 1ª ed. Vol. 64). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, Argentina. . (1982 - Primera reimpresión en Argentina))
- Bloch, M. L. B., & et al.** (1975). *La Transición del esclavismo al feudalismo* (). Madrid: Akal.
- Bobbio, N.** (1979). *Igualdad y Libertad* (P. Aragón Rincón, Trans.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.; ICE-UAB. . (1993)

Bourdieu, P. (1979). *La distinction* (). París: Minuit.

Bourdieu, P. (2004). *Autonanálisis de un sociólogo* (). Barcelona: Editorial Anagrama. .
(2006)

Braudel, F. (1968). *La Historia y las Ciencias Sociales* (J. Gómez Mendoza, Trans. 7ª ed.
Vol. 139). Madrid: Alianza Editorial. . (1984)

Bruner, J. S. (1998). *Actos de significado : más allá de la revolución cognitiva* (J. C. Gómez
Crespo & J. L. Linaza, Trans. 1ª Ed ed.). Madrid: Alianza Editorial, S.A..

Bruner, J. S., & Weiser, S. (1991). La invención del yo: la autobiografía y sus formas
(Vitale, G., Trans.). En Olson, D.R. & Torrance, N. (Eds.), *Cultura escrita y oralidad*
(1ª ed.,). Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.

Burke, P. (1991). Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro (Gil Aristu, J.L., Trans.).
En Burke, P., Darnton, R., Gaskell, I., Levi, G., Porter, R., Prins, G., Scott, J., Sharpe,
J., Tuck, R. & Wesselings, H. (Eds.), *Formas de hacer historia* (). Madrid: Alianza
Editorial. 1996

Burke, P., Darnton, R., Gaskell, I., Levi, G., Porter, R., Prins, G., et al. (1991). *Formas de
hacer historia* (J. L. Gil Aristu, Trans.). Madrid: Alianza Editorial. . (1996)

Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (J. Cruz, Trans.
Primera Edición ed. Vol. 68). Madrid: Ediciones Cátedra, S.A.; Universitat de
València; Instituto de la Mujer.

Canguilhem, G. (1966). *Lo normal y lo patológico* (R. Potschart, Trans.). Buenos Aires:
Siglo XXI Editores, S.A. de C.V.. . (2005)

Casado, J. (1988,). Entrevista con Robbe-Grillet: "Soy partidario de la lucha de sexos". *EL
PAIS*.

- Cases i Puig, L., & Jeanneret Brith, F.** (2014). *Elogio a la tranquilidad*. Unpublished manuscript.
- Cavallo, G., & Chartier, R.** (Eds.). (1995). *Historia de la lectura en el mundo occidental* (). Madrid: Taurus. . (2011)
- Charrière, H.** (1969). *Papillon* (K. Molinari, Trans. 1ª ed.). Buenos Aires: Emecé Editores, S.A.. . (1970)
- Charrière, H.** (1972). *Banco. La continuación de Papillón* ().
- Chartier, R.** (1997). *Las revoluciones de la cultura escrita. Diálogos e intervenciones* (A. L. Bixio, Trans. 1ª ed.). Barcelona: Editorial Gedisa, S.A. . (2000)
- Chartier, R.** (2005). *El presente del pasado: escritura de la historia, historia de lo escrito* (M. Cinta, Trans.). México D.F.: Universidad Iberoamericana, A.C.
- Chartier, R.** (Ed.). (1994). *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna* (). Madrid: Alianza.
- Châtelet, F.** (1992). *Una historia de la razón. Conversaciones con Emile Noël* (O. Terán, Trans. 1ª Ed ed.). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC. . (2005)
- Chignola, S.** (2003). Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno. *Res publica*, 11 (12), 27-67.
- Cisse, S.** (2001). La postalfabetización: una aproximación conceptual – El caso de Mali. *Educación de Adultos y Desarrollo*, 57 .
- Clayton, E.** (2013). *La historia de la escritura* (). Madrid: Ediciones Siruela, S.A.. . (2015)
- Coetzee, J. M.** (1980). *Esperando a los bárbaros* (C. Manella & L. Martínez, Trans. Vol. 342/2). Barcelona: Grupo Editorial Random House Mondadori, S.L..

Colello, S. M. G. . (2001). Alfabetización: del Concepto a la Práctica Pedagógica. *Videtur - Letras*, 4 .

Collingwood, R. G. (1946). *Idea de la Historia* (E. Q'Gorman & J. Hernández Campos, Trans. 2ª Ed ed.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica. . (1981)

Corbatta, J. (2009). *Psicoanálisis y literatura: La auto-ficción*. Paper presented at the VII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria. Estados de la cuestión: Actualidad de los estudios de teoría, crítica e historia literaria., Universidad de La Plata, Argentina.

Coromines, J. (2008). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* (4ª ed.). Madrid: Editorial Gredos.

Craveri, B. (2001). *La cultura de la conversación* (C. Palma, Trans.). Madrid: Ediciones Siruela S.A.. . (2007)

Croce, B. (1938). *La historia como hazaña de la libertad* (E. Díez-Canedo, Trans.). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Cucuzza, H. R. (1996). Ruptura hegemónica ruptura pedagógica: catecismos o contrato Social durante el predominio jacobino en la Primera Junta de Buenos Aires. En Pilar Ballarin, D. (Ed.), *IX Coloquio de Historia de la Educación: El currículum: historia de una mediación social y cultural* (Vol. 2, pp. 271-8). Granada: Ediciones Osuna.

Cucuzza, H. R. (1997). Hacia una historia social de la lectura y escritura: el proyecto HISTELEA. En Lombardi, J.C., Saviani, D. & Sanfelice, J.L. (Eds.), *Anais do IV Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas "História, Sociedade e Educação no Brasil". "O Debate Teórico- Metodológico da História e a Pesquisa Educacional"* (pp. 411-9). Campinas, Sao Paulo: Faculdade de Educação - UNICAMP.

