Universidad de La Salle
Ciencia Unisalle

Filosofía y Letras | Departamento de Filosofía, Arte y Letras

2023

La différance y su aplicación en la disciplina histórica: hacia una invocación de los espectros

Julio César Moreno Burbano
Universidad de La Salle, Bogotá, jumoreno21@unisalle.edu.co

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras

Part of the History Commons, and the Metaphysics Commons

Citación recomendada

Moreno Burbano, J. C. (2023). La différance y su aplicación en la disciplina histórica: hacia una invocación de los espectros. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/682

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Departamento de Filosofía, Arte y Letras at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

UNIVERSIDAD DE LA SALLE

Departamento de Filosofía, Arte y Letras Escuela de Humanidades y Estudios Sociales

La *différance* y su aplicación en la disciplina histórica: por una invocación de losespectros.

Trabajo de investigación en pregrado para obtener el título de Profesional en Filosofía

Autor

Julio César Moreno Burbano

Tutor

Manuel Darío Palacio Muñoz

2023

Índice

Introducción **3**

Capítulo 1: Aproximación al concepto de espectro **6**

Antecedentes: Crítica a la metafísica de la presencia **6**

El espectro y la temporalidad dislocada **9**

Aparición del espectro **13**

Capítulo 2: Realismo ontológico en historia **17**

Observaciones **17**

El realismo ontológico débil de Eelco Runia **19**

Capítulo 3: Historia espectral **30**

Conclusiones **42**

Referencias **44**

Introducción

La filosofía occidental se ha caracterizado por articularse a partir de un centro (presencia) y una periferia (ausencia). Sin embargo, este centro no es fijo, cada corriente filosófica nueva no hace sino proponer otro centro. La historia de la filosofía es de esta manera una constante transmutación de centros y periferias, de presencias y ausencias. La presencia siempre ha sido privilegiada; solo esta ha merecido el nombre del ser y la ausencia existe solamente como polo opuesto para permitir que aquella se afirme. Ahora bien, pensar las ausencias no puede ser la solución, pues no hacemos sino transmutar el centro, lo ausente pasa a ser presente. En este ejercicio de nombrar subyace una voluntad de dominio sobre el ser, le decimos a este lo que puede ser o no. El nombre violenta la cosa, pero jamás la agota.

De esta manera, si queremos superar este afán de dominio propio de la metafísica, deberemos pensar otra cosa que la presencia. Siguiendo a Derrida, la propuesta que intente dar ese paso debe partir de algo metafísico en su base, pero al mismo tiempo debe exceder el elemento de partida. Elementos como las huellas o los espectros serían parte de esa propuesta: precisan de un mínimo de presencia, pero al mismo tiempo van más allá de ella; se encuentran a medio camino entre la presencia y la ausencia.

Lo hasta aquí dicho no es solamente propio de la filosofía, puede predicarse también de la disciplina histórica tradicional; su nombrar limita lo que el pasado puede ser. En este sentido, pensar la historia en términos de espectros aparece como una alternativa a la historia como metafísica, una historia capaz de pensar en pasados multívocos y contradictorios provocando que los espectros asedian e interpelen nuestra realidad.

Para argumentar esta posibilidad del pasado multívoco seguiremos el siguiente esquema. En el primer capítulo sostendremos que la metafísica limita al ser cuando esta establece un principio sobre el que se articula toda una visión de mundo, limita el ser al principio mismo. Sin

embargo, el ser no puede restringirse mediante las palabras, por eso pensaremos de la mano de Derrida el espectro y la temporalidad dislocada. Esta última es la condición de posibilidad de los espectros, pues permite que el presente se vea asediado por estos, espectros que pueden provenir tanto del pasado como del porvenir y que escapan a la voluntad de dominio de la metafísica. Veremos que el tiempo está dislocado en parte por las injusticias como masacres, guerras, narrativas dominantes etc. Son estas las que engendran espectros. Cuando hablamos de espectros nos permitimos pensar en la posibilidad de ajustar el tiempo. De esta manera, cuando la historia le dice al pasado lo que este es reproduce así la díada metafísica presencia-ausencia. Desde esta perspectiva, el historiador pretende que su dicho sea el definitivo y niega así otros pasados posibles, establece un centro desde el que se articula la verdad, pero al igual que la historia de la metafísica, cada nuevo relato da cuenta más bien de una sustitución de un centro por otro. Esto se da porque el historiador piensa el pasado como si fuera una presencia, un hecho susceptible de ser recuperado tal cual pasó (realismo ontológico).

En el segundo capítulo estudiaremos el realismo ontológico débil según la teoría de Eelco Runia. Notaremos que este considera al pasado como recuperable dispuesto ahí para ser observado y traído al presente. Pero, hacer esto es negar otras articulaciones posibles del pasado. Amén que se termina por privilegiar las fuentes y el archivo. Se establece un principio sobre el que se articula qué vale y qué no. Esta articulación establece de manera unilateral lo que la verdad histórica puede ser, y reproduce en última instancia la metafísica. Silencia los otros pasados posibles.

En el tercer capítulo nos ocuparemos del neologismo derrideano *différance* con el fin de sostener que el trabajo de los historiadores no puede ser más que una representación del pasado entre un mar de posibilidades. Si bien esto desemboca en un escepticismo, comoquiera que ninguna representación bien fundamentada tendría más peso que otra a la hora de decir la verdad sobre el pasado, esto redunda en dos cosas: 1. La posibilidad de jugar nuestras apuestas

no en el reino de la ontología sino en el de la axiología ¿qué pasados deberían tener más valor? y con base en esto 2. Pensar en otros pasados posibles que han sido borrados o enterrados por relatos históricos dominantes.

Ahora bien, si dijimos que trastocar el centro era reproducir la metafísica, sabemos entonces que al pensar solamente los pasados enterrados no hacemos más que hacer presente una ausencia y por ende la historia termina siendo metafísica. Por ello, estudiaremos también la propuesta de historia espectral de Kleinberg quien propone un enfoque deconstructivo de la historia para que esta abra la puerta a esos pasados que yacen en el mundo de lo posible, para que la historia sea polifónica y permita de alguna manera ajustar el tiempo dislocado de los espectros.

Capítulo 1: Aproximación al concepto de espectro

El Tao que puede ser expresado no es el verdadero Tao. El nombre que se le puede dar no es su verdadero nombre. Sin nombre es el principio del universo; y con nombre, es la madre de todas las cosas. Desde el no-ser comprendemos su esencia; y desde el ser, sólo vemos su apariencia. Ambas cosas, ser y no-ser, tienen el mismo origen, aunque distinto nombre. Su identidad es el misterio. Y en este misterio se halla la puerta de toda maravilla[1].

Lao-Tse

Antecedentes: Crítica a la metafísica de la presencia

Hablar de espectros es hablar de lo que transita entre la presencia y la ausencia, entre el ser y el no-ser. Así lo hace el espectro del comunismo del que nos habla Marx, una presencia que consiste en su no-estar y se configura en la conversación, en el nombrar y renombrar pero carente de toda materialidad. Los espectros asedian cuando el temor de su venida hace temblar y reunir en santa montería a las fuerzas del orden para proscribirlo. Fuerzas que determinan lo que es y lo que no es. Esta proscripción es un ejercicio de poder que pontifica desde un centro, una estructura que nombra, ordena, coacciona y absuelve. Una metafísica de la presencia que atraviesa la historia del pensamiento occidental, que relegó el ser al ente, a lo cósico, que al esconderlo tras su función lo olvidó (Heidegger, 2001) . Ser o no ser, esa siempre ha sido la cuestión en filosofía.

¿Cómo hemos llegado a hablar de espectros en filosofía? Derrida, siguiendo de cerca la postura Heideggeriana relacionada con la destrucción de la metafísica occidental, sostendrá que la historia de la filosofía desde Parménides se ha estructurado entre binomios de presencias y ausencias; algo tendrá más ser en la medida en que esté más presente y se acerque al arquetipo, a la idea que gobierna todo el sistema de pensamiento. Establecido este, la filosofía se limita a un ejercicio de subsunción, lo que encaja con el principio ordenador es, el resto no es. Pero esto

[1] Encontramos cierta similitud entre el Tao y el pensamiento de Derrida. Si la filosofía no ha hecho sino trasmutar de centro en parte por la *différance* se debe a que el nombre que a las cosas les damos no agota lo que estas son. Su verdadero nombre está siempre diferido.

que el sistema dice que es solo tiene sentido respecto a lo que no es. Y este centro sobre el cual se ha estructurado la filosofía no acepta la sustitución, lo otro se acepta solo para afirmar el sistema, la esencia del sistema es un afirmar negando: "Yo soy porque tú no". Se vuelve ley: "¡Yo, Platón, soy la verdad!"(Nietzsche, 2002, p. 57).

Así las cosas, la historia de la filosofía se reduce a una lucha por el centro, por el gobierno del ser, su discurso busca dominar y decir lo que el ser es, pero este se nos escapa y no lo nombramos nunca. Dice Derrida

> El centro recibe, sucesivamente y de una manera regulada, formas o nombres diferentes. La historia de la metafísica, como la historia de Occidente, sería la historia de esas metáforas y de esas metonimias. Su forma matriz sería (…) la determinación del ser como *presencia* en todos los sentidos de esa palabra. (Derrida, 1989, p. 385).

¿Cómo superamos la metafísica?, ¿no es esta tesis otra voluntad que busca imponerse, otro deseo de dominio que busca candar nuevamente al ser? No hay escapatoria al lenguaje, solo podemos fingir que huimos, porque, los signos solamente reenvían a otros signos: "nada hay fuera del texto" (Derrida, 1967, p. 233) (Cfr. capítulo 3). Cuando fingimos que hablamos del ser, lo hacemos buscando hacerlo presente: cada letra que escribimos hace presente lo que no está, presenta lo ausente, se hace pasar por él. El candado de la metafísica es inquebrantable. Pensar las ausencias tampoco puede ser la solución, pues no hacemos otra cosa que invertir el orden, trastocar el centro es reproducir la metafísica: ¿No es Marx un Hegel invertido? ¿No es Nietzsche un Platón invertido? Estas son sustituciones, lo que era ausente pasa a ser presente, se trata de la sustitución de un centro por otro. Es por esto que para Derrida

> (…) lo que nos hace pensar más allá del cierre no puede estar simplemente ausente. Ausente, o bien no nos haría pensar nada o bien sería todavía un modo negativo de la presencia. Es necesario, pues, que el signo de este exceso sea a la vez absolutamente

> excedente con respecto a toda presencia-ausencia posible, a toda producción o desaparición de un existente en general ,y sin embargo, que de alguna manera se signifique todavía; de alguna manera informulable por la metafísica como tal (Derrida, 1994, p. 100).

