

QUADERNS

de Filosofia

VOL. IX : I
VALÈNCIA, 2022

SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

QUADERNS DE FILOSOFIA

Director: Sergi Rosell (Universitat de València)

Editors: José López González (Universitat Jaume I), Saúl Pérez González (Università degli Studi di Torino)

Comitè editorial: Marc Artiga (Universitat de València), Ramón Feenstra (Universitat Jaume I), Antonio Gaitán Torres (Universidad Carlos III), Elsa González Esteban (Universitat Jaume I), Javier Gracia (Universitat de València), Elena Nájera (Universitat d'Alacant), Faustino Oncina (Universitat de València), Eduardo Rivera López (Universidad Torcuato di Tella), Pablo Rychter (Universitat de València), Jennifer Saul (University of Waterloo, Canada), José Zalabardo (University College London)

Comitè científic: María José Alcaraz (Universidad de Murcia), Jesús Alcolea (Universitat de València), Tyler Burge (University of California, Los Angeles), María Caamaño Alegre (Universidad de Valladolid), Enric Casaban (Universitat de València), Christine Chwaszcza (Universität zu Köln), Jesús Conill (Universitat de València), Adela Cortina (Universitat de València), Román de la Calle (Universitat de València), Antoni Defez (Universitat de Girona), Manuel García-Carpintero (Universitat de Barcelona), Domingo García-Marzá (Universitat Jaume I), Tomás Gil (Technische Universität Berlin), Antoni Gomila (Universitat de les Illes Balears), Tobies Grimaltos (Universitat de València), Susan Haack (University of Miami), Christopher Hookway (University of Sheffield), María Jiménez Buedo (UNED), Joan Llinares (Universitat de València), Genoveva Martí (Universitat de Barcelona – ICREA), Carlos Pereda (Universidad Nacional Autónoma de México), Diana Pérez (IFF-SADAF, CONICET, Universidad de Buenos Aires), Fernando Miguel Pérez Herranz (Universitat d'Alacant), Giovanna Pinna (Università del Molise), Xavier Serra (IES Joan Fuster, Sueca), Sergio Sevilla (Universitat de València), Ernest Sosa (Rutgers University), Agustín Vicente (Universidad del País Vasco – EHU), Vanessa Vidal Mayor (Universitat de València), Nicholas White (University of California, Irvine)

Edita: Societat de Filosofia del País Valencià
eISSN: 2341-3042

Disseny i seguiment editorial: Antoni Domènech

© de l'edició, Societat de Filosofia del País Valencià
© dels articles, els seus autors

<http://ojs.uv.es/index.php/qfilosofia>

Redacció: Societat de Filosofia del País Valencià
Universitat de València — Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
Departament de Filosofia
Av. Blasco Ibáñez, 30-5a. 46010 València
e-mail: sfpv@uv.es
<http://www.uv.es/sfpv/>

QUADERNS DE FILOSOFIA és una revista acadèmica dirigida als professionals de la filosofia de periodicitat semestral. Publica articles de temàtica filosòfica de qualitat científica i té un interès especial en la didàctica de la filosofia.

Cada número ordinari té almenys tres parts: 1. Articles d'investigació: contribucions originals pertanyents als diversos àmbits de la recerca filosòfica; 2. L'anomenada "Brúixola filosòfica", feta d'articles que presenten un determinat tema o debat filosòfic; i 3. Documents, entrevistes, notes de discussió i ressenyes.

Tots els articles originals són sotmesos a una revisió cega anònima per experts en l'àrea corresponent.

La revista es publica en versió electrònica d'accés obert (Open Journal System).

La revista és inclosa en alguns dels índexs i bases de dades de major prestigi internacional en filosofia i humanitats, són CIRC, Dialnet, DOAJ, Dulcinea, ERIH PLUS, ÍNDICES-CSIC, Latindex, MIAR, Philosopher's Index, REBIUN, REDIB, i compta amb el segell de qualitat de revistes científiques del FECYT.

Normes de publicació

Els articles poden estar escrits en català, castellà i anglès, i no han d'excedir de les 10.000 paraules. Han de dur títol i incloure un resum (de fins a 150 paraules) i unes paraules clau en la llengua de l'article i en anglès. Els manuscrits s'han de presentar de forma anònima per tal de garantir-ne el dictamen cec; és responsabilitat de l'autor eliminar qualsevol autoreferència.

També es poden proposar ressenyes de llibres publicats en els darrers tres anys, amb una extensió màxima de 2.500 paraules, llevat de casos excepcionals prèviament acordats amb la direcció de la revista. Les ressenyes no tindran títol ni notes. Com a encapçalament cal consignar les dades completes del llibre ressenyat, inclòs l'ISBN. Cal recordar que una ressenya no és un resum, sinó un examen crític del llibre ressenyat.

Les normes d'estil poden consultar-se en la versió electrònica de la revista, però en tot cas sols s'exigirà el seu compliment en la versió final de l'article o ressenya, si se n'accepta la proposta.

ÍNDEX

“Introducción”
Antonio GÓMEZ RAMOS y Manuel OROZCO PÉREZ
(Universidad Carlos III de Madrid) 11

Articles

“El descubrimiento del valor emocional en la historia conceptual”
Ernst MÜLLER
(Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung, Berlin)..... 19

“Una historia emocionante. La dimensión afectiva del discurso histórico”
Antonio GÓMEZ RAMOS (Universidad Carlos III de Madrid)..... 33

“Embarkation for Abdera: Historicization in Nietzsche’s Second Untimely Meditation”
Henning TRÜPER
(Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung, Berlin)..... 55

“La reconfiguración de la relación entre trauma y víctima y sus injerencias en la historia”
Ana MELÉNDEZ VIVÓ (Universitat de València)..... 85

“Sobre el solipsismo y la transmisión del recuerdo en la experiencia de la historia”
Manuel OROZCO PÉREZ (Universidad Carlos III de Madrid) 105

“Is it Time to Give Up the Concept of Collective Trauma? On the Need for New (Old) Lexicons to Frame Social Suffering”
Miguel ALIRANGUES LÓPEZ (Universidad Carlos III de Madrid) 121

“El concepto de supervivencia como instrumento para la política del miedo: la colonización de la vida cotidiana en los discursos de la guerra nuclear y la ecología”
Falko SCHMIEDER
(Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung, Berlin)..... 147

“Prosperity and Paranoia. Engineering Atomic Fear with Cold War Images”
Sibley LABANDEIRA MORAN (Universidad Carlos III de Madrid)..... 165

Brúixola filosòfica

“La historia de la filosofía como problema: las cuatro posiciones
cardinales del debate alemán y su disolución hermenéutica
en Heidegger”
David HERESA (Universitat de València)..... 195

Notes de discussió i ressenyes

Enrique HERRERAS, *Lo que la posverdad esconde*, 2021.
Per Jesús FERNÁNDEZ (Universitat de València) 233

Karl POLANYI, *La naturaleza del fascismo*, 2020; i *Europa
en descomposició*, 2021 (selecció, traducció i notes
de Fernando SOLER).
Per Jorge NEGRO ASENSIO i Fernando GIL SÁNCHEZ..... 237

*Emocions en la història
conceptual.
La història com a emoció*

Número monogràfic editat per
Antonio GÓMEZ RAMOS i Manuel OROZCO PÉREZ

ANTONIO GÓMEZ RAMOS Y MANUEL OROZCO PÉREZ
Universidad Carlos III de Madrid

Introducción

LA HISTORIOGRAFÍA Y LA TEORÍA DE LA HISTORIA no han sido ajenas al “giro emocional” que han efectuado las ciencias humanas y sociales a lo largo de los últimos años; tampoco, desde luego, la historia social y política. En la historia conceptual, sin embargo, este giro se ha hecho menos manifiesto, a pesar de que la *Begriffsgeschichte* ha ido creciendo en importancia como un espacio en el que se cruzan la reflexión filosófica sobre la historia, la filosofía política y el análisis del lenguaje socio-político: ámbitos todos estos en los que lo emocional se ha hecho presente de manera muy intensa. Sin duda, la historia de las emociones se ha concebido también, en parte, como *Begriffsgeschichte* del concepto que cada emoción es; y ambas prácticas, historia de las emociones e historia de los conceptos, han corrido en paralelo. Pero la dimensión emocional de la propia historia conceptual, como práctica y como teoría, ha permanecido implícita. Las contribuciones de este número monográfico vienen a hacerlo explícito. Todos los textos han superado el proceso de evaluación doble ciega por iguales expertos en la materia. Agradecemos el trabajo desinteresado de los evaluadores, cuyos comentarios y sugerencias han sido muy valiosos.

En el origen del número se encuentra el *Workshop Emociones en la historia conceptual. La historia como emoción*, celebrado en la Universidad Carlos III de Madrid, los días 14 y 15 de junio de 2021, organizado por los dos editores de este número. El encuentro formó parte de las actividades del proyecto de investigación “Sujetos, emociones y estructuras: Para un proyecto de teoría social crítica” (FFI2016-75073-R). En esta ocasión, esta actividad fue en colaboración con el proyecto “Historia conceptual y crítica de la modernidad” (FFI 2017-82195), dirigido por Faustino Oncina. Las circunstancias de la pandemia obligaron a hacer el encuentro on-line. Aunque se perdiera con ello la emotividad del encuentro físico que también alienta las reuniones científicas, se pudo mantener el carácter internacional del seminario y la intensidad de las discusiones. Los textos de este número se han elaborado a partir

de las ponencias presentadas en esa ocasión; en la que además intervinieron Faustino Oncina, desde la Universidad de Valencia (*¿Qué significa historia de la sensibilidad política en la historia conceptual de Reinhart Koselleck?*), Dolores Moruno, de la Universidad de Ginebra (*Beyond Compassion: Gender and Humanitarian Action*) y Barbara Picht, del Leibniz-Zentrum für Literatur und Kulturforschung, en Berlín (*Angst. Wie schreibt man ihre Geschichte?*). A pesar de la ausencia de estos textos en este número; no dejan por ello de estar muy presentes, como lo estuvieron en las discusiones del seminario.

No es que la historia conceptual, según se ha desarrollado a partir de Reinhart Koselleck, haya sido ajena a la importancia de las emociones. En sus trabajos metodológicos, Koselleck indica la importancia de los términos acabados en -ismo, términos vacíos de contenido en el momento de su acuñación pero que con el transcurrir de las luchas políticas se han ido saturando de experiencias en tanto en cuanto se convierten en conceptos de movimiento que inducen a la acción; ahora sí estarían en condiciones de realizar su programa. En este sentido, en tanto que las emociones están cargadas de elementos arraigados en la cultura y la sociedad que en buena medida se encuentran incorporados como elementos irreflexivos de la propia acción, los -ismos y tantos otros conceptos de los *Geschichtliche Grundbegriffe* estaban saturados de emociones. Sin embargo, a pesar de estas vetas emocionales, la historia conceptual contemplada no solo como método de análisis, sino también como teoría de la modernidad sigue teniendo el reto de explicar la modernidad y su advenimiento en clave de conceptos emocionales y emociones conceptuales. Koselleck hablaba de conceptos saturados de experiencias. Hoy día podría hablarse también de experiencias saturadas de emociones y de lenguaje emocional. El análisis de esas experiencias y ese lenguaje arraigados en la modernidad es uno de los grandes desafíos que aquí se plantea.

Aunque Tácito estableciera el imperativo de escribir la historia *sine ira et studio*, el concepto mismo de historia usa en medio pasiones que mueven tanto al historiador amante de su oficio como al agente sociopolítico que recurre a la historia. No solo están los conceptos sociopolíticos cargados emocionalmente, sino que la palabra historia, a la vez que concepto, despierta un sentimiento —un sentido histórico que, cuando menos, forma parte de la conciencia histórica— y apela a las emociones de los hablantes, como bien sabemos por las disputas contemporáneas en torno a la memoria histórica.

El número se abre con un ensayo de Ernst Müller, *El descubrimiento del valor emocional en la historia conceptual*, que rastrea, desde el punto de vista histórico y metodológico, el lugar que han ocupado, así como el que han dejado, las emociones en los trabajos de historia conceptual. En realidad, su punto de mira no es el concepto de emoción y su historia, sino que se centra más bien

en la función semántica del concepto de valor emocional. Es de este concepto sobre el que nos encontramos un trabajo de semántica histórica. Respecto a la vertiente metodológica, esta investigación no se limita a la historia de los conceptos de Koselleck, sino que pergeña trabajos léxicos anteriores mostrando en su recorrido diversos desplazamientos semánticos. A lo largo de estos recorridos se deja traslucir la carga emocional de carácter político que poseen los conceptos y cómo dicha carga va tomando forma y se va transformando en los discursos de diferentes sistemas políticos, tanto en su ascenso como en su decadencia. Müller no pasa por alto que la problemática del valor emocional, los sentimientos o los afectos no ha encontrado su espacio en la historia conceptual koselleckiana, circunstancia para la cual presenta sus propios argumentos.

El ensayo *Una historia emocionante*, de Antonio Gómez Ramos, explora esa dimensión emocional del concepto mismo de historia, que siempre había estado implícita, pero que se hace tanto más llamativa por la coincidencia temporal que se ha dado entre el giro emocional y la crisis del concepto moderno de historia, tal como Koselleck lo había delimitado. El llamado presente extendido o lento, donde se ha deshecho la articulación moderna de pasado, presente y futuro desde la que se comprendía la historia, coincide con el ascenso de las emociones tanto en lo pragmático como en lo cognitivo. Todo ello da ocasión para explorar las diferentes emociones que van ligadas a la práctica del historiador y al uso mismo del concepto de historia. Emociones o sentimientos que se asocian tanto a lo sublime como al duelo, y que se despliegan y funcionan en el marco de comunidades emocionales de carácter sociopolítico, sobre las que se elabora culturalmente la temporalidad colectiva.

Los historiadores pueden preferir pensar, como Tácito, que la historia se estudia sin pasiones; pero los filósofos sí pueden llegar a afirmar que las emociones con las que se aborde lo histórico definen, no solo el modo de concebir la historicidad y la posibilidad de historizar, sino toda una ontología moral ligada a ello. Así es el caso de Nietzsche, en la novedosa interpretación que propone el historiador y ensayista Henning Trüper en su *Embarkation für Abdera. Historization in Nietzsche's second Untimely Meditation*. La segunda intempestiva nietzscheana puede ser entendida como una reacción a la noción kantiana de historia, su perspectiva de progreso —a la larga tedioso—, y por lo tanto, su escasa capacidad para historizar los hechos. La reivindicación de la vida por Nietzsche es una apuesta en contra de las continuidades históricas y a favor de una historicidad abderitista como la rechazada por Kant, pero libre de teleologías y ligada con la vida.

Abriendo una trilogía de ensayos preocupados por la memoria histórica y la elaboración del pasado, el artículo *La reconfiguración de la relación entre trauma y víctima y sus injerencias en la historia*, de Ana Meléndez, analiza la re-

configuración de la relación entre trauma y víctima estableciendo una diferenciación en tres grandes momentos históricos contemporáneos. El primero de ellos lo sitúa a mediados del siglo XIX con la aparición de los primeros modelos de interpretación del trauma en relación con la irrupción de desastres asociados al ferrocarril como acontecimiento histórico de la Europa decimonónica y la publicación de los escritos de Freud sobre la histeria y sus síntomas. El segundo gran momento tiene lugar durante y tras la finalización de la Primera Guerra Mundial. Esta contienda provocó un aumento exponencial de enfermedades nerviosas cuya etiología permite establecer paralelismos con el fenómeno de la histeria estudiado por Freud. El tercer gran momento histórico contemporáneo que representa un giro en la reconfiguración de la relación entre trauma y víctima se enmarca en los años ochenta del pasado siglo XX, década en la que se produce una apertura para explorar el impacto psicológico, el trauma, que los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial tuvieron sobre sus supervivientes. De este modo se muestra cómo el trauma pasa del ámbito de la psicología individual a ser un fenómeno social que induce a la movilización política a la hora de reclamar derechos de compensación y de reparación de las víctimas.

En el ensayo de Manuel Orozco, *Sobre el solipsismo y la transmisión del recuerdo en la experiencia de la historia*, se ofrece una reflexión que se inscribe en los debates actuales sobre la experiencia de la temporalidad histórica y la relación entre ciencia histórica, memoria colectiva y recuerdo, todo ello en el marco de la historia conceptual koselleckiana. En este sentido, el trabajo se detiene particularmente en una serie de aporías que surgen en torno a la primacía del testigo y al modo en que las sociedades actuales se relacionan con el pasado y el futuro. A lo largo del artículo se aborda una serie de problemas nucleares para la teoría de la historia, como la transmisibilidad de los recuerdos acompañados de emociones y su dimensión político-social (especialmente aquellos recuerdos que están vinculados a experiencias traumáticas), el nexo entre experiencias primarias y secundarias sobre la base de su comunicabilidad, así como el difícil lugar de la ciencia histórica respecto de los usos del pasado y la construcción de una memoria colectiva. Son precisamente las cuestiones sobre el pasado y la memoria colectiva las que a lo largo del artículo van conduciendo hacia el futuro, cuya problemática cierra el ensayo.

La noción misma de trauma, por ejemplo, ha dado lugar a una de las reacciones emocionales más frecuentes frente a los episodios de violencia histórica. Pero su paso a primer plano de la conciencia y de la percepción históricas —justo en paralelo al “giro emocional”— no ha estado libre de objeciones. El artículo de Miguel Alirangues, *Is it Time to Give Up the Concept of Collective Trauma? On the Need for New (Old) Lexicons to Frame Social Suffering*, se pro-

pone analizar y discutir su potencialidad para el conocimiento, a la vez que su susceptibilidad para ser usada ideológicamente. Demasiado usada y demasiado borrosa, en la pragmática de la noción de trauma se ha transitado con demasiada facilidad de lo colectivo a lo individual, de lo psíquico a lo social y cultural sin que se hayan hecho siempre los análisis debidos. Revisando las tensiones y debates más recientes, y buceando en la teoría crítica original, particularmente en Adorno, Alirangues propone atender en primer plano al sufrimiento humano, al daño y a las experiencias de negatividad que conlleva, a los modos de nombrarlas, evitando los abusos del concepto de trauma.

El eje temático de los dos ensayos que cierran el número gira en torno al miedo como emoción política. El primero de estos ensayos es el de Falko Schmieder, *El concepto de supervivencia como instrumento para la política del miedo*, donde rastrea la semántica histórica del concepto de supervivencia teniendo en cuenta su posible función en una historia conceptual de las emociones. A la luz de dicho concepto podría escribirse la historia de la modernidad en tanto que generalización paulatina, pero firme, de situaciones de peligro que van asociadas a duros choques emocionales por apuntar directamente a la dicotomía entre la vida y la muerte. Además de semántica histórica, esta contribución muestra también rasgos metodológicos de la historia de los discursos; de un modo específico, aborda los discursos sobre la guerra nuclear y la ecología analizando el desplazamiento del concepto de supervivencia de un discurso a otro. Sobre la base de estos ejes metodológicos se ponen de manifiesto las paradojas para la acción política a las que puede conducir la fuerte emocionalización de los discursos y la carga emocional de los conceptos. Y es que la comunicación del miedo, bien nuclear bien ecológico, amén de haber suministrado al imaginario tanto individual como colectivo innumerables imágenes de catástrofes, no ha dejado de empobrecer la imaginación y la crítica social. De ahí que Schmieder vaticine que el concepto de supervivencia seguirá siendo un concepto de lucha en el ámbito político-social por cuya apropiación semántica se va a combatir durante largo tiempo.

Finalmente, en continuidad con los análisis de Schmieder, *Prosperity and Paranoia: Engineering Atomic Fear with Cold War Images* de Sibley Labandeira estudia cómo el miedo a la guerra nuclear fue a la vez una construcción y un objeto de manipulación política durante la Guerra Fría. Lo fílmico, fuente de imágenes históricas a la vez que sede de procesos emocionales muy intensos durante el siglo xx, se convierte también en herramienta de intervención política y de definición de lo histórico. El texto estudia el caso de la Guerra Fría en su periodo álgido, en los Estados Unidos de los años cincuenta. Analiza una selección de producciones audiovisuales efímeras que informaban sobre lo que cualquier ciudadano de a pie supuestamente necesitaba saber en esta

nueva era atómica, y un audaz anuncio de televisión, que tendría un enorme impacto tanto en campañas comerciales como políticas posteriores. El objetivo era transformar el justificado miedo al apocalipsis nuclear en una emoción manejable y familiar. El amplio uso de la imagen y sus efectos emocionales iba ligado a la irrupción de los aparatos de televisión en los hogares, la migración hacia los suburbios y el consumo masivo de bienes. El resultado es un discurso visual enormemente paradójico donde la paranoia inducida por la amenaza de un ataque nuclear parece estar íntimamente ligada a nociones de prosperidad económica y modelos de virtud cívica.

Articles

ERNST MÜLLER

Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung, Berlin

El descubrimiento del valor emocional en la historia conceptual¹

The discovery of emotional value in conceptual history

Recibido: 1/11/2021. Aceptado: 22/4/2022

Resumen: Este artículo aborda histórica y metodológicamente la cuestión del papel atribuido a las emociones en la investigación de la historia conceptual (alemana). No se trata, por tanto, de la historia de la metaconceptualización de las emociones (Ute Frevert) ni de la historia de las propias emociones (Lucien Febvre). Me gustaría rastrear una vertiente conceptual de la larga prehistoria de la historia de los conceptos y la semántica histórica, a saber, la del concepto de valor emocional. Junto a este concepto, la atención se centra también en la carga sentimental y afectiva de los conceptos, que no puede describirse con predicados semánticos, pero que es esencialmente responsable de la posición de los conceptos en el discurso, de su ascenso y decadencia. Mi impresión es que tanto el concepto como el problema del valor emocional de un término han ido retrocediendo en la historia conceptual koselleckiana. En el artículo también se presentan las consideraciones de por qué esto es así.

Abstract: This article approaches historically and methodologically the question of the role attributed to emotions in (german) conceptual history research. It is therefore neither about the history of the metaconceptualization of emotions (Ute Frevert) nor about the history of emotions themselves (Lucien Febvre). I would like to trace one conceptual strand of the long prehistory of the history of concepts and historical semantics, namely that of the concept of emotional value. Alongside this

¹ Traducido del alemán por Manuel Orozco Pérez. Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación “Historia conceptual y crítica de la modernidad” (FFI2017-82195-P) de la AEI/FEDER, UE y del Grupo de Investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037).

concept, attention is also focused on the sentimental and affective charge of concepts, which cannot be described by semantic predicates, but which is essentially responsible for the position of concepts in discourse, for their rise and decline. My impression is that both the concept and the problem of the emotional value of a term have been receding in Koselleckian conceptual history. The article also presents considerations as to why this is so.

Palabras clave: sentimiento, emoción, historia conceptual, semántica histórica.

Keywords: feeling, emotion, conceptual history, historical semantics.

I. EL VALOR EMOCIONAL EN LAS CIENCIAS DEL LENGUAJE

EL CONCEPTO de “valor emocional” se fue desplegando en torno a 1900 en el desarrollo de la teoría alemana de la psicología del lenguaje (KNOBLOCH 2016; cf. MÜLLER/SCHMIEDER 2018). El lingüista Karl Otto Erdmann, que vivió de 1858 a 1931, desarrolló de manera eficaz una teoría del sentido secundario de las palabras y de su valor emocional, que apuntaba no solo, pero sí especialmente, a los discursos políticos. Erdmann distingue del núcleo conceptual el sentido secundario y el valor emocional (o contenido anímico). Estrechamente vinculadas al lenguaje estarían las “ideas secundarias medio inconscientes que solo se dejan oír en un suave tintineo, esos sentimientos y estados de ánimo que acompañan, esos armónicos que resuenan sin obedecer a voluntad alguna” (ERDMANN 1925, 106s). Erdmann publicó por primera vez “Über den Gefühlswert der Worte” (*Sobre el valor emocional de las palabras*) en 1893 en la revista *Der Kunstwart. Über alle Gebiete des Schönen* (*El guardián de las artes. Sobre todos los ámbitos de lo bello*) —un signo de que el concepto se discutió primeramente en el ámbito de la estética y con referencia a la retórica.

Erdmann entiende el valor emocional y el contenido anímico como todas las emociones y estados de ánimo reactivos que genera una palabra. También existe la posibilidad de que el valor emocional resida en la propia denominación. Algunas palabras tendrían únicamente un valor emocional. Pero las palabras también podrían tener el mismo contenido conceptual, aunque diferentes significados. Una y misma cosa puede estar provista de diferentes estados de ánimo. Para Erdmann, los sinónimos aparentes se distinguen sobre todo por su valor emocional. No es lo mismo hablar de “combatiente” que de “soldado”, como tampoco es igual hablar hoy día, por ejemplo, de “gobierno” que de “régimen”, aunque el núcleo semántico sea idéntico. “El valor emocio-

nal no caracteriza tanto aquello de lo que se habla, sino más bien a quien se habla” (ERDMANN 1925, 110).