- Darnton, R.** (1986). First Steps Toward a History of Reading. *Australian Journal of French Studies*, 23 , 5-30.
- Darnton, R.** (1991). Historia de la lectura. En Burke, P. (Ed.), *Formas de hacer Historia* (1ª ed., pp. 177-208). Madrid: Alianza Universidad. 1996
- Darwin, C.** (1839). *El viaje del Beagle* (1ª ed.). Barcelona: Editorial Guadarrama / Punto Omega. . (1983)
- De Ávila Martel, A.** (2005). *Derecho Romano* (2ª ed. Vol. 97). Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile.
- De Certeau, M.** (1975). *La escritura de la historia* (1ª ed.). México D.F.: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. . (2006)
- De Coulanges, F.** (1864). *La ciudad antigua* (E. De Gorbea, Trans. 3ª ed.). Buenos Aires: Emecé Editores, S.A.. . (1966)
- De la Cámara García, M. L.** (2004). Razones y proporciones: observaciones sobre la idea de orden en el siglo XVII. En Carvajal, J. (Ed.), *El porvenir de la razón* (). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- De Man, P.** (1979). La autobiografía como desfiguración. *Anthropos. Revista de Documentación científica de la cultura*, 29 (Suplementos), 113-118.
- De Rotterdam, E.** (1524). *Discusión sobre el libre albedrío* (). Buenos Aires: El Cuenco de Plata. . (2010)
- de Toro, A.** (2007). 'Meta-Autobiografía' / 'Autobiografía Transversal' Postmoderna o la imposibilidad de una historia en primera persona. A. Robbe-Grillet, S. Doubrovsky, A. Djébar, A. Khatibi, N. Brossard y M. Mateo. *Revista de Estudios Públicos*, 107 (Invierno), 213-308.

Deleuze, G. (1969). *Lógica del Sentido* (M. Morey, Trans.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.. . (2005)

Deleuze, G. (1987). *Foucault* (J. Vázquez Pérez, Trans. 2ª Ed ed.). Buenos Aires: Editorial Paidós SAICF. . (2005)

Deleuze, G. (1991). Posdata sobre las sociedades de control. En Ferrer, C. (Ed.), *El lenguaje literario* (Vol. 2,). Montevideo: Ed. Nordan.

Deleuze, G. (2002). El intelectual y la política. Sobre Foucault y la prisión. Entrevista a Gilles Deleuze. *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 53 , 68-74.

Derrida, J. (1963). Cogito e historia de la locura (Conferencia del 4 de marzo de 1963) (Peñalver, P., Trans.). En Derrida, J. (Ed.), *La escritura y la diferencia* (1ª Ed ed., Vol. 38,). Barcelona: Editorial Anthropos. 1989

Derrida, J. (1984). *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio* (H. Pons, Trans.). Buenos Aires: Amorrortu Editores España S.L.. . (2009)

Descartes, R. (1637). *Discurso del método* (J. Rovira Armengol, Trans.). Buenos Aires: Losada, S.A.. . (1998)

Descartes, R. (1644). *Los principios de la filosofía* (G. Quintás, Trans.). Madrid: Alianza Editorial, S.A.. . (1995)

Descartes, R. (1701). *Reglas para la dirección del espíritu* (J. M. Navarro Cordón, Trans.). Madrid: Alianza Editorial, S.A.. . (2003)

Descartes, R. (2007). *Discurso del método y meditaciones metafísicas* (M. García Morente, Trans.). Madrid: Editorial Tecnos, S.A..

- Di Pasquale, M. A.** (2011). De la historia de las ideas a la nueva historia intelectual: Retrospectivas y perspectivas. Un mapeo de la cuestión. *Revista UNIVERSUM*, 26 (1), 79-92.
- Díaz Ardila, J. A.** (2006). Kant y el Idealismo alemán. En Hoyos, L.E., Patarroyo, C. & Serrano, G. (Eds.), *Kant: Entre Sensibilidad Y Razón* (pp. 105-22). Bogotá: Editorial Unibiblos - Universidad Nacional de Colombia.
- Díaz Torres, J. M.** (2006). *Filosofía de la libertad: el acto libre según Santo Tomás de Aquino* (). San Vicente (Alicante): Editorial Club Universitario.
- Diefenbach, G. A. L.** (1873). *Arbeit macht frei* (). Bremen: J. Kühtmann's Buchhandlung .
- Donzelot, J.** (1970). Espacio cerrado, trabajo y moralización (Varela, J. & Álvarez-Uría, F., Trans.). En Varela, J. & Álvarez-Uría, F. (Eds.), *Espacios de poder* (2ª Edición ed., Vol. 6, pp. 27-52). Madrid: La Piqueta. 1991
- Donzelot, J.** (1977). *La policía de la familia* (J. Vázquez & U. Larraceleta, Trans.). Valencia: Pre-textos. . (1979)
- Donzelot, J.** (1984). *La Invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas* (). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC. . (2008)
- Dorfman, B.** (2006). Idea and Phenomenon: On Intellectual History, Foucault and Various Other Things. *Culture, Theory & Critique*, 47 (1), 7-22.
- Doise, F., & Morató i Pastor, F.** (1987). *La historia en migajas* (). México D.F.: Universidad Iberoamericana A.C.. . (2006)
- Dostoievski, F.** (1860). *El sepulcro de los vivos* (). Barcelona: Editorial Ramón Sopena, S.A. . (1959)

- Douglass, F.** (1845). *Vida de un esclavo americano escrita por él mismo* (J. M. Álvarez Flórez, Trans.). Barcelona: Editorial Alba. . (1995)
- Droit, R.-P.** (1975). «Soy un artificiero». A propósito del método y la trayectoria de Michel Foucault (Rius, R. & Salvat, P., Trans.). En Droit, R.-P. (Ed.), *Entrevistas con Michel Foucault* (1ª ed.,). Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica SA . 2004
- Droit, R.-P.** (2007). *Genealogía de los Bárbaros* (N. Petit Fontseré, Trans.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.. . (2007)
- Drucker, P. F.** (1999). Introducción: Civilizar la ciudad. En Foundation Drucker, Hesselbein, F., Goldsmith, M., Beckhard, R. & Schubert, R.F. (Eds.), *La comunidad del futuro* (pp. 17-23). Barcelona: Ediciones Grancia S.A..
- Dunn, J.** (1999). La identidad de la historia de las ideas (Quijano, M., Trans.). En *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición* (). México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durkheim, É.** (1893). *La división del trabajo social* (1ª ed.). Buenos Aires: Ediciones Libertador. . (2004)
- Durkheim, É.** (1895). *Las reglas del método sociológico* (L. E. Echeverría Rivera, Trans. 5ª ed.). Madrid: Ediciones Morata, S.A.. . (1986)
- Eisenstein, E.** (1979). *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea* (). Barcelona: Akal. . (1994)
- EL PAÍS.** (2014, 2014/12/08). *Finlandia repudia la cursiva*, from http://elpais.com/elpais/2014/12/07/opinion/1417978769_857280.html.
- Fazio, H.** (1991). La "nueva historia" francesa: radiografía de una historia . *Revista Historia Crítica*, 5 (Enero-Julio), 35-51.