Debemos situarnos en los márgenes de la filosofía, en algo que signifique, que sea metafísico, pero que al mismo tiempo lo exceda, que intente sobrepasar el afán por el dominio de la presencia, algo a medio camino entre la díada presencia-ausencia. Conceptos como el espectro, la huella o la ruina son la propuesta de Derrida. Estos elementos son y no son. Los documentos históricos nos dicen algo del pasado pero no cuentan el hecho mismo, son solo huellas y como tales dicen y no dicen. Algo nos dicen las casas abandonadas de la Candelaria, pero algo de ellas también se nos escapa porque hay algo en ellas que ya no será más. Son manifestaciones del Tao[2] que se expresa y no se expresa, se da y no se da; el sentido del ser es fecundo y nutricio y por ello mismo inaccesible de manera última y definitiva.

Por eso, parte de la destrucción de la metafísica occidental, estriba en poner en cuestión el ser como presencia, porque si solo esta se domina, su puesta en entredicho haría temblar las estructuras de la metafísica. Para Derrida:

> De Parménides a Husserl, el privilegio del presente nunca ha sido puesto en tela de juicio. No ha podido serlo. Es la evidencia misma y ningún pensamiento parece posible fuera de su elemento La no-presencia es siempre pensada en la forma de la presencia (bastaría con decir en la *forma* simplemente*)* o como modalización de la presencia: El pasado y el futuro están siempre determinados como presentes pasados o presentes futuros (1994, p. 68).

[2] María Teresa Román sostiene que “el Tao desborda cualquier traducción posible; tiene tanto la acepción de principio metafísico inefable como la de camino”(2008).

¿No es esto lo que hacen los historiadores? Hablan del pasado pero en realidad lo piensan en términos de la presencia, lo hacen pasar así como recuperable, un hacer presente lo que no será más que ausente, es la voluntad de dominio que busca hacerse ley. El pasado es una ausencia de la cual nos quedan huellas propias de la subjetividad del que las deja. Sabemos quién nos regaló los libros de nuestra biblioteca: su nota y su firma están ahí, ella ya no. Sabemos de quién heredamos esos prejuicios odiosos que se encarnan, como todo espectro, en estos huesos, carne y sangre, y que involuntariamente repetimos, así nadie vigile ya, así ya no haya ni recompensa ni castigo. Consideremos que estas huellas nos tocan pero no son presencias, son más bien marcas que el pasado ha dejado y del cual sentimos sus efectos, huellas que muchas veces nos constituyen, pero, de ninguna manera presentes a la manera de los hechos.

El espectro y la temporalidad dislocada

Antes de continuar con el tema del espectro, es preciso detenernos en la concepción cuantitativa del tiempo en Aristóteles y la manera como Heidegger le da un giro cualitativo. Esto con el fin de poder afirmar con Derrida que el tiempo del espectro está desarticulado. En este afán de dominio de la presencia del que hemos venido hablando, el concepto aristotélico de tiempo es su epítome: “el tiempo es número del movimiento según el antes y el después.”(*Física* IV, 220ª-24,25). Vemos aquí cómo lo que importa es el presente, pues es referencia para lo que fue y lo que viene. Este concepto de tiempo es vulgar, solo ve secuencias y cantidades indiferenciadas las unas de las otras.

Para la concepción vulgar: “El tiempo es lo “numerado”, esto es, lo expresado y (…) mentado en la presentación del puntero (o de la sombra) *en movimiento*. En la presentación del móvil en su movimiento se dice “ahora aquí, ahora aquí, etc.” (Heidegger, 1997, p. 435). El tiempo así entendido pierde todo carácter cualitativo, no es más que número y cálculo, todos sus momentos son idénticos, meras sucesiones de presentes. Por esto, Heidegger va a replantear la

noción clásica y va a decirnos que al tiempo del *dasein* le son inherentes al menos dos características: la databilidad y la significatividad. Por la databilidad, organizamos nuestro tiempo, nos movemos en él desde cierto punto referencial. El *antes*, el *entonces*, el *ahora* y el *luego* son para nosotros más que sumas de cantidades, nos ocupamos de ellos según los comprendemos; estos momentos los referimos desde nuestra cotidianeidad como importantes dependiendo unos de otros (Heidegger, 1997). *Antes* de escribir este capítulo pagué las facturas, *ahora* tengo que prestar atención a clase, *luego* tengo que preparar la comida. Aunque estas pueden entenderse como sucesiones, hay que ver en ellas saltos cualitativos entre los diferentes momentos, p.ej. entre el *antes* y el *luego* del ejemplo hay un número infinito de ahoras, pero los obviamos al organizar nuestro día porque señalamos los que nos importan.

Ahora bien, por el carácter significativo del tiempo debemos entender lo que en Heidegger se conoce como hermenéutica de la facticidad, la vida es vida interpretada, esto es, preñada de sentido. Mi tiempo ante la pérdida de lo amado es cualitativamente diferente al del nacimiento de un nuevo ser. A lo que en la concepción vulgar del tiempo revelaba cantidad, en la concepción heideggeriana expresa cualidad; diferentes momentos tienen significados diferentes. No narramos todas los ahoras que fueron, sino los que significan e importan. En su devenir el hombre interpreta, busca y encuentra sentido a su vida, sentido que oscila entre su ser auténtico forjado por él mismo y el sentido dado por los otros, por el uno impersonal. Esta interpretación la hacemos en nuestro propio tiempo. Por eso, ser y tiempo están estrechamente vinculados, son uno indisoluble. Con razón dice Borges en *Nueva refutación del tiempo* que:

> El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebata, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego (Borges, 1989, p. 771).

El tiempo deja de esta manera de considerarse solamente como algo externo, una suma de meros presentes en flujo que vienen y van. El tiempo desde lo que nos propone Borges y

Heidegger se constituye en el medio cualitativo en el que nos desenvolvemos: cuando decidimos qué haremos con nuestras vidas decidimos qué haremos con nuestro tiempo, le otorgamos cualidad: el tiempo no está afuera; somos tiempo. Así las cosas, solo un tiempo cualitativo puede estar desarticulado como dice Hamlet, un tiempo que nunca es uno consigo mismo sino que está retrasado respecto de sí ante el asesinato de su padre.

Aquí volvemos al espectro. Derrida retomará esta expresión de Hamlet para pensar los espectros. Recordemos que a Hamlet se le aparece el espectro de su padre exigiendo justicia, exige que el tiempo vuelva a ser ajustado, que se pongan las cosas en su lugar ante el asesinato y usurpación del trono a manos de su hermano. El tiempo está entonces en parte desajustado por las violencias causadas por las guerras, los totalitarismos, los discursos oficiales que quiebran vidas etc. No obstante, no se trata simplemente de pensar en los que fueron borrados por violencias o narrativas dominantes, sino también en las generaciones que vendrán, habría que pensar en las legiones de espectros del porvenir, pensar en eso que escapa a nuestro dominio, aquello que permanecerá siempre ausente pero latente y a la espera de una venida intempestiva. Dice Derrida:

> Ninguna justicia (…) parece posible o pensable sin un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya (1998, p. 13).

Por este motivo, el presente no puede ser uno consigo mismo, porque si se ha de pensar en espectros, un tiempo solamente presente resulta insuficiente; cuando no ingenuo, si pensamos en una justicia que de verdad tenga en cuenta lo que no será más y lo que todavía no es. Al considerar los demás tiempos permitimos que los espectros asedien el presente, que hagan su aparición inesperadamente. No sabemos la fecha de su venida, solo nos queda esperar. Para Nietzsche, es nuestra condición de seres en constante relación con nuestro pasado lo que hace inevitable que nuestros espectros hagan apariciones imprevistas y sin causalidad aparente:

> Es asombroso: ahí está el instante presente, pero en un abrir y cerrar de ojos desaparece. Surge de la nada para desaparecer en la misma nada. Sin embargo, [el pasado] luego regresa como un fantasma perturbando la calma del presente posterior. Continuamente se separa una hoja del libro del tiempo, cae y se aleja aleteando para, de repente, volver al seno del hombre (1999, p. 41).

Estas venidas del pasado, informan que no hemos superado ciertos eventos; eso que creíamos muerto termina por hacer su aparición, ya no con la vivacidad de la presencia, sino con la podredumbre del cadáver; la tierra no cubrió al muerto. Su venida altera nuestro tiempo, y decimos: "mi tiempo está desquiciado, no va como debería". El espectro nos sorprende y sacude nuestras realidades y nos desestabiliza. Si pudiéramos predecir su venida hablaríamos de dominio de presencias, no de espectros: "No se pueden controlar sus idas y venidas porque *empieza por regresar"*(Derrida, 1998, p. 25).

Cocimano (2016) explica también el tiempo espectral. Ve en la propuesta derrideana la propuesta de una temporalidad traslapada en la que tiempos diferentes habitan nuestro presente. Y esto como crítica a la concepción del tiempo de la modernidad que se encuentra vinculada a la idea de progreso. Aquella concibe al tiempo como pleno, justo, un tiempo que avanza a la par del desarrollo tecnológico y científico; un tiempo en el que la humanidad alcanza progresivamente su plenitud en tanto que potencia sus capacidades, se desarrolla y evoluciona infinitamente. Pero, como hemos venido diciendo el tiempo no es nunca uno consigo mismo, las injusticias asedian y conviven con nosotros, los espectros hablan de la no plenitud del tiempo; la justicia sigue siendo demora. Desenhebremos el tejido de los grandes relatos para constatar, por ejemplo, que eso que llamamos civilización se encuentra urdido con montañas de cadáveres.

Si, como hemos dicho, la cuestión del espectro es una cuestión de justicia más allá del presente, en el fondo sabemos que se trata de una justicia imposible: no podemos pensar en todo el mundo, nuestro horizonte de comprensión nos limita, el centro que no es el centro

determina también lo que consideramos periferia. Las injusticias desajustan el tiempo, frustran expectativas de vidas; engendran espectros con los que hay que vivir y aprender a vivir porque el mundo es un constante ir de través.

Aparición del espectro

Pero, ¿cómo surgen entonces los espectros? Mencionamos más arriba la memoria de aquellos que fueron borrados por violencias, totalitarismos y discursos. La historia como ejercicio político y discursivo puede ser conjurador de espectros. Al pretender decir lo que es y recuperar el pasado, silencia los innúmeros pasados posibles, las narraciones de esos otros que ya fueron. La verdad histórica en este sentido imitaría la realidad, pero no podría dar cuenta de la totalidad de lo real: el texto es finito, la vida no. Lo que el historiador narre será de este modo algo parcial, limitado y copia de la realidad.