En su tratado de 1898 *Das monarchische Gefühl (El sentimiento monárquico)*, Erdmann había mostrado que los significados lingüísticos de las emociones y los significados secundarios —ambos separables solo analíticamente— encuentran expresiones para las funciones socializadoras y políticas de las emociones y los afectos. Mientras que el monarquismo de la razón se guía por el cálculo, el monarquismo del sentimiento no tiene nada que ver con argumentos ni con la razón. Es propio de la naturaleza humana encarnar ideas abstractas y trasladar los sentimientos de amor y reverencia a un monarca, al que, por así decir, se ha de considerar como portador o representante de esas ideas. Erdmann tiene una aguda visión de cómo precisamente el valor emocional de los conceptos está ligado a contextos no lingüísticos, a prácticas, que en este caso son casi de culto. “El sentimiento monárquico no se enseña, se sugiere. Se ha de especular sobre las inclinaciones místicas y los instintos de rebaño del hombre. Para ello sirven el esplendor y la pompa de una corte, los cargantes ceremoniales, las expresiones de reverencia universalmente practicadas y legalmente impuestas. Incluso los hombres de la firme oposición a menudo no pueden escapar a la impresión de tales formalidades y se enfrentan a ellas libremente y con superioridad. Lo que es necesario es, sobre todo, que el monarca esté completamente alejado de la masa del pueblo y elevado a una altura que permita idealizar su personalidad” (ERDMANN 1898, 11). Es interesante que Erdmann historicice el problema viendo la posibilidad, a medida que avanza en su desarrollo, de que los sentimientos también se trasladen de las personas a las ideas o principios abstractos como el pueblo, la libertad, el derecho o la legalidad.

Erdmann muestra cómo la carga emocional de carácter político de los conceptos se va transformando en los discursos de las democracias de masas. La generación de consentimiento apenas si logra efectuarse de manera racional, orientada a la verdad y a los hechos. “No tenemos una convicción porque tenemos razones”, afirma, “sino que tenemos razones porque tenemos una convicción”. Erdmann lo ilustra con el ejemplo del “alemán” durante las “oleadas de antisemitismo” de la década de 1880. Si en estas disputas sobre la cuestión de si los judíos eran alemanes o no alguien hubiera tomado la palabra imparcialmente y hubiese argumentado que la respuesta a la pregunta dependía del significado que se le diese a la palabra “alemán”, tal argumento habría resultado ser completamente inadecuado. “Ninguno de los contendientes se preocupó por la denominación en aras de las características objetivas, aunque las ingenuas ‘razones’ aducidas pudieran dar la apariencia de hacerlo [...]. En realidad, ‘alemán’ era percibido por ambas partes tan solo como un predicado de

valor; reclamarlo para uno mismo y negárselo al adversario para perjudicarlo, ese era el verdadero propósito de la poco edificante disputa” (ERDMANN 1925, 146). Erdmann socava la estéril separación entre racionalidad o conceptualidad y valor emocional, pero al mismo tiempo los diferencia y muestra cómo su uso político funciona pragmáticamente.

Para Erdmann, Nietzsche es un garante de su teoría del valor emocional y del sentido secundario del lenguaje, cuyas estrategias desenmascara como falsas acuñaciones al tiempo que se hace cargo de ellas. Seguro que no es casual que los diferentes enfoques de la psicología del lenguaje que intentan comprender la función política del “valor emocional” invoquen repetidamente a Nietzsche, cuya aversión a la democracia y a las masas configuró una particular sensibilidad hacia el lenguaje². Nietzsche no distingue entre emoción y cognición: “detrás de los sentimientos hay juicios y valoraciones que nos son heredados en forma de sentimientos (inclinaciones, aversiones)” (NIETZSCHE 1954). Erdmann se remite a la *Genealogía de la moral* para mostrar cómo Nietzsche, a quien le repugnaba el “modo de hablar vergonzosamente moralizado”, a su vez “imprime incesantemente su propia marca y sello en las palabras; las ha saturado de sentimientos, hasta el punto de que su contenido conceptual suele quedar ahogado por completo. De una sola vez, revela el lado afectivo de los conceptos, utilizándolos él mismo retóricamente. El efecto mágico del lenguaje nietzscheano se basa siempre en la explotación de los valores emocionales y la ambigüedad de las palabras” (ERDMANN 1925, 150s). De hecho, Nietzsche fue uno de los primeros en destacar y mostrar cómo se hace política con los sentimientos. La *Genealogía de la moral* es una especie de psicopatología de los sentimientos morales. Compasión, culpa y resentimiento están marcados como sentimientos reactivos de los oprimidos, de los subyugados; sin embargo, noble, elegante y despreciativo apuntan (bajo la etiqueta “*pathos* de la distancia”, que también sería una “distancia del *pathos*”) al poder y la acción. Esta asimetría, estas “doctrinas comportamentales de la frialdad”, como se llamó más tarde (cf. LETHEN 1994), reconoce el valor emocional que se utiliza en la misma medida que se oculta para la propia teoría. Asimismo, a finales del siglo XIX, concretamente en 1895, fue Gustave LeBon quien en su libro *Psy-*

² Un ejemplo temprano de la palabra “valor sentimental” se encuentra en Alexander LAUENSTEIN, “Schön contra sittlich” (1891), publicado en *Freie Bühne für modernes Leben*. Bajo este seudónimo, Alexander Tille (1866-1912), germanista, filósofo y funcionario de asociaciones empresariales, fue el primer traductor de Nietzsche al inglés (*Also sprach Zarathustra*, de 1896) y escribió introducciones a sus traducciones inglesas. Tille había publicado libros sobre el darwinismo social y sobre Darwin y Nietzsche, en los que hacía hincapié en el efecto limitador o preventivo del progreso de los principios éticos humanos. Julius BAUER, en *Grundfrage der Religion* (1895), también utiliza el término “valor sentimental” en referencia a Nietzsche.

chologie der Massen (Psicología de las masas) atribuye a las masas, con tono de denuncia, el sentimiento y el irracionalismo. En la izquierda, solo hay unos pocos teóricos, como Ernst Bloch en los años 20, que se toman el sentimiento políticamente en serio.

2. DESPLAZAMIENTO DEL CONCEPTO

El escrito de Erdmann *Die Bedeutung des Wortes (El significado de la palabra)*, de 1900, tuvo cuatro ediciones tan solo hasta 1925. La categoría de valor emocional tuvo bastante repercusión dentro y fuera de la lingüística, la cual fue además emigrando a diversas teorías y disciplinas: a la *Estética* de Johannes Volkelt, a la psicología de Karl Bühler; en relación con las ciencias, Ludwik Fleck, en *Die Entdeckung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache (El descubrimiento y el desarrollo de un hecho científico)*, también hablará del valor emocional y anímico de los conceptos para las ciencias exactas. Lo que llama la atención de todas estas teorías que incluyen las emociones es que no se preocupen por el valor lógico y estructural de las palabras, sino por sus contextos históricos y culturales. En *Über den Affekt als Ursache der Sprachveränderung. Versuch einer dynamologischen Betrachtung des Sprachlebens (Sobre el afecto como causa de la transformación lingüística. Tentativa de una visión dinamológica de la vida del lenguaje)* de 1914, el lingüista y teórico de la literatura Hans Sperber vincula la teoría de los afectos del lenguaje con el psicoanálisis de Freud. Su *Einführung in die Bedeutungslehre (Introducción a la teoría del significado)*, de 1923, sitúa los enunciados lingüísticos en un punto de tensión entre la expresión afectiva, las limitaciones fácticas y las del control social de la comunicación. Sperber buscaba una ley de base psicoanalítica que pudiera explicar los cambios en el lenguaje poniendo énfasis en el afecto. Interpretó las innovaciones lingüísticas, por ejemplo la influencia del lenguaje de los soldados en la lengua común, como transferencias de afectos excesivos y obsesivos a otros contextos lingüísticos. Sperber utiliza términos como “fuente de energía”, “fuerza afectiva”, “portador de afectos”, “descarga afectiva”, “descarga parcial” o “tono sentimental” para captar las dimensiones motrices del desarrollo del lenguaje. La reacción consciente, en cambio, solo desempeñaría un papel subordinado en la historia del lenguaje (cf. SPERBER 1914). También es significativo en su obra el concepto de censura, utilizado en la estela de Freud, que llama la atención sobre los significados secundarios y las alusiones, así como sobre la comprensión de los tabúes y los eufemismos que se desarrollaron a partir de dicho concepto. Sperber conoce el mecanismo de transformación de las denominaciones externas peyorativas de minorías (piénsese, por ejemplo, ya

en tiempos posteriores, en la denominación “gais”) en una denominación propia. También muestra los intentos, a menudo infructuosos, de evitar referirse a objetos, circunstancias o grupos de personas supuesta o realmente ofensivos mediante el uso de términos eufemísticos (sus ejemplos se refieren a términos sexualizados relacionados con tabúes), hasta que el contenido denotativo del término parafraseado emerge de nuevo y vuelve a caer en el descrédito: un proceso interminable y paradójico, como muestran las cambiantes expresiones para las personas discapacitadas o las minorías étnicas.

3. INVESTIGACIÓN DE PALABRAS ESLOGAN EN WILHELM BAUER

Para la historia conceptual del lenguaje político-social es igualmente esencial una tradición en particular que retoma explícitamente el concepto de “valor emocional”: la investigación de palabras clave. En el *Historisches Schlagwörterbuch* (*Diccionario histórico de palabras eslogan*)³, de 1906, su fundador, el filólogo y profesor de instituto Otto Ladendorf, considera la “forma lacónica” y —en referencia a Erdmann— un “agudizado valor emocional” como las dos características esenciales de la palabra eslogan (LADENDORF 1906, VII). Ladendorf intenta así distinguir sistemáticamente las palabras eslogan de las “palabras aladas” y de las llamadas palabras de moda. Tras la Primera Guerra Mundial, a Ladendorf le sigue Wilhelm Bauer, desde 1930 catedrático de Historia General de la Edad Moderna en la Universidad de Viena, cuyos dos libros más conocidos tratan del concepto de opinión pública y su historia. En su ensayo de 1920 *Das Schlagwort als sozialpsychische und geistesgeschichtliche Erscheinung* (*La palabra eslogan como fenómeno psicosocial e histórico-intelectual*), Bauer, corrigiendo a Ladendorf, atribuye una vez más un papel más importante al sentimiento que Ladendorf (se hace evidente que Bauer entiende su teoría sobre las palabras eslogan en términos psicosociales). Siguiendo a Erdmann y Sperber, Bauer ve “en las palabras eslogan aquellas palabras y frases que (en tanto neologismos lingüísticos) han ido más o menos despojándose de su sentido lógico original y que, en la alianza enfatizada emocionalmente y el recurso a los correspondientes términos vecinos, han ido convirtiéndose en símbolos de determinadas corrientes de pensamiento con las que, creadas en la lucha por su validez, aparecen y desaparecen” (BAUER 1920, 229). Bauer niega a Ladendorf que la “forma concisa (podría decirse: racionalmente comprensible)” sea una

³ Se opta por traducir “Schlagwort” por “palabra eslogan” debido a la propia estructura de este diccionario histórico, cuyas entradas son, propiamente, palabras. Dado que en castellano el término “eslogan” se refiere más bien a una fórmula o frase breve, traducirlo únicamente por “eslogan” no se correspondería con lo que nos encontramos al abrir el diccionario. *N. del T.*

característica de las palabras eslogan. Estas palabras (que Bauer a veces también llama términos para la batalla o *catch words*) surgen en la transición —a menudo repentina— de un estadio lógico-factual a uno emocional, en el que la palabra adquiere un mayor valor emocional (también habla de valor anímico) (BAUER 1920, 238). Estos cambios y transiciones, que deberían formar parte de la investigación en la historia de las ideas, suelen estar basados en acontecimientos drásticos como guerras o convulsiones o crisis sociales y económicas.

Bauer le otorga al lado emocional del lenguaje político un lugar histórico. A su entender, la política lingüística dirigida a las “masas” era una consecuencia directa del hecho de que (cf. TIETZE 2016) “el lenguaje de la democracia enfatiza el contenido emocional de las palabras con más fuerza que, por ejemplo, el Estado autoritario.” Como decidido antidemócrata, Bauer lo percibe como un lenguaje de “demagogos y chapuceros”, mientras que el verdadero “estadista” —Bauer nombra en este punto a Bismarck— evitaba, en la medida de lo posible, utilizar “expresiones y frases sentimentales [...] que despojan a una palabra de su valor conceptual real y la convierten en un símbolo de corrientes políticas, artísticas o de otro tipo” (LADENDORF 1906, 106). Mas las palabras eslogan también tendrían su lugar en otras instituciones modernas: en la “publicidad moderna” y en la “propaganda comercial” (BAUER 1920, 197 y 234), así como en la bolsa de valores (BAUER 1920, 203).

De este modo, Bauer comprende las palabras eslogan de forma diacrónica y distingue dos etapas sucesivas: “primero su facticidad, más o menos delimitada lógicamente, y luego su ampliación conceptual, difuminada paulatinamente” (BAUER 1920, 212). Por eso también sería un esfuerzo inútil si la ciencia quisiera dominar las palabras eslogan mediante consideraciones lógicas o léxico-lingüísticas. Pero un abanico de significados cada vez más amplio entra entonces en una contradicción cada vez más flagrante con la realidad, con el resultado de que los afectos se van enfriando y las palabras eslogan se van extinguiendo lentamente. Naturalmente, siguen existiendo como palabras, pero mueren como agitadores emocionales” (BAUER 1920, 233). “Las palabras que en su día fueron muy discutidas y de las que se abusó en la batalla de las ideas se hunden con el paso del tiempo en su existencia léxica” (BAUER 1920, 240). Allí la mayoría de las veces destacan entre las simples palabras.

Para Bauer, el lenguaje no es solo un medio para comunicar, sino también una “expresión de afecto” (BAUER 1920, 193). Y los afectos, a su vez, son para él “las fuerzas más importantes en la vida y el progreso del lenguaje” (BAUER 1920, 195). Las ciencias mismas no están libres de ideas emocionales de carácter irracional. Bauer habla del fetichismo de las palabras en las ciencias. Tan solo la filosofía y el derecho le permiten establecer conceptos arbitrarios o artificiales, libres de carga emocional (por cierto, son estos precisamente los

términos a los que las historias de conceptos gustan de referirse por su claridad). Bauer transmite la conexión —no elaborada conceptualmente— entre emoción y lenguaje a través de la imagen. Adoptando también elementos de la psicología de las masas de Gustave LeBon y su tesis de que son sobre todo las ideas emocionales las que conducen a las acciones de las masas que determinan la historia (BAUER 1920, 206), Bauer considera que las palabras eslogan son el único lenguaje con el que se puede hablar a las masas, porque estas solo piensan en imágenes. Cabe recordar que Aby Warburg —siguiendo de modo manifiesto el concepto “*Schlagwort*” (palabra eslogan)— habla de “*Schlagbilder*” (imágenes eslogan). Para Bauer, una de las características de la palabra eslogan es su carácter mágico-místico, se convierte en una palabra mágica: “como si existiese una conexión real entre los nombres y lo nombrado”, cuya base es el contenido emocional. Las supersticiones de palabras, las palabras eslogan, aparecen como “palabras que traen la salvación y el desastre” (BAUER 1920, 225). Este realismo del lenguaje (“como si existiese una conexión real entre los nombres y lo nombrado”) es un momento en torno a la politicidad del lenguaje que llega hasta el presente y se va intensificando ostensiblemente.

4. PÉRDIDA DEL SENTIMIENTO: KOSELLECK Y SCHMITT

Probablemente, Wilhelm Bauer llegó a influir de manera indirecta en la concepción de del diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe* (*Conceptos históricos fundamentales*) a través del historiador Otto Brunner, de quien fue mentor y colega en Viena. Reinhart Koselleck también habla en ocasiones de palabras eslogan en relación con los conceptos amigo-enemigo. Sin embargo, para la teoría del desarrollo de conceptos en la obra de Koselleck la cuestión de los sentimientos tiende más bien a retroceder. En los extensos registros de sus escritos metodológicos sobre la historia de los conceptos, no aparecen, hasta donde mi conocimiento alcanza, el sentimiento, el afecto o la emoción. Esto también es llamativo porque la selección de palabras clave que Bauer examina como palabras eslogan muestra una gran intersección con los conceptos fundamentales tratados en *Geschichtliche Grundbegriffe*: absolutismo, Ilustración, burguesía, emancipación (de la mujer), desarrollo, libertad, igualdad, humanidad, proletariado, derecho, capital, comunismo, conservador, derechos humanos, opinión pública o esfera pública, nación, romanticismo, imperialismo, autodeterminación, Estado, liberal.

Existen varias razones para responder a la pregunta de por qué esto es así. La primera es, sin duda, que Koselleck desarrolla una estructura de categorías en la que se incluye el sentimiento, aunque no se mencione explícitamente.

En este contexto, se ha de tener en cuenta que, tras Erdmann, la categoría de valor emocional ya quedaba relativizada en las ciencias del lenguaje. Dado que el sentido secundario y el valor emocional difícilmente pueden distinguirse entre sí con la precisión que asumió Erdmann, su diferenciación en las teorías lingüísticas y semánticas posteriores se resume o bien en términos de contenido asociativo (Erik Wellander) o bien de significado connotativo (Leonard Bloomfield). El significado connotativo fue concebido como una contraparte del significado denotativo, desde el que se entendía el núcleo conceptual del significado de una unidad léxica que identifica una determinada clase de objetos. Para Koselleck, el problema se desliza hacia una pragmática general concebida de modo más amplio. Mientras que Bauer destaca el valor emocional como un momento de la *función expresiva* del lenguaje y de las palabras eslogan, Koselleck entiende la función indicativa y comunicativa más bien como pragmática. Se trata aquí de una cuestión de conocimiento y acción. La experiencia y la expectativa con las que se relacionan los conceptos no excluyen sentimientos y afectos, ni tampoco el juicio sobre si los conceptos tienen connotaciones positivas o negativas. Cuando Koselleck destaca, con Epicteto, que la semántica histórica trata de sacudir a la gente sobre lo que se dice frente a lo que se hace, salta a la vista que el contenido connotativo de los conceptos es obviamente más importante para él que el denotativo (KOSELLECK 2006, 55).

En la introducción a los *Geschichtliche Grundbegriffe*, el término “emocional” únicamente aparece una vez y es solo un débil eco de las discusiones en torno a las palabras eslogan, concretamente cuando Koselleck escribe en relación con la temporalización que “los antiguos *topoi* se van cargando emocionalmente, van ganando momentos de expectativas que antes no les eran inherentes” (KOSELLECK 1972, XVI). La “producción de palabras eslogan” aparece como “táctica de control del lenguaje” en el proceso de transformación industrial y social (KOSELLECK 1972, XVIII), diseñada en “clave práctica” y, por tanto, en gran medida fuera del *cálculo* racional y potencialmente controlable. Koselleck se interesa más por el contenido cognitivo-indicativo, por un lado, y por el contenido pragmático (poder ideológico, vinculante, acuñador y disruptivo de conceptos y palabras) como factor del concepto, por otro. Lo que se entiende por palabras eslogan lo recoge mejor Koselleck bajo el título de ideología.

Por lo tanto, diría que los sentimientos, los afectos, los estados de ánimo no juegan un papel importante a nivel conceptual y de realización en las principales teorías y diccionarios de historia conceptual. Koselleck dice que las experiencias deben “ser racionalmente perspicaces” (KOSELLECK 2006, 54). Y la propia decisión de llamar a todo el asunto historia de los conceptos (ya que concepto sugiere racionalidad), así como la elección de los tipos de texto, lo

que hace es oscurecer el problema. Si los diccionarios eran imprescindibles para la empresa de los *Geschichtliche Grundbegriffe*, Koselleck elige fuentes de este tipo en las que las palabras —como diría Wilhelm Bauer— ya han perdido su carácter de eslogan y, con ello, su dimensión emocional.

Pero, ¿dónde quedan los sentimientos, los afectos y las emociones en Koselleck? Una suposición sería que es más probable que se encuentren allí donde termina la racionalidad (en la antesala de los conceptos). Cuando los sentimientos, los traumas y lo irracional aparecen como tema en la obra de Koselleck, lo que hace es pasar a otros medios. Para él, son más bien las imágenes no verbales, también las artes, las que expresan los afectos. Quizá tenga que ver con el hecho de que no considera que el lenguaje tenga una función expresiva.

Es posible, no obstante, que esto sea también una herencia schmittiana de carácter estructural. Es cierto que Carl Schmitt hace hincapié en una dimensión de los conceptos que difícilmente puede separarse del valor emocional, a saber, la oposición amigo-enemigo. Y Schmitt tenía ciertamente un gran sentido para la carga emocional y polémica de los conceptos en el debate político (basta con leer en *El concepto de lo político* sobre “tributo” versus “reparaciones”); pero también para su debilitamiento y objetivación, lo que él llamaba la neutralización de conceptos. Sin embargo, Schmitt niega directamente que su distinción amigo-enemigo deba entenderse “psicológicamente en el sentido privado-individualista como expresión de sentimientos privados.” Aunque esta polémica se dirija solo contra la suposición de que se trataría de sentimientos privados y re-activos, atribuye a su distinción central de lo político un sentido más bien objetivo al hablar de lo existencial (el enemigo es “en un sentido particularmente intenso existencialmente algo diferente y ajeno”) (SCHMITT 1963, 27), de la objetividad conforme al ser, de las categorías de la existencia o de la máxima intensidad. Para él, no basta con un antisemitismo meramente emocional; se necesita una certeza epistemológicamente fundada.

Schmitt conoce el sentimiento, el sentimiento moral, sobre todo en un sentido polémico y de denuncia, para marcar lo apolítico, por ejemplo como atributo del romanticismo político. Para Schmitt, en una tradición que ya hemos visto con Nietzsche, los sentimientos y estados de ánimo siempre los tienen los otros: el “espíritu de decadencia cultural” también conoce el miedo (*ibid.*, 92).

Esta tensión y asimetría histórico-sistemática entre política y moral tiene un impacto en Koselleck. En *Crítica y crisis*, el sentimiento, especialmente el sentimiento moral, es apolítico o bien político únicamente como política conceptual apolítica; el “fuero interno de la conciencia humana” (KOSELLECK 1976, 42) “usurpa el poder” (*ibid.*, 156). La oposición entre lo interno, conciencia/moral/privado, por un lado, y lo público, político/

estadista, por otro, influye en la concepción de la historia conceptual. Posteriormente, Koselleck comprenderá el problema de forma más antropológico-estructural; las distinciones —del tipo interior y exterior— predestinan, pues, las cargas emocionales.

5. RESUMEN: ESTATUTO DE LAS EMOCIONES EN LAS NUEVAS HISTORIAS CONCEPTUALES

Dado que las emociones habían perdido terreno en la historia conceptual de tradición koselleckiana, se ha venido estableciendo de manera independiente una historia de las emociones. El proyecto de Jäger y Plum de elaborar un diccionario histórico del vocabulario alemán de las emociones y sentimientos, que fracasó en sus inicios, fue seguido más tarde por Ute Frevert y otros que retomaron los teoremas de la semántica histórica de Koselleck (por ejemplo, la tesis de la *Sattelzeit*).

Para concluir, además de para complementar lo señalado hasta el momento, me gustaría enfatizar tres puntos:

1. Este artículo aboga por una historia de los conceptos que acepte como inseparables las vertientes denotativa y connotativa de los conceptos y su evolución. Los propios conceptos tienen una vertiente afectiva, emocional, y los conceptos son una de las expresiones de las emociones que apenas son explorables en sí mismas. Un estudio separado de los conceptos racionales y las emociones perdería el sentido del discurso político. Por esta razón, el reproche que a veces se escucha o se lee de que una palabra es solo un eslogan porque tiene una carga emocional desconoce igualmente la lógica del lenguaje político. Desde este punto de vista, exigir “denominaciones precisas” es solo un momento del discurso. Particularmente en la comunicación política, las connotaciones pueden tener más importancia que la denotación. En el estudio pragmático del uso del sentimiento como momento del discurso político (y no, por ejemplo, de su verdad), la historia conceptual puede desempeñar una importante función crítico-ideológica.

2. Para la historiografía de conceptos me parece que es esencial la distinción entre significado y significatividad (en inglés, entre *meaning* e *importance/significance*). Las palabras pueden estar *in* o *out*, pueden ser acaloradas o frías; esto siempre debe incluirse en una historia conceptual orientada hacia el efecto político. “Significatividad” es un término utilizado por Erich Rothacker, fundador del *Archiv für Begriffsgeschichte* (*Archivo para la historia de los conceptos*), que se refiere a una coloración emocional o anímica más que a un contenido definido de modo preciso.

3. Finalmente, me parece importante, siguiendo a Ludwik Fleck, que el valor emocional tampoco eluda las ciencias y que, por lo tanto, deba examinarse también en la historia del conocimiento y de la ciencia; no existe el brusco hiato entre la emocionalidad o el sentimiento, por un lado, y el funcionamiento de las ciencias, por otro, como a veces se supone. Contra el ideal del “criterio de verdad puramente objetivo” como “conformidad del juicio con los hechos” que imperaba a la sazón en el Círculo de Viena, Fleck contraargumenta como sigue (la cita es algo extensa): “El pensamiento libre de sentimientos solo puede significar un pensamiento independiente de los estados de ánimo momentáneos y personales, pero que fluye de un estado de ánimo colectivo ordinario. El concepto de pensamiento libre de sentimientos no tiene ningún sentido. No hay libertad de sentimientos en sí misma ni racionalidad pura en sí misma (¿cómo podrían establecerse?). Solo hay conformidad sentimental o diferencia sentimental, y la conformidad sentimental de una sociedad se llama en su ámbito libertad sentimental” (FLECK 1980, 67). Fleck también permite que elementos racionales del pensamiento, como la relación de causalidad, surjan de ideas colectivas demonológicas fuertemente enfatizadas emocionalmente. Habla de color, de humor de conceptos, de comunidad de estados de ánimo, de camaradería de estados de ánimo.

