

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

El acontecimiento como concepto-límite: entre materia y significado.

Esteban Soler Escalona.

Cita:

Esteban Soler Escalona (2013). *El acontecimiento como concepto-límite: entre materia y significado*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/1026>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia 2 al 5 de octubre de 2013

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: 120.

Título de la Mesa Temática: La historia en perspectiva.

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: Mudrovcic, María Inés; Debattista, Susana.

EL ACONTECIMIENTO COMO CONCEPTO-LÍMITE: ENTRE MATERIA Y SIGNIFICADO.

Esteban Soler Escalona,

Universidad de Chile,

[*ersoler@gmail.com*](mailto:ersoler@gmail.com)

<http://interescuelashistoria.org/>

La presente exposición se aboca a la revisión del concepto de acontecimiento. Mi interés por dicho concepto, así como por las problemáticas que ha acarreado su definición, se origina en el estudio «de rigor» que lleva a cabo todo estudiante cuando intenta asir las innumerables corrientes de pensamiento desgajadas del llamado «giro lingüístico». De éste, así como de obras particulares (ejemplo sin igual es *La arqueología del saber* de Foucault), se han extraído conclusiones y configurado otros tantos «giros» que han puesto en la palestra –entre otras cuestiones– lo que Miguel Ángel Cabrera ha llamado historia discursiva o nueva historia.

Entre los cambios surgidos de este nuevo desplazamiento en la explicación histórica, destaca el énfasis en la esfera discursiva como un campo autorreferencial en el que las causas materiales y estructurales socioeconómicas, en su calidad de causas directas para la explicación de los cambios históricos, han quedado descartadas. La esfera material es entonces definida como un mero soporte para los significados, un vínculo que es únicamente contingente a la aparición de los fenómenos. Para Patrick Joyce el problema se explica en los siguientes términos: “El hecho de que las acciones estén siempre inscritas en contextos sociales que son esenciales para su significado no implica que exista una estructura subyacente a la que significados y acciones puedan ser referidos como expresiones o efectos” (Cabrera, 2001: 65).

Es en tal intersección (o en la ausencia de una) entre materialidad y significado, que mi interés se volcó a estudiar a algunos autores que, porfiando de la moda académica, quisieron seguir utilizando y trabajando el concepto de materia como un factor explicativo de la cultura y los significados.

En abierta polémica con la visión de Cabrera, William Sewell Jr. (2005: 49-50) –quien de hecho es citado por Cabrera como un precursor de la «nueva historia»– ha explorado muy cercanamente a la sociología de Anthony Giddens los procesos de estructuración, en donde acción y contexto se retroalimentan. Las posiciones de ambos no son del todo irreconciliables. La misma explicación de Cabrera acerca de las distintas «esferas de realidad» que tienen los significados (subjetiva) y los conceptos (intersubjetiva) es común a ambos autores. Sin embargo, queda latente la conflictiva oposición entre una concepción de historicidad radical en donde los significados tienen realidad meramente contingente o casual, y otra en donde aún es posible visualizar lejanamente el concepto de materia propugnado por el materialismo dialéctico.

Lejos (muy lejos) de buscar solución a dicha discusión, mi interés se ha desplazado hasta el concepto de acontecimiento buscando aquellas «configuraciones mayores» en las que –según Paul Ricoeur– se inscribe y adquiere sentido (Ricoeur, 1999), interesándome así por la integración del aspecto físico y material que «rodea» contingentemente al acontecimiento¹. En otras palabras, la cuestión es pensar ahora en la contingencia misma a la que es reducida la materia, y la nueva conceptualización que nos sitúa «más acá» de su uso estructural. A este respecto, considero que una de las autoras importantes de revisar es Hannah Arendt. Su concepto sobre la novedad del acontecimiento involucra de manera sustanciosa la importancia capital que tiene la apariencia –el aparecer, también sensible, y que es siempre frente a otros– del abismo que es el ser humano.

Aclarados los aspectos esenciales de esta autora, paso luego a revisar parte de los planteamientos del teórico Hans Gumbrecht en torno al concepto de «presencia», el cual conviene visitar para tener a mano y enfatizar el sentido material que aparece en el acontecimiento, y que creo ha sido menguado (sino derechamente descartado) por algunas de las corrientes actualmente predominantes.