Esta es una cuestión de vieja data, la proscripción que de los poetas hace Platón en *República* por ser imitadores de la realidad es harto conocida. Su rechazo estriba principalmente en que dan apariencia de ser a algo que no lo es, y esto porque "en general todo arte mimético realiza su obra lejos de la verdad, y que se asocia con aquella parte de nosotros que está lejos de la sabiduría y que es su querida amiga sin apuntar a nada sano ni verdadero."(*República,* 603a). Pues bien, esta preocupación por el desface entre realidad y creación poética la encontramos actualizada en el pensamiento de Günther Anders (2011). Para este pensador, las emisiones de radio y televisión generan también un desface entre realidad y ficción, ya que los telespectadores toman por real lo que no es más que artificio y fingimiento de la realidad. Las relaciones que se establecen entre los individuos y las emisiones de radio y televisión emulan de tal forma lo real que la audiencia se vincula íntimamente con los personajes, estos son en el fondo verdaderos espectros sin los cuales no se podría vivir; el personaje reemplaza la persona.

Así como la ficción busca ser tomada por real y seria, lo real se banaliza; los medios buscan presentar una visión de la totalidad como real, quieren ser la realidad misma. Se impone la visión de los medios, eso que muestran tiene pretensiones de realidad: *es*. Bien sea por sensacionalismo o por anti-sensacionalismo, la actividad de los medios puede ser conflictiva. Para Anders (2011), el primero hace de un mosquito un elefante y el segundo hace del elefante un mosquito, se busca dar apariencia de ser a lo que no es, hablamos así de espectros. Aquí añadiríamos que no solo los medios de comunicación sino también las narraciones del historiador. Estas pueden generar relaciones espectrales: si el historiador pretende que su dicho corresponda a lo que el pasado efectivamente fue, nosotros podríamos tomarlo así y relacionarnos con un espectro, olvidando que no se trata más que de una representación, no del pasado mismo.

Observamos aquí una doble espectralidad. Por un lado, tenemos la relación que tejemos con los discursos dominantes, estos quieren pasar por lo real, pero son y no son, pues un mínimo de realidad y de apariencia les sirve para moverse entre las fronteras entre el ser y el no-ser. Y por el otro lado tenemos a los espectros de esos pasados olvidados y borrados por esas narrativas que se imponen y silencian las voces poliédricas del pasado. ¿Qué hacemos entonces? ¿Cómo considerar a los espectros?

Parte de la respuesta está en la propuesta de Ethan Kleinberg (2020) quien propone un enfoque deconstructivo del pasado y considerará al pasado como algo caótico y desordenado, pudiendo llegar a ser incluso contradictorio. Esta naturaleza múltiple del pasado sugiere a Kleinberg que el historiador busque ordenarlo de alguna manera. Sin embargo, hay que prestar atención a los caminos que los historiadores trazan. Para Kleinberg cada apertura hecha por el historiador es a la vez una clausura, pues si bien se abren caminos que nos conducen al pasado, se descuidan otros pasados posibles: una puerta se nos abre delante, mil y una se nos cierran detrás. Y esto es así porque el historiador trabaja desde la presencia, desde el realismo

ontológico (véase capítulo siguiente). De ahí que proponga un enfoque deconstructivo de la historia, uno que

> (…) reconoce y acepta la ontología latente del pasado y la imaginación necesaria para pensarlo radicalmente. Se trata de pensar antes de las coordenadas establecidas de la presencia y la ausencia como alternativas, y más bien permitir que el proyecto de la historia emerja del ámbito creativo de las posibilidades: pasados posibles y posibles pasados. Sin lugar a dudas el historiador captura algunas de estas posibilidades en su relato, pero esto no niega aquellas posibilidades del pasado que puede regresar (2020, ePub)[3].

El trabajo del historiador según esto niega que el pasado pueda articularse de otras maneras, que configure otros mundos posibles. Veremos en el siguiente capítulo cómo algunos historiadores colombianos al narrar su relato consideran superados los relatos anteriores, hacen valer su relato como único centro. Pero este centro es arbitrario; no hay punto privilegiado sobre el cual articular una narrativa histórica definitiva. Si solo observamos sustituciones del foco narrativo, el centro es entonces inexistente; el centro es el historiador mismo, el centro cambia con el historiador.

Nietzsche (2002a), por ejemplo, decía que si le preguntáramos a una mosca ella misma diría que es el centro volante del universo . Esto llevado al plano de la narrativa histórica implica que el historiador contará lo que para él es importante; él juzga qué queda por dentro y por fuera del relato. Él construye así un centro sobre el cual construir su narración. Así como a la mosca la constituye su corporalidad, al historiador lo constituyen sus circunstancias, su finitud,

[3] Todas las traducciones son nuestras. Muchas citas no tienen paginación porque fueron tomadas de la versión ePub. Esto implica que el número de página no es siempre el mismo. El texto original dice:"This is an approach that recognizes and embraces both the latent ontology of the past that is and the importance of the imagination required to think radically. It is to begin before the posited coordinates of presence and absence as alternatives and instead allow the project of history to emerge from the generative realm of possibilities: past possibles and possible pasts. To be sure, the historian arrests certain of these possibilities in his or her telling of the story, but this does not negate these possibilities of the past that can return" (ePub).

sus intereses. Todo esto se imprime en lo que cuenta, deja huella en su relato. Él también es centro pensante del universo. Centro que cambiará con el historiador, con la época, con las preocupaciones del presente etc. Y este centro sobre el cual se construye la narrativa histórica quiere articular un único sentido ahí donde no hay sino polifonía.

Capítulo 2: Realismo ontológico en historia

(…) todo lo que decimos sobre la esencia de la ciudad dice más sobre nuestras propias vidas y nuestros propios estados de ánimo. La ciudad no tiene más centro que nosotros mismos

Orhan Pamuk

Observaciones

¿Es el pasado algo estable, fijo, dispuesto para ser aprehendido si nos decidimos a mirar? Algunos historiadores colombianos creen que sí. Alberto Zalamea, prologuista de la popular obra de Indalecio Liévano *Grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia* (2018), resalta que la obra de este historiador surgió ante la necesidad de revisar la historia oficial para que las nuevas generaciones puedan en sus libros "leer y estudiar y hasta escudriñar la verdad de nuestra historia"(p.11). Como hay que elogiar a la obra, o al autor de lo que se prologa, Zalamea no puede evitar señalar las capacidades especialísimas del autor a través de una pregunta retórica: "¿quién mejor que Indalecio para escribir esa historia auténtica? (2018, p. 11). Este tipo de afirmaciones suponen la existencia de una historia verdadera, ansiosa de presencia, fiel al pasado, idéntica a él. Si la historia es auténtica y verdadera, presupone el prologuista que la palabra de Liévano es la verdad, solo ella merece ser escuchada.

Casi un cuarto de siglo después de que Zalamea escribiera el prólogo (1996) esta idea de acceder al pasado y descubrir al fin la historia verdadera continúa vigente. En historiadores como Daniel Gutiérrez encontramos afirmaciones como: "Es bueno entonces que los colombianos comprendan *qué sucedió esos días [*énfasis agregado*]*, sin las distorsiones propias de la propaganda o del reseco relato patriótico"(2019, p. 148). O Alfonso Múnera cuando sostiene que puede dar cuenta de los hechos mismos, que respeta los documentos y es fiel a las fuentes, de no poder ser tachado su trabajo porque sus afirmaciones están respaldadas por estas, de no quebrantar el primer mandamiento de todo historiador: "no falsear deliberadamente lo

acontecido" (2020, p. 24). Considera que en su labor ha sido celoso de los hechos, de contarlos tal como sucedieron de acuerdo a lo indicado por las fuentes. De las afirmaciones de estos tres historiadores podríamos desprender dos consecuencias propias de una metafísica de la presencia: 1. Es posible llegar a una verdad histórica a la manera de la ciencia; hay hechos-ahí observables, hechos fijos e inmutables que debe respetar el historiador, so pena de falsearlos o de inventarlos. 2. En ese sentido, las fuentes serían ventanas al pasado: ¿Qué fue lo que realmente pasó? ¿Dónde tiene lugar la verdad? La respuesta es la misma que bastó a Agustín de Hipona: Toma y lee. El pasado se considera así algo accesible, observable como la pantalla desde la que lees este trabajo.

En esta pretensión hay también una idea de progreso latente, cada uno de estos historiadores considera su obra como última y definitiva, superadora de la anterior. Cada uno tacha la obra de sus antecesores de mitos, de obviar aspectos fundamentales para la compresión histórica. Pero, al igual que la historia de la filosofía se trata del cambio de un centro por otro. Así por ejemplo, historiadores como Liévano(2018) destacan en contra de los mitos fundacionales colombianos el papel fundamental que tuvieron los sectores populares en el 20 de julio animados por los chisperos y utilizados posteriormente por la élite criolla. Gutiérrez señala también que la historiografía tradicional se limitó a enaltecer a Bolívar y sus militares junto a los llaneros y su paso por la Cordillera oriental, dejando de lado a los habitantes de Tunja, Socorro y Santafé en la campaña de 1819: "Sin el apoyo de las gentes de ruana resultan inexplicables los triunfos de Pantano de Vargas, y Boyacá, la liberación casi instantánea de la Nueva Granada y, en consecuencia las expediciones sucesivas a Venezuela, Popayán, Quito y el Perú" (2019, p. 149) Múnera (2020) por su parte pretende hacer frente a los mitos que época tras época han repetido generaciones de historiadores. De esta manera, rescata la participación de mulatos y negros en Cartagena en el golpe contra el gobernador de esta provincia el 14 de junio de 1810 que buscaba independencia de España y que sería antecedente directo del 20 de julio de 1810. Los revisionismos de estos autores configuran la "historia auténtica" que señala Zalamea. Pero, lo

que buscan estos historiadores es lo imposible: traer el pasado al presente como si este fuera algo en sí, dispuesto a ser observado.