Cómo se relacionan el valor emocional y la denotación, el concepto y la emoción, podría ciertamente ser bien ilustrado en los últimos tiempos por conceptos o palabras eslogan como corrección política, cultura de la cancelación, género, *fake news*, neoliberalismo o globalización; y también por la discusión sobre la Covid-19.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUER, W. 1920, "Das Schlagwort als sozialpsychische und geistesgeschichtliche Erscheinung", *Historische Zeitschrift*, vol. 122, 1: 189-240
- ERDMANN, K. O. 1898, "Das monarchische Gefühl", *Alltägliches und Neues. Gesammelte Essays*, Leipzig, H. Haessel, 3-36.
- ERDMANN, K. O. 1925⁴, *Die Bedeutung des Wortes. Aufsätze aus dem Grenzgebiet der Sprachpsychologie und Logik*, Leipzig, H. Haessel.
- FLECK, L. 1980, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp. [Ed. cast. 1986, *La génesis y desarrollo de un hecho científico*, Madrid, Alianza.]
- FREVERT, U.; SCHEER, M.; SCHMIDT, A. et al. 2011, *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*, Fráncfort del Meno, Campus.
- KNOBLOCH, C. 2016, "Karl Otto Erdmann und die Anfänge einer modernen politischen Begriffsgeschichte um 1900", MÜLLER, E. (ed.), *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, 2 | 5. JG. / 2016: 23-31.
- KOSELLECK, R. 1972, "Einleitung", KOSELLECK, R., BRUNNER, O., CONZE, W. (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1: A-D, Stuttgart, Klett-Cotta.
- KOSELLECK, R. 1976, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp. [Ed. cast. 2021, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta.]
- KOSELLECK, R. 2006, "Sprachwandel und Ereignisgeschichte", *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- LADENDORF, O. 1906, *Historisches Schlagwörterbuch. Ein Versuch*, Strasburgo/Berlín, Trübner.
- LETHEN, H. 1994, *Verhaltenslehren der Kälte*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- MÜLLER, E.; SCHMIEDER, F. 2018², *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- NIETZSCHE, F. 1954, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*. Erstes Buch, 34: Moralische Gefühle und Begriffe, Múnich, Hanser. [Ed. cast. 1999, *Aurora: reflexiones sobre los prejuicios morales*, Barcelona, Alba.]
- SCHMITT, C. 1963, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlín, Duncker & Humblot. [Ed. cast. 2014, *El concepto de lo político*. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios, Madrid, Alianza.]
- SPERBER, H. 1914, Über den Affekt als Ursache der Sprachveränderung. Versuch einer dynamologischen *Betrachtung des Sprachlebens*, Halle, Niemeyer.

TIETZE, P. 2016, "Der Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit. Richard Koebner und Reinhart Kosellecks historische Semantikforschung zwischen Historismus und Posthistoire". MÜLLER, E. (ed.), *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, 2 / 5. JG. / 2016: 6-22.

ANTONIO GÓMEZ RAMOS
Universidad Carlos III de Madrid

Una historia emocionante. La dimensión afectiva del discurso histórico

An Emotional History. The Affective Dimension of Historical Discourse

Recibido: 30/10/2021. Aceptado: 15/3/2022

Resumen: Se trata de indagar en la dimensión afectiva del uso del concepto de historia, así como del concepto mismo. Más allá de la pretensión científica de una historia escrita *sine ira et studio*, el texto se sitúa en la encrucijada del giro emocional reciente, que ha potenciado la historia de las emociones justo en el momento en que el concepto moderno de historia ha entrado en crisis. Tras un análisis de la dimensión afectiva del trabajo del historiador y de los motivos emocionales que subyacen al concepto moderno e ilustrado de historia, se interroga por la propia historicidad como objeto de deseo y móvil de las acciones humanas. Deseo que se plasma en varias formas comunitarias de emoción, variables en el tiempo. Entre ellas, se sugiere, han dominado últimamente el sentimiento de lo sublime y el duelo. Se propone, en definitiva, un “sentimiento de la historia” como elaboración cultural de la temporalidad.

Abstract: This essay explores the affective aspects in the use of the concept of history. Although history claims to be written *sine ira et studio*, the modern notion of history has entered into crisis precisely at the moment when the emotional turn takes place, and the history of emotions becomes mainstream. After an analysis of the affective dimension of the historian’s work and of the emotional motives underlying the modern, enlightened concept of history, I explore historicity itself as an object of desire and a motive for human actions. This desire is embodied in various communal forms of emotion, variable over time. Among them, it is suggested, the feeling of the sublime and mourning have dominated lately. It is proposed, in short, a “feeling of history” as a cultural elaboration of temporality.

Palabras clave: historicidad, historia conceptual, afectividad, Koselleck, comunidad emocional, entusiasmo, sublime.

Keywords: historicity, conceptual history, affectivity, Koselleck, emotional community, enthusiasm, sublime.

INTRODUCCIÓN. HISTORIA CON EMOCIONES

LO MEJOR QUE SACAMOS DE LA HISTORIA es el entusiasmo que despierta.” (GOETHE 1907, 114) Goethe deja caer este juicio, casi una exclamación, en el *Wilhelm Meister*, y queda luego recogido en las *Máximas y reflexiones*, para dar lugar a una repetida cita. El tono mismo de la frase denota cierta ironía y distancia por parte de Goethe, quien no era precisamente una persona propensa al entusiasmo. Distancia respecto a la historia e ironía respecto al entusiasmo. Más que nada, la frase apunta a que el concepto de historia tenía una carga emocional muy fuerte, al menos entre sus contemporáneos en el quicio del siglo XVIII al XIX. Esos contemporáneos, habitantes de la divisoria de tiempos que Koselleck llamó la *Sattelzeit*, acababan de crear —al menos según la tesis del propio Koselleck— el concepto de historia como algo cualitativamente nuevo. En la lengua alemana, de hecho, no solo el concepto, sino la palabra, el neologismo “Geschichte” que Goethe utiliza aquí (KOSELLECK 2003). Ese concepto ocuparía desde entonces una posición global, sería una especie de marco general para la articulación política y para la orientación en el tiempo de los agentes políticos durante los siguientes doscientos años. En ese marco llamado “historia” se elaboraban las experiencias colectivas y se diseñaban las expectativas para el futuro. Un moderno es sobre todo alguien que se entiende a sí mismo actuando en un relato histórico de cuyo guion, a la vez, se esfuerza por ser el autor. En este sentido, el concepto de modernidad no puede desligarse de la historia del concepto de historia. Este ha sido el teorema principal de la *Begriffsgeschichte*, y esta, de Koselleck a Gumbrecht, ha ido determinando la intensidad de lo moderno en función de la eficacia epistémica y la potencia operativa del concepto de historia (KOSELLECK 1973; GUMBRECHT 2001). Ambas, eficacia y potencia, eran muy elevadas en la llamada era de las revoluciones, pero quedaron alicaídas desde finales del siglo XX, cuando los discursos sobre el final de la historia se hicieron temporalmente hegemónicos.

Sin embargo, en contraste con la irónica observación inicial de Goethe, la historia conceptual ha analizado predominante y exhaustivamente la *historia como concepto*. Koselleck (1973) mostró cómo los conceptos funcionan, a la vez, semánticamente como representación de la realidad —o como

instrumento para representarla—, y performativamente, como intervención transformadora de la realidad. Esto es, la historia conceptual se ha interesado por su valencia gnoseológica y pragmática. Pero la dimensión emotiva del propio concepto de historia ha estado mucho menos atendida. Curiosamente, además, el debilitamiento del concepto a finales del siglo xx ha coincidido con el llamado giro emocional en los estudios culturales y en la investigación histórica. La intención de este ensayo es apuntar también a la dimensión emotiva o afectiva que, a pesar del primado de lo conceptual, ha acompañado el discurso histórico en la Modernidad. La reflexión de Goethe nos ha servido como primer índice. Pero no es el único; pues la historia puede suscitar afectos distintos del entusiasmo. El concepto de historia, y desde luego, el vocablo “historia”, ya sea en boca de los actores políticos o en la pluma de historiadores y pensadores, ha ido acompañado de una gama diversa de connotaciones afectivas que incluye, cuando menos, aparte del entusiasmo, también la melancolía, la ira, la decepción y el duelo. Tales connotaciones no solo explican el uso del concepto de historia, sino que también lo constituyen y lo han mantenido hasta hoy.

Estrictamente, no hay ninguna novedad en la investigación que propongo. El discurso histórico¹, heredero originalmente de la Retórica, ha hecho uso siempre de un profuso vocabulario emocional, que tanto historiadores como teóricos de la historia pueden reconocer. Pero ese vocabulario quedaba contenido bajo un concepto de historia cuya dimensión afectiva no se hacía visible. Tampoco ha sido así cuando la investigación historiográfica ha puesto su atención en los afectos y ha construido una historia de las emociones. Esta última se ha convertido, como es notorio, en una línea de investigación importantísima en la historiografía actual, donde las emociones se convierten en el objeto sobre el que se aplica el instrumento conceptual llamado historia. El *emotional turn* que ha invadido de modo generalizado el conjunto de las Humanidades y de las Ciencias Sociales durante los últimos decenios ha sido particularmente vigoroso en la investigación histórica (FREVERT 2009; BURKE 2005). Por un lado, para investigar la historicidad de las emociones, su variabilidad en el tiempo, la cual las hace en sí mismas difíciles de definir, o de reducir a un fenómeno natural: puede estudiarse así, por ejemplo, para la tristeza, que la acidia de un monje medieval apenas puede equivaler a la depresión que parece afectar epidémicamente a los habitantes de las sociedades contemporáneas, y esta

¹ La expresión “discurso histórico”, ciertamente, no carece de ambigüedad. Se utiliza tanto por filósofos de la historia como por historiadores; lo mismo se refiere a los ensayos historiográficos y de filosofía de la historia que a todos los tipos de producciones lingüísticas que den cuenta de realidades llamadas históricas, ya sean crónicas o anales, narraciones o tratados. Inevitablemente, nuestra argumentación se referirá mayormente a ensayos del primer tipo, o de filosofía de la historia, pero se tratará de mostrar que, precisamente, cualquier discurso sobre la historia está teñido emocionalmente.

depresión es distinta de la melancolía renacentista. Por otro, lado, porque los historiadores comprenden que su tarea es investigar también “la vida afectiva de épocas enteras”, como decía Lucien Febvre (1973, 12), o como se propuso hacer Huizinga para *El otoño de la Edad Media*. Lo que aquí propongo, sin embargo, es algo distinto: no es acercarse a “historia de las emociones”, sino tratar el propio concepto de historia como una “emoción”, tratarlo en lo que tiene de emocional.

Precisamente, uno de los efectos del giro emocional reciente ha sido reclamar, no solo la fuerza de los afectos y emociones frente a los procedimientos puramente racionales —lo que no ha sido infrecuente en el ámbito de la teoría y la práctica política—, sino, también, con más mesura, poner de manifiesto que todo concepto está impregnado afectivamente de alguna manera. Pues, de hecho, un concepto que no esté fijado al sujeto que lo usa por alguna potencia afectiva carece de fuerza y de valor pragmático, de engarce con la realidad. El concepto de historia no es una excepción.

Esto último es especialmente relevante porque, como apuntaba, casualmente o no, el llamado giro emocional de las ciencias humanas ha venido a coincidir en el tiempo con la crisis de legitimidad del concepto moderno de historia. La entrada de lo emocional en la esfera socio-política y en la investigación histórica ha tenido lugar a la vez que la historia universal como metarrelato legitimador ha dejado de funcionar. Los discursos sobre el final de la historia o sobre la posthistoria, sobre la entrada en un presente extendido donde el futuro desaparece y el pasado se desarticula en una masa de acontecimientos y figuras aptas para la contemplación e incluso el espectáculo, pero desconectados del presente: en definitiva, la pérdida de conciencia histórica, tan lamentada por algunos historiadores (HARTOG 2003), ha tenido lugar a la vez que lo emocional se extendía por toda la teoría humanística y socio-política, y que la “historia de las emociones” se convertía en un campo central dentro de la propia historiografía, relevando a la historia estructural e identificándose a veces con la historia social (PLAMPER 2015, 40). De hecho, la multiplicidad de historias parciales, marginales, subalternas que bajo el paraguas de la postmodernidad desafiaban a una historia unitaria hegemónica lo hacían apelando a menudo a lo afectivo como opuesto a la frialdad y racionalidad moderna. Finalmente, la competencia entre historia y memoria —una competencia no resuelta, que además se ha intensificado durante estos años— se ha planteado muy a menudo como una competencia entre la afectividad de la memoria subjetiva y el trabajo desapasionado de la objetividad histórica (HARTOG, 2003; GÓMEZ RAMOS, 2021). En definitiva, no se trata exactamente de una alternativa entre emoción y razón, sino de la propia redefinición del campo de las emociones y su estudio, tensado entre lo cultural y lo biológico.

Estos movimientos y tensiones que acabo de enumerar son suficientes para ver que la legitimidad científica y práctico-política del concepto de historia depende también de cómo se entienda su dimensión afectiva. ¿Qué queda del concepto de historia una vez que se reconoce que está cargado afectivamente, y que, por lo tanto, tiene lo que Erdmann llamaba un *Gefühlswert*, un valor emocional (MÜLLER/SCHMIEDER 2016, 758)? Si lo mejor que tiene la historia es el entusiasmo que despierta, como deja caer el olímpico Goethe, despojarle de su lado afectivo —en este caso, el entusiasmo— significaría reducir en mucho su valor puramente cognitivo. Y, por otro lado, a pesar de Goethe, puede despertar una gama de emociones mucho más rica.

Para exponer esa gama, preguntaré primero por la dimensión afectiva que atraviesa el propio trabajo del historiador, a pesar de su pretensión de objetividad y de investigar *sine ira et studio* (1. La emoción de los historiadores). Después, recurriendo a los escritos de filosofía de la historia de Kant —como epítome en el que se condensa la concepción ilustrada y moderna de la historia— mostraré en qué medida esa concepción se articula sobre un juego de intensidades emocionales que van del rechazo a la esperanza o el entusiasmo (2. Kant, por ejemplo). El contraste con su crítico Nietzsche y el “miedo al aburrimiento” nos conducirá (3. Deseo histórico y comunidad emocional) a preguntarnos por la propia historicidad como objeto de deseo y móvil de las acciones humanas. Veremos que es un deseo que, además, se expresa comunitariamente y forma parte esencial de las identidades colectivas y heridas que han puesto en cuestión la concepción moderna de historia. Con todo, la emoción que tiñe la conciencia histórica también varía ella misma en el tiempo, y sugeriré en un último apartado (4. De lo sublime al duelo) cómo la sensación histórica dominante ha transitado de la sublimidad de los modernos al duelo y la culpa contemporáneos.

I. LA EMOCIÓN DE LOS HISTORIADORES

¿Con qué clase de emociones, entonces, se asocia el conocimiento histórico, la conciencia histórica, la relación con el pasado, la proyección al futuro o una acción presente, determinada por ciertas concepciones del tiempo histórico? En general, los historiadores han tenido la aspiración de realizar su trabajo libres de pasiones. Proverbialmente, Tácito afirmaba escribir sus *Anales*, la historia de Roma y del emperador Tiberio, *sine ira et studio*. En el siglo XIX, como no podía ser menos, Ranke hacía gala de imparcialidad y de mantenerse al margen de “pasiones e intereses”, y fijaba una norma con ello (SAXER 2008, 85). Del historiador del siglo XIX se esperaba que fuera capaz de expulsar de sí

las emociones; al estudiar el pasado, lo adecuado era ignorarlas, en sí mismo y en los otros. La historia pretendía tener el rigor de la ciencia. Tanto un Collingwood como un Marx pensaban que lo interesante del proceso histórico se encuentra en procesos objetivos reales, no en la psicología de los personajes. No era una historia de emociones lo que pretendían contar; y no consideraban que lo emocional interviniese en el proceso histórico. Marx, es verdad, solía repetir que el motor de las revoluciones es la rabia de los individuos; pero el proceso objetivo, real que la concepción materialista de la historia quiere analizar es, se supone, ajeno a las emociones individuales, y Marx no quería ejercer de psicólogo. Max Weber, ciertamente, ya era distinto. Aunque predicase una ciencia objetiva libre de valores, sabía que no podía comprender el pasado sin atender a las pasiones internas de los personajes que estudiaba, como bien prueban sus finos análisis psicológicos de los protestantes tempranos, su estudio de los sufrimientos de aquellas almas que él veía como angustiadas. Ciertamente, en Weber operaba ya una tradición historiográfica de la empatía heredada del historicismo. Al menos desde Dilthey, el historiador tenía por método suyo el congeniar con el sentimiento interior de aquellos a los que estudiaba; pero lo hacía en aras de una mayor objetividad, no de una atención real a lo emocional mismo. La emoción del personaje era su objeto de estudio. No dejaba de ser un ideal: de hecho, esa congenialidad podía muy bien estar camuflando una proyección de los propios sentimientos sobre los personajes históricos. Joachim Radkau ha mostrado cómo este era muy probablemente el caso de Weber: era su propia angustia y soledad lo que él creía ver en los protestantes del siglo XVII (RADKAU 2013, 328).

No obstante, la posibilidad de un sentimiento de tantas capas como la empatía del investigador no agota todas las opciones. Estudiar sin pasiones e intereses se hace mucho más difícil cuando el historiador se ve afectado directamente por el objeto que estudia. Raul Hilberg, judío vienés huido de los nazis en el último minuto, a los trece años, cuenta en sus memorias con qué enorme esfuerzo hubo de reprimir sus propios sentimientos al escribir después de la Segunda Guerra Mundial su monumental *Destrucción de los judíos europeos*. Se había formado en la universidad norteamericana de los 40, donde eran dogma la “objetividad” y la “neutralidad libre de valores”, con lo que sus emociones apenas podían escudarse detrás de mapas y estadísticas. Su obra, al decir de sus amigos, contenía una “ironía reprimida” (*supressed irony*), o mejor aún, al decir de él mismo, una “ironía cuya supresión era reconocible”: la huella, pues, de una ironía ausente, que señalaba por eso, a distancia, el cúmulo de emociones con que se había escrito (PLAMPER 2015, 292). Hannah Arendt, sin embargo, escribiendo sus *Orígenes del totalitarismo* solo unos pocos años antes, defendía que no se podía, por ejemplo, escribir la historia de la revolución industrial

inglesa sin atender a la indignación que causa la enorme miseria que aquella produjo en los estratos proletarios. “Si describo esas condiciones [del proletariado] sin dejar intervenir a mi indignación, habré sacado este fenómeno particular de su contexto en la sociedad humana y le habré sustraído parte de su naturaleza” (ARENDR 1953, 403). Pero Hannah Arendt no era, *sensu stricto*, una historiadora, ni se había formado para ello.

El caso de Hilberg muestra ya la reflexión sobre las propias emociones a la que se ve enfrentado el historiador. No solo respecto a sus simpatías y antipatías para con el fenómeno del que se esté ocupando; estas son difícil de ocultar, y, como es obvio, aun prescindiendo de experiencias o concernimientos personales, la inclinación afectiva se hace más intensa cuanto más cercano esté el objeto en el tiempo. Es mucho más fácil mantener una neutralidad afectiva al escribir sobre el imperio romano que sobre la guerra civil española. Sin embargo, aparte de las afinidades ideológicas, a pesar de la enorme diferencia temporal, en ambos casos se da una emoción histórica profunda, peculiar del encuentro con el pasado, a la que me referiré después. Puede que sea algo asociado con la pulsión que lleva a alguien a interesarse por lo remoto: la gratificación última que se obtiene en el encuentro directo con el pasado. Daniela Saxer (2008) ha rastreado en diarios y confesiones de historiadores célebres del siglo XIX el enorme contraste que se da entre el tedio que conlleva el trabajo cotidiano del historiador en el archivo, tomando registros, ordenando, copiando —tareas aburridas, que nublan la mente— y la sensación de triunfo y de euforia que se produce con el descubrimiento de algún tesoro desconocido hasta entonces. La euforia del hallazgo, el grito “¡Eureka!”, parece ser común a todos los científicos, también a los de la naturaleza. Lo que es peculiar de los historiadores es la materialidad del contacto con el hallazgo. (PERNAU y RAMAJANI 2016). No es raro que el historiador se explaye al describir el vértigo de sensaciones que produce el encuentro con el documento original hallado en el archivo, el resto arqueológico, el fragmento material de un objeto pasado —valgan aquí, como ejemplo y elocuente caricatura, las ansias de Indiana Jones y su numeroso público por encontrar la momia o el templo antiguo que darán sentido a sus aventuras—. La futura pieza de museo provoca una reacción incluso corporal, fisiológica, que se traduce en una emoción. Algo más debilitada, experimentará esa emoción más tarde el visitante del museo, bien como investigador, bien como turista.

Por la razón que fuere, el trato con el pasado produce una emoción intensa. El pasado es un objeto de deseo. Quizá se trate del deseo de “hablar con los muertos” que, según Greenblatt, le inspira en sus estudios históricos (GREENBLATT 1988). Quizá, tal como lo interpreta Gumbrecht, lo que mueve el interés historicista contemporáneo (GUMBRECHT 2001) es el intento de en-

gañar el ansia de inmortalidad, o de disimular la propia mortalidad al tomar posesión y hacer la experiencia de algo previo a nosotros, a nuestro nacimiento. Quizá se trate, no de los muertos, sino de la vida misma. Al fin y al cabo, como recuerda Marc Bloch recordando a su maestro Pirenne, el historiador se diferencia del anticuario porque se ocupa precisamente de lo viviente (BLOCH 1949, 38). A la vez, el propio Marc Bloch, desconfiaba de las emociones, que podían nublar el estudio de los personajes y los conceptos del pasado, pero toda su *Apología del historiador* es una defensa apasionada de su oficio para la vida. Sea como fuere, en la medida en que la historia sea un instrumento para vehicular ese deseo de pasado, quizá incluso de satisfacerlo, debe contener ya en su concepto las emociones y afectos que van ligados a todo deseo.

Ankersmit ha propuesto identificar esa emoción con el sentimiento de lo sublime, y conectarlo además con una experiencia de trauma (ANKERSMIT 2005). Volveré más adelante sobre ello. Lo que estas reflexiones iniciales nos enseñan, en todo caso, es que el concepto de historia y su uso, también por parte de los historiadores —incluso los de mayor afán científico— no está exento de una significativa componente emocional. El neurólogo Antonio Damasio (2003) ha mostrado la interconexión que existe entre la razón y las emociones: el cerebro trabaja de modo que, frente a lo que han solido creer los herederos de Descartes, toda operación cognitiva necesita de una dirección emocional, del mismo modo que las emociones están en estrecha relación con procesos cognitivos, sin los que no tienen apenas lugar. Conviene, entonces, fijarse con algo de detenimiento en esta interconexión de lo emocional y lo cognitivo para el concepto de historia en el momento de su nacimiento moderno, porque ello nos permitirá entender mejor de qué manera ese concepto y ese vocablo, “historia”, se incorpora al lenguaje de la subjetividad moderna.

2. KANT, POR EJEMPLO

En aras de la brevedad, Kant puede servirnos como ejemplo en este sentido. En los años ochenta del siglo XVIII, él ya operaba con un concepto de Historia universal —que se acababa de formar—, y buscaba unos esquemas para comprenderla como progreso y como orientación “cosmopolita”. En la *Idea para una historia universal* (KANT 1783), su interés es, a primera vista, meramente cognitivo; la argumentación en favor de esa “Idea” se basa, de hecho, explícitamente, en la recién nacida ciencia de la Estadística. Esta le sirve de modelo en su proyecto de buscar un hilo conductor que articule de modo coherente el anárquico curso de los asuntos humanos, de modo que en su aparente desorden pueda determinarse una lógica e incluso preverse el futuro. El texto

no tiene la carga pasional, ya casi romántica de un Schiller en su lección sobre *¿Qué es y para qué se estudia la historia universal?*, solo unos años posterior. Tampoco destila la emoción contenida que insufla un Turgot en su *Cuadro de los progresos del espíritu humano*. Y, sin embargo, esas páginas de Kant son algo muy distinto de un frío registro y conceptualización de los hechos de los hombres. A lo largo de los nueve principios y sus explicaciones que estructuran el ensayo, Kant aprueba y desaprueba, juzga del género humano, lamenta los abismos que se abren entre la civilización y la moral, entre el progreso civilizatorio y el estancamiento moral. Son emociones, ciertamente, contradictorias: *deplora* que la civilización haga a los hombres menos inteligentes y más mediocres; no oculta una *esperanza* por la mejora futura del género humano como ser racional; alaba los efectos beneficiosos de la guerra y el egoísmo, pero no oculta su *confianza*, incluso esperanza de que su intento filosófico de “elaborar la historia universal conforme a un plan de la naturaleza contribuya de hecho a alcanzar la plena y perfecta unificación civil del género humano” (KANT 1783, 47). En efecto, a pesar del tono mesurado, y hasta cierto punto irónico del escrito, todo él está movido para evitar el enojo, el desagrado, la indignación (*Unwillen*, escribe él) con que apartamos nuestros ojos del espectáculo de las acciones humanas, y para evitar también la *desesperación* (*Verzweiflung*) de tener que *esperar* (*hoffen*) la intención perfectamente racional en otro mundo y no en este. Es, pues, para evitar esas emociones negativas para lo que Kant propone una narración, una *novela* que articule emotivamente ese terrible espectáculo.