- Febvre, L.** (1952a). *Combates por la historia* (F. J. Fernández Buey & E. Argullol, Trans. Vol. 60). Barcelona: Ediciones Altaya, S.A.. . (2000)
- Febvre, L.** (1952b). De 1892 a1933. Examen de conciencia de una historia y de un historiador (Fernández Buey, F.J. & Argullol, E., Trans.). En *Combates por la historia* (Vol. 60, pp. 15-36). Barcelona: Ediciones Altaya, S.A.. 2000
- Febvre, L.** (1952c). Hacia otra historia (Fernández Buey, F.J. & Argullol, E., Trans.). En *Combates por la historia* (Vol. 60, pp. 219-46). Barcelona: Ediciones Altaya, S.A.. 2000
- Febvre, L.** (1952d). Sobre una forma de hacer historia que no es la nuestra. La historia historizante (Fernández Buey, F.J. & Argullol, E., Trans.). En *Combates por la historia* (Vol. 60, pp. 175-82). Barcelona: Ediciones Altaya, S.A.. 2000
- Febvre, L.** (1952e). Vivir la historia. Palabras de iniciación (Fernández Buey, F.J. & Argullol, E., Trans.). En *Combates por la historia* (Vol. 60, pp. 37-58). Barcelona: Ediciones Altaya, S.A.. 2000
- Ferreiro, E.** (1997). La revolución informática y los procesos de lectura y escritura. *ESTUDOS AVANÇADOS*, 11 (29), 277-285.
- Ferreiro, E.** (1999). *Cultura escrita y educación. Conversaciones de Emilia Ferreiro* (2ª ed.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica. . (2000)
- Fontana Lázaro, J.** (1982). *Historia: análisis del pasado y proyecto social* (). Barcelona: Editorial Crítica. . (1999)
- Fontanarrosa, R. A.** (2004). *Sobre las "malas palabras"*. Paper presented at the III Congreso Internacional de la Lengua Española, Rosario.

- Formenti, L.** (2009a). Com-posizioni Percorsi di ricerca-formazione alla relazione di cura. En Formenti, L. (Ed.), *Attraversare la cura. Relazioni, contesti e pratiche della scrittura di sé* (): Erickson.
- Formenti, L.** (2009b). Una metodología autonarrativa para el trabajo social y educativo. *Cuestiones pedagógicas* , 19 , 267-284.
- Formenti, L. (Ed.). (2009c). *Attraversare la cura. Relazioni, contesti e pratiche della scrittura di sé* (): Erickson.
- Formenti, L., & Castiglioni, M.** (2014). Focus on Learners: A Search for Identity and Meaning in Autobiographical Practices. En Zarifis, G.K. & Gravani, M.N. (Eds.), *Challenging the 'European Area of Lifelong Learning'. A Critical Response* (Vol. 19, pp. 239-48). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Foucault, M.** (1961). *Historia de la Locura en la Época Clásica II* (J. J. Utrilla, Trans. 1ª (en Español) ed. Vol. 2). Bogotá: Fondo de Cultura Económica. . (1993)
- Foucault, M.** (1964). Apéndice: II. Mi cuerpo, ese papel, ese fuego (Utrilla, J.J., Trans.). En Foucault, M. (Ed.), *Historia de la Locura en la Época Clásica II* (1ª ed., Vol. 2, pp. 340-72). Bogotá: Fondo de Cultura Económica. 1993
- Foucault, M.** (1966). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (E. C. Frost, Trans. 1ª ed.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, S.A.. . (2002)
- Foucault, M.** (1967). *Nietzsche, Freud, Marx* (C. Rincón, Trans.). Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.
- Foucault, M.** (1969a). *La Arqueología del Saber* (A. Garzón del Camino, Trans. 21ª Ed ed.). México D.F.: Siglo XXI Editores, S.A. de C.V.. . (2003)
- Foucault, M.** (1969b). *La arqueología del saber* (). México D.F.: Siglo XXI. . (2003)

- Foucault, M.** (1969c). ¿Qué es un autor? (Morey, M., Álvarez Uría, F., Varela, J. & Gabilondo, Á., Trans.). En Foucault, M. (Ed.), *Obras Esenciales* (pp. 291-317). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.. 2010
- Foucault, M.** (1970). *El orden del discurso* (A. González Troyano, Trans. Segunda Edición ed.). Barcelona: Tusquets Editores. . (2002)
- Foucault, M.** (1971). Nietzsche, la genealogía, la historia. En Varela, J. & Álvarez-Uría, F. (Eds.), *Microfísica del poder* (3ª Ed ed., Vol. 1, pp. 7-31). Buenos Aires: La Piqueta. 1992
- Foucault, M.** (1972). Los intelectuales y el poder. En Varela, J. & Álvarez-Uría, F. (Eds.), *Microfísica del poder* (3ª Ed ed., Vol. 1, pp. 83-93). Buenos Aires: La Piqueta. 1992
- Foucault, M.** (1975). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión* (A. Garzón del Camino, Trans. 17ª Edición ed.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores, S.A. de C.V.. . (1989)
- Foucault, M.** (1976a). *Genealogía del Racismo. De la guerra de las razas al racismo del Estado* (A. Tzveibely, Trans. Vol. 21). Madrid: La Piqueta. . (1992)
- Foucault, M.** (1976b). *Historia de la Sexualidad 1. La voluntad de saber* (M. Guiñazú, Trans. 2ª ed. Vol. I). Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina S.A.. . (2002)
- Foucault, M.** (1976c). *Historia de la sexualidad. 1-la voluntad del saber* (Vol. 1). Buenos Aires: Siglo XXI. . (2003)
- Foucault, M.** (1978). *La verdad y las formas jurídicas* (E. Lynch, Trans. 4ª Ed ed.). Barcelona: Gedisa Editorial. . (1995)
- Foucault, M.** (1982). El sujeto y el poder (Paredes, R.C., Trans.). En Dreyfus, H.L. & Rabinow, P. (Eds.), *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 249-51). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC. 2001