Estas maneras de entender la historia pueden ser encuadradas en lo que se denomina realismo ontológico en historia. Esto es, la posibilidad de observar los hechos históricos y por tal motivo considerarlos como fijos e inmutables (Kleinberg, 2020). El realismo ontológico acepta que el pasado puede estar rodeado de incertidumbre, pero al final el acceso al hecho en sí mismo es cuestión de método. Kleinberg señala dos maneras en las que se presenta: un realismo fuerte y otro débil. El primero sostiene el acceso completo al pasado, el historiador acepta la posibilidad de incertidumbre epistemológica respecto a la compresión de este pero esta dificultad se ve menguada por la certeza de que ocurrió de cierta manera. El segundo sostiene que nuestro acercamiento al pasado se ve limitado por nuestra perspectiva y nuestra época, y esto lleva a una incertidumbre epistemológica sobre aquello que puede ser ontológicamente cierto. Kleinberg (2020) subraya que "(…) este enfoque (…) falla a la hora de reconocer nuestros horizontes históricos, la medida en que nuestra perspectiva personal está determinada y dirigida por nuestro pasado; nuestra comprensión epistemológica actual del pasado es tomada como la realidad ontológica del pasado" (ePub)[4]. Esto en otras palabras implica que nuestra manera de comprender el pasado está determinada por nuestras maneras de habitar el presente, este determina lo que el pasado puede ser. Por ejemplo, solo en nuestro tiempo es posible pensar en una historia *queer* del flamenco como la propone Fernando López, o en una historia de los animales en el medioevo como la cuenta Michel Pastoureau.

El realismo ontológico débil de Eelco Runia

Hasta ahora hemos resaltado que los historiadores colombianos citados tienen la pretensión de contar el hecho tal cual fue, pero, ¿cómo es posible semejante tarea? A nivel de

[4] "The error of ontological realism is that it fails to recognize the limitations of our own historical horizons, the extent to which our personal perspective is determined and directed by our past. The current epistemological understanding of the past is taken to be the ontological reality of the past." (ePub)

filosofía de la historia encontramos diferentes posturas y matices sobre cómo dar cuenta del hecho histórico. Nos enfocaremos en el realismo débil por ser la perspectiva dominante entre los historiadores (Kleinberg, 2020). Eelco Runia[5] se encuentra dentro de este grupo. Este autor busca hacer frente al giro hermenéutico y la importancia que el sentido cobra dentro de este. Para Runia (2006) el fenómeno del sentido ha hecho que la filosofía de la historia desatienda otro fenómeno igual de importante para los individuos: la presencia. A manera de ejemplo podemos pensar en un nivel individual en la foto de la persona que amamos y guardamos en la billetera; el juguete de la infancia; el par de efigies que intercambiamos con nuestra amada (cada una como prenda del otro); las tumbas y mausoleos en los cementerios etc. A nivel social y colectivo podemos nombrar los monumentos, los museos y los eventos conmemorativos que se realizan para recordar eventos que no queremos olvidar y buscamos de alguna manera hacer presentes.

Runia considera que para estos fenómenos: "la presencia -estar en contacto con la realidad- es tan fundamental como el sentido. Mientras que el sentido es el lado connotativo del arte, de la conciencia, de la vida, la presencia es el lado denotativo. Tanto el sentido como la presencia son antitéticos a otro impulso, el impulso de ser tomados en el flujo de la experiencia" (Runia, 2006, p. 5)[6]. Según esto, precisaríamos como seres humanos de dos tipos de lenguaje: uno denotativo y otro connotativo. Por el primero, referimos a lo que podríamos llamar definición de diccionario caracterizada por su objetividad, referencialidad y carácter cognitivo (Omar, 2012). Por el segundo, tenemos que el lenguaje connotativo está más relacionado con los efectos que determinada palabra tiene en una cultura determinada, por esto se dice que es subjetivo, asociativo y afectivo (Omar, 2012). Así las cosas y en relación con la presencia diríamos que los monumentos son denotativos, están ahí y su intención es más o menos la

[5] Runia es historiador y psicólogo de la Universidad de Leiden (Países Bajos).

[6] "Presence—being in touch with reality—is, I believe, just as basic as meaning. Whereas meaning may be said to be the connotative side of art, of consciousness, of life, presence is the denotative side. Both meaning and presence are antithetical to another drive, the drive to be taken up in the flux of experience" (p.5).

misma, quieren hacer presente el acontecimiento, significarlo de tal manera que, para todos, a la manera del diccionario, diga lo mismo. El elemento connotativo, por su parte, también presente en el monumento busca decir algo sobre el evento, opera más a la manera de una interpretación, a los efectos que tanto el evento como el monumento tienen dentro de la sociedad. Dice Runia "los monumentos están, como todas las obras de arte, cargados de denotación metonímica y connotación metafórica: dicen algo (connotación) sobre lo que representan (denotación)" (Runia, 2006, p. 17)[7]. Sin embargo, los monumentos modernos para este pensador neerlandés tienden a ser más metonímicos que metafóricos. No otorgan por regla general un sentido, sino que simplemente muestran una ausencia.

Esta necesidad de presencia podríamos explicarla considerando que a veces el sentido no es suficiente porque lo que impera en ciertas ocasiones es el sinsentido. No hay explicación, justificación ni sentido que valga a la desaparición de un familiar o a la masacre de una población entera. No obstante, conservamos sus pertenencias o edificamos monumentos porque queremos tener presente lo que sucedió. Estos dos elementos del lenguaje, el elemento connotativo y denotativo, como citamos más arriba, son expresión de nuestra resistencia a ser absorbidos en la cotidianeidad; nos rehusamos a ser paisaje. Por eso, el encontrar sentido a lo que hacemos y el atesorar ciertos objetos tienen muchas veces la finalidad de evitar que nos confundamos con el medio. Estos dos elementos constituyen los polos opuestos al devenir ciego y a la cotidianeidad.

En el desarrollo de su teoría, Runia propone que la historia sea entendida no como lo irremediablemente ido, sino más bien como un proceso en continuo desarrollo. Runia propone seguir de cerca la propuesta Freudiana que propone conocer el pasado no directamente sino indirectamente. Freud descubrió que, si quería entender las causas de los traumas de sus

[7] "Monuments are—like all works of art—idiosyncratic compounds of metonymical denotation and metaphorical connotation: they *say* something (connotation) about what they *stand for* (denotation)" (p.17).

pacientes, resultaba más fructífero empezar por la situación actual de estos que pedirles un recuento de su pasado. Esto con el fin de encontrar un ancla en su presente para a partir de ahí acceder hasta alguna situación de infancia capaz de explicar el problema (Freud, 1912, como se citó en Runia, 2006). De la misma manera deberá proceder el historiador, empezará por el presente para ver qué situaciones pueden entenderse y explicarse acudiendo a la historia. Para este propósito Runia tomará como punto de partida el tropo de la metonimia[8], ve en esta un elemento clave para entender el pasado. Runia señala que monumentos contemporáneos como los del holocausto operan como metonimias que transfieren ante todo presencia. Estos monumentos no proponen un sentido del evento que se busca comprender, sino que trasladan una ausencia al aquí y al ahora. Se trata de almacenes en los que la presencia es depositada. Si de la metáfora se dice que traslada sentido, de la metonimia dice Runia que traslada presencia[9]. Un monumento, por ejemplo, funge como una parte del pasado que merece ser presentada. Trae aquello que no está a nuestra realidad, pero a diferencia de la metáfora que genera sentido, la metonimia sugiere más bien la falta de este:

> Cuando [la metonimia] es nueva cuestiona sentidos, despertándonos de aquellas realidades que damos por sentadas y dirigen nuestra atención sobre aquello que no nos gusta que nos recuerden: las reglas implícitas de nuestros territorios están lejos de ser

[8] Recordemos que "La metonimia es tanto una figura del lenguaje como del pensamiento en la que una cosa se usa para referir, o en términos lingüístico-cognitivos "proveer acceso" a otra la cual se encuentra relacionada de alguna manera"[8] (Littlemore, 2015, p. 4). El tipo de relación puede ser variado como el contenedor por el contenido; el autor por la obra; el símbolo por lo que se simboliza; la parte por el todo.

[9] Lodge (1977) dice que mientras la metáfora refiere antes que nada a una selección de diferentes grupos o constelaciones de palabras; la metonimia, por su parte, involucra la combinación de vocablos de un mismo grupo. La metáfora opera desde la similitud, para trasladar sentido de un grupo a otro hace falta realizar una substitución basada en relaciones de semejanza, como cuando decimos que el alma humana es profunda y misteriosa como un firmamento velado por la tiniebla. En la metonimia, por el contrario, el cambio de término se da dentro del mismo grupo, esto es, se selecciona por su contigüidad, como cuando nos referimos al cielo con la palabra azul.

naturales y autoevidentes, son de hecho un sistema de hábitos y convenciones (Runia, 2006, p. 19) [10].

Así sería el caso de los monumentos que sirven de conmemoración a crímenes de lesa humanidad, hacen presente la atrocidad evitando que esta se esconda en el paisaje, previenen que se conviertan en ruido de fondo, que el evento se funda en el entorno. Una de las claves para evitar esto, consiste para Runia en que el monumento sea lo más vanguardista posible para que su presencia irrumpa el tiempo presente e interpele a los transeúntes y nos recuerde lo que ya dijimos en el primer capítulo, que el tiempo no va como debería.

Esto vale la pena precisarlo un poco más, para Runia la metonimia trata de "una 'presencia en la ausencia' no solo en el sentido que presenta algo que no está ahí, sino también en el sentido que una ausencia (o al menos la discreción radical) que está ahí, sigue presente"(2006, p. 20)[11]. El evento que quiere recordarse es presentado en el monumento, esta muestra una parte, pero el todo, aunque escondido, sigue ahí. Runia sostiene que la manera en la que esto opera es doble:

> (…) hacia arriba hasta el presente y hacia abajo desde el presente. Estas dos maneras corresponden a los dos elementos de los "tópicos": invención y almacenamiento. Como *inventio,* la metonimia transporta algo al presente o más precisamente: como *inventio,* la metonimia ha constituido la superficie tal como la conocemos; el presente consiste en metonimias que una vez fueron *Fremdkörper* [cuerpos extraños] solo que ahora las damos por sentado. Como

[10] "When fresh, it questions meanings, awakens us from what we take for granted, and draw attention to what we don´t like to be reminded of: that the implicit rules of the place are far from natural and self-evident, are indeed a system of habits and conventions" (p.19).

[11] "(…) a metonymy is a 'presence in absence' not just in the sense that it presents something that isn't there, but also in the sense that in the absence (or at least the radical inconspicuousness) that *is* there, the thing that isn't there is still present" (p.20).

> "almacenamiento", la metonimia contiene lo que fue dejado detrás. Pero esto puede encontrarse -o como diría Vico inventarse- en el plano del tiempo (Runia, 2006, p. 20).[12]

Así las cosas, la metonimia tendría dos polos. Uno que se muestra aquí en el presente: el monumento denota un hecho (*inventio*); ha traído lo que no está hasta aquí arriba al presente. El otro polo, el almacenamiento, sería el lado oculto del monumento, es decir, lo que el monumento reemplazó y dejó de lado: el todo al seleccionar la parte. Cuando la metonimia usa una palabra en vez de otra esconde uno de los términos (este sigue ahí pero oculto). En el ejemplo: "El levantamiento de Pasto desencadenó la represión de Bolívar", el sustantivo Pasto reemplaza a la parte del grupo de habitantes de ese lugar que se sublevó, aquí sabemos que se está nombrando el territorio para referir una parte de su población, y esta queda oculta por la metonimia (ausente pero presente). El problema es que muchas veces no sabemos muy bien qué es reemplazo de qué, esto es, olvidamos o ignoramos la relación de contigüidad presente en la metonimia y la *inventio* termina por constituir el presente y tomarse por él. No sabemos a qué da acceso la *inventio*.