En el *Conflicto de las facultades*, escrito diez años después, en 1793, apela ya a una emoción concreta. La experiencia del Terror revolucionario había sido precisamente de uno de los episodios que más podría provocar ese *Unwillen*; ante ese espectáculo, Kant recurre directamente a una emoción bien significativa, para justificar la noción moderna de historia (KANT 1793). Pues, dice, hay un único signo que permite entender y relatar a esta como un curso de progreso del género humano hacia lo mejor, y ese signo es el *entusiasmo* que, a pesar de la sangre derramada, la revolución francesa había despertado en las mejores cabezas de la época. Se trata, probablemente, del mismo entusiasmo al que Goethe se refería; pero ahora, no es solo que la emoción se apodere del espectador y le dé la mayor satisfacción, sino que *la emoción misma del entusiasmo es la que justifica la historia como relato global y coherente del género humano*. La historia universal, en el sentido más amplio, pero también en el más denso, se descompondría en una multitud de atrocidades inconexas si no fuera por el entusiasmo del espectador ante uno de sus momentos más intensos y terribles.

Puede ser productivo releer conjuntamente las dimensiones afectivas de estos dos ensayos fundacionales de la noción moderna de historia. Puede que, en ellos, más que un concepto o una idea de historia, lo que se exprese sea ya

un “sentimiento de la historia”. Está, en primer lugar, la necesidad de ordenar el caos de los acontecimientos. Si los humanos inventan conceptos para “protegerse del caos”, como decía Deleuze (1991, 164), el concepto de historia universal que Kant propone —y lo hace, presupongamos, en representación de todo el siglo XVIII—, es probablemente una operación defensiva para ordenar y estructurar con un hilo conductor ese caos de las acciones humanas. Que introdujera una teleología naturalista, o que secularizara la providencia en un “plan oculto de la naturaleza”, como se le ha reprochado más o menos justificadamente luego, es algo secundario aquí al lado de la reacción defensiva que producen otras emociones con las que sustituir el pánico y la desazón que, alternativamente, le suscitan a la conciencia ilustrada los “la locura y vanidad infantiles”, “la maldad y afán destructivo” que aparecen en el “absurdo decurso de las cosas humanas” (KANT 1783, 75). Estas emociones sustitutivas varían en una amplia gama que va del entusiasmo a la melancolía, de la ironía al placer de la narración, incluso de la intensidad narrativa. Todas ellas le sirven al sujeto para reconstituirse, encontrar un lenguaje y un tono con el que integrarse dentro del tiempo colectivo al que llama historia. Sin ellas, sin la interconexión con ellas, el valor cognitivo del concepto de historia sería nulo.

No es casual que Kant recurra a la imagen de la novela para justificar su apuesta por un hilo conductor. Las emociones tienen siempre un carácter narrativo (PLAMPER 2015, 286): van asociadas a una historia que las produce, excita o apaga. El entusiasmo del espectador kantiano, que se asocia con una historia universal de progreso, con las expectativas que una narración despierta, es el ejemplo más obvio. Pero también lo es el consuelo que el propio Kant encuentra en su idea de historia, la cual, al menos, dice, “inaugurará una perspectiva consoladora para el futuro” (KANT 1783, 49). Es un motivo al que recurrirá con gusto Hannah Arendt posteriormente, citando a Isak Dinesen: “All sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about them” (ARENDR 1958, 175). Es cierto que Kant, tras sugerir la idea de la novela, trata de despejarse de ella —se entiende que por poco filosófica— y apela a la construcción filosófica de un plan original de la Naturaleza para que la semilla racional de lo humano se despliegue en el tiempo. Pero, aún así, aún distanciándose de la narración, Kant entendió que lo histórico como tal tiene que ver con una intensidad particular de los momentos y que, por eso, es la cronología la que tiene que regirse por la historia, y no la historia por la cronología (KOSELLECK 1973, 58). En virtud de esa intensidad, los momentos que adquieren la cualidad de históricos son distintos de una mera cronología, de puntos repartidos en la línea del tiempo. El motivo se repetiría más adelante en la Modernidad. “Escribir historia significa darles su fisonomía a los números de los años”, diría Benjamin (1983, 595). O, todavía a finales del siglo XX, un Bruno Latour: “El tiempo del

calendario puede muy bien situar los acontecimientos en una serie regulada de fechas, en una cronología, pero lo que hace la historicidad es situar esos mismos acontecimientos respecto a su intensidad” (LATOURE 1993, 68).

Es una cuestión, pues, de intensidad. La intensidad por la que se excita, por caso, el entusiasmo, pero también la decepción o la esperanza; e igualmente, la intensidad por la que el tiempo adquiere su cualidad de histórico. La intensidad, pues, por la que se percibe emocionalmente que ha pasado algo y ese algo alcanza por ello la calificación de histórico, ya no es simplemente pasado. Con esto, estoy ligando la historicidad con la intensidad, con la coloración emocional —o la fisonomía, que decía Benjamin— que puede tener un momento, o incluso una época concreta del tiempo. Desde luego, la intensidad la pone el espectador, el que contempla y juzga lo que está pasando, y vuelca sobre ello sus emociones; un espectador que puede ser lo mismo el historiador que el lector, el turista que contempla unas ruinas, o también el agente histórico en cuanto espectador de sus propias acciones y las de sus oponentes o aliados. Los años de la Revolución francesa fueron de una intensidad extraordinaria para quienes participaron en ella y para espectadores como Goethe y sus coetáneos. Lo han seguido siendo hasta hoy, sobre todo para quienes se adhieren a posturas progresistas que se remiten a ella. Hay todo un elenco de símbolos y creaciones artísticas, de la *Marsellesa* a la *Heroica* de Beethoven o los lienzos de Delacroix, que vehiculan esa adhesión. A la vez, sin embargo, la intensidad puede quedar muy relativizada desde otras perspectivas. Tocqueville mostró que, si se prescinde de la perspectiva institucional y se adopta, por ejemplo, la perspectiva de la historia económica, o la del reparto de la propiedad en Francia, esa revolución no tuvo tanta transcendencia. No digamos, ya, si se mira desde una perspectiva de *deep history* que tuviese en cuenta factores como la naturaleza, el medio ambiente y la evolución. Entonces, la revolución francesa resulta un episodio insignificante. Tampoco hace falta ir tan lejos en el afán de relativizar. Para Nietzsche, por ejemplo, había sido toda ella una farsa, donde la sangre era lo de menos (NIETZSCHE 1888, 48): puede que tuviera alguna intensidad emocional, pero más suscitadora de aburrimiento que de entusiasmo.

Nietzsche es aquí un interesante contrapunto a Kant, a la vez que abona aún más la tesis del carácter emocional del concepto de historia. No tanto porque él mismo fuera un emotivista como porque, al reclamar, en su *Segunda Intempestiva*, que la historia se usase para la vida, era la intensidad de la experiencia de lo histórico lo que él estaba buscando. De hecho, como propone Henning Trüper en este mismo número, es posible plantear que la *Segunda intempestiva* está concebida como una crítica a la concepción kantiana de la *Historia universal en sentido cosmopolita*. Pues la historicidad que esta última diseñaba resultaba para Nietzsche simplemente “aburrida”. El plan oculto de

progreso y creciente racionalidad que la naturaleza, según Kant, habría trazado para el ser humano equivalía a un mecánico programa civilizatorio que anulaba la posibilidad de que realmente pasase algo. Dando un salto al Benjamin de las tesis —salto que Nietzsche no da directamente—, el programa moderno de progreso exige ese tiempo homogéneo y vacío donde todo está ya previsto. Frente a ello, Nietzsche, en su indagación sobre usos de la historia, realza el valor de la grandeza por la que algo merece ser “historizado”: esta grandeza abre, además, la posibilidad de programas de investigación y realización histórica alternativos a la planificación ilustrada de progreso. El momento culminante de la revolución podía producir entusiasmo en Kant o en todos sus simpatizantes, pero la visión de conjunto de una historia universal entendida como progreso continuo del género humano hacia lo mejor, la acumulación de conocimiento del pasado como parte de ese progreso, le producía a Nietzsche, más que nada, aburrimiento. Un tedio parecido al que han encontrado en ella tantos críticos de la modernidad, empezando por Baudelaire. En realidad, Nietzsche sigue apegado a la frase inicial de Goethe, o de Wilhelm Meister. En la historia, él busca, en primera línea, si no entusiasmo, desde luego, sí la intensidad vital que desbordase y destruyese si hacía falta la mera planificación inherente al concepto moderno de historia. La grandeza que reclamaba era para él uno de los modos de alcanzar la intensidad. Por medio de lo que Nietzsche entiende por grandeza parecía posible quedar historizado, entrar en la historia; pero en una historia valiosa por sí misma, no sujeta al plan englobante de la Historia Universal. Mientras que Kant, al contrario, no buscaría realmente el entusiasmo, sino la mejora del género humano, que es —al menos para Nietzsche— algo bastante más tedioso. El entusiasmo del espectador era para el de Königsberg solo un posible signo de que tal mejora puede estar teniendo lugar, a pesar de todo.

3. EL DESEO DE LO HISTÓRICO Y LA COMUNIDAD EMOCIONAL

Resulta preciso detenerse, en definitiva, en cómo la historia, o la historicidad, la cualidad de lo histórico, puede ser para sus actores y espectadores un objeto de deseo. Los actores tendrán unos u otros móviles para su acción, móviles que serán más o menos ideológicos, o nacerán de su propio interés; pero el impulso de entrar en la historia, pasar a la historia, hacer historia, convertirse en su protagonista siempre está mezclado entre ellos. Paul Veyne hace notar que una explicación posible para las conversiones masivas de miembros de la alta sociedad romana al Cristianismo en los primeros siglos de nuestra era podía estar en el aliciente que presentaba para ellos entrar a formar parte de una

vasta historia divina de salvación. Frente a una cultura pagana en decadencia, “su existencia [la del individuo] adquiriría de golpe una significación eterna en el interior de un plan cósmico, algo que no le daban ni las filosofías ni el paganismo.” (VEYNE 2007, 37). Digamos que, comparada con el tiempo cíclico e inmanente de una cultura pagana que, además, ya daba señales de agotamiento, la perspectiva de convertirse en protagonista de una historia única e irrepetible, sostenida además en la espera de algo trascendente, la perspectiva de un tiempo final, había de tener un gran atractivo para el romano culto. No es descabellado aventurar la analogía de que, bajo este mismo patrón, una porción significativa de la aristocracia y la alta burguesía de la sociedad occidental, particularmente la británica, se afilió al partido comunista en el período de entreguerras del siglo xx. Aunque Veyne no llegue a hacer esa analogía, él mismo describe (2007, 64) su afiliación al Partido Comunista en 1952 como una conversión que le sometía a una disciplina semejante a la del nuevo cristiano ante su obispo. Se trataba, en definitiva, de decisiones existenciales, conversiones. Podían estar movidas por la conciencia social y la compasión hacia los oprimidos; pero, en una u otra medida —mayor en ciertos personajes novelescos enredados en la actividad revolucionaria o en el espionaje—, era importante la excitación de actuar como protagonistas en el guion de una historia universal que estaba a punto de alcanzar su momento culminante en la revolución planetaria. Ésta, como el apocalipsis, como todo quiliasmo, tensionaba la acción y conectaba el concepto más abstracto de historia (ya fuera la redención teológica, el plan oculto de la naturaleza o el materialismo histórico) con las emociones de quien entraba en acción gracias a ese concepto. Por eso, las evocaciones de este —la historia salvará, juzgará, decidirá— son tan frecuentes en todas las zonas del espectro político a partir del *Sattelzeit*, según ha registrado Koselleck (2003).

De todos modos, no como perspectiva de trascendencia, sino justamente como consuelo en un mundo que ha perdido dicha perspectiva, la figura de la historia ha jugado un papel especial desde los albores del mundo moderno. Hannah Arendt ha sugerido que, en el Renacimiento italiano, la promesa de inmortalidad, de ser conocido y recordado por generaciones venideras, era el verdadero motivo de acción para el condotiero que se lanzaba a la guerra en un mundo donde la acción ya se entendía de modo secularizado. La grandeza y la gloria dependían de ser acogido en el relato histórico (ARENDRT 1954). Lo cual, por cierto, queda muy cerca del planteamiento de Nietzsche.

Pero no se trata solo de la grandeza que garantiza inmortalidad individual por ser incorporado al relato histórico. Más que de inmortalidad, que es cosa de héroes, se trata de una cuestión de supervivencia. Para los individuos y los grupos sociales que luchan por sus derechos y tratan de incorporarse al escenario político y social, la historicidad se convierte en un preciado objeto

de deseo porque es también un “potente factor de reconocimiento.” (TRÜPER 2019, 26). Lo que no tiene historia, lo que no es algo más que simple pasado informe, lo que no llega a adquirir algún tipo de estatuto histórico, no existe. No se olvide aquí el desprecio hegeliano hacia los “pueblos sin historia”: aquellos que, como los siberianos, los africanos, los de la América precolombina, según él, solo tenían pasado, pero nada digno de ser estudiado por la historia, menos aún un papel en la historia universal: quedaban, por eso mismo, en los márgenes de la geografía y del tiempo, a merced de los pueblos realmente históricos. A la inversa, la paulatina y costosa incorporación de nuevos agentes previamente marginados a la vida pública y política, su reconocimiento, — la clase obrera, las mujeres, los negros, las diversas minorías racializadas, los pueblos colonizados— ha ido acompañada siempre de la constitución de su respectiva historia e historiografía particular. Esta se ha planteado como una contrahistoria que deconstruía la historia eurocéntrica moderna. La descomposición del gran metarrelato moderno viene acompañada, si no provocada, por la eclosión de historias de grupos en lucha por su reconocimiento. Son historias, además, que están ya escritas e investigadas con una fuerte carga emocional: *cum ira*. Opera aquí, entonces, una historicidad emocional inversa a la frialdad emocional que predicaban un Tácito o un Ranke. Se trata de la emoción de verse reconocido en la historia, acogido por ella; es la emoción que sostiene en gran parte la acción y la lucha socio-política. Otra cosa es la emoción concreta que pueda identificarse en esa historicidad: la gama puede ser muy amplia, desde la esperanza cristiana de redención, hasta la rabia de quienes han sido humillados y linda con el ansia de libertad o con el deseo de venganza. Sin descartar, al otro lado, generalmente entre los grupos dominantes, el tedio del que se hace preciso huir.

Posiblemente, hay una correspondencia entre la emoción dominante en el grupo, el género de lucha que lleven a cabo y el tipo de discurso histórico que construyen. Pero, por eso mismo, cabe preguntarse si esa reivindicación conjunta de una historia compartida afectivamente no acaba por constituir lo que Barbara Rosenwein ha denominado una “comunidad emocional” (ROSENWEIN 2002). Para esta medievalista, ciertas instituciones sociales y comunidades forman “sistemas de sentimiento” (*systems of feelings*) específicos. Se estructuran en base a unas matrices o estándares emocionales que es posible encontrar si se analizan prácticas, rituales, gestos, imágenes. Esos estándares tienen, a su vez, un carácter normativo, prescribiendo a sus miembros la emoción que deben sentir en ciertas circunstancias, e incluso el modo en que cierta emoción tiene que expresarse y vivirse. Rosenwein pudo estudiarlo para las sociedades medievales, y su tesis es que el mismo esquema seguía vigente en las sociedades modernas. A pesar de que, con frecuencia, se

ha querido entender la Modernidad como un proceso de enfriamiento afectivo —Rosenwein se refiere a Huizinga, con su *Otoño de la Edad Media*, y a Norbert Elias con su *Proceso de civilización*—, también la sociedad moderna se constituye en torno a “comunidades emocionales”. En los grupos, a veces llamados subalternos, que luchan por el reconocimiento, también existen hoy estándares normativos que prescriben emociones, actitudes, comportamientos con los que dar visibilidad a su herida, su sufrimiento y sus aspiraciones. El lenguaje llamado políticamente correcto o la exigencia de discriminación positiva, la reivindicación de un orgullo propio, por ejemplo, forman parte de esos estándares tanto como la urgencia de sacar a la luz y escribir una historia de sufrimiento silenciada durante siglos por el relato histórico hegemónico. Por lo menos para cada uno de esos grupos y para quien esté dispuesto a simpatizar con ellos, su historia particular, el desvelamiento de un pasado infame y la condena de ese pasado, con la rabia, el resentimiento o el lamento que la puedan acompañar, son elementos fundantes con los que constituir una comunidad emocional. Ninguna historia se sostiene sin un grupo numeroso de individuos que la comparten afectivamente, o que se adhiera a ella por los afectos tanto como por la vía cognitiva. Y, recíprocamente, ninguna comunidad emocional se constituye sin una historia, sin reivindicar su propia historicidad.

En este punto, podríamos limitarnos a admitir que este sentido de la historicidad, propio de cada “comunidad emocional”, es otro elemento constitutivo más de todas las comunidades humanas; los seres humanos, al fin y al cabo, son seres dotados de un sentido narrativo, gracias al cual se encuentran y se entienden. O bien, dando un paso más, podríamos afirmar que ese sentido de la historicidad deseada denota una dimensión afectiva que es propia de lo histórico mismo; algo así como un *sentimiento de la historia*, entendida esta ya en el significado más amplio y abstracto de conocimiento articulado del pasado. De lo que hemos venido repasando se desprende más bien lo segundo. Se trata de un sentimiento de la historia que afecta, no ya solo a los actores que requieren de la historia para su acción —ya fueran los conversos al cristianismo, los revolucionarios comunistas de entreguerras o los grupos marginalizados de hoy en busca de reconocimiento—, sino también a los espectadores. Situados del otro lado de los actores —y también, como sugeriré en seguida, dentro de cada actor—, también para ellos es la historicidad un objeto de deseo. Los textos de Kant a los que me he referido hacen patente que el principal interés en una historia coherentemente narrada lo tiene el espectador. Es este último quien hace la experiencia de la historia al juzgar sobre algún acontecimiento o estado de cosas pasado o presente. En cierto modo, tal como Hannah Arendt leía a Kant (ARENDR 1992), dentro de cada

actor político hay un espectador que opera con la capacidad de juzgar, y esa capacidad se dirige sobre todo a hechos del pasado para otorgarle un significado general a acontecimientos particulares y a las acciones presentes. La comunidad emocional es, en el caso de la historia que juzga, una comunidad de espectadores. Cabría preguntarse, finalmente, si hay un sentimiento primario de la historia que liga a los miembros de la comunidad emocional de espectadores; y si ese sentimiento varía en el tiempo. Esto nos llevará a una última consideración.

4. DE LO SUBLIME AL DUELO. VARIACIONES DEL SENTIMIENTO HISTÓRICO

Para el Kant del *Conflicto de las Facultades*, el espectador de la historia podía serlo porque estaba embargado por la emoción del entusiasmo. A su vez, podía sentir este entusiasmo porque contemplaba la tormenta de los acontecimientos históricos desde la seguridad de un país extranjero —para su caso, el Terror francés desde Alemania—; era una posición análoga a la de quien, según la célebre figura de Virgilio, contempla, con una mezcla de horror y placer, un barco debatiéndose en la tempestad desde un refugio en tierra firme. Y eso lo describe él, precisamente, como sentimiento de lo sublime. Podríamos decir, entonces, que este último sería más primario que el entusiasmo. Es Frank Ankersmit (2007) quien ha argumentado, por eso, que la experiencia histórica, o de lo histórico, la experiencia del pasado, debe entenderse como una experiencia de lo sublime. El pasado como tal es inaccesible, no entra en el campo de experiencias de quien no lo haya vivido. Pero, en los objetos históricos, adquiere una realidad accesible a un “empirismo intelectual” cuando se experimenta como sublime, en la “paradójica unión de los sentimientos de amor y de pérdida, esto es, de la combinación de dolor y placer en la que nos relacionamos con el pasado” (ANKERSMIT 2007, 9). Es el sentimiento de lo sublime lo que se experimenta ante la historia. Demasiado grande, terrible y amenazadora para nosotros; pero, a la vez, lo bastante lejana para no aniquilarnos efectivamente. En definitiva, acaba por describir Ankersmit, este sentimiento es la forma estética de superar la herida o el trauma de un mundo pasado que se ha perdido de manera irrevocable. No se refiere él a las víctimas directas de las violencias históricas, en las cuales, ciertamente, no puede haber ninguna disposición para lo sublime. Este último consiste en situarse al otro lado del trauma, contemplándolo como algo ajeno. Se trata de la sensación, placentera y dolorosa a la vez, que se tiene ante la pérdida de un pasado irrecuperable mientras se lo contempla. La tienen, en primer lugar, los derrotados en las luchas históricas, los cuales

alcanzarían gracias a ella una notable lucidez: Tucídides, Tácito, Guicciardini, Maquiavelo, Tocqueville (ANKERSMIT 2007, 142). Pero, luego, de modo general, es la sensación de pérdida que se experimenta ante un fenómeno del pasado del que las rupturas del tiempo nos han separado definitivamente, con lo que el pasado se convierte en elegía (ANKERSMIT 2007, 263). La ruptura y su trauma se curan en lo sublime histórico. Sería posible explorar las muchas vertientes en que este sentimiento de lo sublime, mayormente romántico, se ha desarrollado como sentimiento de la historia por antonomasia de los modernos. Se trataría de ver si es el afecto con que espectador ha teñido su concepto de historia y su experiencia de ella. Ankersmit rastrea su recorrido a partir del Huizinga que redescubre melancólicamente el final de la Edad Media holandesa; desde ahí, viene a describir la sensibilidad (e incluso sensorialidad) histórica del turista culto y del erudito postmoderno. De esta manera, el lector de Koselleck que fue Ankersmit trasciende explícitamente el marco teórico-político de la historia conceptual en favor de una emoción directamente estética a la que presenta, a la vez, como la emoción histórica por antonomasia: la inmensidad del tiempo humano frente a la finitud de la existencia individual, que puede derivar emocionalmente lo mismo en el entusiasmo que en la melancolía.

Enlazando con las tesis de Rosenwein sobre la comunidad emocional, podemos colegir, entonces, que, en la medida en que este sentimiento de lo sublime —con las emociones que lo acompañan— es un sentimiento compartido comunitariamente, tiene también cierto carácter normativo. Como en todo juicio estético, se espera que sea compartido por los demás espectadores, de modo que todos ellos reconozcan el carácter sublime del objeto histórico que lo produce, lo compartan y se rindan a él. Ello implica, a su vez, adoptar disciplinadamente ciertas actitudes y prácticas materiales, variables también en el tiempo y en las sociedades que reconocen el valor de lo histórico: el silencio en el museo, el respeto a la palabra del historiador, el asentimiento a que se destine un presupuesto público nada desdeñable a la conservación del patrimonio llamado histórico o a la investigación arqueológica. Nada de esto podría tener lugar sin una afectividad profunda ligada a la noción de lo histórico. No en vano, durante toda la Modernidad, tanto la escuela como los medios han trabajado para cultivar esa afectividad en los ciudadanos.

Se espera que todo el mundo —desde luego, que todo el mundo “culto”— asiente al valor de determinado hecho histórico —la revolución—, u objeto histórico —un monumento o una institución—; y con ello, al valor de la historia en general. Ese asentimiento tiene un fundamento emocional. También se explica así la frecuencia con que, desde los comienzos del mundo

contemporáneo, con el nacimiento de la noción moderna de historia, hasta hoy mismo aún, en todos los segmentos del espectro político se evoca el concepto abstracto de historia como personificado en una jueza. Ella misma no se comportaría emocionalmente, al menos según la imagen de Michelet al compararla con una magistrada imparcial; pero sí inspira cierta emoción a quienes se someten a ella². Todos cuantos la evocan —(ver KOSELLECK 2003 para repasar una simple lista)— forman parte de una enorme comunidad emocional de los modernos: la que exigía mostrar veneración al pronunciar la palabra historia o acceder con recogimiento a los vestigios reconocidos del pasado. Recogimiento que, durante gran parte de la modernidad, resultaba del sentimiento de lo sublime por la grandeza histórica.

Más recientemente, sin embargo, en un cambio de perspectiva sin precedente, el giro hacia la memoria traumática de los últimos decenios ha hecho que el sentimiento de lo sublime ceda ante el duelo por la barbarie pasada. La atención a las víctimas y a los crímenes pasados, las posibles culpas, reclaman la atención de la mirada histórica (ASSMANN 2020, 213).

Hoy día, es difícil que nadie sienta el entusiasmo sobre el que Goethe ironizaba; quizá sí el horror. O, sobre todo, el duelo. Duelo por la barbarie reciente y no tan reciente. La resonancia de las imágenes de Benjamin o las reivindicaciones de la memoria hacia la historia colocan al historiador actual, o a quien contemple la historia, más bien ante una tarea de reconocer deudas y culpas pasadas de los actores históricos —en el colonialismo, por ejemplo, o en las múltiples formas de discriminación y daño que han marcado la historia—; no tanto ante el encanto sublime o, menos aún, el entusiasmo. Finalmente, los desarrollos recientes, el entrecruzamiento de historia humana, historia geológica y evolución que se presenta como catástrofe ecológica produce también una sensación de dolor frente a la naturaleza perdida. La llamada *deep history*, toda la inmensa historia natural, de la tierra y de las especies, con la cual se entrecruza la breve historia humana de modo inesperado, puede producir admiración o sorpresa, como se ve, por ejemplo, en las obras de Jared Diamond (1997). Pero, más que eso, al espectador histórico presente de la catástrofe ecológica, a comienzos del siglo XXI, le domina más bien algo así como un “*climate-grief*” (PINKALA 2020): el decurso entrecruzado de la naturaleza y de la historia no se contemplan sin un agudo sentimiento de culpa y nostalgia. La sublimidad y el entusiasmo dejan sitio al duelo.