- Foucault, M.** (1984). La ética del cuidado de sí como práctica de libertad (Gabilondo, Á., Trans.). En Gabilondo, Á. (Ed.), *Obras Esenciales. Parte III: Estética, ética y hermenéutica* (pp. 1027-46). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.. 2010
- Foucault, M.** (2008). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)* (H. Pons, Trans. 1ª ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. . (2009)
- Francisco Javier, S.** (1953). *Cartas y escritos de San Francisco Javier* (Vol. 101). Madrid: La Editorial Católica.
- Frankl, V. E.** (1946). *El hombre en busca de sentido* (18ª Ed ed.). Barcelona: Editorial Herder. . (1996)
- Freire, P. R. N.** (1967). *La Educación como práctica de libertad* (L. Ronzoni, Trans.). México D.F.: Siglo XXI Editores, S.A. de C.V.. . (1997)
- Freire, P. R. N.** (1968). La Alfabetización de adultos. Crítica de su visión ingenua: comprensión de su visión crítica. *Cristianismo y Sociedad, Número Especial* (Septiembre).
- Freire, P. R. N.** (1969). La Alfabetización de adultos. Crítica de su visión ingenua: comprensión de su visión crítica. En Esco, M.M. & Pérez Martín, J.M. (Eds.), *Material Didáctico* (Vol. 63,). Bogotá: Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas (IICA-OEA) / Centro Interamericano de Desarrollo Rural y Reforma Agraria (CATIE). 1968
- Freire, P. R. N.** (1970). *Pedagogía del oprimido* (J. Mellado, Trans. 3ª ed.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores. . (2014)
- Freire, P. R. N.** (1981). La importancia del acto de leer. En Freire, P.R.N. (Ed.), *La importancia de leer y el proceso de liberación* (11ª ed.,). México D.F.: Siglo XXI Editores, S.A. de C.V.. 1997

- Freire, P. R. N.** (1987). *Alfabetización. Lectura de la palabra y lectura de la realidad* (S. Horvath, Trans. 1ª ed.). Barcelona: Centro de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia y Ediciones Paidós Ibérica, S.A. . (1989)
- Freire, P. R. N.** (1997). *Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa* (G. Palacios, Trans. 2ª ed.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores. . (2014)
- Freire, P. R. N., & Macedo, D.** (1987). *Alfabetización. Lectura de la palabra y lectura de la realidad* (S. Horvath, Trans. 1ª ed.). Madrid/Barcelona: Centro de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia y Ediciones Paidós Ibérica, S.A. . (1989)
- Fromm, E.** (1941). *El miedo a la libertad* (G. Germani, Trans. 1ª ed.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.. . (2000)
- Gadamer, H.-G.** (1970). La historia del concepto como filosofía (Olasagasti, M., Trans.). En *Verdad y Método II* (pp. 81-93). Salamanca: Ediciones Sígueme. 1992
- Gadamer, H.-G.** (1975). *Verdad y Método I* (A. Agud Aparicio & R. De Agapito, Trans. Octava Edición ed. Vol. 1). Salamanca: Ediciones Sígueme. . (1999)
- Gadamer, H.-G.** (1986). *Verdad y Método II* (M. Olasagasti, Trans. Tercera Edición ed. Vol. 34). Salamanca: Sígueme. . (1992)
- Gadamer, H.-G.** (1995). *El giro hermenéutico* (A. Parada, Trans.). Madrid: Ediciones Cátedra, S.A.. . (1998)
- Gala, A.** (2008). *Historia de la Libertad*. Paper presented at the Aula de Cultura CAM, Alicante.
- Gárate, R.** (1995). *Ética y libertad* (). Bilbao: Universidad de Deusto.
- García Díaz, V.** (2015). La creación del sí mismo. Verdad y ficción en los relatos de vida. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 20 (64), 195-218.

- Giannini, H.** (1987). *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia* (). Santiago de Chile: Editorial Universitaria. . (1999)
- Ginzburg, C.** (1976). *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI* (F. Martín, Trans. 3ª ed.). Barcelona: Muchnik Editores, S.A.. . (1999)
- Ginzburg, C.** (1999). Distancia y perspectiva; dos metáforas. *Entrepasados - Buenos Aires*, 16, 99-121.
- Giroux, H. A.** (1987). Introducción: La alfabetización y la pedagogía de la habilitación política (Horvath, S., Trans.). En Freire, P.R.N. & Macedo, D. (Eds.), *Alfabetización. Lectura de la palabra y lectura de la realidad* (1ª ed., pp. 25-50). Madrid/Barcelona: Centro de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia y Ediciones Paidós Ibérica, S.A. 1989
- Gleeson, B.** (2014). *The Urban Condition* (1ª ed.). New York: Routledge.
- Goffman, E.** (1961). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales* (M. A. Oyuela de Grant, Trans. 1ª ed.). Buenos Aires: Amorrortu. . (1992)
- Gómez Ramos, A.** (2004). Koselleck y la Begriffsgeschichte. Cuando el lenguaje se corta con la historia (Gómez Ramos, A., Trans.). En Koselleck, R. & Gómez Ramos, A. (Eds.), *historia/Historia* (pp. 9-23). Barcelona: Paidós. 1975
- Grafton, A.** (2006). The History of Ideas: Precept and Practice, 1950-2000 and Beyond. *Journal of History of Ideas*, 67 (1-enero).
- Grafton, A.** (2007). La historia de las ideas: Preceptos y prácticas, 1950-2000 y más allá. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 11 (2), 123-148.
- Grimal, P.** (1989). *Los extravíos de la libertad* (A. L. Bixio, Trans.). Barcelona: Gedisa Editorial. . (1998)