I. El acontecimiento como comienzo en Hannah Arendt

El nivel más trabajado y mejor entendido del concepto de acontecimiento en Arendt es aquel que aparece vinculado al análisis del totalitarismo. En su artículo *Comprensión y política* (1995: 29-46), por ejemplo, la autora precisa la radical novedad que supone la aparición de dicho sistema. Cualquier pretensión de normalidad o subsunción dentro de los engranajes históricos tradicionales, no es sino un paliativo del *horror vacui* que produce cualquier acontecimiento –y el totalitarismo en particular:

Sólo podemos escapar al impacto del totalitarismo si decidimos no fijar la atención en su verdadera naturaleza y nos dejamos llevar por interminables conexiones y similitudes (...). Tales semejanzas son innegables. En la esfera de la pura teoría y de los conceptos aislados no puede haber nada nuevo bajo el sol (...). La terrible originalidad del totalitarismo no se debe [entonces] a que alguna «idea» nueva haya entrado en el mundo, sino al hecho de que sus acciones

¹ Lejos del planteamiento del filósofo analítico Carl Hempel, tal cual nos advierte Ricoeur, la consideración del carácter material del acontecimiento que aquí se articula no obvia su cualidad (o segunda acepción) de narrado.

rompen con todas nuestras tradiciones; han pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral.

La novedad es, entonces, la primera marca del acontecimiento. Por otra parte, la particularidad del totalitarismo, esto es, la virulencia con la que barrió las perspectivas y moral tradicionales, obliga a Arendt a reconocerlo como el acontecimiento por excelencia, como la novedad radical que entró en la historia, y que muestra –a una escala terriblemente mayor– la misma desvinculación causal que encarna todo acontecimiento.

De esta novedad radical se hace eco también la generación de sentido que promueve el acontecimiento en relación a su propio pasado. Como expresa la manida frase, “el acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él” (Arendt, 1995: 41). Esta lectura que realiza Arendt es en oposición a las filosofías de la historia las que, subsumiendo el acontecimiento dentro de un proceso histórico, hacen de éste un resultado controlado de la acción. «Hacer la historia» para Marx –explica Arendt– significaba la posibilidad de fabricarla tal cual hace un artesano con sus artesanías, una objetivación de la historia que aparece como producto de la trasposición del plano del hacer al de la acción (que, de hecho, la autora remonta al menos hasta Platón), y en donde medios y fines son parámetros eficaces para pensar la historia. La historia realmente se hace, pero no pueden identificarse sin más actores y agentes con autores (Arendt, 2011: 208-211, 248).

En segundo lugar, la contingencia de los acontecimientos es el segundo elemento que complementa a la novedad:

(...) en el momento en que se separa por entero una idea de su base en la experiencia real, no es difícil establecer una conexión entre ella y casi cualquier otra idea. En otras palabras, si consideramos que existe algo así como un reino independiente de ideas puras, todas las nociones y conceptos no pueden sino estar interrelacionados, porque en ese caso todos deben su origen a la misma fuente: una mente humana vista en su subjetividad extrema, jugando para siempre con sus propias imágenes, inalterada por la experiencia y sin relación con el mundo, concebido ya sea como naturaleza o bien como historia. (Arendt, 1996: 79).

Dicha contingencia podría parecer contraria a la novedad por cuanto se hace explícito el vínculo que tiene con la «experiencia real». Sin embargo, Arendt jamás apuntó en la dirección de que tal vínculo fuera estructural u objetivo. Como pensadora del mundo, nuestra autora se distancia de toda necesidad metafísica –y, en ello, también de toda causalidad. La mente en relación con el mundo –así como la experiencia– no es un espejo ni una mera representación: existe una distancia por la cual el hombre se sustrae del vaivén de su historia y del mundo pero, lejos de los idealismos clásicos, no deja de estar situado. Esta «situacionalidad» es la que Arendt rescata del cuento de Franz Kafka titulado *He*, en que se nos presenta al protagonista, «Él», quien se encuentra atrapado entre dos enemigos, uno que lo empuja hacia adelante y el otro hacia atrás (el pasado y el futuro). Kafka nos advierte que no sabemos cuál es el verdadero enemigo, pues ello depende de las intenciones de Él, pero que al parecer lo extenuante del enfrentamiento lo impulsa a soñar con escapar y ver cómo se resuelve el enfrentamiento por sí solo. El uso de Arendt de esta alegoría denuncia, primero, el lugar desvinculado desde el cual un Él empoderado pudiera mirar asépticamente la batalla, que era el lugar pretendido por las filosofías de la historia. Pero en segundo término, acepta que el lugar retirado al que aspira Él es efectivamente el lugar del pensamiento pero con una salvedad: las fuerzas en pugna, graficadas como dos flechas en direcciones opuestas y convergentes en Él, permiten o más bien suponen una tercera flecha nacida en el punto de convergencia y que es perpendicular al plano de la batalla: sobre ella camina el pensamiento². Esta «situacionalidad» nos permite, entonces, pensar la relación de la mente con el mundo como no estructural.

En un segundo nivel, para Arendt la introducción de la novedad que supone todo acontecimiento se haya profundamente enraizada en los conceptos de «natalidad» y «acción». Tal como nos lo explica en *La condición humana*, la acción se corresponde con la condición de pluralidad bajo la que venimos al mundo. Esto quiere decir que las irreductibles diferencias que hay entre los seres humanos suponen un ámbito en donde, junto al discurso, se revela la cualidad única de ser distinto; cualidad que, de hecho, tiene su correlato en la natalidad (Arendt, 2011: 21-22, 199-205).