²“Sí, cada muerto deja un pequeño patrimonio y exige que se cuide de él. Para quien no tiene amigos, es necesario que los supla el magistrado. Pues la ley y la justicia son más seguras que todas nuestras ternuras olvidadizas y nuestras lágrimas secan tan pronto. Esa magistratura es la historia, y los muertos esas *miserabiles personae*, para hablar como en derecho romano, de las que debe preocuparse el magistrado.” (BARTHES 1954, 112)

4. CONCLUSIÓN

Podemos concluir. Mi argumento era que el concepto de historia, a pesar de haber surgido con el aura de la objetividad del conocimiento, particularmente a partir del tiempo que la historia conceptual denominó la *Sattelzeit*, a pesar de su pretensión científica, contiene también una dimensión emocional o afectiva que atraviesa tanto su vertiente epistémica como pragmático-política. Hay un sentimiento de la historia que resulta de la elaboración cultural de la temporalidad y la socialidad propias de lo humano. Las variaciones de esa elaboración acompañan también las de ese sentimiento.

En un sentido preciso, la historia de las emociones, tan en boga hoy, es la historia conceptual aplicada en el campo de los afectos: trata de estudiar la historicidad por igual de afectos y de conceptos. Pero si los conceptos tienen una historia, también la tienen las emociones asociadas a ellos, incluso los más puramente cognitivos. A menudo, la emoción asociada varía según una dinámica que es independiente del concepto correspondiente.

No se trata, por ello, de entregar el conocimiento histórico a la pura afectividad, de convertir la teoría de la historia en psicohistoria del historiador, como si, en el paroxismo del giro emocional, la historia de las emociones se convirtiese en la emocionalidad de la historia. Pero sí de tomar conciencia respecto a esa dimensión emocional que atraviesa el conocimiento histórico. Sobre todo, porque el sentimiento que sostiene el interés por la historia también es variable históricamente, y condiciona de modo decisivo el modo en que se mira y conoce el pasado. Como hemos visto, puede tener la coloración del entusiasmo, de la melancolía, de la rabia, del trauma, de la huida del tedio. Lo sublime puede ser su forma más noble y, para los modernos, su forma más primaria. Pero la conciencia presente del tiempo tiende a sustituir lo sublime por el duelo e incluso por la culpa. Algunas de estas emociones fuerzan un compromiso con el pasado; otras permiten tomar una distancia que favorece la ironía, operan con unas dimensiones temporales que relativizan la historia escrita y reinterpretan el significado de la acción humana. En definitiva, el concepto de historia no puede disociarse de un valor afectivo, que debe ser discriminado en cada caso. Solo aclarándolo y siendo conscientes de él, de su potencia y operatividad, es posible también aclarar la legitimidad del concepto de historia y de su uso en la práctica política, en la estética o en el conocimiento.

BIBIOGRAFIA

- ANKERSMIT, F. 2005, *Sublime Historical Experience*, Stanford, Stanford UP.
- ARENDT, H. 1953, "A reply to Eric Voegelin", *Essays in Understanding (1930-1954)*, Nueva York, Schocken, 1994.
- ARENDT, H. 1958, *The human condition*, Chicago, Chicago UP.
- ARENDT, H. 1954, *History Ancient and Modern*, en *Between Past and Future*, Londres, Penguin.
- ARENDT, H. 1992, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, (ed. By Roland Beiner), Chicago, Chicago UP.
- ASSMANN, A. 2020, *Is Time out of Joint? On the Rise and Fall of Modern Time Regime*, Cornell, Cornell UP.
- BARTHES, R. 1954 [1988], *Michelet*, México, FCE.
- BENJAMIN, W. 1983, *Das Passagenwerk*, Frankfurt, Suhrkamp.
- BLOCH, M. 1949 [1952], *Introducción a la historia*, México, FCE.
- BURKE, P. 2005, "Is There a Cultural History of the Emotions?", GOUK, P. y HILLS, H., *Representing Emotions: New Connections in the Histories of Art, Music and Medicine*, Aldershot, Ashgate, 35-48.
- DAMASIO, A. 2003, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Nueva York, Harcourt.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1991 [1993], *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
- DIAMOND, J. 1997 [2013], *Guns, Germs & Steel. The Fate of Human Societies*, Londres, Vintage.
- FEBVRE, L. 1973, *A New Kind of History. From the Writings of Lucien Febvre*, Londres, Routledge.
- FREVERT, U. 2009, "Was haben Gefühle in der Geschichte zu suchen?", *Geschichte und Gesellschaft*, 35: 183-208.
- GOETHE, W. 1907 [1952], *Maximen und Reflexionen*, Leipzig, Insel.
- GÓMEZ RAMOS, A. 2021, "Koselleck, la memoria y la historia. Sobre la dificultad de entender el tiempo presente", Antonio GÓMEZ RAMOS, Manuel OROZCO (ed.), *Koselleck y la configuración del mundo moderno. Revista de Historiografía*, 137-62. /doi.org/10.20318/revhisto.2020.5828
- GREENBLATT, S. 1988, *Shakespearean Negotiations*, Berkeley, U. of Berkeley Press.
- HARTOG, F. 2003 [2007], *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Ed. Iberoamericana.
- GUMBRECHT, H-U. 2001, 1926. *Ein Jahr am Rande der Zeit*, Frankfurt, Suhrkamp.
- KANT, I. 1783 [1996], "Idea para una historia universal en sentido cosmopolita", *Idea para una historia universal y otros escritos de filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos.

- KANT, I. 1793 [1998], “Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei”, *Werke in sechs Bänden*, Darmstadt.
- KOSELLECK, R. 1973, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, Suhrkamp.
- LATOUR, B. 1991 [1993], *We Have Never Been Modern*, Harvard, Harvard.
- MÜLLER, E. y SCHMIEDER, F. 2016, *Begriffsgeschichte und historische Semantik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- NIETZSCHE, F. 1988, “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”, *Kritische Studienausgabe*, Bd.2, München, De Gruyter, 243-335.
- PERNAU, M. y RAMAJANI, I. 2016, “Emotional Translations. Conceptual History Beyond Language”, *History and Theory*, 55: 46-65.
- PLAMPER, J. 2015, *The History of Emotions. An Introduction*, Oxford: Oxford UP.
- RADKAU, J. 2005, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, München, Hanser Verlag.
- ROSENWEIN, B. 2002, “Worrying about Emotions in History?”, *American Historical Review*, 107/3: 821-45.
- SAXER, D. 2008, “Geschichte im Gefühl. Gefühlsarbeit und wissenschaftlicher Geltungsanspruch in der historischer Forschung des späten 19. Jh.”, JENSEN & MORAT, *Rationalisierungen des Gefühls. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Emotionen*, (1880-1930), München, Fink Verlag.
- PIHKALA, P. 2020, “Anxiety and the ecological crisis. An Analysis of ecoanxiety and Climate-anxiety”, *Sustainability*, 12, 7836, doi:10.3390/su12197836
- TRÜPER, H. 2019, “Flat Historicity”, *History and Theory*, 58, 1: 23-49.
- VEYNE, P. 2007, *Quand notre monde et devenu chrétien*, Paris, Albin Michel.

HENNING TRÜPER¹

Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung, Berlin

Embarkation for Abdera: Historicization in Nietzsche's Second Untimely Meditation²

Embarque hacia Abdera: Historización en la Segunda meditación intempestiva de Nietzsche

Received: 1/11/2021. Accepted: 7/3/2022

Abstract: This article develops a novel reading of the threefold division of modes of historicization in Nietzsche's *Uses and Disadvantages of History for Life*. It argues that Nietzsche's stance is closely matched, and indirectly responds, to specific features of the argument for progress in human history that Kant presents in *Conflict of the Faculties*. Kant had hit upon interest, boredom, publicity, and forgetting as systematic problems for the philosophy of history, and Nietzsche's thought on history takes up these concerns. I argue that Nietzsche's reaction to these Kantian problems prompted him to subtly dissociate historicization and historicity. This manoeuvre allowed him to counter the conceptual challenges Kant had established and to align his notions on history with those on ethical normativity in lived life, embracing what he elsewhere rejected as a "moral ontology."

Resumen: Este artículo desarrolla una lectura novedosa de la triple división de los modos de historización en *Ventajas e inconvenientes de la historia para la vida* de Nietzsche. Se defiende que la postura de Nietzsche está estrechamente emparejada con las características específicas del argumento del progreso en la historia

¹ Author details: Henning Trüper, trueper@zfl-berlin.org, ZfL Berlin, Schützenstr. 18, 10117 Berlin, Germany.

² Acknowledgements: I am grateful to Antonio Gómez Ramos, Marco Piasentier, Mario Wimmer, and the two anonymous reviewers for comments on earlier versions of this piece. This article is part of a project that has received funding from the European Research Council (ERC) under the EU's Horizon 2020 research and innovation program (AISLES, Grant agreement no. 863393).

humana que Kant presenta en el *Conflicto de las Facultades* respondiendo indirectamente a ese escrito. Kant había señalado el interés, el aburrimiento, la publicidad y el olvido como problemas sistemáticos para la filosofía de la historia, y el pensamiento de Nietzsche sobre la historia retoma estas preocupaciones. Se sostiene que la reacción de Nietzsche a estos problemas kantianos le llevó a disociar sutilmente la historización de la historicidad. Esta maniobra le permitió replicar a los desafíos conceptuales que Kant había establecido y alinear sus nociones sobre la historia con las de la normatividad ética en la vida vivida, abrazando lo que en otros lugares rechazaba como una “ontología moral”.

Keywords: Nietzsche, Kant, Second Untimely Meditation, boredom, historicity, historicization.

Palabras clave: Nietzsche, Kant, *Segunda meditación intempestiva*, aburrimiento, historicidad, historización.

... cuius prudentia monstrat
Summos posse viros, et magna exempla duros
Verecum in patria, crassoque sub aere nasci.³

I. INTRODUCTION

THE AIM OF THIS ARTICLE is to offer an argument on a certain and, at least to me, unexpected conceptual incongruence of “historicity” and “historicization.” I take the latter to mean the process of rendering something historical, and the former the quality of being historical and not merely past. These widely used concepts follow a simple rationale. They serve to uphold the distinction between the past and history—in my view, the basic distinction that underpins any philosophical interest in the historical. This distinction is constitutive for any practice of historical writing, for the tacit knowledge about what is capable of being included in an account of history and what is not. A considerable portion of the philosophy of history, especially from the late nineteenth century onward, has bypassed the problem of this distinction. Instead one has focused on developing much bulkier concepts of historicity—drawing on hard-to-understand notions of subjectivity, experience, memory, the lived

³ Juvenal X, 48. Juvenal’s lines on Democritus; an approximate translation would be: “... whose prudence shows that even the highest of men, and those who are to give great examples, can be born in a fatherland of blockheads and under a dull air.”

life, and so on—all of which oddly appear to fail at explaining why history is not the same as the past *tout court*.

So it seems that it would be attractive to pursue an approach to explicating the meaning of “historicity” that focuses primarily on the distinction between history and the past and avoids committing to particular philosophical doctrines. Yet, it is precisely this whittled-down approach that provides no superficially discernible reason to regard historicization as somehow independent from historicity. It would seem to be a piece of simple conceptual logic (that is to say, of the inferential potential vested in the semantic meanings of the terms) to assume that historicization means rendering something historical. One would end up with a (presumably) benign type of circularity where one would not be able to understand historicization without some prior understanding of historicity in place, while the latter would simultaneously be constituted over the course of the process of historicization. So then the notion that historicity and historicization could each make sense without the other, would be counter-intuitive, perhaps even somewhat outrageous. This appears to be true from all familiar points of view, whether they be flatly realist about the past or flatly constructivist, or anywhere in between. In a realist picture, historicization and historicity should have the same referential relation to the past; in a constructivist one, they would simply mean different aspects of the same constructive effort (process vs. result), which would also set apart history from the past as a different type or level of construction.

The only philosopher of history who appears to have had a grasp of the problem of the incongruence of historicity and historicization is, within the limited scope of my knowledge, Friedrich Nietzsche. For this reason, I will develop my argument by way of offering a few remarks on what I take to be the conceptual infrastructure of Nietzsche’s *Untimely Meditation on the Uses and Disadvantages of History for Life (HL)*.⁴ This undertaking is hampered by the difficulty that the terminology of *HL* is different from the one I seek to explore.⁵ The article accepts that the conflict between historical reconstruction and, *sit venia verbo*, systematic analysis of the semantics and inferential implications

⁴ I have used Nietzsche 1997 for reference. References are given in parentheses in the main text (as *HL* followed by section and page numbers, followed by references to KSA: volume and page numbers). References to other works of Nietzsche’s, where possible, are by the usual abbreviation and section number, where necessary by reference to the translation used, and to KSA (*A*: Antichrist; *BGE*: Beyond Good and Evil; *BT*: Birth of Tragedy; *GS*: Gay Science; *HaH*: Human, all-too Human; *NF*: Nachgelassene Fragmente; *SE*: Schopenhauer als Erzieher; *Za*: Also sprach Zarathustra).

⁵ On the conceptual history of “historicity,” see BAUER 1963. VON RENTHE-FINK 1968. The term, although occasionally present in the works of Hegel and others throughout the nineteenth century, including Nietzsche, became philosophically problematic only from Dilthey’s work in the 1880s onward, with the interwar period as a decisive watershed.

of concepts will not be reconciled in its pages. The most obvious problem is this: although *HL* does not offer any direct evidence for it, I will seek to establish a connection between Nietzsche's writings and Kant's (1907) philosophical analysis of the concept of history in *Conflict of the Faculties*, in order to tease out the systematic points I am after. So the argument here pursued insists that there is something interesting to learn from the Nietzsche-Kant linkage on a conceptual level. The complicated intellectual history of Nietzsche's reception of Kant's works, on which the article also comments, is of lesser importance.

The article conducts several preliminary but necessary lines of argument, both in a historical and systematic vein. It comments (2) on the connections between Nietzsche's and Kant's writings on the philosophy of history; (3) on Nietzsche's basic understanding of morality and the concept of "greatness" that is indispensable for *HL*; (4) on the primary analysis of historicization as processual and plural in *HL*; and (5) on the manner in which the philosophy of history intersects with the nineteenth-century philosophical discourse on boredom as a non-obvious, yet indispensable link between Nietzsche and Kant. The article then proceeds (6) to lay out the terms of Kant's argument, (7) some concessions Nietzsche's *HL* can be seen as making to it; and (8) the way in which *HL* can be read as presenting a counterargument to Kant. In the concluding section (9), I briefly outline some of the consequences of this counterargument for the wider understanding of Nietzsche's thought on history, especially in terms of "eternal return."

2. NIETZSCHE AND THE KANTIAN CONNECTION

The extent to which Nietzsche's thought on history speaks to the older tradition of "German idealist" philosophy of history strikes me as still somewhat underappreciated. Nietzsche's place in the philosophy of history has remained dubious. In the past, his work has often been dismissed as a useful, or even competent, contribution to the field (see e.g. KITTSSTEINER 1998). More recently, various pleas for recognizing a continuous development over the course of Nietzsche's oeuvre on matters of history have been brought forward (SCHURINGA 2012; JENSEN 2013). The argument here pursued aligns with this tendency and stresses the thematic contiguities with other writings on the philosophy of history.

In Nietzsche's works, Kant enjoys an extended presence, perhaps still to some readers' surprise, although the point is well-established in the literature.⁶

⁶ Already SALAQUARDA 1978 pointed out the Kantian connection via the reception of Friedrich Albert Lange; see also PORTER 2000A, HIMMELMANN 2005.

In *HL* Kant is not explicitly mentioned, unlike Hegel; but Hegel, in this text, is merely a target of generic critique and derision. Some of the remarks on Hegel in *HL* echo an essay by Franz Grillparzer, from which Nietzsche also borrowed (part of) the title of his treatise (see NEYMEYR 2020A, 535f., 538). An alleged quotation from Hegel appears to be taken from a volume by Karl Rosenkranz.⁷ Similarly, Nietzsche does not exactly engage in sustained discussions of Kant's works on the basis of carefully reconstructed arguments or extended readings of the original works. Sometimes, it is even a matter of guesswork what texts he actually refers to, and his preference for using second-hand accounts, such as that of Kuno Fischer, is well-known.⁸ So Nietzsche is at least partly unreliable as a reader of philosophy; but even when one takes this unreliability into account, it can still be maintained that he learned something from Kant that was decisive for his own thinking on history.

There is no doubt that Nietzsche had knowledge, on those general conditions, of the Kantian essay that, in my opinion, is crucial for the topic, the philosophy of history section in *Conflict of the Faculties*, discernible references to which occur primarily in the later works. To start at the end, in 1888-89, in *Antichrist* (A §11), Nietzsche excoriates Kant's argument as follows:

Has not Kant seen in the French Revolution the transition from the inorganic form of the state into the *organic*? Did he not ask himself if there was an event which could not be explained otherwise than by a moral faculty in mankind, so that 'the tendency of mankind to goodness' was *proved* by it once and for all? Kant's answer: 'That is [the] [R]evolution.' The erring instinct in each and everything, antinaturalness as an instinct, German *décadence* as a philosophy—*that is Kant!* (NIETZSCHE 1896, 248f., translation altered)⁹

The following section adds—nestled within a resentful polemic—Nietzsche's critical point: "they," Kant and philosophers of his ilk, "regard 'fine feelings' as arguments [...]" (A §12).

In *Conflict of the Faculties*, Kant takes the widespread interest and sense of involvement—*Theilnehmung*—in the French Revolution as a sign that the exercise of reason is the backbone of a progressive structure that pervades all human history and expands and enhances human freedom. Nietzsche's point

⁷ Namely the formulation "Wenn der Geist einen Ruck macht [...]," "When the spirit changes direction [...]," *HL* 8: 108, which is quoted verbatim from ROSENKRANZ 1870: 145. See NEYMEYR 2020A: 543f. for the passage in Hegel's *Lectures on the Philosophy of World History*, on which the phrase is, more distantly, based.

⁸ FISCHER 1869.

⁹ Nietzsche's familiarity with Kant's argument can also be seen from the draft in *Nachgelassene Fragmente* [=NF] 1886, 7(4).

is hardly accurate inasmuch as Kant highlights not so much his own feelings about the Revolution, but an observable behavior of large portions of society in general. More importantly, though, the passage in *Antichrist* demonstrates that Nietzsche set store by structures of philosophical argument and had a grasp of the argumentative core of this ultimate instantiation of Kant's philosophy of history; and also, that unlike most other authors who have commented on Kant's writings on the topic, Nietzsche considered the *Conflict of the Faculties* text an important statement. *Beyond Good and Evil* (1886) also makes mention of it in passing (*BGE* §38), and the draft manuscripts from the same year that belong to the unfinished work on *Will to Power*, include a quotation from *Conflict of the Faculties* and another serious engagement with the argument, the greatest degree of proximity to Kant's text that can be discerned (*NF*-1886,7[4], subheading "Die Metaphysiker," KSA 12, 259-70). This draft echoes the wording of Fischer's paraphrasis, which also contains the quotation.¹⁰ So it appears that the time around 1886 marks a return to Kantian problems via Fischer, which by the time of *Antichrist* has already receded into the background again. The point, in the *Antichrist* passage, about Kant's supposed claim of a transition from an "inorganic" to an "organic state," for instance, does not belong into *Conflict of the Faculties*. It is an inaccurate reference, a vestige of paraphrasing by memory.

Yet, the wording here also suggests a more far-reaching connection into Nietzsche's reception of Kant, since the terminology of organic/inorganic echoes the 1868 plan to write a philosophical dissertation on "Teleology after Kant."¹¹ While the notes for this project contain no direct reference to *Conflict of the Faculties*, they suggest one reason for why Nietzsche may have regarded this text (or what he knew about it from Fischer) as a more interesting statement on the philosophy of history than Kant's earlier pronouncements on the topic. In 1784, Kant had still relied on the positing of a natural teleology ("intent of nature," *Naturabsicht*) inherent in the human species—namely the exercise of free will—to yield certainty on the overall progressive nature of human history (KANT 1923, 17f.). On closer inspection, this argument is different from the one in *Conflict of the Faculties* precisely as regards the question of teleology.¹² After rejecting straightforward natural teleology in the 1790

¹⁰ FISCHER 1869: 525-31, here 527: "Das Gute und Böse neutralisiren sich gegenseitig," for a formulation Nietzsche reproduces verbatim, and which only resembles Kant's; and *ibid.* 529f. for the quotation.

¹¹ NIETZSCHE 1999. See GENTILI 2010; GARDNER 2019.

¹² Few readers appear to agree on the importance of Kant for Nietzsche's interventions in the philosophy of history. Jensen (2016): 122-7 recognizes the connection to Nietzsche's project of a critique of Kantian teleology, but in my view rashly equates Kant's 1784 notions with those of the *Critique of Judgment* (1790) and after. It seems quite clear that with *CJ* Kant departed from

Critique of Judgment, Kant must have felt the need to revise his stance, which he would have accomplished precisely by re-developing the argument without placing any weight on the supposed natural telos of humanity. Nietzsche, highly critical of natural teleology, may well have picked up on this shift.

This said, the question of what drew Nietzsche's attention, in Fischer's vast work, to the marginal and cursory chapter on the philosophy of history section in *Conflict of the Faculties*, is hard to answer. Fischer covers this terrain only because he covers the entirety of Kant's oeuvre; his summary is not careless, but he thinks the text is redundant within the overall oeuvre. As for Nietzsche's interest, quite possibly, it was prompted by the context of Schopenhauer's anti-Hegelian polemic *Über die Universitäts-Philosophie*, featured prominently in the third *Untimely Meditation, Schopenhauer as Educator* (1874).¹³ For, while Schopenhauer does not make any direct reference to *Conflict of the Faculties*, he is clearly concerned with Kant's problematic of how an autonomous exercise of philosophical reason is possible within the framework of the university as an institution of government (SCHOPENHAUER 1988). Schopenhauer's radical rejection of philosophy as state service, while targeting Hegel, also, and deliberately, inflicts collateral damage on Kant. This said, Schopenhauer does not take issue with any of Kant's arguments on the philosophy of history. Nietzsche's choice of focusing on the respective section in *Conflict of the Faculties*, as an uncommon pathway of reception, points to a realm of philosophical intuitions about arguments that defies exact historical-philological reconstruction.

3. MORALITY AS A PROCESS

For the purposes of the present article, it will be useful to dwell briefly on the meaning of the "untimely," the quality of being *unzeitgemäß* in Nietzsche's title for the four treatises of which *HL* was the second. The term evokes a mismatch between something and its "time," which I propose to understand primarily as a set of norms or standards from which the object in question deviates.¹⁴ Nietzsche scorns the "pride" the present takes in its "cultivation of earlier, more straightforward notions about natural teleology. Admittedly, this would warrant further discussion elsewhere. Nietzsche's repeated references to the 1798 text would indicate, in any case, that he saw a need to argue against this ultimate formulation of the Kantian argument. The 1784 *Idea for a Universal History*, by contrast, does not figure in his writings in a discernible way. It seems fair to say that, when Nietzsche addresses Kant's position on the philosophy of history, *Conflict of the Faculties* is the main reference. On the shift in Kant's philosophy of history see also GRÜNEWALD 2014.

¹³ There is also a respective note on Schopenhauer's text in the teleology project of 1868, see NIETZSCHE 1999: 578.

¹⁴ Adding a dimension, arguably, to the ones explored in CAPUTO 2018.

history” (*historische Bildung*) and deplors a “virtue” that has lost its measure and has become “hypertrophic.” As a classical philologist, he declares himself to be a “pupil of earlier times,” as feeding from a different source of *Bildung* than the modern practice of historical thought (all quotes *HL* Foreword:60, KSA 1:247). Nietzsche thus makes the concept of *Bildung* align with a classical idiom of virtue ethics. The notoriously hard-to-translate adjective *unzeitgemäß* does not primarily refer to something as elusive as anachronism. Rather, it signals a claim to a conflict of norms and deviations (some translators opted for “unfashionable”). In this context, the notion of *process* ensconced in the concept of *Bildung* is the condition of possibility of normativity. There is a virtue ethical language in place, an interest in dispositions toward normatively sanctioned behavior as forming over time (see HARCOURT 2015, also SWANTON 2015). And there is an echo of the manner in which one of the most foundational formulations of an ideal of *Bildung*, that of Goethe, is settled into a relation of “mutual mirroring” between the individual and his (always his) epoch (JANNIDIS 1996, see also still MEINECKE 1936). Nietzsche, in emphasizing the “untimeliness” of his own thinking, seems to take pleasure in subverting the glibness of Goethe’s assumption that the “great” life represents and simultaneously informs its epoch. The possibility of greatness *against* the times is an urgent problem that connects Nietzsche’s philosophy of history with his constant belaboring of questions of self-affirmation or self-love *in dürftiger Zeit* (in indigent times, with Hölderlin’s line); or, indeed, in a fatherland of fools.