- Guarda, G.** (2001). *Nueva historia de Valdivia* (). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile. . (2001)
- Gusdorf, G.** (1948). Condiciones y límites de la autobiografía. *AnthroposAnthropos. Revista de Documentación científica de la cultura*, 29 (Suplementos), 9-18.
- Hartog, F.** (2003). *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo* (). México D.F.: Universidad Iberoamericana A.C.. . (2007)
- Hartog, F.** (2014). El nombre y los conceptos de historia. *Historia Crítica*, 54 (septiembre – diciembre), 75-87.
- Harvey, D.** (2012). *Ciudades rebeldes: Del derecho de la ciudad a la revolución urbana* (J. M. L. de Sa y de Madariaga, Trans. 1ª ed.). Madrid: Ediciones Akal S.A.. . (2013)
- Hegel, G. W. F.** (1807). *Fenomenología del Espíritu* (W. Roces & R. Guerra, Trans.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.. . (1992)
- Hegel, G. W. F.** (1837). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (J. Gaos , Trans. Vol. I). Barcelona: Ediciones Altaya, S.A.. . (1997)
- Higounet, C.** (1979). Congregare popula- tionem. Politiques du peuplement dans l'Europe Meridionale (Xe-XIV siecles). *Annales de demographie historique*, 135-144.
- Hill, C.** (1975). *La revolucion inglesa, 1640* (). La Habana: Instituto Cubano del Libro..
- Hitler, A.** (1924). *Mi lucha* (1ª ed. Vol. Electrónico). Santiago de Chile: Jusego. . (2003)
- Hobbes, T.** (1651). *Leviatán (I). La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (C. Mellizo, Trans. Vol. I). Barcelona: Ediciones Altaya, S.A.. . (1997)
- Holinger, D. A.** (2007). American Intellectual History, 1907-2007. *OAH Magazine of History*, 21 (2), 14-17.

- Hume, D.** (1740). *Tratado de la naturaleza humana. Ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales.* (V. Viqueira, Trans.). Albacete: Diputación de Albacete - Servicio de Publicaciones - Gabinete Técnico. . (2001)
- Hume, D.** (1748). *Investigación sobre el entendimiento humano* (J. De Salas Ortueta, Trans. 5ª ed.). Madrid: Alianza Editorial, S.A.. . (1988)
- Ibáñez, J.** (1991). *El discurso de la droga y los discursos sobre la droga.* Paper presented at the Primer encuentro Nacional sobre Sociología y Drogodependencias, Madrid.
- Ibáñez Gracia, T.** (2011). Pouvoir et liberté: une tension inhérente au champ politique. *Réfractations, recherches et expressions anarchistes*, 27 (automne), 27-34.
- James, K. H., & Engelhardt, L.** (2012). The effects of handwriting experience on functional brain development in pre-literate children. *Trends in Neuroscience and Education*, 1 (1-December), 32-42.
- Jay, M.** (1993). *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural* (A. N. Bixio, Trans. 1ª ed. Vol. 36). Buenos Aires: Editorial Paidós SAICF.
- Jeanneret Brith, F. J.** (2003). *El tiempo como forma de vida: un ensayo para otorgar inteligibilidad a la prisión.* Magíster, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- Kalman, J.** (2004). *Saber lo que es la letra. Una experiencia de lectoescritura con mujeres de mixquic* (). México D.F.: Siglo XXI Editores, S.A. de C.V..
- Kandame, N. A. H.** (2006). *Colección de anuncios sobre esclavos. Desde el comienzo del Montevideo de la "Guerra Grande", en 1839, hasta la abolición "parcial" de la esclavitud, el 12 de diciembre de 1842* (). Montevideo: Edición Propia.
- Kant, I.** (1781). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trans.). Buenos Aires: Ediciones Colihue SRI. . (2007)

- Kant, I.** (1785). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (M. G. Morente, Trans. 6ª ed.). San Juan, Puerto Rico: Pedro M. Rosario Barbosa. . (2007)
- Kant, I.** (1786). Probable inicio de la Historia Humana (Roldán Panadero, C. & Rodríguez Aramayo, R., Trans.). En Fernández, M.J. (Ed.), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (2ª ed.,). Madrid: Editorial Tecnos, S.A.. 1994
- Kant, I.** (1788). *Crítica a la razón práctica* (J. Rovira Armengol, Trans. 1ª ed.). Buenos Aires: Editorial La Página S.A. . (2003)
- Kertész, I.** (1975). *Sin Destino* (J. Xantus, Trans. Tercera Edición ed.). Barcelona: Acantilado. Quaderns Crema, S.A.. . (2002)
- King, R. H.** (2006). Introducing Intellectual History. *Culture, Theory & Critique*, 47 (1), 1-6.
- Kocka, J.** (2008). Historia social - Un concepto relacional. *Historia Social*, 60 , 159-162.
- Koselleck, R.** (1979). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (N. Smilg, Trans.). Barcelona; Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.; Editorial Paidós, SAICF. . (1993)
- Koselleck, R., & Gómez Ramos, A.** (1975). *historia/Historia* (A. Gómez Ramos, Trans.). Barcelona: Paidós. . (2004)
- Latour, B.** (2002). Gabriel Tarde and the End of the Social. En Joyce, P. (Ed.), *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences* (pp. 117-32). London: Routledge.
- Latour, B.** (2005). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red* (G. Zadunaisky, Trans. 1ª ed.). Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.

- Latour, B., & Strum, S.** (1986). Human social Origins. Please tell us Another Origin Story. *Journal of Biological and Social Structures*, 9 , 169-187.
- Lazzarato, M.** (2004). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control* (P. Rodríguez, Trans.). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Le Goff, J.** (1977). *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso* (M. Vasallo, Trans. Primera Edición Esp ed.). Barcelona; Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.; Editorial Paidós, SAICF. . (1991)
- Le Goff, J.** (1999). *San Francisco de Asís* (E. C. Santamaría, Trans.). Madrid: Ediciones Akal, S.A.. . (2003)
- Lejeune, P.** (1975). El pacto autobiográfico. *Anthropos. Revista de Documentación científica de la cultura*, 29 (Suplementos), 47-61.
- Lejeune, P.** (1980). La autobiografía de los que no escriben (Torrent, A., Trans.). En *El pacto autobiográfico y otros estudios* (). Madrid: Megazul Endymion. 1994
- Lepore, S. J., & Smyth, J. M.** (Eds.). (2002). *The Writing Cure: How Expressive Writing Promotes Health and Emotional Well-Being**The Writing Cure* (). Washington, DC: American Psychological Association.
- Levi, P.** (1947). *Si esto es un hombre* (P. Gómez, Trans. 2ª ed.). Barcelona: Munchnik Editores. . (2002)
- Levi, P.** (1963). La Tregua (Gómez Bedate, P., Trans.). En *Trilogía de Auschwitz* (). Barcelona: El Aleph Editores. 2006
- Levi, P.** (1989). Los hundidos y los salvados (Gómez Bedate, P., Trans.). En *Trilogía de Auschwitz* (). Barcelona: El Aleph Editores. 2006

