

LOS AÑOS DE GUMBRECHT Y SCHLÖGEL: PRESENCIA, SENTIDO Y JUSTICIA EN EL DISCURSO HISTÓRICO

The years of Gumbrecht and Schlögel: Presence, meaning and justice in the historical discourse

ILBEL RAMÍREZ GÓMEZ¹

RESUMEN

El presente ensayo muestra una comparación de las obras clave de los importantes historiadores de origen alemán Hans Ulrich Gumbrecht y Karl Schlögel: *En 1926. Viviendo al borde del tiempo* y *Terror y utopía, Moscú en 1937*, respectivamente. La finalidad de este ejercicio comparativo es reflexionar sobre las nociones de presencia, sentido y justicia para el discurso y quehacer histórico que surgen cuando una y otra obra son analizadas en tanto que su yuxtaposición. En un primer momento se expone el contenido de una y otra obra para, posteriormente, introducir el problema de la justicia, la cual, a saber, surge naturalmente de la consideración de ambas obras y, finalmente, se culmina con una reflexión de la posible solución (o soluciones) que pueden presentarse para resolver esta problemática.

Palabras clave: Gumbrecht, Schlögel, historia, presencia, sentido, justicia.

ABSTRACT

The essay shows a comparison of the consequential works of the German historians Hans Ulrich Gumbrecht and Karl Schlögel: *In 1926. Living in the Edge of Time* and *Moscow, 1937*, respectively. The purpose of this comparative exercise is to reflect on the notions of presence, meaning and justice for the historical discourse and practice that arise when one and the other works are analyzed insofar their juxtaposition. Firstly, I expose the content of both works and later I introduce the problem of justice that, I argue, emerges naturally of the consideration of both works. Finally, I conclude with a reflection on the possible solution (or solutions) that can be presented to the issue at hand.

Keywords: Gumbrecht, Schlögel, history, presence, meaning, justice.

¹ Doctorante en Historia, Colegio de México (CHE). Correo electrónico: iramirez@colmex.mx

Recibido 09 de Julio de 2021- Aceptado 09 de Agosto de 2021

Consideraciones preliminares

En el siguiente ensayo propongo una lectura comparada entre los textos de Hans Ulrich Gumbrecht, *En 1926, viviendo al borde del tiempo*, y Karl Schlögel, *Terror y utopía, Moscú en 1937*. Esta comparación presenta una serie de tensiones y distenciones respecto a su legitimidad. A primera vista, en un nivel muy superficial, la comparación se antoja natural y evidente, dada las características similares de ambas obras y diversos puntos en común que mantienen (centrarse en historizar un solo año, variados y poco ortodoxos tipos de fuentes y compartir una estructura formal similar). Sin embargo, una revisión más profunda, en la que ya no las semejanzas sino las diferencias comienzan a aflorar, podría indicarnos que en realidad no existe punto de comparación y esforzarse en hacerlo sería un ejercicio, hasta cierto punto, de necedad, dada la divergencia central ante el concepto de “sentido” en que los dos autores toman posturas opuestas. No obstante, haciendo una revisión todavía más minuciosa, nos damos cuenta de que la comparación, y lo que ella ilustra, no solamente resulta pertinente, sino absolutamente imprescindible. Esto obedece al hecho de que la yuxtaposición de ambos escritos revela como temas centrales: las nociones de presencia, sentido y justicia en el discurso histórico. Expongo brevemente cada obra para luego entregarnos a la reflexión que la yuxtaposición entre ambas nos permite y hasta nos impele: ¿cabe ser justos en el saber histórico? Gumbrecht es un reconocido teórico literario de origen alemán especializado en filología, semiótica, filosofía e historia cultural. Schlögel, por su parte, es un historiador alemán especializado en historia del estalinismo e historia cultural de Europa del Este.

1926

El libro de Gumbrecht se publicó originalmente en 1997 y es un libro de historia muy peculiar. Se propone ejemplificar lo que su autor entiende por la “producción de presencia” al generar el *efecto* en el lector de experimentar “los mundos de 1926”. Esto quiere decir que se opone enérgicamente a lo que, por contraste, deberíamos llamar “producción de sentido”. El texto busca ser completamente sincrónico. Gumbrecht se propone resaltar el aspecto de *simultaneidad* del pasado; condición que suele quedar eliminada en la mayoría de los textos de historia, puesto que estos suelen ser producidos según la dimensión diacrónica, esto es, que privilegian la *secuencia* o continuidad como el elemento central de la explicación histórica.