Metonimia y metáfora no se dan aisladas, estas figuras están presentes en la elaboración de todo discurso. Lodge dirá que durante "la elaboración de todo discurso este puede transitar a través de dos líneas semánticas diferentes: un tema puede llevar a otro a través de su similitud [metáfora] o de su contigüidad [metonimia]" (1977, p. 79) [13]. Mientras que la similitud se relaciona con la metáfora, la contigüidad se relaciona con la metonimia. Lodge (1977) dice que no interpretaríamos *Rey Lear* o *Paraíso perdido* como reportes escritos de la realidad sino más

[12] "Metonymical `presence in absence´, in other words, works both ways: upward *to* the present, and downward *from* the present. These two ways correspond to the two aspects of "topics": invention and storage. As *inventio*, metonymy transposes something to the present, or, more correctly: as *inventio*, metonymy has *made* the surface as we know it; the present consists of metonymies that once were *Fremdkörper* but now are taken for granted. As "storage," metonymy contains what was left behind. But what it stands for can still be found in—or, as Vico would say, "invented" out of—what we may find on the plane of time." (p.20)

[13] "The development of a discourse may take place along two different semantic lines: one topic may lead to another either through their similarity or their contiguity." (p.79)

bien como metáforas. Los autores de estas obras dicen que la condición humana *es* lo que el argumento de la obra desarrolla(similitud). Por el contrario, obras como *Emma* o *Cuento de viejas* tienen la pretensión de *ser como* la vida humana:

> la frase "*es como*" denota una relación de contigüidad más que de similitud, ya que los escritores crean la ilusión que sus relatos son o fueron parte de la historia real, historia de la cual han sido extraídos y son representativos. Llevado un poco más lejos al polo metonímico, tales ficciones son descritas a veces como un "pedazo de la vida" (Lodge, 1977, p. 109).[14]

Así las cosas, los textos que tienen la pretensión de ser como la vida están más relacionados con la metonimia en el sentido que no buscan ser la realidad sino representar una parte de ella, son metonímicos. La historiografía operaría de esa misma manera. El historiador en su construcción de narrativa no hace más que seleccionar la parte que según su criterio puede dar cuenta del todo, su escritura es en este sentido metonímica, representa una parte porque su relato no es más que un pedazo de la vida que fue.

Esto implica entender que la narración histórica no es total. Cuando el historiador construye sentido lleva consigo una serie de elementos que se encuentran ocultos por la metonimia, esperando a que se descubran, el historiador debe ver en este sentido de qué cosa es parte eso que refiere las fuentes o sus colegas. Por ejemplo, cuando el historiador Gutiérrez(2019) dice que el relato independista tradicional de la campaña de 1819 en la Nueva Granada no hizo más que destacar la importancia de los próceres y militares, en ese relato ya se encontraba oculto por la metonimia, la participación de los tunjanos, socorranos y santafereños. Gutiérrez no hizo más que expresar que los próceres eran la parte de una labor que necesitó del

[14] "(…) the phrase 'is like' denoting, here, a relationship of contiguity rather than similarity, for the writers create the illusion that their stories are or were part of real history, from which they have been cut out and of which they are representative. Taken a Little further towards the metonymic pole, such fiction is often described as a ˈslice of lifeˈ" (p.109).

apoyo de muchas más personas que serían el todo. Develó así la metonimia, la *inventio* dio acceso al almacenamiento. Por esto, para Runia:

> Bajo la superficie del texto —bajo las palabras y las frases que damos por sentadas cuando leemos rápidamente, las expresiones que felizmente perdonamos al historiador, los conceptos y categorías que el autor mantiene magistralmente en el aire, los nombres correctos e incorrectos que se llenan de color, sentido y significado— (…), las cosas que representan las metonimias siguen presentes. Ausentes, pero *presentes*. Las palabras y frases que han sido entretejidas en lo que constituye el tejido del texto están metonímicamente conectadas a los lugares que fueron dejados atrás —hasta el punto que los nombres fueron sustituidos por la realidad (Runia, 2006, p. 26) [15].

De la perspectiva de Runia podemos destacar que deja abierta la posibilidad de una tarea *ad infinitum*. Si convenimos que toda escritura y rescritura del historiador es siempre metonímica cada nueva interpretación de la historia es solo una parte de un todo inabarcable y esto por cuestiones elementales de finitud; elaborar un relato total y completo es una tarea imposible. Sin embargo, constatamos aquí también una inmutabilidad del pasado, la narrativa histórica contiene en su dicho una serie de elementos que están ocultos, que forman parte de una totalidad por descubrir, como si de alguna manera estuvieran ahí, presentes pero escondidos. Esto lo expresa Runia en el siguiente pasaje:

> La presencia del pasado no reside entonces primariamente en la intención de la historia o el manifiesto contenido metafórico del texto, sino en lo que la historia y el texto contienen *a pesar de* las intenciones del historiador. Se podría decir que la realidad

[15] "Below the surface of the text—in words and phrases we take for granted when we speed along, in expressions we happily for- give the historian, in the concepts and categories the author keeps so masterfully in the air, in the proper and improper names that fill up with color, sense, and meaning—below, I repeat, the surface of the text—the things the metonymies stand for are still present. In absence, but *present*. The words and phrases that have been woven into the texture of the text are metonymically connected to the places that are left behind—all the way down to the point where names have been substituted for *reality*" (p.26).

> histórica viaja con el historiador no como pasajero sino como polizón (Runia, 2006, p. 1)[16].

Por más que el historiador sea bien o mal intencionado, hay una realidad que va en su discurso a su pesar, una presencia que viaja sin pagar peaje. Sin embargo, así formulada, la postura de Runia vuelve a lo mismo que hemos señalado, acceder al pasado es cuestión de método, hay una entidad ahí que se esconde, una realidad histórica independiente del historiador. Pero la historia puede cambiar, no porque se descubra al polizón en medio del océano de tinta viajando sin derecho de tránsito, escondido tras este o aquel párrafo, sino porque cuando los intereses y valores de nuestra época cambian, nuestra manera de entender y concebir lo que el pasado fue también.

Además, consideramos que la propuesta de Runia dan demasiada credibilidad al archivo en general. Consideremos que, si el archivo cambia, el polizón que viaja en su narración también lo hará, se derrumba por este lado la presencia que reclama Runia. En otras palabras: ¡No hay polizón! Esta creencia en las fuentes más que dar cuenta del pasado, muestra más bien lecturas domesticadas o sumisas de las fuentes, fuentes que se aglutinan y se concentran en el archivo. ¿Qué determina lo que debe ser conservado, lo que debe ser borrado, lo que debe ser de acceso restringido? Una decisión que estructura un principio ordenador.

Derrida nos dice

> (…) los documentos, que no siempre son escrituras discursivas, no son guardados y clasificados a título de archivo más que en virtud de una *topología* privilegiada. Habitan ese lugar particular, ese lugar de elección donde la ley y la singularidad se cruzan en el

[16] "A metonymy is a ˈpresence in absenceˈ not just in the sense that it presents something that isn't there, but also in the sense that in the absence (or at least the radical inconspicuousness) that *is* there, the thing that isn't there is still present. The presence of the past thus does not reside primarily in the intended story or the manifest metaphorical content of the text, but in what story and text contain *in spite of* the intentions of the historian. One might say that historical reality travels with historiography not as a paying passenger but as a *stowaway*" (p.1).

> *privilegio*. En el cruce de lo topológico y de lo nomológico, del lugar y de la ley, del soporte y de la autoridad, una escena de domiciliación se hace a la vez visible e invisible (1997, p. 10).

Según esto, el archivo se encuentra, por un lado, en un lugar de acceso público, un lugar donde se hace visible para todos, un lugar al que todos en principio tendríamos acceso. Por otro lado, las fuentes que ingresan a ese lugar lo hacen por ley. El Estado decide qué documentos tienen boleto de entrada y de salida. En esta encrucijada entre el lugar donde se guardan los documentos y donde la autoridad manda es el punto en el cual una verdad pretende constituirse. En ese constituirse no puede aceptar en su interior la contradicción; el archivo pretende ser uno coherente, intenta incorporar solo aquello que le conviene. El archivo es uno, porque la ley es una, porque el Estado es uno y a dos señores no podemos servir. Opera aquí lo que ya mencionábamos en el primer capítulo sobre la metafísica de la presencia, pero aquí recibe el nombre de consignación:

> la consignación tiende a coordinar un solo corpus en un sistema o una sincronía en la que todos los elementos articulan la unidad de una configuración ideal. En un archivo no debe haber una disociación absoluta, una heterogeneidad o un *secreto* que viniera a separar, compartimentar, de modo absoluto (Derrida, 1997, p. 11).

Esto nos trae de vuelta al tema de los tópicos; invención y almacenamiento se hacen presentes también aquí. El archivo es también metonímico porque los documentos que reposan en él constituyen esa superficie que damos por sentado y llegan a nuestro presente. Al igual que el historiador articula un relato configurando la parte que da cuenta del todo desde su centro de intereses, de la misma manera el archivo se articula también bajo unos intereses. Como almacenamiento, el archivo es también depósito de lo que fue dejado de lado, bastaría descubrir la relación de contigüidad que la metonimia disimula.

El archivo quiere así solo contener una versión, es imposible que lo contenga todo (en términos de Runia el archivo sería solo la *inventio* de la metonimia). La decisión, sea por los motivos que sea privilegia fuentes, las hace presentes. Ahora bien, ¿Si archivo es presencia y privilegio, quién o qué queda por fuera?¿Dónde queda la voz ágrafa de todo lo otro? Eso otro que queda fuera nos hace pensar en un archivo imposible: uno que se constituye por los documentos eliminados, por las voces sin registro, aquellos documentos que estarán siempre por fuera.

Dijimos que no se trata de cambiar un centro por otro, pues al pensar ahora las ausencias no haríamos más que transmutarlas en presencias, estructuraríamos otro principio, hablaríamos desde otro centro: Por eso debemos pensar en eso que queda justo en medio del ser y la nada: ¡Habría que hablar con los espectros! El siguiente capítulo intentará hablar con ellos.