² “[Él] Tiene dos enemigos: el primero le amenaza por detrás, desde los orígenes. El segundo le cierra el camino hacia adelante. Lucha con ambos. En realidad, el primero le apoya en su lucha contra el segundo, quiere impulsarle hacia adelante, y de la misma manera el segundo le apoya en su lucha contra el primero, le empuja hacia atrás. Pero esto es solamente teórico. Porque aparte de los adversarios, también existe él, ¿y quién conoce sus intenciones? Siempre sueña que en un momento de descuido –para ello hace falta una noche inimaginablemente oscura– pueda escabullirse del frente de batalla y ser elevado, por su experiencia de lucha, por encima de los combatientes, como árbitro.” (Arendt, 1996: 13).

La acción tiene particular importancia en el pensamiento de nuestra autora dado que, junto a la natalidad, son los principales eventos capaces de introducir novedad en el mundo:

Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento, en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física. A dicha inserción no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor (...); su impulso surge del comienzo, que se adentró en el mundo cuando nacimos y al que respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa. (Arendt, 2011: 201)

La acción no se relaciona con la natalidad de la forma en la que lo hace el efecto con su causa. En realidad, ninguno de los condicionantes que identifica Arendt para la *vita activa* (labor/vida; trabajo/mundanía; acción/pluralidad) se relacionan de esa forma “por la sencilla razón de que jamás nos condicionan absolutamente” (Arendt, 2011: 25). Por tanto, puede entenderse que la originalidad cronológica que permite al nacimiento anteceder a la acción, no es señal de una relación estructural.

Con todo, el concepto de natalidad no está exento de numerosas ambigüedades. La principal dificultad reside en la dicotomía que introduce la cita precedente; esto es, por un lado, nuestra “original apariencia física”, la vida como sujeta a la necesidad, versus el renovador impulso de la capacidad constante de comenzar. En otras palabras, la cuestión es si la natalidad alude o no al nacimiento individual, al acontecimiento concreto de nacer, o si sólo se hace cargo metafóricamente de dicha realidad biológica.

En *La condición humana*, Arendt subsume los aspectos biológicos de la existencia a la «labor». Bajo tal esfera se entienden los procesos que incesantemente lleva a cabo el ser humano en su corporalidad y en tanto que parte de una especie incluida, por cierto, la reproducción. En segundo término, la secuencialidad o el automatismo son marca indeleble de la *zoe*, la naturaleza de la que el hombre también forma parte, y que es opuesta a la *bios* que caracteriza una suerte de dignidad específicamente humana (la de ser narrada en una historia biográfica) (Arendt, 2011: 111). En esta línea, encontramos numerosos pasajes de la citada obra en donde Arendt se encarga de disociar su concepción de identidad de la mera corporalidad o apariencia física: “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son (...) mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia” (2011: 203); “La igualdad que lleva consigo la esfera pública

es forzosamente una igualdad de desiguales que necesitan ser «igualados» en ciertos aspectos y para fines específicos. Como tal, el factor igualador no surge de la «naturaleza» humana, sino de fuera” (2011: 236). Sin embargo, creo que estas reflexiones alcanzan de soslayo a la natalidad, y aluden más directamente a la «vida» (que de hecho Arendt identifica como la condición de la labor).

Respecto de la natalidad propiamente tal existen –a mi modo de ver– ciertos vacíos: Arendt no dedica más que reflexiones que la sitúan cercana a la acción, dejando más o menos claro que es la capacidad de actuar inherente al ser humano la que se inserta en el mundo por el nacimiento. Para Arendt, la capacidad de actuar es sinónimo de la capacidad de comenzar inherente al comienzo que es el nacimiento; el palimpsesto que graficaría la condición humana de actuar, sería privilegiada por el significado del nacimiento: un nuevo comienzo que se expresa, se “deja sentir en el mundo” a través de la acción (2011: 23). La circularidad aparente de esta relación, así como la referencia aparentemente metafórica de la acción a la natalidad, se quiebra al comprender que para Arendt el comienzo no tiene fundamento: ya sea en la acción o su acontecimiento antecedente (el nacimiento), el comienzo como principio desencadenador de otras acciones o procesos es lo más originario, *initium* al que nada que lo anteceda termina de explicar, y al que ella comprende además singularmente al fenomenologizar la capacidad humana de comenzar y discrepar, así como la incontrovertible condición de pluralidad³. Tanto es así, que en Arendt el hombre –cada hombre– es concebido como capaz de un «comienzo absoluto», y el comenzar mismo es comprendido antes que como un acontecimiento histórico, como una capacidad del hombre⁴.