La perspectiva de Gumbrecht es importante porque nos hace conscientes del presupuesto casi axiomático de todo saber histórico de que el sentido de los hechos se produce gracias a su ordenamiento secuencial. Arthur Danto, Hayden White o Frank Ankersmit se han ocupado ya de analizar

ese presupuesto. Pero el punto es que Gumbrecht nos permite ver que la historia siempre operó así *incuestionadamente*. La idea de que podemos prescindir completamente del sentido es el aspecto verdaderamente novedoso del texto de Gumbrecht. Más adelante, en su libro *Producción de presencia* hace explícito mucho de lo que *En 1926* hay implícito. Por ejemplo, establece su crítica (moderada) al constructivismo. Gumbrecht desea reivindicar la idea de que existe una realidad concreta y que el subjetivismo y la hermenéutica no nos condenan a excluir radicalmente esa idea. No niega en ningún momento el valor de la interpretación y del significado, esto es, la producción de sentido solamente busca “moderarla” para llegar a un prudente balance entre ambas formas de producción: de sentido y de presencia.

En 1926 presenta Gumbrecht lo que él llamó sus “pinturas” de 1926.² El texto posee una estructura bastante peculiar que, de hecho, requiere un apartado introductorio denominado “manual de usuario” donde explica cómo se debe leer el libro. “No intente ‘empezar por el comienzo’, pues este libro no tiene comienzo en el sentido en que las narraciones o las discusiones tienen comienzos. Comience por cualquiera de las cincuenta y una entradas en cualquiera de las tres secciones tituladas ‘Dispositivos’, ‘Códigos’, o ‘Códigos colapsados’ (el orden alfabético de los subtítulos muestra que no hay ninguna jerarquía entre ellos).”³ De esta manera, las distintas “entradas” se presentan como si lo fueran de una enciclopedia. Para ejemplificar, algunos de los títulos de éstas baste señalar: bares, boxeo, elevadores, huelgas y teléfonos; autenticidad vs. artificialidad, silencio vs. ruido; individual = colectivo (líder), presente = pasado (eternidad). Las entradas pretenden ser solamente descriptivas y la secuencia posible entre ellas es algo dejado totalmente en las manos del lector para generar una “ruta individual de lectura”. De hecho, cuando leí por primera vez el libro pretendí trazar mis “mapas personales” de estas rutas. Esto era posible gracias a un componente fundamental del libro de Gumbrecht: la figura del *hipervínculo*. Cada entrada del libro contiene puntos de interconexión con otras, además de que todas las que aparecen se enlistan al final de estas. De manera que uno puede elegir cuál de estos hipervínculos seguir para irse formando su propia experiencia de 1926. El objetivo manifiesto del libro es satisfacer el posible deseo de “experimentar de primera mano mundos que existieron antes de nuestro nacimiento.”⁴ Este es un *motif* central en libro; al final Gumbrecht nos habla de cómo responde a una cierta tradición fenomenológica que distingue entre la “experiencia vivida” (*Erleben*) y la “ex-

² Labastida, “Otra vuelta de tuerca”.

³ Gumbrecht, *En 1926*, p. 11.

⁴ Gumbrecht, *En 1926*, p. 13.

perencia” (*Erfahrung*), porque la segunda presupone que alguna perspectiva interpretativa ha sido aplicada a la primera.⁵

Gumbrecht hizo un análisis exhaustivo de “fuentes” de 1926 que no solo se remiten al plano hemerográfico y bibliográfico. Según explicó en una visita que realizó hace algunos años a la Universidad Iberoamericana, a la par de leer exhaustivamente una gran cantidad de libros (tanto de ficción como de no ficción), periódicos y revistas que eran populares, y no necesariamente editados, en 1926, también se ocupó de escuchar música de la época o probar un coctel popular durante la prohibición. Básicamente buscó crearse un ambiente que le permitiera “hablar *desde el interior* 1926”. Esto explica la frase que usa en algún momento: “sólo tal proximidad nos permitiría tocar, sentir el aroma y escuchar el pasado.”⁶

1937

El libro de Schlögel se publica en 2008 y mantiene muchas similitudes superficiales con el texto de Gumbrecht. Los dos son historias de un año. Pero mientras que *En 1926* se analiza ese año desde una perspectiva occidental “general” y, si acaso, medianamente centrada en la experiencia norteamericana, *Terror y utopía* analiza no solo el periodo de un año, sino que se centra en un espacio geográfico mucho más específico: la ciudad de Moscú en el año de 1937. Y aquí parecen comenzar las diferencias fundamentales que podrían hacer parecer como fútil o inadecuada la comparación entre estas dos obras. Schlögel elige lo que indudablemente Gumbrecht llamaría un “año umbral” (que específicamente es lo que, según él, 1926 *no* es), a saber, uno marcado por un evento significativo.⁷ 1937 entra en esta categoría por dos razones. Es el vigésimo aniversario de la revolución rusa que terminó con el zarismo; y, por ende, fue un año donde todo el “espíritu de la época” se encaminaba a celebrar ese acontecimiento. Schlögel nos habla de proyectos arquitectónicos y desfiles como grandes manifestaciones del poder estatal que contienen la esencia gloriosa y monumental. Por otro lado, es un año marcado por una álgida intensidad del terror estalinista. La yuxtaposición que Schlögel presenta es, sin duda, la fuente del impacto que posee su libro. Como si entre más monumentales fueran los proyectos más oscura y terrible fuese la sombra que proyectaban. Lo cual nos permite comprender inequívocamente el sentido del título del libro.