Capítulo 3: Historia espectral

¿Acaso es de este mundo? No, de ambos reinos
se nutre su más vasta naturaleza.
Más sabiamente plegará las ramas de los sauces
quien de los sauces supo las raíces.
Rainer Maria Rilke

En el primer capítulo señalamos algunos acercamientos a lo que un espectro puede ser. Sin embargo, para poder hablar con los espectros en historia es preciso hablar de la *différance*. Este neologismo acuñado por Derrida (1994) refiere, entre otras cosas, a dos acepciones del verbo *différer*. Según el diccionario francés Le Robert (s. f.), este tiene dos acepciones. Por un lado, significa un dejar para más tarde, retrasar. Por otro, significa la idea de la disimilitud, las cosas son diferentes unas de otras. Con esta doble significación en mente, Derrida referirá la relación que el lenguaje tiene con las cosas. Basándose en la lingüística de Saussure, sugiere que el vínculo entre aquel y estas no es directo. Su significado viene dado por la arbitrariedad del signo y su carácter diferencial. Por el carácter arbitrario entendemos que la relación del signo con la cosa no es intrínseca; no hay nada en el mundo que vincule necesariamente las palabras a los objetos que designan. Ahora bien, según el carácter diferencial estas palabras a su vez son entendibles no por su identidad (A=A) sino por sus diferencias (A≠B). Estas dos características para Saussure están interrelacionadas:

> No puede haber algo arbitrario si no es porque el sistema de los signos está constituido por diferencias, no por la totalidad de los términos. Los elementos de la significación funcionan no por la fuerza compacta del núcleo, sino por la red de las oposiciones que los distinguen y los relacionan unos a otros (Derrida, 1994, p. 46)

Derrida extraerá de aquí y oponiéndose a Saussure, que la realidad es simplemente construcción del lenguaje (Ondoua, 2017). Esto implica la imposibilidad de la palabra para nombrar la cosa, esta vendría a ser inaccesible y nombrarla constituiría una tarea diferida en el

tiempo y en el espacio. Se difiere en el tiempo porque la mostración se retrasa, el decir es solo dejar para más tarde la presentación de la cosa, su definición siempre queda aplazada en el tiempo, es siempre un después que se posterga; como el signo solamente representa la cosa, "el signo sería, pues, la presencia diferida"(Derrida, 1994, p. 45). Y se difiere en el espacio porque la significación es posible si hay vocablos que se oponen, que ocupen lugares diferentes, pero como estos no son estables pues están siempre diferidos, no tienen manera de asentarse y de ubicarse. Todo signo es demora:

> El concepto significado no está nunca presente en sí mismo, en una presencia suficiente que no conduciría más que a sí misma. Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias. Un juego tal, la diferencia (*différance),* ya no es entonces simplemente un concepto, sino la posibilidad de la conceptualidad, del proceso y del sistema conceptuales en general (Derrida, 1994, p. 46)

De acuerdo a esto la posibilidad de la historia como ciencia de decir la verdad sobre el pasado fracasa, el texto no referiría nada, los signos solo remitirían a otros signos *ad infinitum,* el texto daría a lo sumo rodeos sobre el pasado, pero no lo concretaría jamás. Y es que el pensamiento posmoderno "(r)echaza la eventualidad de una relación entre realidad y lenguaje, y más precisamente, las palabras y los símbolos que lo constituyen. (…), la realidad es una construcción de palabras, esto es, un discurso y no una entidad externa al pensamiento que existe ya en sí misma" (Edwards, 2011, p. 488)[17].

Pero, entonces ¿podemos decir algo sobre el pasado? ¿cuál es el lugar de la verdad en historia? Desde la perspectiva de la posmodernidad esta "significa ante todo aprehender la

[17] «Elle rejette l'éventualité d'une relation entre réalité et langage et, plus précisément, les mots et les symboles qui le constituent. En effet, dans la philosophie postmoderne, la réalité est une construction de mots donc un discours et non une entité externe à la pensée qui existe déjà en soi. La raison ne sert pas à discerner la vérité mais elle impose des versions de la réalité » (p.488)

historia como simple representación, relato, narración, completamente desprovista de todo poder de decir la verdad" (Ondoua, 2017, p. 236)[18]. Si el signo no corresponde a la cosa por su dejar para más tarde: el sentido no puede ser establecido, no tiene la palabra donde reposar su cabeza, la palabra es vagabunda y loca. De esta manera, se señala que la deconstrucción "remplaza los personajes históricos, los autores, su pensamiento original, sus acciones por el texto, el discurso y las significaciones impuestas por los historiadores"(Edwards, 2011, p. 488)[19]. Si esto es así, podemos entonces entender porque no hay nada fuera del texto, porque solo nos las vemos con signos y textos, no con las cosas mismas. Incluso, señalar con tu índice o tus labios son también manifestaciones del signo. El signo no sirve para nombrar.

Si la historia pregunta principalmente por el origen de los eventos, su lugar y fecha de acaecimiento, la respuesta será un *arkhé,* un fundamento, una presencia. Pero, como hemos visto, estas establecen centros que no hacen sino sustituirse unos por otros, amén de que solo nos las vemos con huellas: presencias y ausencias a la vez. Esto implica que no haya origen, no a la manera de un principio simple y unívoco; la cosa no puede hacerse presente. Señala Ondoua que "un tal enfoque arruina toda lógica del fundamento y del origen para dejar paso a la interpretación y a la substitución de *huella* a *huella* tomando así el lugar de la significación" (2017, p. 235)[20]. De acuerdo a esto podemos afirmar que la historia no podría más que ser huella, cada nueva interpretación o relato equivale a la sustitución de una huella por otra. No puede indicar el hecho por la *différance* y no puede entonces responder a las preguntas por el origen; pero, este indicar el origen es el preguntar propio de la historia tradicional, de la historia como presencia; si queremos responder las preguntas clásicas "debemos apoyarnos sobre la

[18] "(…) signifie d'abord appréhender l'histoire comme simple représentation, récit, narration, totalement désinvestie de tout pouvoir de dire la vérité" (p.236).
[19] " (…) remplace les personnages historiques, les auteurs, leur pensé originelle, leurs actions par le texte, le discours et les significations imposées par les historiens" (p.488).
[20] « Une telle approche ruine toute logique de fondement et d'origine pour laisser place à l'interprétation et à la substitution de *trace* à *trace* qui prend la place de la signification » (p.235).

investigación y determinación de los hechos. Esta perspectiva da todo su sentido a la historia tradicional" (Ondoua, 2017, p. 235)[21].

Por eso, la huella en Derrida hace frente a las preguntas por el origen vinculadas generalmente a la historia (Ondoua, 2017)[22]. La escritura es huella porque no sabemos quién es el que realmente habla, vemos solamente un rastro; el autor ha desaparecido, si es que lo ha habido alguna vez. Decir que la presente tesis tiene origen simplemente en mí es ridículo. No puedo decir: en el principio creó Julio César las palabras y moldeó las ideas de su pensamiento a través de oraciones donde antes solo reposaban el silencio y la tiniebla. Por el contrario, esta implicó un proceso genéticamente multívoco: lecturas, relecturas, malas lecturas, interpretaciones, reinterpretaciones, huellas de otros textos, experiencias y un largo etc. Con razón puedo decir: yo no hablo la lengua; la lengua me habla. A este respecto puede ser ilustrativo Barthes sobre la imposibilidad de descifrar la intención que tuvo Balzac a la hora de escribir cierto pasaje de una de sus novelas:

> Nunca jamás será posible averiguarlo, por la sencilla razón de que la escritura es la destrucción de toda voz, de todo origen. La escritura es ese lugar neutro, compuesto, oblicuo, al que van a parar nuestro sujeto, el blanco-y-negro en donde acaba por perderse toda identidad, comenzando por la propia identidad del cuerpo que escribe (Barthes, 1994, p. 65).

El texto no surge *ex nihilo,* fagocita otros textos, hace que regresen viejas ideas en nuevos cuerpos, es el espíritu haciéndose palabra y carne, volviéndose espectro; el autor es su vehículo, su médium, su invocador. Ahora bien, estas consideraciones sobre la imposibilidad de que el lenguaje diga la verdad que yace en el mundo desembocan en un escepticismo. Sin embargo, no

[21] « (…) nous devons nous appuyer sur l'enquête et la recherche des faits. Une telle perspective donne tout son sens à l'histoire traditionnelle » (p.235).
[22] "La *trace* s'attaque aux questions du type : Où ? et quand cela a commencé ? Pour Derrida ces questions sont des « questions d'origine » et sont donc liées à l'histoire » (p.235).

debemos desesperar. Por el contrario, deberíamos considerarlo como una noticia liberadora. Si bien no se puede hallar la verdadera intención de Balzac, el reino de las posibilidades se multiplica. Un espectro nos asedia, ¡regresa! ¿No es este el espíritu de Pirrón que se encarna en estas letras, espíritu que ha venido dando rodeos desde el primer capítulo del presente escrito?[23] Cierta ataraxia debe ahora inundar nuestro cuerpo, si bien no podemos responder con un *arkhé* y una presencia, podemos proponer sentidos y versiones de mundo posibles.

Dice Derrida: "que no haya origen, es decir origen simple; que las preguntas de origen transporten con ellas una metafísica de la presencia, es lo que una reflexión de la *huella* nos debería sin duda enseñar" (1967, p. 109) [24]. Como el historiador trabaja desde la presencia, desde el convencimiento de la posibilidad de observar los hechos[25] y adjudicarles un origen, trabaja en términos metafísicos. A la comunidad de historiadores le ocurre lo mismo que a las veredas que se trazan en el campo, van de una parcela a otra, pero restringen rutas alternas. ¿Cuál es el camino? El camino son las pisadas innúmeras que doman la tierra. El historiador obliga nuestra mirada a lo que él señala, establece un *arkhé,* condicionando así lo que podemos considerar como pasados posibles. Nos impone su visión de mundo que estará inscrita a una subjetividad y a una época. Visión que se ve reforzada si la lectura que hace del archivo es una lectura domesticada, una lectura sumisa al archivo.

Kleinberg (2020) sugiere con esto una metáfora relacionada con el trabajo del historiador. La obra de este serían las cartas, mapas y señas que sirven como base a la

[23] El pirronismo o escepticismo se caracterizaba en la antigüedad por oponer argumentos contrarios sobre un mismo tema; el pirrónico encuentra que los diferentes puntos de vista tienen igual fuerza (*isostenia*) y que por tanto ninguno de los dos puede ser más verdadero que el otro. Esto lleva a que el escéptico suspenda el juicio (*epoché)* sobre la verdadera naturaleza de las cosas y como consecuencia logre la ataraxia al considerar que lo que nos perturba no son las cosas en sí mismas sino la opinión que tenemos de ellas (Bett, 2003).