For Nietzsche the condition of untimely mismatch is a tool of philosophical analysis. The refusal to speak to the present responds to the pathological condition of the present time. Although even as a philosophical subject one cannot help partaking in this condition, it is one’s task to extract oneself from it gradually. As a method, the refusal of communication with the present is a process of extraction or distancing, in Nietzsche’s terminology: of healing or convalescence, thus therapeutic in nature. This is a task that is imposed on the subject, or, on the level of text, on the authorial voice of the treatise, as a normative requirement, though not simply as a rationally attained imperative, but as a need. The basic condition is one of being in time. The advantage of the language of virtue in practical philosophy is that virtue ties normativity to process. Normativity is lived; it can only be understood as embedded in life, not as codified in an unchanging and universal system of rules.

The Hegelian innovation in the philosophy of history, beyond his many actual claims about the nature of world history as a process, was the projection of temporal categories into all workings of the mind and of society. On this basis, the historicity of history, as a condition of the reflexivity of history, became intelligible in a novel way. Historical thought itself was a process, and

it was itself part of the history it was seeking to understand. The knowledge that history could gain about itself was already constitutive of the progressive structure of the overall historical process. For, progress was already minimally realized if any type of knowledge or self-knowledge increased or improved. The type of reflexivity underlying this argument, as applied to history, was precisely rooted in the Kantian discussion in *Conflict of the Faculties*; and it was the target of Nietzsche's intervention in *HL*, which proposed to revise its meaning and structure. In the *Nachgelassene Fragmente* (NF 1886 7[4], KSA 12:265), Nietzsche remarked indignantly that Kant regarded the historical process itself as a "moral movement," a matter of "moral ontology." In a sense, at the time of *HL*, he does not seem to have thought that this contamination of ontology could be fully repaired; the question was how to live with it.

Nietzsche's persistent concern for "greatness"—to be achieved for instance in philosophical thought or artistic production, but potentially also in violent political action—is one of the most salient obsessions of *HL*. It is probably fair to say that what Nietzsche understands by greatness is something similar to what is labeled *aretē* in Ancient Greek philosophy, a type of excellence within a given domain, as a disposition successfully acquired over the life course, and that also connotes moral virtue and is in fact a crucial term of virtue ethics. It is clear that the underlying processual temporality is one that has to do with history, which, whatever it is, serves as a receptacle for the great. The great is by default selected into the sphere of the historical, no matter what else may also be granted access. One might then say that the process form of ethical normativity that produces greatness enjoys primacy over the process form of the historical. This recognition—not only that there is something primal about ethical normativity at work in the very concept of history, but also that the mode of theorization of the ethical can be a key variable of philosophies of history—is one of the major analytic breakthroughs of *HL*.

4. NIETZSCHE'S PLURALISM ABOUT HISTORICIZATION

Greatness is also an indicator that Nietzsche thinks of history as by necessity selective: not everything past is historical, but the great undoubtedly is. The selectivity of history is a primary feature of all (more or less) implicit modern European concepts of historicity, all of which grapple with the ways in which the domain of the historical is established as distinct from the past in general. This very impulse also underpins e.g. phenomenological interpretations of the concept, be it in terms of the experience of time as relating to the phenomenal subject (thus not with regard to, say, unexperienced time); or be it in terms of a

sense of “belonging” (which has to be limited in reach, lest it become meaningless). The problem with interpretations of this type is that they settle from the start for a single principle of selection, which curtails the greater inferential richness vested in the concept (see also TRÜPER 2019 for a more extensive analysis).

Nietzsche’s approach, by contrast, undercuts such settlements. *HL* does not invest the concept of historicity—or, more precisely, the conceptual position filled by the term—with philosophical significance. When four years after *HL*, in *Human, All Too Human*, Nietzsche discusses the “abruptness” of Greek history and the “tyranny of the spirit” in it (*HaHI*, §261), he inserts a few lines on the critique of modern history writing:

Nowadays, to be sure, we admire the gospel of the tortoise. To think historically now means nothing more than thinking that history has always been made according to the principle: ‘as little as possible in the longest possible amount of time!’ [...] in the step-by-step fashion of the tortoise in its race with Achilles; and that is what we call natural development

The notion of incremental, gradual development functions as a principle of reductive selection: Only that which complies with the movement pattern of the tortoise of Zeno’s (fallacious) paradox would gain admittance to the status of being historical. Such a principle, Nietzsche holds, cannot do justice to “the stormy and dismal [*das Unheimliche*]” (ibid.) in Greek history. He does not care for the truism that past reality is richer than its historical representation. Rather, he aims at the more pertinent critique that the “gospel of the tortoise” is *both* empirically and ethically fraudulent. Understood as primarily aesthetic qualities, *das Stürmische und Unheimliche* here do the same work that “greatness” and other terms achieve in *HL*: They act as *legitimate* gatekeepers to the sphere of the historical, which has *no right* to institute the tortoise as a gatekeeper of its own.

Consistently, then, Nietzsche does not admit that the historical could legitimately be constituted by a criterion of selectivity of its own. For him, the sphere of the historical ought not to possess autonomy over its conditions of access, its selectivity. Instead it is greatness—and then, as it turns out, other normative criteria—that legitimately determine access. It is for this reason that Nietzsche insists that life requires (only) the service of history; and that history also has nothing more than service to offer. He then unfolds his famous schema of three different relations in which history “belongs” (*gehört*) to the sphere of the living: insofar as the living “acts and strives,” “preserves and reveres,” “suffers and seeks deliverance” (or, in terms that are closer to the original and less religiously infused, “requires liberation”) (*HL* 2:67, *KSA* 1:258). Accordingly history serves as monumental, antiquarian, or critical. It incites action through the model of

greatness; it incites a sense of piety and belonging through deep knowledge of place; and it incites liberation from suffering through the critique of injustice. One of these builds up, one preserves, one destroys—it is easy to see cohesion in this arrangement. Yet Nietzsche does not care to spell out this alleged cohesion, and his indifference should be taken seriously.¹⁵ The greatness of the monumental is already a given, not established through the work of history writing. The preservation brought about by antiquarianism is oddly selective (apparently one cannot be antiquarian about anything else than one's own deeply provincial homestead) and is not concerned with the preservation of the monumental as such. Critique can be directed against both monumental and antiquarian histories, and these latter two are both entirely uncritical; but they are also not actually in conflict with each other. Rather, they appear interested in objects of different scale. Thus, it would be odd if the triad were meant to be more than a set of alternating forms the service of history to life can take. Nietzsche's main targets in establishing the triad would then appear to be the primacy of the specific "moral ontology" of "life," and its *plural* (not simply triadic) structure. In the engagement with ancient Greek philosophies of virtuous comportment, it is significant that he rejects the type of argument that pervades Plato's so-called Socratic dialogues, in which Socrates typically reduces one virtue or another to a basic idea of the good, to knowledge, or to justice.¹⁶ In this respect, Nietzsche's position is closer to the irreducible pluralism of virtues that marks Aristotle's ethics. This also applies to the plural process forms of historicization.

5. THE THREAT OF BOREDOM AND THE INTEREST IN HISTORY

It is perhaps easy to overlook the significance of one of the basic points of the text, which is Nietzsche's insistence that historical writing offers more to life than the recognition—"oriental wisdom," he says—that history is altogether unworthy of our attention. He illustrates this position with a few lines from Leopardi's *Canti* (*A se stesso*, To Himself). The position alluded to, here, is also Schopenhauer's, and as far as the concept of history is concerned, Nietzsche uses the point to tacitly distance himself from the otherwise (still)

¹⁵ Salaquarda (1984) has shown that the development of the triad in the notes was piecemeal and somewhat happenstance. Heidegger (2003: §§32-39) was among those who, on the contrary, believed that the triad constituted a unified notion of history as grounded in temporality as such, i.e. the relation of future, past, and present, which in his view informed Nietzsche's three modes.

¹⁶ Nietzsche explicitly attacks the Socratic equation of virtue, reason, and happiness on several occasions, e.g. in *BT* §§12, 14 (KSA 1:85, 94). By contrast, Heidegger (2003: §§77-83) imputes on Nietzsche the pursuit of a central role for justice as the "highest virtue" that somehow mediates "life" and "truth." I concur, however, with Heidegger on the centrality of lived normativity in Nietzsche's understanding of virtue.

revered master.¹⁷ The excerpt from Leopardi ends on the following lines: “Nothing lives that is worthy / Thy agitation, and the earth deserves not a sigh. / Our being is pain and boredom and the world is dirt—nothing more. / Be calm.” (*HL* 1:66, *KSA* 1:256) The significant aspect here is the motif of boredom (*Langeweile*; *noia* in the Italian original). Nietzsche does not dwell on the motif, which flags a major pattern of nineteenth-century discourse about disaffection, temporality, and nothingness. Instead, he swiftly changes terms to the closely related concept of a generalized *Ekel*, “nausea,” which then, in the understanding that it refers to the “historical” world in general, becomes a leitmotif of *HL* (and beyond).¹⁸ The temptation to drop oneself into the abyss of generalized nausea-boredom is the antagonist of Nietzsche’s text.

In a sense the connotation of history and boredom is unsurprising. Nineteenth-century historians and philosophers of history, when they justify their writings before an imagined critical public, often reckon with boredom. They insist that history is “interesting”—Hegel (1975, 44-7, 124f.) spends quite a few lines on setting down conditions for when history is interesting, and when it is not—and the problem of interest is that of *inter-esse*, of participation. The *topos* “history is boring” is so familiar today that it is hard to recognize its historical dimension. Nonetheless, it was a significant challenge when disciplinary scholarly historical writing (re-)constituted itself at the beginning of the nineteenth century. Leopold von Ranke, for example, pits history and literary fiction in competition against each other, from which it emerges that historical sources are “more beautiful and anyway more interesting [*interessanter*] than romantic fiction. I thus turned away from it [i.e. fiction] altogether and embraced the notion that in my works I would avoid anything invented and poetic and keep strictly to the facts.” (RANKE 1890, 61; translations are my own unless otherwise noted.) There is a string of assertions in these casual lines: sources are more interesting than historical fiction because the facts of the past are the ultimate carrier of interest. History as past events is interesting, and therefore history as an account of such events is interesting—this is the maximalist position. Aware of a heightened need for supporting argumentation—Toynbee pinpointed this when he criticized the defeatist “dogma that History is just ‘one damned thing after another’” (TOYNBEE 1957, 267)¹⁹—Ranke calls

¹⁷ See NEYMEYR 2020A: 425-27. Neymeyr lists many other passages where the text of *HL* echoes Schopenhauer’s thoughts on topics other than history.

¹⁸ As it was already in *BT* §7 (*KSA* 1:57), as the “nausea of the absurd,” “Ekel des Absurden” in mortal human existence, as supposedly expressed by the sylvan god Silenus: the best for humans would be never to have been born, the second best, soon to die; *BT* §3 (*KSA* 1:35). See also PORTER 2000B, 84f.

¹⁹ Reference borrowed from the instructive documentation at: <https://quoteinvestigator.com/2015/09/16/history/> [last accessed July 12, 2019].

on the divine: “Each epoch is immediate to God and its value is not based on that which emerges from it, but on its very existence, its own identity [*ihrem eigenen Selbst*]” (RANKE 1906, 17). Value is what underpins the quality of being interesting, and value is meant to originate in the unified deity. Of course, “value” does not actually mean very much, and Ranke does not make any effort to spell out the meaning of the term. “God” is supposed to do this work for him.

Recourse to the divine is written deeply into the historical semantics of boredom. The term, whose etymology in English is unclear, belongs to a semantic field with rather a number of fossilized religious terms, most notoriously *taedium vitae* (weariness of life) and *acedia* (sloth), that connote the medical history of melancholia on one hand, and the failings of attention and intentionality in prayer, on the other (KUHNS 1976; LEPENIES 1992). If especially the latter notion is still tacitly operative in Ranke’s metaphor of “immediacy,” then the epoch must be understood as a prayer to God. Nietzsche’s discussion, in *HL*, of history as a pathology, by contrast, still carries the medical connotations of melancholia. Yet, both authors also partake in the shifts the semantic field had undergone in the later eighteenth and the nineteenth centuries. Goodstein (2005) has analyzed the existential bent of newly philosophized boredom and the manifold ways in which the problem simultaneously became bound up with novel scientific disciplines. One of these, it seems to me, and a prominent one at that, was the philosophy of history in its commitment to notions of civilizational progress. Rousseau’s dictum according to which the “savages are never bored” already expressed a challenge that any subsequent justification of history-as-progressive-structure had to meet (ROUSSEAU 1762, 2:243). Voltaire (1754: 3f.) stated that his “philosophical” approach to history was meant to counter the tedium of random facts that the late Madame de Châtelet had deplored years before. If history was the progenitor of boredom, not only the nature of the overall process, but also the interest and participation of scholars in the process of history had to be placed under scrutiny and justified. A particular, apologetic reflexivity of history emerged in the context of the problems of boredom and interest. Kant’s writings constitute a watershed moment in the history of the philosophy of history not least because they respond to Rousseau’s innocuous challenge that the history of “civilization” only settles us with boredom.

In the following pages, one chief aim is the attempt, developed with and through Nietzsche’s text, to turn a frivolous Kantian neologism, that of “abderitism,” into a more serious tool of historical theorizing. By “abderitism” Kant means a hypothetical state of the absence of any significant developmental structure in history. “Abderitism” connotes the Ancient Greek city of Abdera, reputedly the birthplace of Democritus (of Abdera), whom Nietzsche, in the

beginnings of his career as a philologist, had sought to reinvent as a philosophical figure and deploy as a mask from behind which to express his own thinking on atomist metaphysics (PORTER 2000A, chap. 1-2). Juvenal's verse on Democritus—even the great can be born in a country of blockheads, referenced prominently by Bayle (1820, 1: 38f.) in his *Dictionnaire*—was a significant source for the commonplace of Abdera as a city of fools. Another one was Lucian of Samosata, who in his treatise on the writing of history referred to the folly of the Abderites as a feverish epidemic that had prompted the citizens to speak only in tragic verse (LUCIAN 1798). The pranks of Wieland's *Abderites* (WIELAND 2009), by contrast, are more akin to an older German literary tradition, most recognizably that of the so-called *Schildbürger*.²⁰ For Nietzsche, preoccupied with the “greatness” of individuals as much as with tragedy, besides providing a half-mythical literary context for Democritus himself—the only sensible citizen of Abdera in Wieland's novel, known as “the laughing philosopher” since the first century BCE—the space of connotations and allusions was ample.²¹ In one tradition, also taken up by Wieland, Democritus kept laughing at the Abderites incessantly. Worried for his sanity, they sent for Hippocrates to examine him, but the latter found that it was the folly of the Abderites that was causing the problem (RÜTTEN 1992). The question of the habitability of Abdera is, or so I hope to show, a key theme for the philosophy of history.

6. KANT'S TRILEMMA AND *THEILNEHMUNG* IN HISTORY

In the context of the present paper, this discussion is interesting and not at all boring, because Kant, in his argument in *Conflict of the Faculties*, relies heavily on a term that means both interest and participation: *Theilnehmung*, which is a matter of affect versus disaffection, with a blurred boundary toward practical activity. I find it problematic to translate this term as “sympathy” (as many translators have done, cf. KANT 1979, 152-7; KANT 2006, 155-7) seeing as Kant expressly wishes to appeal to a force that reaches beyond mere moral sentiment. In general, it may have been Kant—at least I am not aware of an

²⁰ Nietzsche's early familiarity with Wieland's *Abderiten*, from which Kant presumably derived the term, is evident from the formulation *Abderitenstreiche* in a letter to Erwin Rohde, 9 December 1868, *Briefe von Nietzsche*, KGWB, no. 604. Wieland had also been the prime champion and translator of Lucian.

²¹ Curiously, in Nietzsche's manuscript seminar notes on Democritus from 1875-6, there is a lengthy consideration of the foundation and religious cult of Abdera that seems to be part of an effort of establishing the lineage and lifetime of the philosopher more exactly, see Nietzsche Archive, P-II-15, pp. 125-114 (written from back to front), <http://www.nietzschesource.org/DF-GA/P-II-15>. Nietzsche's musings on Abdera as a Phoenician colony are contiguous with his idea that Democritus's atomism was “similar” to “Phoenician cosmogony,” see BAW 4:85, also 51.

earlier instance—who raised the problem of the boredom of history to the level of actual argument. In the ultimate version of his philosophical-historical discussion in *Conflict of the Faculties*, history is worthy of interest (*Theilnehmung*) when it can be proven to be progressive as an overarching structure. And then it turns out that history is progressive in its structure precisely because we take an interest in it: Already the fact that we are interested in the increase of freedom is a sign that there must be a tendency toward such an increase (the knowledge generated by interest cannot but increase our freedom to act, in the long run).

This line of argument has frequently irritated its analysts, not least Nietzsche. Yet the underlying point is perhaps less complicated—and more akin to what Hegel later asserts—than has been claimed (see KLEINGELD 1995, chap. 5). It seems that for Kant history is simply subject to an unintentional self-fulfilling prophecy, the tacit presence of which is indicated by the general, partisan *Theilnehmung* in matters of the French Revolution—the passion with which this event is accompanied, the particular pain with which its abuses are felt, the hopes that had accompanied its beginnings, and the fears its further fortunes provoked. *Theilnehmung* means that its subjects integrate themselves into the nexus of things historical; they are connected to the event as spectators, though not primarily as historical actors. They are “disinterested” in the sense that their *Theilnehmung* does not have anything to do with hopes for personal gain. This, for Kant, proves the moral character of the underlying mode of perception. Although this term is alien to Kant, what is at stake is a form of self-historicization: people deciding, for a moral reason, that their lives, too, are actually part of history.

This meaning underpins the notion of the *Geschichtszeichen*, the “sign of history” that Kant emphasizes centrally in the argument (see KITTSTEINER 1999). The notion suggests that historicity is semiotic in structure, only available in fragments, but susceptible to interpretation on the authority of individuated, fragmentary signs. Importantly, the “sign of history” Kant champions is a sign of history-in-the-singular: it shows that *all* of history is unified as a single progressive structure. Read as such a sign, *Theilnehmung* opens up a unifying structural feature of the entire nexus of the historical (the Latin phrases Kant inserts make this clear: the sign of history is one of matters past, present, and future, all at once). The subjects that experience interest, the spectators of the French Revolution abroad, historicize themselves, and they do so for the first time: This has to do with me because it concerns everybody. Thus, the nexus of the historical expands, even drastically, and the potential of this expansion is in principle unlimited because it becomes an integral part of the illimitable public sphere. Historicity therefore applies universally to all humankind;

and it is thereby unified. Albeit implicitly, Kant had hit upon the notion that the unity of historicity required philosophical argument, since its disunity was a possibility. At the same time, his semiotic analysis of historicity set another implicit condition, according to which historicity ought to be conceived of as public in principle. Both points mark major, if widely overlooked, conceptual shifts in the philosophy of history.

Establishing the unity of historicity, in particular, is central to Kant's intervention. He intends to show that the disinterested *Theilnehmung* of the witnesses of the French Revolution demonstrates that there is moral agency among humans, in their social and political affairs. An irreversible increase in such agency is the necessary consequence of the *unforgettable* nature of the *Theilnehmung* in the events of the Revolution, which leave an indelible imprint on any future body of historical knowledge. In one possible reading, one might even say that the irreversible gain in historical knowledge itself is the "sign of history" Kant seeks to establish.

At the beginning of his discussion, Kant offers a trilemma that his argument about the "sign of history" proposes to resolve: history is progressive (*eudaimonism* or *chiliasm*), or history is retrogressive (*moral terrorism*); or history has no tendency of development at all (*abderitism*). Kant suspects that the third option—with Moses Mendelssohn as its implicit representative—is probably the majority opinion (KANT 1907, 152; see for context KLEINGELD 1995, 50-4). Abderitism is the conviction that sometimes things change a little for the better, sometimes they change for the worse, but on the whole, human folly is such that progress and regress cancel each other out. Kant's strategy of argumentation is to exclude the terrorist and abderitist options and simultaneously prove the possibility and reality of the eudaemonist one. To be sure, Kant does not take the terrorist option seriously. He claims it is impossible that things only ever get worse because the human species would then eventually destroy itself (KANT 1907, 81). No kidding, some present-day readers might feel tempted to retort. However that may be, for a variety of reasons, abderitism is the only worthy opponent of eudaimonism/chiliasm Kant recognizes.

The construction of Kant's trilemma, although it may look crude on first glance and has probably attracted more derision than discussion, is actually quite solid. Eudaimonism and terrorism require a premise that history be a unified whole, as a precondition for being a comprehensive directed process, either toward the better or the worse. Abderitism, by contrast, requires no such premise (though it is also compatible with the premise of unity). Indeed, if one rejects the history-in-the-singular premise, one automatically recedes to abderitism, because in an incalculable multitude of historical processes one will never be able to identify any tendency toward either the good or the bad.

This is the reason Kant is so insistent on proving the unity of history in the “sign of history” argument: unless this unity is established, abderitism cannot be ruled out and is in fact a nigh-certainty, given the limited reach of human reason and the vastness of time. In twentieth-century historical theory, pluralist approaches to historicity have enjoyed considerable credit. Yet, Kant would always be able to respond: if there is no overarching unity of history, then, surely, we are in abderitist terrain. Some histories will offer small-scale eudaimonism, others petty terrorism. *Aren't you bored yet?* Nietzsche's conceptual arrangement, by contrast, escapes this charge.

Abderitism, however, is not even yet refuted if the unity of history can be demonstrated. There might be ways of knowing that we are simply beholden to a unified history of uselessness. In this case, since the knowledge of our uselessness would not help us escape this regrettable condition, there would be a deep disconnection between human agency—in the making of history—and humankind's ability to control its agency in the world by way of knowledge. Such a disconnection would render human reason quite feckless and inevitably condemn humankind to abderitism. Therefore, aiming at the enabling conditions of abderitism, Kant seeks to undercut the disunity of historicity, *and* he insists on the necessity of preserving the linkage between knowledge and agency in the concept of “freedom.” This is what Kant's notion of the unforgettability of *Theilnehmung* in the matters of the French Revolution is meant to achieve.

7. THE FORCE OF THE TRILEMMA, AS CONCEDED BY NIETZSCHE

Only, the unsupported character of Kant's insistence on the unforgettability of *Theilnehmung* in the French Revolution is glaringly obvious: it is a simple assertion without supporting argument. Perhaps, in Kant's defense, this is actually clearer from today's perspective. Most present-day readers would probably opine that everything in history is equally capable of being forgotten. In light of the deepening of the knowledge of chronological world time since the nineteenth century, the potential stability of the historical self-consciousness of humanity today appears more questionable than was the case for the timeframes Kant imagined.²² However that may be, unlimited historical forgettability seems to constitute a crucial failure of Kant's argument.

²² There is clear indication that Kant did not consider himself bound to biblical chronology. Yet, his assertion of the uncertainty of the age of the earth nonetheless reckons with millennia rather than with larger numbers, see KANT 1902. The pattern of argument pursued in that study arguably recurs in the *Conflict of the Faculties* section on the philosophy of history.

Nietzsche, though, appears to recognize a hidden source of support, within the analysis of unforgettability, for Kant's stance. He asserts that, in contrast to the animal, the forgetfulness of humans is incomplete, and that this is an inevitable precondition for any discussion of the concept of history (*HL* 1:62, *KSA* 1:250f.). He also insists on the necessity of forgetting for human agency and thus disrupts the linkage of knowledge and agency that underpins the Kantian concept of "freedom." Yet since human forgetfulness cannot be universal it is not immediately clear whether it extends evenly to everything in the remembered human past or not.²³ If forgetfulness is uneven, who is then to say whether the structure of collective memory is not such that certain things, certain forms of greatness, are indeed unforgettable? There is a burden-of-proof question here that comes to the aid of Kant's assertion.

Kant's argument about the French Revolution is an argument about "monumental" history in Nietzsche's sense. And monumentality is interesting to Nietzsche not least because it appears to impose a limit on forgetting. The passage (*HL* 1:62f., *KSA* 1:251) in which he discusses the "boundary at which the past has to be forgotten" seeks to turn the argument around: greatness requires the boundary of forgetting, so as to not be "overwhelmed" by the "historical sense." The argument is important for establishing a notion of value as a motive for action based on irrational passion (a "superabundance [Überschwang] of love" for one's own course of action, *HL* 1:64, *KSA* 1:254). But actually, as far as the notion of forgetting and forgettability is concerned, Nietzsche engages in a diversionary manoeuvre to eschew the question of whether everything past is equally forgettable. The argument about values seems to suggest that this is the case, for values should randomly be able to attach to anything and then determine what is forgotten and what is retained. Yet, if greatness resides simply in the force with which some random value is pursued and all the rest is forgotten—the extreme of an "unhistorical condition"—then greatness has conceptual priority over forgetting, and the question about the forgettability of greatness itself remains unresolved.

Nietzsche's analysis of forgettability complicates the philosophical understanding of the labor of memory. In *Beyond Good and Evil*, he returns to Kant's model case of historical greatness, the French Revolution which he scorns as a text completely overwritten and replaced by the interpretations brought forward by the "noble and enthusiastic spectators" (*BGE* §38, NIET-

²³ In *BT* § 6 (*KSA* 1:48), Nietzsche qualifies folksong as a "perpetuum vestigium," an eternal trace or sign, of the union of the Apollonian and Dionysian. He is thus no stranger to the notion that signs might be indelible, unforgettable. In that strange phrase of obscure provenance, perhaps one can see an echo of the "signum perpetuum" (Luther: "ewig Zeichen") in the Vulgate, in Exodus 31:17, which is the Sabbath rest. If so, it may be legitimate to add this passage also to the set of references for *Geschichtszeichen* Kittsteiner (1999) provides.