Sin embargo, nuevamente las similitudes vuelven a surgir si se les mira con cuidado. Aunque el texto de Schlögel no parece ser particularmente diacrónico sí posee, en última instancia, este sentido al comenzar sus primeros apartados por tener mucho más presentes antecedentes del año

⁵ Gumbrecht, *En 1926*, p. 419.

⁶ Gumbrecht, *En 1926*, p. 420.

⁷ Gumbrecht, *En 1926*, p. 413.

1936 y hacia atrás, y culminar los últimos con secuelas observables en 1938, 39 y más adelante. A través del libro, el año de 1937 *transcurre*. Así que a pesar de varios saltos temporales que da el autor y que evocan el reconocimiento de la simultaneidad, eminentemente presente en *En 1926*, su libro para nada es tan plenamente sincrónico como el de Gumbrecht.

La aparente similitud se presenta en la estructura y el manejo de fuentes. Aunque se podría decir que esto podría tener más que ver con la semejante habilidad de los autores para “hacer hablar” una cantidad pasmosamente variada e inusitada de testimonios (que pudieran no parecer particularmente significativas), antes que de una similitud de los hechos mismos. El texto de Schlögel también se compone de entradas de temáticas diversas con una vinculación al tema que se revela a la vez profunda e insospechada, al observar cosas como el directorio telefónico de Moscú de 1936 o las producciones del estilo Art Decó soviético bajo la óptica omnipresente del libro.

Finalmente, la metodología que implementa Schlögel dista de la de Gumbrecht porque el primero no le dedica tanto espacio para exponerla como el segundo. Gumbrecht, aparentemente, solo se “sumergió” en 1926 para luego transmitirnos esa experiencia. El análisis de Schlögel, por el contrario, hace explícito que en su enfoque son centrales los conceptos de <<flâneur>> de Walter Benjamin, el *montaje* de Sergei Eisenstein y la teoría de los *cronotopos* de Mijaíl Bajtín.⁸

¿Justicia?

Introduce al inicio, además de los conceptos de sentido y presencia, el de justicia. ¿Por qué? Me parece que la noción de justicia surge precisamente al aproximar ambos textos. Gumbrecht hace un ejercicio muy *efectivo* en su experimento de mostrar qué tanto se puede prescindir de la noción de sentido para dar cuenta históricamente del pasado. Pero el problema es que parte de este efecto proviene justamente de la elección que hace de 1926 como un “axioma de lo azaroso porque parece ser uno de los pocos años en el siglo XX al cual ningún historiador ha atribuido nunca alguna relevancia hermenéutica específica”⁹ (al menos fuera de México, pues aquí sí tendemos a darle cierta relevancia hermenéutica al inicio de la guerra cristera). Resulta mucho más fácil centrarse en los “dispositivos”, en los “códigos” y en los “códigos colapsados” de un año que, de entrada, se concibe como intrascendente y se utiliza precisamente en cuanto tal. Esto permite descentrarse de los eventos y personajes; conceptos que se encuentran tan inherentemente relacionados con la cuestión del tramado, de la diacronía y, finalmente, del sentido. Pero ¿qué hacer ante el crimen? Es

⁸ Schlögel, *Terror y utopía*, p. 19

⁹ Gumbrecht, *En 1926*, p. 414.

la pregunta inevitable que surge al poner la obra de Gumbrecht junto a la de Schlögel. Las purgas estalinistas fueron un horror casi inimaginable, salvo por el adecuado trabajo que hace Schlögel para presentarlas. Todo su libro está orientado a transmitir ese significado. La estructura es por demás interesante, pues la grandeza y el pánico de la era estalinista se van invirtiendo, efectivamente, a lo largo del libro. El entusiasmo por los grandes planes y preparativos para la celebración que se aproxima se va volviendo lentamente en su contrario, conforme nos adentramos en las prácticas cada vez más brutales y carentes de sentido de la represión estatal soviética.¹⁰