[24] « Or, qu'il n'y ait pas d'origine, c'est-à-dire d'origine simple ; que les questions d'origine *transportent* avec elle une métaphysique de la présence, c'est ce qu'une méditation de la trace devrait sans doute nous apprendre » (p.109).

[25] Kleinberg señala que los historiadores no son empiristas ingenuos. Por el contrario, son conscientes que el trabajo histórico implica siempre elementos personales, intereses colectivos y depender muchas veces de los temas de discusión, en la práctica terminan operando como si el pasado fuera recuperable (2020). En términos coloquiales se predica, pero no se aplica.

navegación marítima, pero, si seguimos pensando en términos de la *différance,* estos elementos serían textos, es decir huellas. Así las cosas, cuando un nuevo historiador pretende navegar hacia el pasado, las fuentes tanto primarias como secundarias operan más bien como las estelas que dejan los barcos sobre el océano. Esto sugiere entonces que el historiador solo persigue huellas y nada más que huellas y que otros mapas de navegación son posibles.

Para Kleinberg, el pasado no tiene propiedades ontológicas, por esto el pasado no puede nunca hacerse presente, tiene más bien una ontología latente en la que cualquier reaparición de este en el presente es la aparición extemporánea de un espectro:

> La historia es la presencia de una ausencia y lo que tenemos de ella es lo que se nos presenta o lo que le imponemos [pero] faltan aspectos cruciales del pasado. Estos se encuentran ocultos, enterrados, olvidados o perdidos: posiblemente latentes que se podrían encontrar mientras se busca algo más o que en cualquier momento podrían soltarse y aparecerse ante nosotros aparentemente de la nada (2020).

Esto, en otras palabras, implica la posibilidad de que el pasado pueda proponer otras veredas, la posibilidad de que vuelva para asediar el presente; como vuelve de la tumba el padre de Hamlet a desdecir lo que su hermano había hecho pasar por la verdad (Shakespeare, 1994, 1.5. 30-40). Pone así en entredicho el tiempo lineal de la modernidad; los tiempos se traslapan.

¿Cómo entender la latencia ontológica del pasado? En la lectura que Kleinberg (2020) hace del relato de Washington Irving, *La Leyenda de Sleepy Hollow*, sostiene que lo que asedia la historia del lugar, haciendo que este esté encantado, aquello que hace que el jinete sin cabeza cabalgue las calles y espante a los lugareños, es un pasado que da cuenta de la desposesión de los nativos americanos, de la guerra de revolución, en general de las atrocidades que han ocurrido en el lugar. Este está cargado con pasados olvidados a medias, sino es que ya lo fueron del todo. Se trata de “un pasado que no podemos tocar, pero que sin embargo nos toca”(Kleinberg, 2020).

Un pasado que pone en duda nuestras certezas y convicciones, tan incierto e inseguro como el presente y el futuro.

Pero los espectros no tienen propiedades ontológicas en sí mismos, se ubican entre lo ausente y lo presente; a la historia faltan elementos cruciales que se encuentran perdidos y olvidados. De esta manera, el espectro sería en historia el "pasado que vuelve otra vez pero desprovisto de sus propiedades físicas y desobediente a las reglas de espacio y tiempo"(Kleinberg, 2020). Esta concepción se opone a lo que hemos venido señalando como el enfoque propio de la historia tradicional, consistente en ver al pasado como recuperable y dotado de propiedades ontológicas. La mirada clásica de la historia nos deja solo con los hechos, que al atribuirles una locación espacial y temporal termina por volverlos fijos, inmutables y con ello domables. Esto a su vez termina por negar la latencia ontológica que tiene el pasado y "las maneras en la que los posibles pasados condicionan nuestros pasados posibles"(Kleinberg, 2020). Igualmente, pretende establecer orígenes simples a los hechos de los que pretende dar cuenta.

Hay que tener en cuenta que no es que estemos hablando de imposibles, de meras ficciones, ni de negacionismos. Hablar de espectros, al menos en historia, es aceptar que lo desconocido y olvidado puede regresar para desdibujar la linealidad del tiempo propio de la modernidad, es solo que la *différance* impide que su nombre sea definitivo. Este diferir infinito posibilita una tarea igualmente infinita de nombrar y renombrar, evita los negacionismos[26] porque permite a unos abrir la boca y hablar, y a otros abrir los oídos y escuchar. Derrida sostiene que "lo que nos ha enseñado el pensamiento de la huella, es que ella no puede estar

[26] Aunque no es materia de este capítulo, debemos señalar que la articulación de únicos sentidos posibles es lo que no permite una historia espectral. Dice Todorov que lo que reprochamos de los regímenes totalitarios en general no es la selección de ciertos elementos sobre otros como puntos que articulan la historia oficial "sino (…) el derecho de controlar la selección de elementos que deben ser conservados. Ninguna institución superior, dentro del Estado, debería poder decir: usted no tiene derecho a buscar por sí mismo la verdad de los hechos, aquellos que no acepten la versión oficial del pasado serán castigados "(Todorov, 2008, pp. 23-24). Para este pensador búlgaro este ejercicio de buscar la verdad constituye un derecho fundamental de toda democracia, ejercicio que se facilita si la historia habla con espectros, atiende a los numerosos pasados posibles.

simplemente sumisa a la pregunta onto-fenomenológica de la esencia. La huella *no es nada*, no es un ente, ella excede la pregunta "¿qué es? ", volviéndola eventualmente posible"(Derrida, 1967, p. 110).[27] Es entonces al contrario, una pregunta por la esencia la que haría inviable otros relatos posibles, porque establece un centro y un origen sobre el que se articula aquello que vale y aquello que no. Y si la historia pregunta por el origen, pregunta en el fondo por la esencia, tal tipo de preguntas "presupone una pregunta onto-fenomenológica en el sentido riguroso del término"(Derrida, 1967, p. 110).[28] Este tipo de preguntas y respuestas osifican la historia y por ende la vida. Pero incluso el hueso cuando se descompone se transforma en humus para que la vida nueva germine; en la muerte late la vida, en la vida late la muerte.

Los pasados posibles señalados por Kleinberg son esa vida que late en la muerte y en el olvido que calla lo posible cuando otra cosa es nombrada en su lugar; todo hacer presente es un hacer ausente. Dice Kleinberg a propósito de esa vida que late en el pasado:

> El pasado latente no es lo imposible; fue posible, y pasó aunque quizás se ha vuelto inconcebible o inimaginable y por esto exiliado más allá del reino de lo que ahora aparece posible. Y cuando lo que yace latente aparece y regresa, la historia es asediada, y somos confrontados con la posibilidad que nuestro entendimiento del pasado sea polisémico y contradictorio. No es lo que le digamos que sea (Kleinberg, 2020)[29]

Una vez más, la palabra no agota la cosa, por eso los espectros son muchos, porque la *différance* multiplica los espectros como el Cristo multiplica los panes y los

[27] « Ce que nous a déjà appris la pensée de la trace, c'est qu'elle ne pouvait être simplement soumise à la question onto-phénoménologique de l'essence. La trace *n'est rien,* elle n'est pas un étant, elle excède la question *qu'est-ce que* et la rend éventuellement possible » (p.110).

[28] « Mais la question d'origine se confond d'abord avec la question de l'essence. On peut dire aussi bien qu'elle présuppose une question onto-phénoménologique au sens rigoureux du terme »(p. 110)

[29] "The latent past is not the impossible; it was possible, and it did happen, though perhaps it has been rendered inconceivable or unimaginable and thus exiled beyond the realm of what now appears possible. And when what lies latent appears, returns, history is haunted, and we are confronted with the possibility that our understanding of the past is polysemic and contradictory. It is not what we tell it to be".

> peces, dejando siempre un resto pendiente que no se acaba (¡doce cestas llenas!)[30], para que los que falten tomen su parte y sacien su hambre. Así la historia como espectro permite que los que faltan tomen su parte cuenten su historia y ajusten el tiempo (si tal cosa es posible).

Pero para que los espectros hablen es necesario no solo verlos sino escucharlos y creer en ellos. Dice Derrida:

> Mas para habitar incluso allí donde no se está, para asediar todos los lugares a la vez, para ser *atópico* (loco y no localizable), no sólo es preciso ver a través de una visera, ver sin ser visto por quien se deja ver (yo, nosotros): es preciso hablar. Y oír voces (Derrida, 1998, p. 152).

Si hablar implica un mínimo interés por el otro, un prestar atención al ser que en su palabra se da, un oír lo que la boca tiene por decir; la historia espectral debe entonces interesarse por esos pasados que están olvidados, enterrados, que son posibles pero justo ahora inimaginables. Debe estar atento el historiador a las apariciones de espectros; estos son espíritus encarnados, necesitan manifestarse para que los podamos ver, para que puedan hablar a nosotros los incrédulos: "El que tenga oídos, que oiga"[31].

No de otra forma podríamos hablar con ellos, un cuerpo es necesario. Dice Avery Gordon:

> Si la visitación de los fantasmas da cuenta de cómo eso que parece no estar ahí, es a menudo una presencia que se agita, actúa y a veces interfiere con las realidades que

[30] *Cfr*. Mateo 14:20
[31] *Cfr*. Mateo 13:9

> damos por sentado; el fantasma es solo el signo, o la evidencia empírica si lo prefieren, que atestigua que la visitación de un fantasma está tomando lugar" (2008, p. 8)[32].

La teología cristiana expresa también esta necesidad de cuerpo en su sintagma: *per visibilia ad invisibilia* (llegamos a lo invisible por lo visible). El Hijo es puerta al Padre, es espíritu y *logos* encarnado. El asedio del espectro es así innúmero; porque no conocemos, aunque los esperemos, los espectros por venir y su eterna promesa de redención; esperamos siempre su venida, su encarnación en un cuerpo que aguarda siempre en el futuro. Hay entonces que aprender a hablar con ellos ahí donde parece no haber nada, donde ni la muerte parece habitar, creer en ellos para provocar su venida. Y es que el espectro:

> Es una *différance*. El espectro no sólo es la aparición carnal del espíritu, su cuerpo fenoménico, su vida decaída y culpable, sino que también es la impaciente y nostálgica espera de una redención, a saber, asimismo, de un espíritu (…) El fantasma sería el espíritu diferido, la promesa o el cálculo de una remisión. ¿Qué es esa *différance*? Todo o nada (Derrida, 1998, p. 154).