- Levi, P.** (2011). *Vivir para contar. Escribir tras Auschwitz* (A. Fuentes, Trans.). Madrid: Diario Público.
- Lloyd, G. E. R.** (1990). *Las mentalidades y su desenmascaramiento* (E. Pérez Sedeño & L. Vega Reñón, Trans.). Madrid: Siglo XXI Editores. . (1996)
- López Guix, G., & Freixa, A.** (1999). Entrevista a Roger Chartier. *Quaderns. Revista de traducció*, 3 , 147-152.
- Lovejoy, A. O.** (1936). *La gran cadena del ser* (A. Desmots, Trans.). Barcelona: Icaria Editorial, S.A..
- Lovejoy, A. O.** (1940). Reflections on the History of Ideas. *Journal of the History of Ideas*, 1 (Jan), 3-23.
- Lovejoy, A. O.** (2000). Reflexiones sobre la historia de las ideas. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 4 , 127-141.
- Macpherson, C. B.** (1962). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* (J.-R. Capella, Trans.). Madrid: Editorial Trotta, S.A,. . (2005)
- Mandelbaum, M.** (1965). The history of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy. *History and Theory*, 5 (Beiheft 5), 33-66.
- Mardones Espinoza, N., & Jeanneret Brith, F.** (2014). *Con la fuerza de Esperar*. Unpublished manuscript.
- Martín García, M. d. P.** (1980). En Torno a la Paleografía Inglesa: Estudio Documental de Algunas Grafías Inglesas de los Siglos XIV y XV. *Boletín Millares Carlo*, 2 , 247-260.
- May, G.** (1982). *La autobiografía* (). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Mead, G. H.** (1929). La naturaleza del pasado. *Revista Occidente*, 100 , 51-62.

- Mill, J. S.** (1859). *Sobre la libertad* (G. Cantera, Trans.): Editorial Edaf, S.L.. . (2005)
- Millán-Puelles, A.** (2009). *El valor de la libertad* (). Madrid: Ediciones Rialp, S.A..
- Monegal, R.** (1949). Leopold von Ranke: historiador del siglo XIX. *Marcha* , 470 (18 de marzo), 14-15.
- Montaigne, M.** (1580a). *Ensayos. Seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día* (C. Román y Salamero, Trans. Vol. 1). Paris: Casa Editorial Garnier Hermanos. . (1898)
- Montaigne, M.** (1580b). *Ensayos. Seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día* (C. Román y Salamero, Trans. Vol. 2). Paris: Casa Editorial Garnier Hermanos. . (1898)
- Montero, M.** (2004). Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos. En (1ª ed.,). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Montesperelli, P.** (2003). *Sociología de la memoria* (). Buenos Aires: Nueva Visión. . (2004)
- Moreno, M. A.** (2010). Historia de las ideas e historia intelectual: contrastes en contexto. *Artificium. Revista Iberoamericana de Estudios Culturales y Análisis Conceptual, Año 1* (Vol 1), 139-157.
- Mudrovcic, M. I.** (2013). Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente. *Historiografías*, 5 (Enero-Junio), 11-31.
- Munck, T.** (1990). *La Europa del siglo XVII. 1598-1700* (B. G. García, Trans.). Madrid: Ediciones Akal. . (1994)
- Naharro, V.** (1820). *Arte de enseñar á escribir cursivo y liberal* (). Madrid: Editorial MAXTOR. . (2001)
- Navarro Moragas, F. J.** (2014). Las formas artísticas de la tipografía y la caligrafía como vehículo histórico de expresión del Zeitgeist. *Laboratorio de Arte*, 26 , 349-372.

- Navarro Pérez, J.** (1999). Historia magistra politices. Notas sobre la conexión entre teoría de la historia y teoría política en Ranke. *Res publica*, 4 , 93-108.
- Navarro Reyes, J.** (2003). Lo propio y lo ajeno: génesis de los ensayos de Montaigne. *Cuadernos sobre Vico*, 15-16 .
- Negrete Sandoval, J. É.** (2015). Tradición autobiográfica y autoficción en la literatura hispanoamericana contemporánea. *De Raíz Diversa*, 2 (3 (enero-junio)), 221-242.
- Nietzsche, F.** (1878). *Humano, demasiado Humano* (J. Gonzales, Trans. 5ª ed.). México D.F.: Editores Mexicanos Unidos. . (1986)
- Nietzsche, F.** (1889). El ocaso de los ídolos (Carretero Moreno, F.J., Trans.). En Fernández, M.J. (Ed.), *Friedrich Nietzsche. Obras Selectas* (). Madrid: EDIMAT LIBROS, S.A.. 2000
- Ocampo, E.** (1989). *El infinito en una hoja de papel* (). Barcelona: Icaria Editorial, S.A.
- Ong, W. J.** (1982). *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra* (A. Scherp, Trans. 1ª ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. . (2006)
- Ortiz, R.** (2004). *Taquigrafiando lo social* (A. Solari, Trans. 1ª ed.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina S.A..
- Orwell, G.** (1952). *1984* (R. Vázquez, Trans. Vol. 17). Barcelona: Ediciones Destino. . (1997)
- Palolen, K.** (1997). Quentin Skinner's Rhetoric of Conceptual Change. *History of the Human Sciences*, 10 , 61-80.
- Palolen, K.** (1999). Rhetoric and temporal perspectives on conceptual change. *Finnish of Political Thought and Conceptual History*, 3 , 141-159.