Uno se ve obligado a preguntarse por lo que Hayden White llamó las implicaciones estéticas y morales del discurso histórico. Se podría afirmar sin mayor problema que Schlögel efectivamente logra lo mismo que se plantea Gumbrecht: transmitir al lector la experiencia, de primera mano, de un mundo que no es el que vive. Pero la diferencia radica en que esto se logra por la interpretación de Schlögel. A pesar de que ambos autores hablan de la problemática de la representación de la simultaneidad (de lo no simultáneo, añade Schlögel) y que, así como hace Gumbrecht, también Schlögel se refiere a los apartados de su libro como “cuadros” de 1937.¹¹ El problema es la naturaleza radicalmente diferente de las cosas con las que tratan. Uno debería preguntarse, cuando se lidia con acontecimientos históricos como los que ocurren en Moscú en 1937, ¿podría o debería hacer algo diferente de lo que ha hecho Schlögel? ¿Podría alguien hacer de ese año una producción de presencia a la manera de Gumbrecht? ¿Ante el crimen, el daño que un ser humano puede hacerle a otro, podemos prescindir del sentido? Ciertamente tendría razón Gumbrecht en que debe haber ahí algo de presencia. Pero entonces, si la respuesta fuese negativa, estaríamos reconociendo que hay un plano en el que producción de presencia y producción de sentido deben ser idénticos y reconoceríamos implícitamente, por lo tanto, que la producción de presencia sólo podría dedicarse a cuestiones triviales. Cuestiones en las que no nos interesa la producción de sentido. Si, por el otro lado, la respuesta fuera afirmativa tendríamos que preguntar qué implicaciones morales conllevaría la presentificación de un pasado moralmente problemático. O incluso en el plano mismo de la estética, qué forma podría tener la presentificación de un acto que es injusto.

Cada vez parecen abrirse más cuestiones problemáticas interesantes. De entrada, podríamos preguntar, ¿existe tal cosa como un acto *inherentemente* injusto? Esa pregunta contiene lo que Gumbrecht insiste en definir como un movimiento de vaivén entre uno y otro tipo de producción. Solamente podemos decir que existe el acto injusto, precisamente, porque se

¹⁰ Schlögel, *Terror y utopía*, véase la referencia a las <<operaciones masivas>> p. 16, “El campo de tiro de Bútovo” p. 725 y “La excavación” p. 834.

¹¹ Schlögel, *Terror y Utopía*, p. 21.

encuentra mediado por una producción de presencia; que nunca, en ese caso y precisamente gracias a ello, se puede hablar de una cuestión absolutamente relativa; esto es, de *interpretación*, de “sentido”.

Ahora bien, el problema es que el texto de Gumbrecht no sigue esa ruta. En varias partes de uno de los últimos apartados de su libro, titulado “Después del ‘Aprender de la Historia’,” cuestiona el valor didáctico de la misma, no necesariamente por una razón intrínseca a ese valor, sino por su objetiva falta de *efectividad* en el mundo actual. Él afirma que “Es tiempo, al menos para los historiadores profesionales, de responder seriamente a una situación en la cual la afirmación de que ‘uno puede aprender de la historia’ ha perdido su poder de persuasión.”¹² Y más adelante dice que la historia podría considerar la idea de dedicarse a la tarea de presentificar la totalidad del pasado de la misma manera que la informática ha potencializado nuestra capacidad de preservar la totalidad del presente y, por lo tanto, del futuro. En general, lo que resulta muy interesante es la actitud un poco acrítica de Gumbrecht ante esta posibilidad. Puesto que ciertamente se presenta ante él y nosotros como bastante posible, pero nunca se detiene a preguntarse si sería, además, deseable. *Parece* necesaria por la crisis en la que el conocimiento histórico se encuentra en la actualidad. Sobre esto Gumbrecht dice que

el problema *serio* comienza cuando la insistencia en la subjetividad del historiador lleva a la eliminación de la premisa de que hay una realidad más allá de tal subjetividad –y a la eliminación del deseo (tan imposible de satisfacer como cualquier otro deseo) de alcanzar tal realidad. [...] La pregunta *seria* es por lo tanto, no lo que podemos hacer con nuestro conocimiento histórico, sino qué es lo que nos impulsa hacia las Realidades pasadas –con independencia de posibles objetivos prácticos.¹³

El deseo detrás de esa trascendencia radica en lo que Gumbrecht denomina la paradójica capacidad de la condición humana de trascenderse a sí misma. Tal capacidad remite a las cualidades que, tradicionalmente y en varias culturas, se le han atribuido a la divinidad: la “inmortalidad”, la “omnipresencia”, la “omnisciencia” y la “omnipotencia”.¹⁴ Esto recuerda el argumento de Tomás de Aquino de que las cualidades de Dios son negativas en tanto que las del ser humano son afirmativas (salvo, obviamente, la de ser *causa sui*).¹⁵ De manera que es el mismo Gumbrecht quien trae es-

¹² Gumbrecht, *En 1926*, p. 397.

¹³ Gumbrecht, *En 1926*, p. 404.

¹⁴ Gumbrecht, *En 1926*, p. 405.