II. La materialidad del acontecimiento

Ahora bien, el nacimiento y la acción «comienzan» en alguna parte, se inscriben necesariamente en un contexto en donde su novedad tiene ese sentido. Como observa Diego Paredes G., la natalidad se inscribe dentro del «mundo»; nacer –así como actuar– es siempre hacerlo frente a otros en un mundo caracterizado por ser lo suficientemente durable como para que pueda manifestarse el recién llegado (2010: 236), y es este

³ La siguiente es una de las citas que mejor grafica la “inexplicabilidad” asociada al nacimiento: “El rasgo no privativo de la esfera familiar se basaba originalmente en ser la esfera del nacimiento y de la muerte, que debe ocultarse de la esfera pública porque acoge las cosas ocultas a los ojos humanos e impenetrables al conocimiento humano. Es oculto porque el hombre no sabe de dónde procede, cuando nace ni adónde va cuando muere” (Arendt, 2011: 70-71).

⁴ Paredes, 2010: 232-238. Cfr. Arendt, 2002: 262-268.

criterio de aparición frente a otros lo que profundiza la dificultad para acoger la natalidad en otra esfera que no sea meramente la de la acción y la política.

La postura contraria es la de Miguel Vatter, quien identifica en el aspecto biológico de la natalidad la condición de la propia libertad. Para ello, Vatter destaca el carácter renovador de la natalidad por lo cual, entonces, no sólo se inserta en el mundo; con ello pretende enfatizar la primacía –no causal ni meramente cronológica– de la natalidad por sobre el *bios politikos*. La natalidad funciona para Arendt incluso en el «desierto» que promovió el totalitarismo, permitiendo entender así que su carácter de inserto en el mundo no es como si éste último fuera ya totalmente dado. El comienzo que se introduce en el mundo no politizaría, así, el *bios* sino la *zoe*, haciendo necesario repensar el cuerpo biológico en la lucha que Arendt sostiene contra las políticas totalitarias (Vatter, 2008: 155-177)⁵.

Para clarificar el punto al que intento llegar: las lecturas en torno al concepto de natalidad de Arendt, que varían entre un extremo y otro, intentan hacerse cargo de al menos tres cosas: primero, el nexos entre la dimensión física y la de la acción (ya sea descartándolo o asumiéndolo); segundo, para quienes asumen dicho nexos, que éste no sea causal; y tercero –que permite entender mejor los dos anteriores–, cómo respondemos a «quiénes somos». Para Arendt la respuesta a esta última pregunta no puede ser definitiva para un mortal; sólo un dios que pudiera hablar de ese quién como si fuera un «qué» podría responderla (Arendt, 2011: 24-25). Sin embargo, siempre estamos revelando ese quién al actuar, al comenzar algo nuevo por nuestra propia voluntad –aunque, por así decir, «precariamente». Para el ejemplo de Paredes, esa

⁵ El propio Paredes leyó el trabajo de Vatter, y explicita aún así entender que la conexión entre natalidad y mundo para Arendt es intrínseca y deja fuera cualquier raíz biológica (Paredes, 2010: 236). Además de los argumentos que presenta Vatter para salvar dicha relación, me parece que hay dos elementos que permiten matizar esa postura. El primero tiene relación con la actitud de Arendt de enfatizar su rechazo a la vinculación mecánica entre política y aquello que constituye la esfera de la labor existente en el marxismo y otras corrientes de la filosofía política, y que ocupa el grueso de la crítica hecha en *La condición humana*. En este caso, la autora es enfática al destacar la confusión cometida por el marxismo al no diferenciar trabajo y labor, constituyéndose así en «mundo» –lo que nos separa pero a la vez nos une, el *between*– aquello que debiera quedarse en la esfera individual (los procesos biológicos constitutivos de la labor).

Lo segundo tiene que ver con la complejidad que tiene el concepto de mundo en Arendt. El más notorio es el contenido en el elemento anterior, en donde mundo viene a ser algo similar al *bios politikos*; es este sentido el único que prima para Paredes, aunque como decíamos más arriba, también es caracterizado por la durabilidad que permite la aparición o manifestación del recién nacido. En mi impresión, es precisamente al comprender las consecuencias de esta segunda característica que la importancia del cuerpo físico para la política aparece. Desde luego, no es necesario para el ejercicio creer completamente a Vatter, ni maximizar la importancia que para la propia Arendt habría tenido –máxime, cuando el propio Vatter reconoce “momentos” en su pensamiento–, pero es necesario rehabilitar o repensar la importancia del cuerpo en la política arendtiana.

pregunta se responde únicamente una vez comenzada la vida; para Vatter, por su parte, la respuesta antecede esencialmente a la propia vida, identificando en la vida una suerte de proceso automático en la “producción” de individuos singulares. Por nuestra parte, podríamos cuestionarnos lo siguiente: si la irrupción del nacimiento (biológico) es también parte de ese comenzar como históricamente acaecido; y si, además, de él es la acción una suerte de respuesta, entonces también ahí debería revelarse quiénes somos. Comprendemos entonces que, importando expresamente a Arendt la no vinculación causal de la natalidad (en su acepción biológica) respecto de la libertad que se expresa en la acción, y siendo también aquélla el acontecimiento fundamental por el cual se abre el abismo del comienzo, no podemos simplemente marginarla como una externalidad en el complejo concepto de «vida»⁶.