ZSCHE 2002, 37). So memory is inevitably forgery. Only, the insistence on the falsifying impact of memory and the dynamism of remembrance Nietzsche's account makes possible is still entirely compatible with the Kantian argument, which does not actually presuppose that the memory that constitutes the "sign of history" be veracious. Rather, Kant subtly concedes that it is the spectators' interpretations, and not the historical reality, of the Revolution that is the "sign of history." Nietzsche's account of historical greatness ends up reinforcing the Kantian argument.

8. HISTORICIZATION WITHOUT HISTORICITY

Ever resourceful, Nietzsche devises another line of argument against the Kantian trilemma. For this purpose, he adumbrates a distinction that—for lack of a better terminology—I propose to represent through the conceptual pair of historicization and historicity.²⁴ For Nietzsche, the former would be a plural practice, the latter an unchanging, epistemologically dubious, and ultimately useless and pathological relational structure. Relational structure, because in the terms *HL* introduces when discussing the inherent shortcomings of monumental history, it is clear that what is rejected here is the possibility of a fully "veracious" history that would represent the "truly historical connexus of cause and effect" (*HL* 2:70, *KSA* 1:261), that is to say, a totality of relations. It seems clear that in the passage Nietzsche tests the idea of a mechanist nexus of causes and effects as underpinning a concept of "true history," still not entirely the same as "past reality," but somehow programmed by (and fully mapped on) such reality. He then uses the discussion of "objectivity" and history as science further on in *HL* to dismiss this idea as actually irrelevant to what history is, in and for life. It is hardly the case that the idea of true history as determined by past reality that he pursues along these lines is thought-through and could count as anything else than tentative reliance on a philosophical cliché. It might even be to Nietzsche's credit that he does not place any argumentative weight on this flimsy structure. The work it actually does is of a different kind. It helps him to rid himself of something like "historicity" as a structural condition capable of constituting a "regime" in Hartog's (2016) sense, stable

²⁴ It may be mentioned in passing that Nietzsche's line of argument would also tear down the distinction, so central to Heidegger's understanding of history, of *Historie* and *Geschichte*, roughly, history as a body of knowledge and history as past reality. Heidegger's influential concept of historicity as *Geschichtlichkeit*, as opposed to "historicality" (*Historizität*, as related to the writing of history) spells out this distinction further. Heidegger (2003: §§40, 44) was aware of the lack of the distinction in Nietzsche's analysis and criticized its absence as a crippling flaw. Instead, one might begin to take this absence seriously as a conceptual challenge.

over centuries and comprehensive. Instead, Nietzsche attains a novel conceptual approach to understanding the difference between history and the past.

If Nietzsche, in *HL*, opted to counter Kant's argument for eudaimonism, the standard strategy of attacking premises and presuppositions was not going to work. To recapitulate: if the premises and presuppositions of eudaimonism were successfully disabled, the anti-eudaimonist would plunge into abderitism, *vulgo* the position of generalized nausea-boredom Nietzsche agreed with Kant was imperative to avoid. Yet, as opposed to most other critics of progressive philosophies of history, Nietzsche appears to have realized, at the time of *HL*, that there was leeway for working further with the problem of nausea-boredom; and related to this, that the concept of *Theilnehmung* was a weak point of Kant's approach that was likely to yield under pressure. In order to generate the required pressure it would be attractive to disconnect the notions of universal historicization and unified historicity that Kant's argument tacitly conflated.

The basic arrangement, the sheer structure of Nietzsche's argument about the plurality of modes of writing history indicates that he thinks, against a Kantian-style approach, that it is not sufficiently clear what interest and/or participation in history means.

In a *first* step, Nietzsche redefines interest as a matter of ownership and service. In general, humans own history and it serves them, not the other way around. Only for the antiquarian, it should be added, this relationship is reversed: "The possession of ancestral goods [*Urväter-Hausrath*, with Nietzsche's slightly sarcastic term] changes its concept in such a soul: *they* rather possess *it*" (*HL* 3:73, KSA 1:265; emphasis added by translator, translation altered). This subtle, even cursory assertion signals that historicization is not always about the historian as sovereign subject, as owner and master of the history established in the process. Historicization can also be about forgoing such sovereignty in an act of "piety" toward dead ancestors and their household effects. Such comportment, although normatively encouraged, carries its own forms of inevitable fraudulence and risks abandoning the rights of the living to the dead. More precisely, the pathology of antiquarianism consists in the perplexing effort to render the dead, in the form of those "ancestral goods," immortal after the fact of their death. Nonetheless, the theme of the relation between the living and the dead remains undeveloped. Nietzsche appears to broach it only in order to make clear that the fleshing out of the meaning of interest-participation behind any historicization is predominately a matter of relational form, and *not* of the psychological make-up of the subject of historical writing, the historian's mindset. For this reason, Nietzsche's modes of historicization must not be mistaken as simply bound up with the individual

writing projects of authorial subjects. As the case of antiquarianism shows, it is perfectly conceivable that such projects align with larger, preceding traditions of historical writing, and that they are thus collective efforts.

In a *second* step, Nietzsche then pluralizes the relation of interest-participation. The weight of the decision between singularity and plurality is shifted off the (implicit) concept of historicity, and onto the concept of interest in things past. There are multiple meanings to “interest,” as in fact the semantic glissando from curiosity to enthusiasm to participation suggests already in Kant’s account; which also means that there is an abundance of meanings, and interpretations, to any conceivable “sign of history.” Kant’s semiotic confidence lacks plausibility.

In a *third* step, Nietzsche refashions interest as process—*inter-esse*, being-among (or “being-with,” if one manages to suppress the Heideggerian connotations)—and therefore itself historical, so that the reflexivity condition of history is met. The explication of interest as participation, implied in *Theilnehmung*, may then *also* be understood in terms of historicization. For, participating in interesting past events renders their participants historical, i.e. historicizes them. Yet, since interest-participation is plural in form—since there are different practices of historicization at work that are captured in the monumental, antiquarian, and critical approaches—history becomes tied up with a plural concept of historicization. The concept of historicity, as denoting a stable quality of being-historical, becomes unnecessary; and the question of its ability to supply a universal condition is rendered moot.

Instead, in a *fourth* step, the process-form is identified with that of normativity as Nietzsche appears to understand it, via *areté*-virtue and its inherent temporality (including its proclivity toward tragic failure). This sequence of steps obliges him to admit that any effort of historicization as taking an interest, or participating, in an historical past will peter out sooner or later.

Indeed, Nietzsche says as much when he insists that any of the different modes of historicization, when stabilized, become oppressive and eventually pathological. If a concept of stable historicity, no matter even whether its scope be limited, emerges in the ambit of the monumental, antiquarian, or critical, this concept becomes the site of a pathology. It might even be attractive to regard the pathological as simply the consequence of the specific type of normative charge Nietzsche invents, a charge that always carries the risk of self-induced collapse—and risk here means a probability that over time becomes a statistical certainty. Thus, the overall work of the production of historical knowledge must be conceived of, from a normative *and* generalized point of view, as a structure of abderitism. It all comes and goes and pretty much evens out. This analysis disentangles Kant’s conflated idea of participation-interest in

the historical. The Kantian subject of *Theilnehmung* is moral and, as it were, desperate for seeing goodness in human affairs. Nietzsche's subject, unsurprisingly, is wayward. He is meant to be "healthy," and his subjection to the abderitist ups and downs of interest-participation in history is a sign of health.

It appears that from Nietzsche's point of view, abderitism can remain sealed off from itself becoming historicized. As one might say, historicization can take place only on the ground floor of the edifice, where there are many rooms, but not in the one-room attic. Precisely because the overarching reality of historicization is abderitist, it remains inaccessible to the normative charges of the process-form of virtue. The two-floor structure of Nietzsche's argument is most clearly visible in the pathologies of history he discusses: he describes, in rather sober terms, the ways in which virtuous modes of historicization carry the terms of their own perversion. And then he *also* attacks, on a different level of argument, without moderation, the pathology of a generalized "historical sense" that overrides the different modes of historicization and achieves a general level of historicity *qua* meta-historicization. The problem with this meta-historicization is that it cannot be a seat of virtue because it is not on a level with interest-driven historicizations, which can replace one another. Meta-historicization does not have competitors that could defeat it, and does not run out on its own. Similarly, "objectivity," which Nietzsche harshly rejects throughout *HL*, is a fake virtue that, once attained, cannot fail any longer. The seeming inconsistency of Nietzsche's critique of history in *HL*—which sometimes seems conciliatory, then radical and irate—is one of the main reasons the text has often been written off as a failed project. Yet there are actually two distinct targets of attack that correspond to the two modes of criticism—measured and immoderate—Nietzsche deploys. The seeming indecision is an integral feature of the argument.

The abderitist superstructure does not cancel the prospect that historicization always can and will entice interest, in one form or another, precisely because the structure underpinning interest is plural and open. For this reason, the notion of nausea-boredom as associated with a general notion of historicity is averted. Given Nietzsche's dismissal of the support structure that would be needed for such a concept, it is plausible to suggest that he regards Kant's option of a generalized abderitist historicity as flawed thinking. Properly understood, abderitism constitutes the superstructure that comprises plural historicizations. Yet it does not apply to the purview of any actual interest-driven body of historical knowledge that emerges from any particular process of historicization. The "facts" of the past, given that they are always tied to such processes and cannot be understood simply in some generalized "connexus," are never *per se* boring-abderitist, and they are also never stably "historical." Thus, there is actually no need for a concept of historicity. There is only historicization, which is

interesting as long as it is interesting, reaches as far as it reaches, and collapses, or turns pathological, when it does. All historicization has only limited scope because it is a process in time and meant to come to an end before starting anew, in a different vein.²⁵ This view of history undercuts the Kantian analysis. Successive historicizations cannot add up to a progressive, eudaimonist structure, because interest is plural, a play of projects driven by unsustainable affects. The semiotic judgment about the course of the historical future Kant was aiming for is made impossible, while at the same time history is never universally boring. If properly understood, then, history will not make life any more nauseating-boring than it is anyway. Nausea-boredom is reduced to its ordinary, existential measure.

9. BOREDOM AND RECURRENCE

In a much-quoted passage from *Gay Science* (§ 42, “Work and Ennui”), Nietzsche expounds:

For the thinker and for all inventive spirits ennui is the unpleasant ‘calm’ [*Windstille*, doldrums] of the soul which precedes the happy voyage and the dancing breezes; he must endure it, he must *await* the effect it has on him:—it is precisely this which lesser natures cannot at all experience! It is common to scare away ennui in every way, just as it is common to labour without pleasure. It perhaps distinguishes the Asiatics above the Europeans that they are capable of a longer and profounder repose; even their narcotics operate slowly and require patience, in contrast to the obnoxious suddenness of the European poison, alcohol (NIETZSCHE 1924, 79f.)²⁶

So from any effort of historicization, no matter that it must unfold in an overall medium of abderitism, greatness may well emerge. Since temporalization in Nietzsche’s writings tends to be spelled out in terms of musical rhythm and since he tends to opt for the slow over the “sudden” as an indicator of greatness, states of boredom and nausea form a differentiated spectrum that debases the modern European and, to some extent, honors the “Oriental.” Boredom is therefore a state of the soul that *establishes* inequality among humans. It is only for the great that ennui ultimately becomes more than ennui, a

²⁵ This also suggests that behind every historicization, there is the motor force of desire. I have argued elsewhere (TRÜPER 2019) that the monotony of the desiring machine behind concepts of historicity presents a problem; it remains an open question whether Nietzsche’s notion of desire, which in its guise in *HL* appears mediated by normativity, escapes this difficulty.

²⁶ The motif of *Windstille der Seele* echoes Cicero on the ethics of Democritus, see BAW 3:327 (also archival signature P I 4, 163).

preparatory, instrumental state that renders possible happy voyaging and work that is delightful (rather than just paid and alienated).

If one reapplies—with a certain degree of liberty, admittedly—these notions from *GS* to the problem of historicization, it becomes clear that the abderitist structure adumbrated in *HL* is hardly productive for everyone. Most historicizations will perhaps succumb to the toxin of suddenness and result in nausea. Abdera proper is elsewhere, to be traveled to, to be embarked for, and a place that interlaces folly and greatness in ways that turn it into a truly tragicomic community, as in Lucian's story of the fever of boundless tragic speech and play that gripped the Abderites—in contiguity with Nietzsche's project in *BT*. This is a community that participates in the action, as an audience not stably distinguished from the choir. So much, then, for Kant's condition of publicity in interest-participation: spectatorship and active participation will always tend to become blurred, order and control are illusory. The same process also comprises the Apollinian force of individuation—recognizably a cognate concern to that of historical greatness in *HL*—which however culminates in its own Dionysian dissolution (*BT* §10, KSA 1:73).

In his early works Nietzsche explicates the specific temporal condition he imputes on virtue through the motif of the tragic. Virtues are not constituted by Socratic reason, happiness, success, or discipline, but by fate, greatness, ecstasy, excess, and self-destruction. This also ties them to the musical structure of the Dionysian studied in *BT*. *HL* continues to cling to basic features of this argument in order to explicate the specific temporality of historicization that sets apart and generates histories from past reality. One of these features is that the temporality in question also comprises a normativity of the good and bad, right and wrong, which are subjected to rhythms of coming and going. The tragic becomes a cipher, then, for the transience of the normative, its bind to the condition of "life." This also pertains to the various forms of historicization, while it excludes the all-comprehensive superstructure of historicity.

One of the strangest passages of *HL* is the one leading up to the notion that monumental history would only be interested in effects, but not in causes. This condition, properly understood, is only preliminary, Nietzsche holds; it is dictated by the requirements of simplification and inexactitude that would precede even the possibility of "learning something new straightaway" (*HL* 2:69, KSA 1:261) from the monumentality of, say, the Italian Renaissance:

At bottom, indeed, that which was once possible could present itself as a possibility for a second time only if the Pythagoreans were right in believing that when the constellation of the heavenly bodies is repeated the same things, down to the smallest event, must also be repeated on earth [...]. Only if, when the

fifth act of the earth's drama ended, the whole play every time began again from the beginning, if it was certain that the same complex of motives the same *deus ex machina*, the same catastrophe were repeated at definite intervals, could the man of power venture to desire monumental history in full icon-like [*ikonischer*] *veracity*, that is to say with every fact depicted in its full peculiarity and singularity: but that will no doubt happen only when the astronomers have again become astrologers [...] (*HL* 2:69f., translation modified; *KSA* 1:261)

The motifs of this passage are strikingly reminiscent of the lines of argument Nietzsche explores in later works concerning the notion of the “eternal return of the same.”²⁷ It is all already there: the strange mixture of ancient atomism and cosmology and the half-serious ambition to restate and confirm it in the language of modern physics; the project of a concept of an eternal “world” without any opening for salvation (and the polemical reduction of religion—he specifically discusses Buddhism and Christianity in later writings, in this regard—to eschatology);²⁸ and the notion that the “thought” of eternal return is itself fraudulent, reliant on a process of oversimplification or “coarsening” (*Vergröberung*) that belongs to the sphere of dramatic acting and which means that thinking presupposes poetry.²⁹ In *Zarathustra*, Nietzsche returns to a term from *HL* when he decries the overwhelming “nausea” inspired by the thought of eternal return, which aligns it with the topic of boredom (*Za*-III-Genesende-2). The “man of power” he alludes to in *HL*, in the monumental history passage, then becomes recognizable as an earlier version of the “super-man” of *Za* and other works, whose theorization alone, Nietzsche holds, renders bearable the idea of eternal return.

What this idea adds to the Kantian notion of abderitism is precisely the idea of unequal accessibility: it is a doctrine that will only speak to the few, not the many, let alone all. In the later works, Nietzsche targets morality as such—not in the sense that there might not be prescriptive norms at all, but that such norms could apply universally, would be universally accessible, or fully public. Instead, there must be norms that apply only to one person—something that might be the case in phenomena of moral immediacy, as one might call them, such as revenge or the swearing of an oath. He also rejects his earlier reliance on the forms of tragedy (and thus virtue) as a mere first attempt to get at the matter. I will not enter into the detail of what it means, for Nietzsche, to abandon or overcome morality. Yet even superficially, it is clear that the casting off

²⁷ As already Lou Andreas-Salomé (1894: 226f) and Paul Mongré (2004: 897) noted; see also NEYMEYR 2020A: 445f.

²⁸ As is well known, *HL*: §8 also pioneered the understanding of modern historical writing as secular surrogate for eschatology.

²⁹ For this point *NF*-1885,40[17], *KSA* 11: 636.

of any moral universalism entails jettisoning the possibility of achieving a universalized form of historicity from the given plurality of historicizations. Since he has bound up historicization with the normativity of virtue-*areté*, and since there is no universalism to be achieved on the one side of this combination, the same holds on the other. While the full awareness of the situation is unbearably nauseating-boring for the many, a few might manage to embrace it and journey forth from it. When Nietzsche insists, that the “origin [of historical culture] must itself be known historically, history must itself resolve the problem of history, knowledge must turn its sting against itself—this threefold must be the imperative of the ‘new age’ [...]” (*HL* 8:103), it would seem that he means this embrace. In fact, facing the abderitist condition becomes something of a trial, a test that separates the great from the ordinary. The great, as they pass this test, will leave behind the concerns that drive historicization. So then, even if it were possible to establish, and live up to, an all-encompassing concept of historicity, this possibility would be tied to greatness; and the great would presumably abandon historicization altogether, since they would gradually move beyond its normative motivations. The Kantian hope that one’s *Teilnehmung* might trigger the historicization of oneself along with, ultimately, all others, would be out of the question. The price for embracing only the concept of “historicization” while discarding “historicity” then intrudes deeply into the language of morality. The potential gain would be the habitability of abderitism. Historical theory might do well to further explore this constellation.

REFERENCES

- ANDREAS-SALOMÉ, LOU 1894, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*. Wien: Carl Konegen.
- BAUER, Gerhard 1963, *Geschichtlichkeit: Wege und Irrwege eines Begriffs*. Berlin: de Gruyter.
- BAYLE, Pierre 1820, *Dictionnaire historique et critique* [1740]. Paris: Desoer.
- CAPUTO, Annalisa (ed.) 2018, *Rethinking the Nietzschean Concept of 'Untimely.'* Milan: Mimesis.
- FISCHER, Kuno 1869, *Geschichte der neuern Philosophie, 4: Kant's System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik*, 2nd ed. Heidelberg: Friedrich Bassermann.
- GARDNER, Sebastian 2019, "Nietzsche on Kant and Teleology 1868: "Life" is something entirely dark'," *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 62.1: 23-48.
- GENTILI, Carlo 2010, "Kants 'kindischer Anthropomorphismus': Nietzsches Kritik der 'objektiven' Teleologie," *Nietzsche-Studien* 39.1: 100-19.
- GOODSTEIN, Elizabeth 2005, *Experience without Qualities: Boredom and Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- GRÜNEWALD, Bernward 2014, "Geschichtsphilosophie oder Theorie der Geschichtswissenschaft? Welchen Zweck verfolgt Kant mit seiner geschichtsphilosophischen Reflexion?" In *Philosophie nach Kant: Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, ed. Mario Egger, 499-520. Berlin: de Gruyter.
- HARCOURT, Edward 2015, "Nietzsche and the Virtues." In *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, ed. Lorraine Besser-Jones, Michael Slote, 166-79. New York: Routledge.
- HARTOG, François 2016, *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time* [2003]. Transl. Saskia Brown. New York: Columbia University Press.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1975, *Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History*. Transl. Hugh Barr Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, Martin 2003, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung* [1938-9]. Ed. Hans-Joachim Friedrich, Gesamtausgabe 46. Frankfurt a.M.: Klostermann. English translation: Heidegger, Martin. 2016. *Interpretation of Nietzsche's Second Untimely Meditation*. Transl. Ullrich Haase, Mark Sinclair. Bloomington: Indiana University Press.
- HIMMELMANN, Beatrix (ed.) 2005, *Kant und Nietzsche im Widerstreit: Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26.-29. August 2004*. Berlin: de Gruyter.

- JANNIDIS, Fotis 1996, *Das Individuum und sein Jahrhundert. Eine Komponenten- und Funktionsanalyse des Begriffs 'Bildung' am Beispiel von Goethes 'Dichtung und Wahrheit.'* Tübingen: Niemeyer.
- JENSEN, Anthony K. 2013, *Nietzsche's Philosophy of History.* Cambridge: Cambridge University Press.
- JENSEN, Anthony K. 2016, *An Interpretation of Nietzsche's 'On the Uses and Disadvantage of History for Life.'* New York, London: Routledge.
- KANT, Immanuel 1902, "Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen" [1754]. In *Akademie-Ausgabe I*, 193-213. Berlin: Reimer.
- KANT, Immanuel 1907, "Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen—Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei" [1798]. In *Der Streit der Fakultäten*, Zweiter Abschnitt, Akademie-Ausgabe VII, 79-94. Berlin: Reimer, 1907. English translations: KANT, Immanuel. 1979. *The Conflict of the Faculties—Der Streit der Fakultäten.* Transl. Mary J. Gregor. New York: Abaris. KANT, Immanuel. 2006. *Toward Perpetual Peace and Other Writings.* Ed. Pauline Kleingeld, transl. David Colclasure. New Haven: Yale University Press.
- KANT, Immanuel 1923, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" [1784]. In *Akademie-Ausgabe VIII*, 15-31. Berlin: Reimer.
- KITTSTEINER, Heinz Dieter 1998, "Geschichtsschreibung im Dienst des Lebens: Nietzsches 'soveränes Individuum' in seiner 'plastischen Kraft'." In *Listen der Vernunft: Motive geschichtsphilosophischen Denkens*, 132-149. Frankfurt a.M.: Fischer.
- KITTSTEINER, Heinz Dieter 1999, "Kants Theorie des Geschichtszeichens: Vorläufer und Nachfahren." In *Geschichtszeichen.* Ed. by Heinz Dieter Kittsteiner, 81-117. Cologne et al.: Böhlau.
- KLEINGELD, Pauline 1995, *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants.* Würzburg: Königshausen und Neumann.
- KUHN, Richard 1976, *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature.* Princeton: Princeton University Press.
- Lange, Friedrich Albert 1866, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.* Iserlohn: Baedeker.
- LEPENIES, Wolf 1992, *Melancholy and Society* [1969]. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LUCIAN 1798, "Wie man Geschichte schreiben müsse." In *Lucians von Samosata Sämtliche Werke.* Transl. Christoph Martin Wieland [1789], IV, 73-142. Vienna: Haas.
- MEINECKE, Friedrich 1936, *Die Entstehung des Historismus.* Munich: Oldenbourg.
- MONGRÉ, Paul (alias Felix Hausdorff) 2004, "Nietzsches Lehre von der Wiederkunft des Gleichen" [1900]. Felix HAUSDORFF, *Gesammelte Werke VII: Philosophisches Werk*, ed. Werner Stegmaier, 895-902. Heidelberg: Springer.

- NEYMEYR, Barbara 2020A, *Kommentar zu Nietzsches Unzeitgemäßen Betrachtungen*, 1. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken 1.2, ed. Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter.
- NEYMEYR, Barbara 2020B, *Kommentar zu Nietzsches Unzeitgemäßen Betrachtungen*, 2. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken 1.4, ed. Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlin: de Gruyter.
- NIETZSCHE, Friedrich 1933-40, *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (BAW). 5 vols. ed. Joachim Mette et al. Munich: Beck.
- NIETZSCHE, Friedrich 1967ff. *Werke*. Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (KGWB). Ed. Giorgio Colli, Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter (also online: <http://www.nietzschesource.org/eKGWB/index>).
- NIETZSCHE, Friedrich 1988, *Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA), ed. Giorgio Colli, Mazzino Montinari. Second edn. Berlin: de Gruyter.
- NIETZSCHE, Friedrich 1896, *The Case of Wagner, The Twilight of the Idols, Nietzsche Contra Wagner, [The Antichrist]*. Works XI, ed. by Alexander Tille, transl. by Thomas Common. New York: Macmillan, 1896.
- NIETZSCHE, Friedrich 1924, *The Joyful Wisdom*. Ed. Oscar Levy, transl. Thomas Common. New York: Macmillan.
- NIETZSCHE, Friedrich 1995, *Human, all-too Human*. Transl. Gary Handwerk. Stanford: Stanford University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich 1997, "On the Uses and Disadvantages of History for Life." In *Untimely Meditations*. Ed. Daniel Breazeale, transl. R. J. Hollingdale, 57-123. Cambridge: Cambridge University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich 1999, "Die Teleologie seit Kant" [1868]. In *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, I, 4: *Nachgelassene Aufzeichnungen Herbst 1864 – Frühjahr 1868*. Ed. by Johann Figl, Ingo W. Rath, Fragmentengruppe 62, 548–578. Berlin: de Gruyter.
- NIETZSCHE, Friedrich 2002, *Beyond Good and Evil*. Ed. by Rolf-Peter Horstmann, transl. Judith Norman. Cambridge: Cambridge University Press.
- PORTER, James I. 2000A, *Nietzsche and the Philology of the Future*. Stanford: Stanford University Press.
- PORTER, James I. 2000B, *The Invention of Dionysus: An Essay on the Birth of Tragedy*. Stanford: Stanford University Press.
- RANKE, Leopold von 1890, *Zur eigenen Lebensgeschichte*. Sämtliche Werke 53-54, ed. Alfred Dove. Leipzig: Duncker und Humblot.
- RANKE, Leopold von 1906, *Über die Epochen der neueren Geschichte: Vorträge dem Könige Maximilian II. von Bayern im Herbst 1854 zu Berchtesgaden gehalten*. Ed. Alfred Dove. Leipzig: Duncker und Humblot.