- Palti, E. J.** (2005). De la historia de "ideas" a la historia de los "lenguajes políticos" -las escuelas recientes de análisis conceptual el panorama latinoamericano. *Anales*, 7 (8), 63-82.
- Pastor Llana, M. A.** (Ed.). (2012). *Cientificismo alemán (Antología de textos)* (). México D.F.: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia.
- Patterson, O.** (1991). *La Libertad: la libertad en la construcción de la cultura occidental* (). Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello. . (1993)
- Pennebaker, J. W.** (2002). Writing, Social Processes, and Psychotherapy: From Past to Future. En Lepore, S.J. & Smyth, J.M. (Eds.), *The Writing Cure: How Expressive Writing Promotes Health and Emotional Well-Being* *The Writing Cure* (). Washington, DC: American Psychological Association.
- Pérez Constanzó, I., & Silva, I. A.** (Eds.). (2005). *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas (Tomás de Aquino) y Tratado acerca del alma intelectual (Sieger de Brabante)* (). Pamplona : Ediciones Universidad de Navarra.
- Pérez Soto, C.** (2008). *Desde Hegel. Hacia una crítica radical de las ciencias sociales* (). México: Itaca.
- Pirenne, H.** (1927). *Las Ciudades de la Edad Media* (Vol. 62): Altaya. . (1997)
- Pocock, J. G. A.** . (1962). *Pensamiento Político e Historia. Ensayos sobre teoría y método* (S. Chaparro Martínez, Trans.): Editorial Akal. . (2012)
- Pocock, J. G. A.** . (2001). Historia intelectual: un estado del arte. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 5 , 145-173.
- Popper, K. R.** (1973). *La miseria del historicismo* (P. Schwartz, Trans. 1ª ed. Vol. 477). Madrid: Taurus Ediciones, S.A.; Alianza Editorial, S.A.. . (1992)

- Rama, Á.** (1984). *La ciudad letrada* (). Montevideo: arca. . (1998)
- Real Audiencia.** (1662). Juicio por la libertad de Francisca de Fuenzalida, (Vol. 511, 1662--1662) Santiago de Chile: Museo Histórico Nacional.
- Real Audiencia.** (1748). Juicio por la libertad de Petronila Baldovino, (Vol. 848, 1748-1755) Santiago de Chile: Museo Histórico Nacional.
- Real Audiencia.** (1764). Juicio por la libertad de María de Gracia, (Vol. 949, 1764-1766) Santiago de Chile: Museo Histórico Nacional.
- Reclus, E.** (1894). Anarquía. En Nicolas, D.H. (Ed.), *La geografía como metáfora de la libertad* (1ª ed.,). Ciudad de México: Plaza y Valdés. 1999
- Redacción.** (2015, 2015/08/11). Cómo tu forma de teclear puede revelar tu identidad. *BBC Mundo*.
- Reyes, C., & Jeanneret Brith, F.** (2014). *El Rui-Señor de La Legua*. Unpublished manuscript.
- Revel, J.-F.** (1969). Papillón o la Literatura Oral (Molinari, K., Trans.). En Charrière, H. (Ed.), *Papillón* (1ª ed., pp. 479-82). Buenos Aires: Emecé Editores, S.A.. 1970
- Ricoeur, P.** (1985). *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado* (Vol. III). México: Siglo XXI. . (2003)
- Rinesi, E.** (2002). Prólogo. En Skinner, Q. (Ed.), *Lenguaje, política e historia* (1ª ed.,). Buenos Aires: Universidad Nacional De Quilmes. 2007
- Rivera C., J. E.** (1995). Grecia Fundante: el ámbito de la libertad. *Revista de Estudios Públicos*, 59 (Invierno).
- Rodríguez, M. Á.** (2011). *Manual de Escritura Curativa* (). Córdoba: Editorial Almurzara.
- Rorty, R.** (1958). *El giro lingüístico* (). Barcelona: Editorial Paidós. . (1990)

- Rose, N.** (1989). *Governing the soul. The shapping of the private self* (). London: Routledge. . (1991)
- Rose, N.** (1996a). El gobierno en las democracias liberales "avanzadas": del liberalismo al neoliberalismo. *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 29 , 25-40.
- Rose, N.** (1996b). The death of the social? Re-figuring the territory of government. *Economy and Society*, 25 (3), 327-356.
- Rose, N.** (1996c). *¿Cómo se debería hacer una historia del yo?* (1ª Ed ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, N.** (1999a). *Powers of Freedom. Reframing political thought* (). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, N.** (1999b). The Social. *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, 98-136.
- Rose, N.** (2007). ¿La Muerte de lo Social? Re-configuración del territorio de Gobierno. *Revista Argentina de Sociología*, 5 (008), 111-150.
- Rousseau, J. J.** (1770). *Las Confesiones* (E. L. Oliveres, Trans.). Barcelona: Administración, Riera de S. Juan, núm. 3ª, p. 1º. . (1870)
- Rousset, D.** (1965). *El Universo Concentracionario* (M. Mujica, Trans. Vol. 39). Barcelona: Anthropos Editorial. . (2004)
- Salguero Lamillar, F. J.** (2007). *Conceptualización y elaboración del contexto*. Paper presented at the XXII Congreso de la Asociación de Jóvenes Lingüistas, Sevilla.
- Salles, R.** (2006). *Los estoicos y el problema de la libertad* (). México D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Sánchez, E.** (1977). *Camina o Revienta. Memorias de "El Lute"* (Primera Edición ed.). Madrid: Cuadernos para el diálogo.

- Sánchez, E.** (1988). *Mañana Seré Libre* (Vol. II). Madrid: Ediciones de la Torre.
- Santiago, R.** (1996). La puntuación según Nebrija. *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica*, 14 , 273-284.
- Santiago, R.** (1998). Apuntes para la historia de la puntuación en los siglos XVI y XVII. En Bleuca, J.M., Gutiérrez, Juan & Sala, L. (Eds.), *Estudios de grafemática en el dominio hispánico* (1ª ed., pp. 243-80). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Sarrazin, A.** (1967). *El astrágalo* (): Seix Barral. . (2013)
- Satlari, M. C.** (2007). La historia en los debates de la posmodernidad. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, nº 24, año, p. 139 a 169, 24 , 139-169.
- Sebastian Mediavilla, F.** (2008). Mateo Alemán y la puntuación del Guzmán de Alfarache. *Lectura y Signo*, 3 , 237-270.
- Semprún, J.** (1963). *El largo viaje* (J. Conte & C. Rafael, Trans. 2ª ed.). Barcelona: Tusquets Editores. . (2004)
- Semprún, J.** (1998). *La escritura o la vida* (). Barcelona: Tusquets Editores.
- Semprún, J.** (2001). *Viviré con su nombre, morirá con el mío* (C. Pujol, Trans. 1ª ed.). Barcelona: Tusquets Editores. . (2001)
- Serres, M.** (1990). *El contrato natural* (J. Vázquez Pérez & U. Larraceleta, Trans. 2ª ed.). Valencia: Pre-textos. . (2004)
- Silva Sánchez, A.** (2000). *AFFECTUS RATIO IN BONAE FIDEI IUDICIIS HABENDA EST. La patrimonialidad de la prestación y la protección de intereses no patrimoniales en el derecho romano y en la dogmática jurídica moderna*. Doctoral, Universidad de Extremadura, Cáceres.