¹⁵ i.e. Dios *no es* donde el ser humano *es*. Dios es *infinito* (lo que *no* tiene fin) donde el ser humano es *finito*. La potencia o sapiencia de dios *no* tienen límites donde las del ser humano tienen límites, etc.

tas cuestiones a colación y no un arbitrario capricho. El problema que aparece aquí es el hecho de que ciertamente la informática, las telecomunicaciones (y no hay que olvidar aquí lo mucho que dice Gumbrecht sobre las “materialidades de la comunicación”¹⁶), los medios digitales nos pueden permitir, efectivamente, preservar todo y, por consiguiente, afirmar como hace él que ya no hay ausencia, sólo presencia y latencia. De manera que estas tecnologías nos permitirían poseer dos de las cuatro cualidades identificadas con la divinidad: la omnisciencia y la omnipresencia. Es comprensible, entonces, la manera como la producción de presencia en el discurso histórico podría complementar aquí la primera de esas cualidades. Quedaría todavía trabajo por hacer para la ciencia médica, la neurociencia, la ingeniería genética, la nanotecnología o la robótica, para replicar las otras dos cualidades. Pero ciertamente cada vez parece menos del campo de la ciencia ficción pensar en esas posibilidades. Sin embargo, hay una quinta cualidad de la divinidad que no aparece entre las definidas por Gumbrecht o Tomás de Aquino (sino más bien por San Agustín): la omnibenevolencia. Resulta inquietante observar lo adelantados que estamos en la reproducción de todas las demás cualidades de la divinidad que, como señala Gumbrecht con justa razón, es nuestro deseo replicar y así trascender nuestra endeble condición humana salvo en esa. Ninguna tecnología, ninguna práctica ni disciplina parece acercarse a la cualidad de la bondad absoluta en lo más mínimo. Como humanidad bien valdría la pena revisar nuestras prioridades.

Y bien valdría la pena preguntar si efectivamente esa sería una función deseable de la historia, en especial en el sentido tan absoluto que Gumbrecht le otorga y en particular ante las preguntas que ya hemos planteado en la comparación con Schlögel. Si se trata de recuperar la totalidad del pasado de una manera no mediada por la interpretación para generar una latencia absoluta disponible para su acceso a un ser suprahumano cuya vida se mida en eones, o si habría todavía algo que hacer con la historia y el sentido en el mundo en que vivimos.

Llama la atención la gran cantidad de tradiciones intelectuales con las que se entrelaza Gumbrecht sobre esta cuestión. En particular, su afinidad con Heidegger y su ser-para-la-muerte. Heidegger afirma, también, que “toda pregunta por <<el ser>>, incluida la pregunta por la verdad del ser, debe introducirse como pregunta <<metafísica>>. [Dado que] la *humanitas* del *homo humanus* se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo; esto es, de lo ente en su totalidad.”¹⁷ Por lo tanto, no habría nada, según Heidegger, de *inherente* en la condición humana que

¹⁶ Gumbrecht, *Producción de presencia*, p. 21-24

¹⁷ Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 24, p. 23

podiera privarnos de esa su trascendencia como la considera Gumbrecht. Habría que preguntarnos qué implicaciones conlleva su noción de presencia respecto de la interpretación (y, por lo tanto, parte del campo de lo hermenéutico) de lo ente en su totalidad que sugiere Heidegger.

Creo que la noción de presencia efectivamente serviría, o debería servir, como un límite para la amplia posibilidad hermenéutica que evoca Heidegger. El ser humano ciertamente es “lo que es de una manera, y puede ser de otra”. Pero esto no significa que podría ser de cualquier manera particular, sino que debería aspirar a ser siempre de un modo *correcto*. El deseo de la trascendencia del que habla Gumbrecht es muy significativo dada su dimensión individual. “Muchas de las acciones efectuadas y muchos de los artefactos producidos dentro de las fronteras del mundo de la vida reciben su impulso inicial de –y permanecen energizados por– el deseo de alcanzar aquello que la imaginación humana proyecta más allá de tales fronteras.”¹⁸ Es una lástima, entonces, que la imaginación y el deseo no se encuentren moderados por la moralidad, la empatía y el deber. Gumbrecht sostiene que es el deseo de la eternidad lo que fundamenta los discursos utópicos e históricos. La dimensión individual entra aquí de la manera en que la señala Hannah Arendt cuando afirma que el problema de la humanidad es que su interés se encuentra contrapuesto con los intereses particulares de quienes la conforman. Lo que me es benéfico a mí a corto plazo (mi vida) puede no serlo a largo plazo para la humanidad en su conjunto, pero en la medida en que yo esté dissociado en tanto que individualidad de la humanidad (en vez de, por decir algo, integrado con) siempre habré de elegir lo que me beneficia a mí, en lo inmediato y nos perjudica a todos, a la larga.¹⁹