Recapitulando antes de continuar: hemos tomado el concepto de natalidad como paradigma para discutir algunos de los aspectos del acontecimiento. La novedad y la contingencia que identificábamos como características de aquél, tienen en común el impulso que les otorga el abismo de la libertad expresada en el nacimiento; con lo cual estamos aceptando que el acontecimiento sólo tiene lugar una vez que el hombre es «puesto» en el mundo⁷. El acontecimiento es, por tanto, siempre ruptura de un espectro u horizonte de situaciones dadas: estas últimas no sólo suponen la permanencia de la *zoe* como lejana a todo lo que el ser humano es, sino que incluye también actitudes de éste que están guiadas por la costumbre o el prejuicio (Arendt, 2002: 262-268; Arendt, 1996: 155-184.). Finalmente, en esta interacción entre contingencia y permanencia, hemos abierto un modesto espacio desde donde preguntarnos por la corporalidad que se encuentra en la natalidad y, desde ahí, por la materialidad supuesta en todo acontecimiento.

Como expresaba al inicio de la ponencia, el vínculo que media entre los significados y las «materialidades» (en sentido amplio) se ha venido entendiendo como meramente contingente. Pero ¿cómo entender dicha contingencia? Al menos Cabrera –a quien ya he citado– es claro al referir la explicación de los cambios en la historia causalmente a

⁶ Creíblemente, alguien podría entender que Arendt no deja el aspecto biológico de la natalidad fuera, sino que sólo lo comprende dentro de las condiciones biológicas de toda vida, esto es dentro de la labor. Sin embargo, y de manera no concluyente respecto a esta discusión, en *La condición humana* nuestra autora identifica al nacimiento y a la muerte como la condición más general de la existencia humana (2011: 22). Es esa jerarquía no desarrollada (allí filosóficamente por Arendt, el aspecto por el cual pretendo introducir mis cuestionamientos.

⁷ En donde también habría que subrayar que es «en» el mundo, no sobre o al lado de él.

la esfera discursiva, dejando fuera todo sentido objetivo en la dicha interrelación. Es necesario, antes de seguir, descartar explícitamente que mi postura sea la de avalar una nueva forma de materialismo en donde se restablezca el vínculo causal y estructural objetivo de dichas esferas. Por tanto, mi crítica no tiene que ver con descartar la lectura anti-objetivista respecto de la interacción de estos ámbitos en la contingencia, sino con instalar bajo un concepto distinto de materia (propuesto ya por algunos autores) la materialidad contingente a la que aparecen asociados los significados.

Considerando todo lo anterior, creo que es útil la referencia al concepto de «presencia» que propone Hans U. Gumbrecht. El diagnóstico de este autor comienza por cuestionarse sobre el desprecio que hay implícito en conceder mayor primacía al significado, antes que a la realidad material que lo sustenta. Ver más allá de lo que se encuentra presente, en mayor profundidad, constituye una práctica común en las ciencias modernas e imponer esa mediación voluntariamente⁸ entre las cosas y nosotros, permitiría reducir o atenuar “el impacto que esta cosa puede tener en nuestros cuerpos y en nuestros sentidos” (Gumbrecht, 2005: 12). Por cierto que acá como en otras partes de la propuesta de dicho autor, se perfila que la esfera en la que tiene lugar o efecto la presencia es en nuestros sentidos, cuestión que no deja de lado la inscripción cultural que dicha presencia suele tener. De hecho, Gumbrecht como experto en la literatura medieval, basa gran parte de sus conclusiones en la comparación entre la sociedad medieval, que ubica como más cercana a la presencia, con la moderna, más cercana a la hermenéutica⁹.