Skinner, Q. R. D. (1969). Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, 8 (1), 3-53.

Skinner, Q. R. D. (2002a). A third concept of Liberty. *Proceedings of the British Academy*, 117, 237-268.

Skinner, Q. R. D. (2002b). *El nacimiento del Estado* (M. Gainza, Trans.). Buenos Aires: Editorial Gorla. . (2003)

Skinner, Q. R. D. (2002c). *Lenguaje, política e historia* (C. Fangmann, Trans. 1ª ed.). Buenos Aires: Universidad Nacional De Quilmes. . (2007)

Skinner, Q. R. D. (2002d). *Visions of Politics* (). Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge.

Skinner, Q. R. D. (2004). *La libertad antes del liberalismo* (F. Escalante, Trans. 1ª ed.). Col. del Valle, México: D.R. Santillana Ediciones Generales, S.A. de C.V.. . (1998)

Skinner, Q. R. D. (2008). Freedom as the Absence of Arbitrary Power. En Laborde, C. & Maynor, J. (Eds.), *Republicanism and Political Theory* (pp. 83-100). Michigan: Blackwell Publishing.

Skinner, Q. R. D. (2010). Una genealogía del estado moderno. *Revista de Estudios Públicos*, 118 (otoño), 5-56.

Spinoza, B. (1670a). *Tratado político* (E. Tierno Galván, Trans.). Madrid: Editorial Tecnos, S. A.. . (1985)

Spinoza, B. (1670b). *Tratado teológico-político* (E. Tierno Galván, Trans.). Madrid: Editorial Tecnos, S. A.. . (1985)

Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, III (6), 1-44.

- Strawson, P. F.** (1971). *Ensayos Lógico-Lingüísticos* (A. García Suárez & L. M. Valdés Villanueva, Trans.). Madrid: Editorial Tecnos, S. A.. . (1983)
- Swinburn, D.** (2011, 2011/10/09). *Historia conceptual: una nueva mirada al pasado: Entrevista a Javier Fernández Sebastián*, from <http://ciudadideas.blogspot.com/2011/10/historia-conceptual-una-nueva-mirada-al.html>.
- Taylor, C.** (1997). *La libertad de los modernos* (H. Pons, Trans.). Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A.. . (2005)
- Terradas, I.** (1992). Eliza Kendall, Reflexiones sobre una antibiografía. .
- Thiebaut, C.** (1990). *Historia del nombrar* (1ª Ed ed. Vol. 35). Boadilla del Monte: A.Machado Libros, S.A..
- Thoreau, H. D.** (1854). *Walden. La vida en los bosques* (J. Lobato, Trans. 1ª ed.). Barcelona: Parsifal Ediciones. . (1999)
- Tirado, F. J., & Domènech, M.** (2005). Asociaciones heterogéneas y actantes: el giro postsocial de la teoría del actor-red. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* (ed. electrónica), *Noviembre-Diciembre* , 1-26.
- Tirado, F. J., & Domènech, M.** (2007). Lo Social y lo Virtual. En *Lo Social y lo Virtual. Nuevas formas de control y transformación social* (pp. 5-27). Barcelona: EdiUOC.
- Tocqueville, A. d.** (1835). *La Democracia en América* (M. Arroita-Jauregui, Trans. 1ª ed. Vol. 74). Madrid: Ediciones Guadarrama. . (1968-1969)
- Tomás de Aquino, 1265-1273.** (). *Suma de Teología* (J. Martorell Capó, Trans.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Tomás de Aquino.** (1267). *La monarquía* (L. Robles & Á. Chueca, Trans.). Barcelona: Ediciones Altaya, S.A.. . (1997)
- Truffaut, F.** (1969). *El Pequeño Salvaje. L'enfant sauvage* [B/N].
- Vasser, U.** (2015). *Visions from the Margins: Miguel Barnet's Biografía de un cimarrón and Ivor Miller's Voices of the Leopard.* En Agawu-Kakraba, Y. & Aggor, K. (Eds.), *Diasporic Identities within Afro-Hispanic and African Contexts* (1ª ed.,). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Venturi, F.** (1970). *Utopía y reforma en la ilustración* (H. Salas, Trans.). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.. . (2014)
- Verne, J.** (1897). *Los naufragos del Jonathan* (N. Boer, Trans.).
- Veyne, P.-M.** (2008). *Foucault, Pensamiento y vida* (M. J. Furió Sancho, Trans.). Barcelona: Espasa Libros, S. L. U.. . (2014)
- Von Ranke, L.** (1824a). *Pueblos y Estados en la historia moderna* (W. Roces, Trans.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica. . (1948)
- Von Ranke, L.** (1824b). *Pueblos y Estados en la historia moderna* (). . (1948)
- Von Wright, G. H.** (1985). *Sobre la libertad humana* (A. Canales Serrano, Trans. Vol. 70). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.; ICE-UAB. . (2002)
- Washington, B. T.** (1901). *De la esclavitud a la libertad (Autobiografía de un negro)* (J. L. Urruela, Trans. Vol. 2). Barcelona: Editorial Fontanell, S.A. . (1962)
- Washington, B. T.** (1900). *An Autobiography. The Story of My Life and Work*, from <http://docsouth.unc.edu/washstory/washin.html>.

- Watzlawick, P., Beavin, J. H., & Jackson, D. D.** (1967). *Teoría de la comunicación humana: interacciones, patologías y paradojas* (4ª ed.). Barcelona: Editorial Herder S.A. . (1985)
- Weber, M.** (1922). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (2ª ed.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica. . (2008)
- Wilder Lane, R.** (1943). *The Discovery of Freedom. Man's Struggle. Against Authority* (). New York: The John Day Company.
- Wittgenstein, L.** (1922). *Tractatus Logico-philosophicus* (I. Reguera & J. Muñoz, Trans. Vol. 031). Madrid: Alianza Editorial, S.A.. . (2001)
- Wittgenstein, L.** (1958). *Investigaciones Filosóficas* (A. García & U. Moulines, Trans.). Barcelona: Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM / Crítica. . (1988)
- Zambenedetti, G., & Silva, R. A. N. d.** (2011). Cartografía e genealogia: aproximações possíveis para a pesquisa em psicologia social. *Psicología & Sociedade*, 23 (3), 454-463.