Posibles soluciones

Traigo a colación ahora una idea que considero muy relevante para lo que aquí se ha dicho y aún queda por decir. Alfonso Mendiola afirma certeramente que, no existe una noción trans-histórica de realismo.²⁰ Pues lo que cada sociedad define como una representación realista del mundo tiende a variar con gran diversidad dependiendo del contexto particular en el que esa representación se produce. En esto consiste, básicamente, la conciencia de la historicidad. No solo el realismo, sino todas las ideas, perspectivas y valores se encuentran sujetas a esta noción. Ciertamente queda abierta aquí la posibilidad del relativismo. Y hay muchas formas de conjurarlo. Señalar, por ejemplo, que es una contradicción formal el afirmar, como una verdad, que no hay verdad y preguntarnos cuál es el significado de ésta. O afirmar que se puede dudar de todo “pero no al mismo tiempo.”

¹⁸ Gumbrecht, *En 1926*, p. 405

¹⁹ Cfr. Arendt, *Sobre la violencia*.

²⁰ Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*.

O señalar, como hizo Isaiah Berlin, que “es el deber de todo caballero [o dama] defender sus convicciones pese a estar seguro de que son relativas.” O bien, recordar que es cierto que no existe una noción trans-histórica de realismo, pero también hay que reconocer que para hacerlo la estamos, de hecho, *utilizando*. Efectivamente nada es realista de manera absoluta (en todo momento y lugar). Pero, simplemente, en cada contexto particular, nunca por algo “realista” se ha considerado algo “fantasioso”.

Me parece que los distintos tipos de relativismo lo son con una cierta intensidad y que existen grados de diferenciación entre ellos. Es mucho más intenso el relativismo estético o cultural que el relativismo ético. Estaría dispuesto a sostener que algo que es objetivamente injusto lo es, efectivamente, trans-históricamente. Un crimen es un crimen ahora, lo fue aunque esté en el pasado o, incluso, lo será aunque esté en el futuro. Y, sin embargo, hay gente que cree que lo que estoy diciendo es ridículo o inadecuado. Como si fuera parte de ese “repugnante mal gusto intelectual dentro de las humanidades” de caer en el substancialismo, del que Gumbrecht, de hecho, tuvo a bien defenderse.²¹

Sin embargo, sigue pareciendo escandaloso el que no se pueda juzgar moralmente una práctica social aberrante, solamente porque es contextualmente coherente con su entorno. Hace 500 años los aztecas hacían ejecuciones de personas porque creían que con ello levantaban el sol. Hace 50 años se condenó a castración química a Alan Turing por el “delito” de ser homosexual. En un caso no se está permitido, académicamente, emitir un juicio moral, en el otro sí; pero no hay ninguna diferencia entre ambos casos. Esto nos lleva a ser conscientes de lo que genera el transcurrir del tiempo. No sería muy cómoda la idea de que dentro de 450 años tampoco se juzgaría el segundo acontecimiento como moralmente incorrecto. Quedará encerrado en el paradigma de la explicación contextualista. La historia del futuro, al menos la historia que estamos haciendo, vería nuestro tiempo y sus crímenes como “naturales” o “propios” de nuestro bárbaro presente, si los justificara por el contexto social en el que se produjeron.

Sería mejor que, aprovechando el minúsculo grado de intensidad implicada en el relativismo moral, usásemos ese grado como punto de referencia. Quizás eso podría ser la única fuente legítima de objetividad.²² Y es aquí donde la noción de presencia posee un valor primordial. Análoga a esta conceptualización quedaría la idea expresada por Kant acerca de la paz perpetua. Observando sus filosofías de la religión y del derecho entendemos que “si la ética miraba ante todo hacia la moralidad de las acciones, el derecho mira hacia su *legalidad*. El derecho se define, en efecto, como el conjunto de reglas que determinan externamente la legalidad de las accio-

²¹ Gumbrecht, *Producción de presencia*, p. 65.

²² No hay que olvidar las palabras de Agnes Heller: siempre podemos responder con objetividad a la pregunta “¿quién sufrió más?”. Cfr. Heller, *Teoría de la Historia*.

nes.”²³ La historicidad vuelve problemático este punto de vista. Ferdinand von Schirach tiene una novela titulada *El caso Collini* en la que introduce a un personaje basado en su propio abuelo, Baldur von Schirach, nazi miembro de las juventudes hitlerianas y condenado a 20 años de prisión en los juicios de Núremberg por haber organizado la deportación de miles de judíos de Viena.²⁴ El personaje inspirado en su abuelo, Hans Meyer, es asesinado por Fabrizio Collini, hijo de una víctima de Meyer. En la novela, un joven abogado llamado Caspar Leinen, quien veía en Meyer a una figura paterna, decide defender al asesino y debe, por tanto, enfrentarse a un consagrado abogado (llamado Mattinger) que busca conseguir la condena para Collini por tomar venganza por su propia mano de los crímenes cometidos, y jurídicamente impunes, del nazi. En la novela ocurre el siguiente intercambio:

[Mattinger] –Los jueces no pueden fallar en virtud de lo que parece políticamente correcto en el momento. Si Meyer obró bien en su día, hoy no podemos reprochárselo. [...]
[Leinen] –Lo que hizo Meyer fue cruel desde un punto de vista objetivo. El hecho de que jueces de los años cincuenta y sesenta quizá hubieran dictado sentencia a su favor nada cambia. Y si hoy en día no lo hicieran, sólo podría significar que hemos progresado.
[Mattinger] –Justo a eso me refiero: [...] al espíritu de la época. Yo confío en las leyes; y usted, en la sociedad. Ya veremos quién tiene la razón al final.²⁵

Aquí el autor, en su particular estilo de entremezclar ficción y realidad, reflexiona acerca de la historicidad y trascendencia de la noción de justicia. Al final de la novela la cuestión queda abierta a la interpretación del lector. Sigue siendo interesante la posibilidad de vincular esto con el planteamiento kantiano. En el plano de su filosofía de la historia Kant, como buen hijo de la ilustración que es finalmente, considera la revolución francesa como una *señal* del progreso de la humanidad pese a grandes reservas de pesimismo sobre lo que él denomina *eudemonismo*, esto es, la doctrina de la felicidad.²⁶ Finalmente, Kant considera que “a la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma, se le llama la *legalidad* (conformidad con la ley), pero

²³ Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, p. 284.

²⁴ *The Guardian*, “Top German author confronts his grandfather's Nazi past in new book”, <https://www.theguardian.com/books/2011/sep/07/german-author-grandfather-nazi-past> citado el 27/05/2016.

²⁵ Von Schirach, *El caso Collini*, p. 146-147.

²⁶ Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, p. 296-298.

a aquélla en la que la idea del deber según la ley es a la vez el móvil de la acción, se le llama la *moralidad* (eticidad) de la misma.”²⁷

En ambas disciplinas de las que se ocupa Kant, la del derecho y de la historia, se sigue que entre los individuos como entre las naciones el prospecto negativo de la coexistencia implicará la formación de un *Estado de derecho* que, en el caso de los individuos, forma al estado-nación y en el de los estados formará a la sociedad de naciones.²⁸ Esta es la tesis que formula en *La paz perpetua*, un ensayo que escribe a la vez en tono irónico y literal pues en él efectivamente se conjugan el idealismo trascendental y el realismo empírico. Ante esta contradicción Kant responde: “no es cuestión de saber si la paz perpetua es o no algo real y si en el primer caso nos engañamos o no en nuestro juicio teórico, sino solo de obrar como si lo que tal vez no es posible, pudiera serlo.”²⁹

De la misma manera, es evidente que la idea de una justicia trascendental debe ser perseguida igual que la idea de la paz perpetua. Ciertamente Kant no se encuentra exento de contradicciones más profundas. A mucha gente le gusta resaltar los aspectos racistas y eurocéntricos de sus planteamientos. Colomer mismo nos muestra que de hecho en contra de lo que Kant creía, que lo habrían llevado a valorar positivamente las revoluciones francesa y norteamericana, su férrea noción del deber en tanto que súbdito prusiano no se lo permitió.³⁰ Esto no significa que sus ideas sean equivocadas, significa solamente que ni siquiera él poseía la capacidad de trascender su propio tiempo. El que los pensadores de la subalteridad como Ranajit Guha o Dipesh Chakrabarty muestren la raíz eurocéntrica de la fe en la racionalidad, presente en el pensamiento occidental desde Kant, y cómo puede efectivamente excluirles,³¹ no significa que la fe en la razón sea inválida, significa que a tal noción aún le falta formularse en un sentido *verdaderamente* universal, ya no eurocéntrico. Pues, por muy válidas que sean otras racionalidades, lo son solo en tanto que racionalidades, y nadie puede constatar *a priori* que ellas mismas se encuentran exentas de contradicciones internas, como la que adecuadamente nos muestran los autores de India. Y la crítica misma que se está planteando no podría hacerse sin un reconocimiento implícito de la posibilidad del entendimiento y la comprensión de su sentido.

Otra de las posibles soluciones que podríamos encontrar al problema del relativismo sería siguiendo los pasos de Nietzsche. En la *Segunda intem-*

²⁷ Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, p. 24.

²⁸ Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, p. 284-299.

²⁹ Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, p. 289.

³⁰ Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, p. 287.