Uno de los principales responsables, según Gumbrecht, de esta primacía de la comprensión en la modernidad temprana habría sido René Descartes, quien en su sistema de pensamiento subordinó las cosas del mundo, la *res extensae*, a la comprensión o mente humana, *res cogitans*. Junto a ello, en la cultura occidental, la jerarquía entre tiempo y espacio se resolvía a favor del primero. En este giro el

⁸ El autor se centra en lo que ha sido la construcción cultural de las ciencias modernas (particularmente las humanistas), destacando esta primacía como una cuestión que ha sido voluntariamente buscada y reforzada, incluso por maniobras que él llama de intimidación intelectual en donde, por ejemplo, se evita a toda costa la etiqueta de «sustancialista», como por ejemplo con Gianni Vattimo: “Que Vattimo, además, llame a su posición antisustancialista y antipresencia de ‘lectura izquierdista de Heidegger’, muestra lo que quiero decir cuando afirmo que la hermenéutica y la interpretación, dentro del discurso ‘humanista’, están protegidas por maniobras de intimidación intelectual. Pues ¿quién en las humanidades podría soportar ser acusado, simultáneamente, de ser ‘sustancialista’ y, además, de ‘no-pertenecer-a-la-izquierda’?” (Gumbrecht, 2005: 67).

⁹ Para detalles sobre estas “dos culturas”, así como sobre la propuesta de Gumbrecht, se recomienda consultar la concisa –aunque completa– revisión de (Ramírez, 2009: 129-149).

trasfondo fue siempre la distancia entre sujeto y objeto la que, según nos relata el autor, durante el siglo XIX se vio complejizada por un segundo giro reflexivo donde aparece el «observador de segundo orden», quien tendría presente la relatividad de los puntos de vista y que marcó a fuego la búsqueda del siglo XIX por compatibilizar la apropiación del mundo a través de conceptos con la apropiación efectuada por los sentidos, y que terminaron por trasladar el problema a la conciencia humana, resguardando así la visión cartesiana del mundo. Situado en la crisis de la epistemología del siglo XIX a comienzos del XX, el autor centra su reflexión en los aportes de Martin Heidegger quien, según su lectura, reformuló el paradigma sujeto/objeto a través del concepto de *estar-en-el-mundo*.

Un último aspecto de esta rápida revisión de la propuesta de Gumbrecht: lo que se entiende por presencia no puede nunca ser “retenido”. No puede formar parte de una situación permanente, cuestión que el autor llama «condición de temporalidad extrema». Siguiendo al filósofo Jean-Luc Nancy, explica que la presencia “al menos para las condiciones contemporáneas, es nacimiento, ‘el advenimiento que se borra a sí mismo y se retira’” (Gumbrecht, 2005: 69). El principal ámbito de aplicación o de donde surgen más ejemplos es la experiencia estética, que es en donde la mixtura entre el mensaje y su soporte o las condiciones materiales resulta más evidente.

Esta propuesta se hace cargo en cierta forma de la contingencia postmetafísica (esto es, lejana a la causalidad), atribuyendo al ser humano la posibilidad de captar no sólo el mundo con sentido que aparece cotidianamente –que es en donde se expresa o sitúa de manera preferente el ámbito comprensivo–, sino además los llamados «efectos de presencia» –con lugar en los sentidos. El reconocimiento de ambas posibilidades es lo que impulsa a Gumbrecht, primero, a denunciar el exceso hermenéutico en la academia y, segundo, a no plantear llanamente que triunfe la presencia por sobre el sentido. A este respecto, el autor entiende que la captación del mundo no acaece meramente de forma fenoménica, sino que también allí se conjugan efectos de presencia siempre “en retirada”: un vaivén entre el sentido y el sentir, “simultaneidad del significado y la percepción”, que intenta hacer de este último el ámbito en el que el mundo deja de ser sólo aquello que aparece “para” el hombre (Gumbrecht, 2005: 78-87, 112-113).

Las consecuencias de la propuesta de Gumbrecht para las ciencias humanas, y en particular para la historia, no son menores. La historia fuera del círculo de la comprensión en el que ha sido puesta deja de “enseñarnos algo”. La «presentificación»

del pasado y el gesto deíctico de señalar un período o momento histórico, no se presta para el análisis así como tampoco para requerimientos éticos. Similar al «pasaje al acto» que conlleva un evento traumático, en donde se repiten e incluso reviven compulsivamente momentos pasados, la «presentificación» pretende un transporte en donde sentir el pasado, oler y degustar su «paseidad» como presente, no pretende “superar” nada. Las lecturas negativas y condenas que se harían a una historia preocupada únicamente de la presencia, una «historia estética», no se dejarían esperar; sin embargo –y es necesario insistir en esto–, el autor no pretende exclusividad sino complementariedad.