Si el pasado no es lo que le digamos que sea, por estar nuestra palabra en constante diferir, porque el pasado puede volver cuando menos lo esperamos a asediar las realidades que damos como establecidas y fijas. El enfoque espectral de la historia que propone Kleinberg apunta en este sentido a liberar a la disciplina histórica del paradigma de la presencia; que no le diga al pasado lo que este es, que deje abierto el reino de las posibilidades para que el pasado al igual que el presente sea vida, vida que se escapa siempre al dominio y a la prescripción. Si algo nos ha enseñado la *différance* y el Tao sobre esta es que "el nombre que se le puede dar no es su verdadero nombre"(Lao-Tsé, 2014, ePub).

[32] "If haunting describes how that which appears to be not there is often a seething presence, acting on and often meddling with taken-for-granted realities, the ghost is just the sign, or the empirical evidence if you like, that tells you a haunting is taking place"(p.8).

La propuesta teórica de Kleinberg consistirá en aplicar a la historia la *différance,* la historia conservaría su método, pero, ya no pretendería vérselas con los hechos mismos, los sentidos que articule mediante la escritura no tendrían ya la naturaleza de la presencia. Se trataría más bien de ser crítico con lo que la historia puede o no puede hacer, de ponerla en tensión con otras formas de dar cuenta del pasado, que esta hable con otras formas de historia posibles.

Así las cosas, la aplicación de la *différance* a la historiografía tiene que ser desde adentro, desde las bases y presupuestos sobre las que descansa, tiene que habitar sus estructuras para que las haga temblar. Y lo que se desmorone, que se derrumbe y se reconstruya para que resista el próximo temblor. Una metáfora Nietzscheana relacionada con la tarea inacabada que somos cada uno de nosotros nos servirá de explicación. Si a la historia como espectro le interesan los espectros del pasado y los del porvenir, si quiere "elevarse y buscar la claridad" debe "afanar las raíces hacia la tierra, hacia abajo, hacia lo oscuro y profundo,—hacia el mal"(F. W. Nietzsche, 2019, p. 45). La *différance* permite este ejercicio, hundirnos en las raíces del archivo y de la historia tradicional. Ir de las hojas, las flores y los frutos a las intrincadas raíces del árbol, porque como hemos dicho no hay origen simple. Este hundimiento redunda a su vez en una potencia y un impulso hacia las alturas, hacia la articulación de nuevos pasados posibles. Tensión entre lo terrestre y lo celeste, y de cuya armonía la vida es su fruto. Un fruto que acabado e inacabado siempre es; tarea hecha y siempre pendiente a la vez.

Si los principios y los finales suelen morderse mutuamente las colas, podemos concluir este capítulo como principiamos la presente tesis, citando nuevamente al Tao para explicar la tensión de la que venimos hablando: "Ambas cosas, Ser y No-ser, tienen el mismo origen, aunque distinto nombre. Su identidad es el misterio. Y en este misterio se halla la puerta de toda maravilla"(Lao-Tsé, 2014, ePub). Aquello que hace posible que la historia prolifere y emerja del

reino de las posibilidades es la tensión entre lo que sabemos y aquello que ignoramos; la tensión entre ser y no-ser es donde el mundo es posible.

Conclusiones

El enfoque tradicional de la historia tradicional no hace sino reproducir la metafísica al establecer un centro sobre el cual se articula la narrativa histórica. Todo dicho que se aleje de ese centro sencillamente no será. Pero como hemos visto, el centro a lo largo de la historia no hace sino cambiar, es en realidad arbitrario; se construye dependiendo de los intereses del historiador, esto es, el centro cambia si el historiador cambia, pero también si el presente cambia. Nuestro entendimiento del pasado es limitado por la época en la que vivimos; vemos el pasado con los lentes del presente. Este determina lo que el pasado puede ser.

La historia como ejercicio político, discursivo y metafísico engendra espectros al articular y hacer aparecer una narrativa como absoluta y desatender otros pasados posibles. Es una presencia que se contrapone a una ausencia. En la disciplina histórica cada nueva versión de algún hecho aparece como centro definitivo y último que da cuenta de la recuperabilidad del pasado. Pero, siendo el texto finito y la vida no, el dicho del historiador solo puede ser una forma de pasado posible entre las innúmeras formas en las que puede articularse, innúmeras formas donde los espectros habitan y esperan hacer su aparición repentina.

Teniendo en cuenta esto y la *différance* que multiplica los pasados posibles, la historia espectral permite que se tengan en cuenta esos pasados borrados y olvidados, pero que justo ahora aparecen como inimaginables. Cuando consideramos estos permitimos ajustar el tiempo de alguna manera. Vimos que este se encuentra desajustado por las violencias que callan y restringen esos otros pasados posibles. Ahora bien, para tener en cuenta esos otros pasados, hace falta estar dispuestos a creer en fantasmas y hablar con ellos, escuchar lo que estos tienen por decir. Debemos entonces aprender a vivir con fantasmas, porque el mundo es un constante ir de través, no va como debería, las injusticias se acumulan y están a la orden del día. Debemos atender sus venidas intempestivas.

Debemos aclarar que el enfoque espectral de la historia tampoco pretende desechar las herramientas del historiador, sino tener en cuenta lo que este puede o no hacer. Recordemos que la metafísica no se puede rebasar completamente, necesitamos partir de algo que sea signo, pero que al mismo tiempo excederlo. La historia espectral reconoce las posibilidades de la historia tradicional, pero permite al mismo tiempo pensar en los espectros y su tiempo desarticulado. La historia espectral hace tambalear las estructuras sobre las que descansa la historia tradicional para que se prepare mejor ante las críticas y resiste el próximo temblor. Cada narrativa histórica puede ser entendida como un pasado posible dentro de las infinitas posibilidades, pero jamás la verdad definitiva misma.

De esta manera, la historia espectral intentará considerar a la historia tradicional en tensión con otras formas de contar la historia, pero también con leer de otra manera el archivo, de pensar también en ese archivo imposible continente de aquellas voces de las que no quedó registro, y que jamás entrarán en el archivo. La historia espectral deberá hundirse en las raíces intricadas del archivo y demás relatos para que el árbol produzca ricos frutos. Todo lo anterior teniendo en cuenta que lo que de ahí salga no será definitivo sino una posibilidad dentro de una tarea infinita de nombrar y renombrar: la *différance* y el Tao nos enseñaron que el nombre que le demos a las cosas no es su verdadero nombre. Decir que la tarea es definitiva es decirle al pasado lo que este es, pero este resiste toda prescripción; los espectros vuelven de manera intempestiva y sacuden las realidades que dábamos por establecidas. El pasado es tan inestable y caótico como nuestro presente.

Referencias

Anders, G. (2011). *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial* (J. Monter Pérez, Trad.; 1. Aufl). Pre-Textos.

Aristóteles. (2014). *Física* (G. R. de Echandía, Trad.; 4. ed). Gredos.

Barthes, R. (1994). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura.* (C. Medrano, Trad.). Ediciones Paidós S.A.

Bett, R. (2003). *Pyrrho, his antecedents and his legacy*. Oxford University Press.

Borges, J. L. (1989). *Obras completas. 1: 1923 - 1972* (17. impr). Emecé.

Cocimano, F. (2016). El tiempo del espectro: Derrida y el problema de la justicia. *Utopia y Praxis Latinoamericana*, *21*(74), 91-91-98. Academic Search Ultimate.

Derrida, J. (1967). *De la Grammatologie*. Éditions de Minuit.

Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.

Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía* (2.ª ed.). Cátedra.

Derrida, J. (1997). *Mal de archivo: Una impresión freudiana*. Trotta.

Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx: El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* (3. ed). Trotta.

Edwards, C. (2011). Réalité ou fiction? L'histoire à l'epreuve du postmodernisme. *European Review of History: Revue Europeenne d'histoire*, *18*(4), 487-498. https://doi.org/10.1080/13507486.2011.590185

Gordon, A. (2008). *Ghostly matters: Haunting and the sociological imagination* (New University of Minnesota Press ed). University of Minnesota Press.

Gutiérrez Ardila, D. (2019). *1819: Campaña de la Nueva Granada* (Primera edición). Universidad Externado de Colombia.

Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera Cruchaga, Trad.). Ed. Universitaria.

Heidegger, M. (2001). *Tiempo y ser* (M. Garrido, Trad.; 3a ed.). Tecnos.

Kleinberg, E. (2020). *Haunting History: For a Deconstructive Approach to the Past*. Stanford University Press,. https://doi.org/10.1515/9781503603424

Lao-Tsé. (2014). *Tao te king*. E-artnow.

Le Robert. (s. f.). Différer. En *Dico en Ligne*. Recuperado 11 de abril de 2023, de https://dictionnaire.lerobert.com/definition/differer

Liévano Aguirre, I. (2018). *Grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia, tomo I*. Intermedio Editores.

Littlemore, J. (2015). *Metonymy: Hidden Shortcuts in Language, Thought and Communication*. Cambridge University Press; Cambridge Core. https://doi.org/10.1017/CBO9781107338814

Lodge, D. (1977). *The modes of modern writing: Metaphor, metonymy, and the typology of modern literature*. E. Arnold.

Múnera Cavadia, A. (2020). *El fracaso de la nación región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)* (Primera edición). Crítica Editorial Planeta Colombiana.

Nietzsche, F. (1999). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: II Intempestiva* (G. Cano, Ed.). Biblioteca Nueva.

Nietzsche, F. (2002a). *Consideraciones intempestivas*. Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2002b). *Nietzsche: Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza Editorial.

Nietzsche, F. W. (2019). *Así habló Zaratustra ; Más alla del bien y del mal* (J. R. Hernández Arias & C. Vergara, Trads.). Gredos.

Omar, Y. Z. (2012). The Challenges Of Denotative And Connotative Meaning For Second-Language Learners: A Review Of General Semantics. *Et Cetera*, *69*(3), 324-351. ProQuest Central.

Ondoua, H. (2017). Jacques Derrida et la question de l'histoire: *Rue Descartes, N° 89-90*(2), 231-244. https://doi.org/10.3917/rdes.089.0231

Platón. (1981). *Diálogos IV República* (C. Eggers Lan, Trad.). Gredos.

Román López, M. T. (2008). Lao Tse y el Tao te Ching/Lao Tse and Tao te Ching. *Espacio, Tiempo y Forma, 21*, 39-50. ProQuest Central; Publicly Available Content Database.

Runia, E. (2006). Presence. *History and Theory*, *45*(1), 1-29. JSTOR.

Shakespeare, W. (1994). *Hamlet: Edición bilingüe del Instituto Shakespeare* (M. A. Conejero & J. Taléns, Eds.; 3a ed). Cátedra.

Todorov, T. (2008). *Los abusos de la memoria*. Paidós.