³¹ Cfr. Guha, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* y Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, 2008.

pestitiva él traza los usos y perjuicios de la historia para la vida. Los primeros son la historia monumental, la anticuaria y la crítica. Lo que los define es el entendimiento de que deben servir a la vida, cuando este ideal se pierde de vista nos encontramos con los perjuicios de la historia para la vida, la idolatría, la necrofilia y la destructiva. Pero la concepción anticuaria y la crítica son los fundamentos del dialogo intercomunitario y de la necesidad de la participación política. La anticuaria nos muestra, en su voluntad de salvar lo valioso del pasado para las generaciones venideras, que nada hay en el mundo que podamos considerar bueno que no sea, a la vez, frágil y que requiere de nuestra defensa y protección. Lo que podría legitimar una adecuada postura conservadora. Mientras que la concepción crítica nos muestra que no existe nada en el mundo que sea dado, natural e inmodificable. Todas las circunstancias, toda la realidad, es producto de decisiones particulares tomadas en momentos particulares; que son, por lo tanto, modificables. Por ende, no hay injusticia tolerable en el mundo. Lo que podría legitimar una adecuada postura liberal. Sin embargo, para lo que ha sido el tema central de este ensayo, la historia monumental, es la que busca mostrar que hubo lo grande, y que por lo tanto ello es *repetible*. Este sería el punto en el que convergería con la idea de la paz perpetua de Kant y con la que aquí se ha intentado plantear de una noción trascendental de justicia. La historia no tiene que prescindir todavía del sentido ni de la pretensión didáctica.

Justamente si los juristas no pueden hacerlo tal vez esa sería la labor del historiador. Plantear, como quería Kant, una historia crítica que sea plenamente consciente de todos los actos abominables que ha cometido la humanidad (como Auschwitz, como Nankín, como Hiroshima, como Vietnam, como Ruanda, como la guerra sucia en México y Latinoamérica) cuya finalidad sea incentivar una paz perpetua; un mundo donde pueda haber una noción transhistórica de justicia. Walter Benjamin planteó en sus *Tesis sobre la historia* una idea que es problemática pero ineludible. “Todo documento de cultura es, a la vez, un documento de barbarie”.³² Esto significa que las más grandes cosas que la humanidad ha hecho, las obras más bellas, las acciones más nobles, las ideas más sublimes, fueron sólo posibles gracias, en el fondo, al acto más terrible de todos, la imposición ilegítima de una voluntad sobre otra. Y qué decir entonces no de los mayores logros, sino de las cosas cotidianas; y ¿de los crímenes? En la historia no hay inocentes, sólo culpables. Haríamos bien en no olvidar esto y, por lo menos, recordar a las víctimas adecuadamente, pues encima de todo no hacerlo constituiría la injusticia más radical que objetivamente seríamos capaces de cometer.

Sin embargo, convendría no ser injustos con Gumbrecht. No es que su experimento tenga en sí mismo algo de ilegítimo. De hecho, una lectura cui-

³² Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*.

dadosa puede presentar como compatible todo lo que aquí se ha expresado de la voluntad de presentificar el pasado, de experimentar la “experiencia histórica sublime”, como llama al mismo fenómeno Frank Ankersmit.³³ Gumbrecht sostiene que el discurso histórico no posee una aplicación concreta en el mundo como la que puede tener la supercomputadora que representa nuestro deseo de alcanzar la omnisciencia en un plano abstracto a la vez que concreto. Buscar, presentar o presentificar el pasado que nos mueve al deseo de omnisciencia bien pudiera ser el hecho concreto que fundamente la historia en el plano de la vida diaria a la vez de realizar el ideal de trascendencia de la humanidad.

Referencias Bibliográficas

- Ankersmit, Frank. *La experiencia histórica sublime*, México, UIA, 2010.
- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005.
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ítaca, 2008.
- Chakrabarty, Dipesh. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, 2008.
- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, España, Herder, Tomo primero, 1986.
- Guha, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Duke UP, 1999.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *En 1926. Viviendo al borde del tiempo*, México, UIA, 1997:2004.
- Producción de presencia*, México, UIA, 2005
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000.
- Heller, Agnes. *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 2002.
- Kant, Immanuel. *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid, Tecnos, 1999 (1989).
- Labastida Ochoa, Alejandra. “Otra vuelta de tuerca: búsqueda de lo no narrativo”, *Historia y grafía*, México, UIA, núm. 24, pp. 193 – 216
- Mendiola, Alfonso. *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, México, UIA, 2005.
- Schlögel, Karl. *Terror y utopía. Moscú en 1937*, Barcelona, Acantilado, 2014.
- Von Schirach, Ferdinand. *El caso Collini*, España, Salamandra, 2013.

Medios digitales.

The Guardian, “Top German author confronts his grandfather's Nazi past in new book”, <https://www.theguardian.com/books/2011/sep/07/german-author-grandfather-nazi-past> citado el 27/05/2016.

³³ Cfr. Ankersmit, *La experiencia histórica sublime*.