El alcance de este no-saber o “más allá del saber” (Ramírez, 2009: 129-149), en conjunto con el esfuerzo comprensivo discursivamente mediado, nos permite volver a interrogarnos sobre el acontecimiento. La novedad experimentada –vivida– en los efectos de presencia, se presenta como única, singular e irrepetible; más aún, para Gumbrecht la presencia como algo de lo que estamos medianamente conscientes es algo anhelado: ya sea por su ausencia en una cultura eminentemente de significado o por otras razones, la presencia es algo a lo que aspiramos volver y que, de hecho, hay que hacer comparecer, pro-ducir (esto es, “traer al frente”); aunque nada asegura su regreso (ni su intensidad). Esa presencia, cuyo ámbito es la *physis* medida en intensidades, tiene su correlato en la conciencia con lo que el autor en textos posteriores elabora como latencia (*Stimmung*)¹⁰. Este concepto representa una suerte de forma de conciencia sobre la presencia, pero que no es identificable con un conocimiento conclusivo, no es algo hacia lo cual se dirija el intelecto y pueda objetivar de manera eficaz, sino que permanece como una sensación. En la historia la latencia pareciera poder entenderse como la apertura a que el estado de situaciones dadas podría ser diferente, la vaga impresión de la no necesidad de la forma en que se presencia el presente. Esta forma de apertura –que entenderemos como apertura a la novedad– pareciera ser, paradójicamente, prerrogativa de las sociedades o culturas de significado. En la extensa tipificación que de éstas hace nuestro autor, destaco lo siguiente:

¹⁰ El concepto es abordado en *Atmosphere, mood, stimmung. On a hidden potential of literature* (2012). Sin embargo, mi comprensión del concepto de latencia proviene únicamente del contacto y la discusión en clases, en un curso dictado en el Magíster en Historia de la Pontificia Universidad Católica, “About the Historicity of “Historical Time”. Quisiera insistir en que la versión del concepto que manejo es producto exclusivo de mi comprensión del término (apuntando a que cualquier error es de mi exclusiva responsabilidad, antes que a una supuesta originalidad en la interpretación).

En una cultura de significado, *octavo*, el concepto de evento está ligado inseparablemente al valor de la innovación y, como consecuencia de tal valor, con el efecto de sorpresa. En una cultura de presencia, sin embargo, el equivalente de una innovación es el –necesariamente ilegítimo– apartamiento de las regularidades de una cosmología y sus códigos inherentes de conducta humana. Es por ello que imaginar una cultura de presencia implica el desafío de pensar un concepto de evento desligado de la innovación y la sorpresa. Tal concepto nos recordaría que incluso aquellos cambios y transformaciones regulares que podemos predecir y esperar implican un momento de discontinuidad.

La paradoja se vuelve sólo aparente una vez que entendemos la última frase. La asociación que generalmente hacemos entre novedad y discontinuidad se vuelve espuria en la caracterización que hace Gumbrecht, debido a que lo discontinuo se desenvuelve en un plano meramente físico. A nivel comprensivo, las culturas de presencia tal cual nos la propone el autor, no pueden asumir la novedad pues les significaría salir de su episteme del mundo en donde todo está terminado, o mejor dicho, revelado¹¹. De acuerdo a esto, la habituación a la novedad, la apertura a su espera, sólo puede tener lugar una vez que el mundo deja de concebirse como revelado y pasa a entenderse como incompleto, un mundo del que hay que enseñorearse, y en donde por tanto nada concluyente ha sido dicho. Que la presencia, entonces, pueda ser entendida hoy como novedad es un paso más allá de la cultura que la acogió, en donde se presentaba como mera discontinuidad. Luego, su “rescate” tiene que ver con enfatizar la novedad que se presenta incluso en los ámbitos aparentemente más estables (por ejemplo, el cuerpo)¹².

Este sentido contingente de la novedad pareciera estar en abierta oposición a la novedad arendtiana. En *La condición humana* y particularmente en *La vida del espíritu*, nuestra autora se muestra reacia a otorgar al plano de la apariencia física cualquier papel distinto al de una condición general, en donde no se hacen presentes muchas opciones por las que se pueda mostrar «quiénes somos». Más aún, el «olvido del mundo» del que ambos autores se hacen eco, y en donde comparten diagnósticos similares en torno a Descartes y la primacía aparente de la *res cogitans*, los separa casi irreconciliablemente:

¹¹ Es necesario recordar aquí el ámbito de aplicación de la caracterización de Gumbrecht: muy probablemente, la cultura tardo-medieval cristiana.

¹² En el trato contemporáneo de la presencia hay un desplazamiento que permitiría entenderla como cercana a lo que el autor llama «epifanías estéticas», que enfatiza ese aparecer momentáneo y que, en mi opinión, incluso permite acercarla al concepto de latencia.

el mundo del que nos ha privado Descartes al recluir al hombre en el pensamiento, según Arendt, es el de la pluralidad en la que los hombres se muestran y pavonean con sus acciones, visibles a todos. Por su parte, Gumbrecht parece aludir al olvido de la *res extensae* –comenzando entonces lo que él llama meta-física–, y al empoderamiento de la mente como táctica por la cual el mundo deja de tener un impacto tan directo en nosotros.

Sin embargo, y a pesar de estas insalvables diferencias, la novedad para ambos se presenta de forma repentina y no duradera: La espontaneidad que Arendt fenomenologiza en el comenzar (evidenciando el abismo de la libertad), permite que el acontecimiento acaezca novedosamente, y –hay que decirlo– esas expresiones o apariencias de la libertad son para ella siempre extra-mundanas en su fundamento, y requieren aparecer en el mundo, aunque luego –inevitablemente– se desvanezcan. A propósito de una cita de Shakespeare, Arendt expresa:

«Esto será así o moriremos por ello», es decir, la libertad de dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado, ni siquiera como objeto de conocimiento o de imaginación, y que por tanto, en términos estrictos, no se podía conocer. (...) La continuidad de la existencia de las instituciones políticas, por bien o mal diseñadas que estén, depende de los hombres de acción; su conservación se consigue por los mismos medios que les dieron ser. La existencia independiente señala la obra de arte como un producto del hacer; la dependencia total de actos posteriores para conservar su existencia define al Estado como producto de la acción. (Arendt, 1996: 163-166).

Por su parte, para Gumbrecht, la presencia acaece igualmente de manera fortuita, y la latencia parece sensibilizarnos a la aparición próxima de posibles presencias; aunque como decíamos no se deja conocer a sí misma, y por tanto menos a la presencia que presagia.

Para concluir: la cristalización de elementos (el “continuo” que representa de alguna forma la presencia, y la comprensión cultural lingüísticamente mediada de ésta) nos acerca al sentido de novedad que Arendt exigía para la historia. Teniendo siempre presente las salvedades que hemos hecho hasta ahora al tratar a ambos autores, se puede dar el paso de comprender la elaboración de la contingencia de la mano con la presencia que rodea los fenómenos: el cuerpo hecho presente en el nacimiento es un supuesto o

condición de la vida y de los significados que aparecerán en ella. Se sigue respetando con esto la petición de Arendt de no considerar esta condición como absoluta o determinante de la existencia.

La latencia, como “recordatorio” en el presente de la percepción de presencias que no nos acompañan habitualmente, pero que podrían hacerlo, funciona en Gumbrecht de manera similar a la cristalización inédita que son los acontecimientos para Arendt: podemos recordarlos, y en particular el acontecer de la libertad, pero no se pueden alcanzar nuevamente repitiendo fórmulas o yendo a la tradición. Evidentemente, no son lo mismo: Gumbrecht se encuentra inclinado hacia los sentidos y Arendt hacia el sentido (cristalizado en los acontecimientos), pero sin embargo la apariencia, el aparecer, que es siempre frente a otros, da por sentado también la apariencia física siendo, por tanto, también del mundo¹³.

¹³ Nuevamente es necesario matizar. La apariencia para ser parte del mundo sólo “requiere” estar en el mundo, existir (es decir, aparece); la libertad, para aparecer, requiere para Arendt de un espacio creado y resguardado del mundo y la *zoe*. Pero nuevamente, incluso acá requiere aparecer y cristalizarse.

Bibliografía

Arendt, Hannah (1995), *Comprensión y política*, Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós, pp. 29-46.

Arendt, Hannah (1996), *Prefacio: la brecha entre el pasado y el futuro*, Hannah Arendt, *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Ediciones Península, pp. 9-21.

Arendt, Hannah (1996), *El concepto de historia. Antiguo y moderno*, Hannah Arendt, *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Ediciones Península, pp. 49-100.

Arendt, Hannah (1996), *¿Qué es la libertad?*, Hannah Arendt, *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Ediciones Península, pp. 155-184.

Arendt, Hannah (2002), *La vida del espíritu*, Buenos Aires: Paidós.

Arendt, Hannah (2011), *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós.

Cabrera, Miguel Ángel (2001), *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, Madrid: Ediciones Cátedra.

Gumbrecht, Hans Ulrich (2005), *Producción de presencia: lo que el significado no puede transmitir*, México: Universidad Iberoamericana.

Paredes G., Diego (2011), *Hannah Arendt y el acontecimiento: El comienzo absoluto y su pasado*, Miguel Vatter y Miguel Ruiz S. (editores), *Política y acontecimiento*, Santiago: F.C.E., pp. 223-243.

Ramírez, Mario (2009), "La presencia y el presente con Gumbrecht y Agamben: más allá del saber y de la historia", *Revista de filosofía*, México: Universidad Iberoamericana, depto. de filosofía, pp.129-149.

Ricoeur, Paul (1999), *Historia y narratividad*, Barcelona: Paidós.

Sewell, William (2005), *Logics of history. Social theory and social transformation*, Chicago: The University Chicago Press.

Vatter, Miguel (2008), *Natalidad y biopolítica en Hannah Arendt*, Miguel Vatter y Horst Nitschack (editores), *Hannah Arendt: sobrevivir al totalitarismo*, Santiago: LOM Ediciones, pp. 155-177.