- RENTHE-FINK, Leonhard von 1968, *Geschichtlichkeit: Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*. Second edn. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- ROSENKRANZ, Karl 1870, *Erläuterungen zu Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. Berlin: Heimann.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques 1762, *Emile, ou de l'éducation*. Amsterdam: J. Néaulme.
- RÜTTEN, Thomas 1992, *Demokrit—lachender Philosoph und sanguinischer Melancholiker: Eine pseudo-hippokratische Geschichte*. Leiden: Brill.
- SALAQUARDA, Jörg 1978, "Nietzsche und Lange: Aneignung und Umwandlung," *Nietzsche Studien* 7: 236-253.
- SALAQUARDA, Jörg 1984, "Studien zur zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung," *Nietzsche-Studien* 13: 1-45.
- SCHOPENHAUER, Arthur 1988, "Über die Universitäts-Philosophie." In *Parerga und Paralipomena I* [1851]. Ed. by Ludger Lütkehaus, 139-99. Zürich: Haffmans.
- SCHURINGA, Christoph 2012, "Nietzsche on History as Science." In *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*. Ed. Helmut Heit, Günter Abel, Marco Brusotti, 411-22. Berlin: de Gruyter.
- SWANTON, Christine 2015, *The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- TOYNBEE, Arnold J. 1957, *A Study of History: Abridgement of vol. VII-X* by D. C. Somervell. Oxford: Oxford University Press.
- TRÜPER, Henning 2019, "The Flatness of Historicity", *History and Theory* 58, no. 1: 23-49.
- VOLTAIRE 1754, *Essai sur l'histoire universelle, 3: Contenant les temps depuis Charles VII. Roi de France jusqu'à l'Empereur Charlequint*. Geneva: Claude Philibert.
- WIELAND, Christoph Martin 2009, *Die Geschichte der Abderiten* [1774-6]. Wielands Werke: Historisch-kritische Ausgabe 11.1, ed. Klaus Manger, Tina Hartmann. Berlin: de Gruyter.

ANA MELÉNDEZ
Universitat de València

La reconfiguración de la relación entre trauma y víctima y sus injerencias en la historia¹

Reshaping the relationship between trauma and victim and their interventions in history

Recibido: 28/10/2021. Aceptado: 05/03/2022

Resumen: La figura de la víctima ha pasado de ocupar un rol marginal a establecerse en una postura cuasi universal. Tal transformación encontraría su correlato en el proceso durante el cual el concepto de trauma se consolidó como una categoría epistémica con consecuencias morales. El objetivo del presente texto consiste en reconstruir y analizar las diversas experiencias históricas, sociales y epistémicas que han llevado hasta la actual relación semántica que mantienen los conceptos de víctima y de trauma, así como también plantear algunas reflexiones acerca de cómo esta nueva relación afecta a la manera en que se hace y se piensa la historia.

Abstract: The figure of the victim has gone from occupying a marginal role to establishing itself in a quasi-universal position. Such a transformation would find its correlate in the process during which the concept of trauma was consolidated as an epistemic category with moral consequences. The objective of this text is to reconstruct and analyze the various historical, social and epistemic experiences that have led to the current semantic relationship that maintain the concepts of victim and trauma, as well as to raise some reflections about how this new relationship affects the way history is made and thought.

¹ Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación “Historia conceptual y crítica de la modernidad” (FFI2017-82195-P) de la AEI/FEDER, UE y del Grupo de Investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037).

Palabras clave: víctima, trauma, violencia, historia, memoria.

Keywords: victim, trauma, violence, history, memory.

INTRODUCCIÓN: EMERGENCIA Y CONSOLIDACIÓN DE LA FIGURA DE LA VÍCTIMA

NUESTRA SOCIEDAD asiste a una profusión de nuevas y cuantiosas demandas de reconocimiento de la condición de víctima por las causas más dispares y variadas: siniestralidad vial, violencia de género, vulnerabilidad social, terrorismo, dictaduras del pasado siglo, desahucios, refugiados, catástrofes naturales, etc. De tal modo que, si en tiempos pasados la noción de víctima se empleaba para referirse a un personaje excepcional que, por su sacrificio o por su lucha, era desalojado de lo común y que, consecuentemente, se conceptualizaba como una excepción con la que el ciudadano ordinario no podía identificarse por completo (PERIS 2017), hoy “víctima” se emplea, en términos generales, para referirse al ciudadano que sufre.

El nuevo espacio de las víctimas lo integran ciudadanos corrientes que, al haber padecido una experiencia traumática o excepcionalmente dolorosa, son desalojados de la normalidad, pero no así de su ciudadanía. De modo que, a diferencia de lo que ocurría con la figura del mártir o la del héroe, víctimas del pasado que trascendían el ámbito de la ciudadanía a la par que lo posibilitaban, la víctima propia de la sociedad contemporánea se ha convertido en un referente de subjetividad tan extendido que tiende, incluso, a confundirse con la condición de ciudadano.

En la era de las víctimas (WIEVIORKA 2003), esta figura se ha extendido de tal modo que se ha convertido en un referente de subjetividad que tiende a fusionarse con el de la propia ciudadanía, y que, en tanto que su espejo invertido, dificulta la maduración de la misma. A medida que la sociedad contemporánea ha ido reconociendo la centralidad del dolor o de la vulnerabilidad como un rasgo primordial de la subjetividad, el imaginario moderno de la ciudadanía, sustentado en su capacidad de agencia, de acción y de participación en la vida pública, se ha ido erosionando en un proceso progresivo de fragilización de la subjetividad (GATTI 2017, 40-2).

Si bien es cierto que esta democratización de la víctima en el espacio público, junto con la emergencia y consolidación de los saberes que la asisten y que reglamentan su reconocimiento y compensación, genera multitud de interrogantes de difícil respuesta —¿es la víctima contemporánea un constructo sociohistórico o, por el contrario, una manifestación de la condición humana cuando se está en posición de padecimiento?; cómo conceptualizar a una figura

que, a pesar de definirse en la antonimia del ciudadano, es cada vez más difícil de distinguirse de este? (GATTI 2017)—, lo interesante desde el punto de vista de la historia conceptual es la pregunta por las transformaciones sociales e históricas a las que apunta esta modificación semántica, así como su potencialidad como factor histórico.

O, dicho de otro modo: ¿qué ha sucedido para que, en cuestión de décadas, hayamos pasado de vivir en un mundo en el que se cuestionaba con dureza la autenticidad de los síntomas del sufrimiento psíquico, a otro en el que los sucesos dolorosos, ya sean experimentados individual o colectivamente, despiertan compasión y obtienen compensación? ¿Qué implicaciones tiene esa nueva actitud ante el dolor de los demás en la manera en la que hoy se hace y se piensa la historia?

El que las víctimas hayan pasado de ocupar un rol marginal a establecerse en una postura cuasi universal, encontraría su correlato en lo que Didier Fassin y Richard Rechtman (2009) denominan *el imperio del trauma*, expresión con la que hacen referencia al proceso que tiene lugar desde finales del siglo XIX hasta la segunda mitad del siglo XX, durante el cual el concepto de trauma se consolida como una categoría epistémica de plena valía que, en la medida en que supone una nueva comprensión de la precariedad humana, tiene consecuencias morales para el tratamiento de las víctimas no solo como objetos de compasión y empatía, sino también como fuentes legítimas de verdad histórica. En esta reconfiguración de la relación entre trauma y víctima podemos diferenciar tres grandes momentos históricos que trataremos de presentar a continuación.

MODERNIDAD Y TRAUMA PSÍQUICO

El primero de ellos se sitúa en la segunda mitad del siglo XIX, cuando, con el trabajo de John Eric Erichsen, comenzó la comprensión moderna del trauma. Durante la década de 1860, este médico británico estudió la expansión de un novedoso trastorno clínico asociado a los accidentes ferroviarios que él mismo atribuyó a un daño en la columna vertebral que afectaba al sistema nervioso. De ahí que el cuadro sintomático —que incluía irritabilidad, anestias sensoriales, parálisis locales, pérdida de memoria, perturbación intelectual o pesadillas—, llegara a recogerse bajo el término “railway spine”, cuya primera referencia impresa parece ser la que se encuentra en la obra de Erichsen, *On Railway and Other Injuries of the Nervous System* (1866).

Cabe destacar que, si bien hoy en día el ferrocarril se ha instituido en símbolo por excelencia de la modernización e industrialización europea, su irrupción en la vida social de la Europa decimonónica supuso una contundente prueba del

coste a pagar por un progreso que traía consigo catástrofes tan devastadoras que desbordaban la capacidad de asimilación de los sujetos. Las cifras de accidentes y víctimas mortales aumentaban de forma incesante en una población que, acostumbrada a que los grandes siniestros acontecieran fuera de la metrópoli, se sentía cada vez más amenazada y vulnerable. A diferencia de las catástrofes marítimas o mineras, que solo afectaban a determinados colectivos en lugares concretos, los accidentes ferroviarios sucedían en el paisaje urbano, pudiendo afectar a cualquiera, lo que despertaba una sensación de vulnerabilidad cercana al horror.

Esto hizo del accidente ferroviario un acontecimiento significativo no solo como origen de experiencias individuales traumáticas, sino también como raíz de un miedo colectivo causante de trastornos internos que, de acuerdo con la tradición organicista de la época, habrían de ser de procedencia fisiológica (HARRINGTON 2001):

Estos síntomas se manifiestan principalmente a través del sistema nervioso o a través de un estado físico que depende del equilibrio fisiológico perfecto de las fuerzas nerviosas para funcionar correctamente. [Los síntomas] varían [...] desde la mera irritabilidad, inquietud y malestar luego de un viaje largo hasta trastornos en los que aparecen sucesivamente parálisis repentinas en distintas partes del cuerpo. Todo ello indica una dolencia insidiosa en el cerebro o en la médula espinal, como [...] la que se manifiesta después de un shock violento o después de lesiones en los centros nerviosos. Estos últimos son los síntomas que con frecuencia aparecen después de las sacudidas y los golpes que las víctimas sufren en un choque ferroviario²

Este nuevo fenómeno desató una batalla epistémica en parte alentada por una pericial. En la medida en que los daños provocados por un accidente ferroviario podían implicar una compensación económica, gracias a la conquista de derechos sociales de finales del XIX, se generó una fuerte disputa médico-legal sobre el carácter real o simulado de los síntomas secundarios que padecían los afectados demandantes. En relación con la naturaleza de tales alteraciones, denominadas por algunos “neurosis de renta” o “histerias de compensación”, la investigación de Erichsen se convirtió en referencia tanto para quienes se afanaban en mostrar la existencia de un daño como para quienes pretendían negarlo, impulsando esto un proceso de transformación de los saberes que dará comienzo a las modernas conceptualizaciones sobre lo traumático (LEYS 2003, 3).

A pesar de que la investigación de Erichsen se sitúe como el lugar fundacional de esta gesta epistémica del trauma, tal palabra no fue mencionada en su

² Extracto de la revista de *The Lancet*, publicado 1 de marzo de 1862 (HARRINGTON 2001, 42).

obra. Fueron importantes autores de la década de 1880 quienes, precisamente para confrontar la hipótesis etiológica defendida por Erichsen respecto de la conmoción espinal, comenzaron a emplear dicho concepto. Uno de ellos fue Herman Oppenheim, un neurólogo alemán que en su obra *Die traumatischen Neurosen*, publicada en 1889, propuso el término “neurosis traumática” para atribuir tales síntomas a cambios orgánicos indetectables en el cerebro. Otro de los grandes médicos que empleó el concepto de trauma para refutar la hipótesis de la lesión medular fue Jean Martin Charcot.

En tales síntomas —anestias sensoriales, trastornos motores, pesadillas—, que reproducían obsesivamente el recuerdo del accidente, Charcot reconocía los propios de la histeria. La observación cada vez más precisa de estos fenómenos le permitió abrir definitivamente el campo de la histeria al sexo masculino e iniciar la diferenciación entre los síntomas histéricos y los lesionales, que hasta ese momento consideraba idénticos. Además de la analogía patógena de la histeria común con la histeria traumática, sus experimentos con la hipnosis le habían propiciado la certeza de que esta última constituía una neurosis artificial. Lo cual favoreció el hallazgo esencial de que los síndromes sensitivos y motores obtenidos por sugestión hipnótica eran exactamente idénticos a los trastornos histéricos espontáneos, en particular a los homólogos en las neurosis traumáticas.

Si bien es cierto que Charcot analizó los síntomas histéricos en términos psicopatológicos y apostó por procedimientos sugestivos para su tratamiento, el célebre médico francés nunca llegó a desprenderse del todo de la noción somática de trauma (BERCHERIE 1983, 94-5)³. No obstante, sí lo hicieron sus mejores discípulos. Si bien Hippolyte Bernheim (*De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*) ya negó que la histeria fuera una enfermedad degenerativa y propuso una concepción de esta entendida como un trastorno afectivo emocional, y Pierre Janet (*L'Automatisme psychologique, L'État mental des hystériques*) reconoció el estatuto no orgánico de los síntomas histéricos argumentando que estos surgen de una disociación de la personalidad en relación con una especie de debilidad del sistema nervioso, fue Sigmund Freud el primero en sostener expresamente que la formación de los síntomas histéricos responde enteramente a ciertos mecanismos psíquicos.

Esto no quiere decir que, repentina y abruptamente, Freud fuera la primera figura en psicologizar el trauma, pues, como se ha querido mostrar, esto se ha debido a un proceso cuyo comienzo fue anterior al psicoanálisis. El con-

³ “El reconocimiento de la naturaleza psíquica de numerosos accidentes histéricos diferenciados cada vez mejor desde el punto de vista semiológico, [...], no le impidió mantener intacto el edificio doctrinario erigido en los años 1870-1880. Así, continuó hablando de una lesión dinámica de asiento cortical para fundamentar fisiológicamente los trastornos, que al mismo tiempo analizó en términos psicopatológicos y que se esforzará en curar mediante procedimientos sugestivos”. Paul BERCHERIE, *Génesis de los conceptos freudianos*, op. cit., 94-5.

cepto de trauma ya estaba en circulación haciendo referencia a algo no físico cuando Freud llegó a París para estudiar con Charcot. Sin embargo, solo Freud llega a crear un nuevo concepto, trauma psíquico, a partir de la resemantización del viejo término⁴, desde donde dará comienzo la edificación de un sistema conceptual que no cesará de complejizarse hasta la muerte del autor.

En los primeros textos freudianos, todavía pertenecientes a su período pre psicoanalítico, el padre del psicoanálisis sitúa la génesis de la sintomatología neurótica en la activación de un mecanismo psíquico defensivo alzado frente a ciertas representaciones que, por el dolor o el displacer que ocasionan al sujeto, quedan excluidas del recordar y pasan a integrar un grupo psíquico independiente (lo inconsciente), que actuaría a la manera de un *cuerpo extraño* dentro del propio cuerpo “aún mucho tiempo después de su intrusión” (FREUD y BREUER 1895, 31). Es decir, para Freud, la génesis del síntoma histérico responde a la activación voluntaria de un proceso defensivo alzado frente a representaciones psíquicas que tratan de acceder a la conciencia. Su función es mantener la integridad del yo mediante el aislamiento de esas representaciones inconciliables que resultan dañinas o displacenteras para el sujeto:

La tarea que el yo defensor se impone, tratar como *non arrivée* la representación inconciliable, es directamente insoluble para él; una vez que la huella mnémica y el afecto adherido a la representación están ahí, ya no se los puede extirpar. Por eso equivale a una solución aproximada de esta tarea lograr convertir esta representación intensa en una débil, arrancarle el afecto, la suma de excitación que sobre ella gravita. Entonces esa representación débil dejará de plantear totalmente exigencias al trabajo asociativo; empero, la suma de excitación divorciada de ella tiene que ser aplicada a otro empleo (FREUD 1894, 50)

Es decir, el mecanismo psíquico de la defensa consiste en un proceso mediante el cual una representación inconciliable, pero también inextirpable, es privada de su componente afectivo. Al situar en primer plano la noción de defensa, en la obra de Freud la histeria pasa de concebirse como un tipo de enfermedad del sistema nervioso, como sostenía todavía Charcot, a entenderse

⁴ “Charcot había iniciado en París aquellas indagaciones sobre las histéricas de la Salpêtrière que darían por resultado una comprensión novedosa de la enfermedad. Era imposible que esas conclusiones ya se conocieran por entonces en Viena. Pero cuando una década más tarde Breuer y yo publicamos la comunicación preliminar sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos, que tomaba como punto de partida el tratamiento catártico de la primera paciente de Breuer, nos encontrábamos enteramente bajo el sortilegio de las investigaciones de Charcot. Equiparamos las vivencias patógenas de nuestros enfermos, en calidad de traumas psíquicos, a aquellos traumas corporales cuyo influjo sobre parálisis histéricas Charcot había establecido [...]”, Sigmund FREUD, *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, AE, XI, 18.

como una patología fundada en el trauma psíquico, sustentado en el recuerdo de una experiencia sexual precoz producida en el período de la infancia que, al emerger en edad madura es aislado de la memoria. En la época en que se producen, estas experiencias no despliegan su efecto. Pero mucho más sustantivo, apunta Freud, “es su efecto retardado (*Nachträglich*), que solo puede sobrevenir en períodos posteriores de la maduración” (FREUD 1898, 273).

Esa noción de trauma, como es sabido, no fue definitiva, sino que irá acogiendo todas aquellas transformaciones relativas al síntoma, el inconsciente y el proceso de constitución del sujeto que se fueron sucediendo a lo largo de la vida y obra del ilustre vienés. Si en un comienzo Freud sostuvo que esas representaciones inconciliables provienen de vivencias sexuales de infancia en las que un adulto habría impuesto su sexualidad a un niño, a los pocos años comprendió que provenían no de sucesos efectivamente acontecidos, sino de fantasías sexuales inconscientes arraigadas en la prehistoria subjetiva. De modo que la génesis del síntoma residiría no ya en una escena con referente real, sino en un proceso defensivo por parte del yo ante lo pulsional reprimido. Aunque el descubrimiento de esta sexualidad infantil autoerótica (FREUD 1905), que adquiere sentido y eficacia en un tiempo posterior, vació el trauma de contenido, también significó el establecimiento de la latencia como condición de posibilidad de lo traumático, lo que supone imposibilitar la idea de una secuencia causal puramente fisiológica.

Pero lo verdaderamente significativo es que, en cualquiera de sus versiones, la comprensión freudiana del trauma sirvió para resguardar a los neuróticos de la acusación de falsedad y fingimiento tan generalizada en la época. Habiendo mostrado que los síntomas son manifestaciones de conflictos psíquicos ocasionados por la existencia de un tipo de recuerdos que permanecen excluidos del procesamiento consciente, no puede hablarse de una simulación intencionada. Al no recordarlos, el paciente no puede reconstruir la relación causal entre el suceso recordado y el síntoma, por lo que no puede decirse que la histérica simule. Pero sí que miente, involuntariamente, respecto a la causa de sus síntomas, sustituyendo el recuerdo no consciente por otro disponible al que atribuye la carga traumática. Lejos de ser una mentira subjetiva, la *proton pseudos histérica* es una especie de mentira objetiva, inscrita en los hechos, es decir, una verdad psíquica que se manifiesta a través de una mentira factual cuyas primeras víctimas, antes que sus autoras, son las mismas histéricas.

LAS NEUROSIS DE GUERRA: EMOCIÓN O CONMOCIÓN

El segundo momento de relevancia histórica en la génesis epistémica de la comprensión contemporánea del trauma lo constituye la oleada de neurosis

que invadió Europa durante y tras la finalización de la Primera Guerra Mundial. Debido a las implicaciones que la *guerra total* tuvo en la deshumanización técnica de la muerte, así como a las duras condiciones del frente, donde los soldados permanecían durante meses en el interior de las trincheras, a la espera de ser atacados por obuses, la contienda del catorce produjo enfermedades nerviosas masivas por las que cientos de miles de soldados comenzaron a actuar como en el pasado hicieran “las histéricas” de Freud: temblores, convulsiones, parálisis, mutismo y pesadillas recurrentes fueron algunas de las manifestaciones más comunes.

La atención médica y científica se depositó entonces sobre estos soldados que, pese a mostrar grandes trastornos en su actividad nerviosa, carecían de heridas físicas sobre las que poder intervenir para su curación y posterior reincorporación al frente. El resultado fue una controversia análoga a la ocurrida en el siglo XIX a propósito de los síntomas presentes en los supervivientes de desastres ferroviarios, donde diferentes modelos etiológicos fueron enfrentados. Muchos profesionales seguían insistiendo en una explicación organicista y mecanicista en base a la cual los síntomas respondían a sutiles alteraciones físicas de los centros nerviosos. Pese a la ausencia de una correspondiente constatación empírica, se mostraban convencidos de que con el progreso de la técnica anatómica se descubrirían las bases materiales de la neurosis. No obstante, la gran mayoría de los psiquiatras y neurólogos se inclinaron por aceptar la hipótesis del factor psicógeno como la principal causa de las, a partir de ahora, denominadas neurosis de guerra [*Kriegneurosen*] (HOLDORFF 2011).

Ciertamente, sostener lo contrario se había vuelto una tarea complicada debido a varias razones. Por un lado, estaba el hecho de que un alto número de síntomas neuróticos, en buena parte perturbaciones motrices y temblores, aparecían igualmente en soldados que habían permanecido en la retaguardia, ajenos a las posibles secuelas de la explosión de proyectiles. Además, muy pocos soldados o prisioneros con lesiones físicas parecían desarrollar síntomas nerviosos graves, a pesar de que decenas de miles de ellos habían sufrido experiencias traumáticas. Por otro lado, la efectividad que estaban mostrando las terapias hipnóticas y sugestivas reforzaba la idea del carácter psicogénico del síntoma, pues si un problema puede solucionarse mediante una acción psíquica, este ha de ser, forzosamente, de naturaleza psicológica (LEYS 2000, 11-2).

Sin embargo, cuando la hipótesis de la naturaleza psicológica se convirtió prácticamente en una realidad irrefutable, la controversia médica abandonó la cuestión etiológica para centrarse en el carácter moral del paciente. Es decir, aunque ya se reconocía el factor psicógeno de algunas heridas de guerra, estas se atribuían a cierta debilidad constitucional, a cobardía antipatriótica o, directamente, a la inferioridad moral de los aquejados. Procurando ratificar la poca

seriedad de estas perturbaciones, las autoridades médico militares recurrían entonces a matices desdeñosos a la hora de describir la sintomatología en los informes médicos, e incidían, sobre todo, en su carácter de simulación con miras a la obtención de una ganancia, a saber, la de dejar de servir a la patria. Todo lo cual favoreció el que neurólogos y psiquiatras justificaran la aplicación de implacables tratamientos (como la electroterapia), con los que pretendían transformar a los soldados individualistas y egoístas en verdaderos patriotas.

A pesar de que las neurosis de guerra empujaron a la neurología a reconocer la etiología psíquica de tales síntomas invalidantes, muchos profesionales continuaron negando la legitimidad moral del sufrimiento de los enfermos y restringieron todo su interés a lograr su regreso al combate, priorizando el sentimiento nacionalista y patriótico frente a los deberes humanitarios. Pero, así como en el siglo XIX lo que alentaba la disputa médica respecto de la etiología neurótica era la cuestión legal y pericial de si había o no un padecimiento que justificara la asignación económica, en el contexto de la Gran Guerra el alcance de la polémica no quedaba ya restringido a un ámbito concreto. Lo que se dirimía era si había que considerar a los neuróticos de guerra como un conjunto de egoístas, cobardes e impostores, o si, por el contrario, la sociedad en general y la medicina en particular debía abrirse a un cambio en la comprensión del afecto que, inevitablemente, llevaría a modificar el conjunto de saberes y prácticas en torno al trauma psíquico.

Freud entendió esta nueva situación como una gran oportunidad. Por ello, el Quinto Congreso Internacional de Psicoanálisis, celebrado en Budapest los días 28 y 29 de septiembre de 1918, cuando el desenlace del conflicto bélico mundial era aún incierto debido, sobre todo, a la revolución soviética iniciada en 1917 y a la entrada en la guerra de los EEUU, estuvo dedicado monográficamente a la concepción psicoanalítica de las neurosis de guerra. Todos los trabajos presentados en el congreso —en los que se ratificó su naturaleza psicógena, la significatividad de las mociones pulsionales inconscientes y el papel de la ventaja secundaria de la enfermedad—, despertaron el interés de las autoridades militares y gubernamentales, impacientes ante la necesidad de reincorporar al frente el mayor número de soldados traumatizados, a la par que un tanto inquietos por las protestas respecto al trato proporcionado a los enfermos.

De entre todas las ponencias presentadas, cabe destacar la realizada por Sándor Ferenczi, discípulo preferido de Freud que desde 1916 dirigía el servicio de neurología del hospital militar María Valeria. Ese mismo año, a partir de la observación de unos doscientos casos de soldados enfermos, el húngaro dio una conferencia ante una reunión científica de los médicos de este hospital, de la que surge su trabajo “Dos tipos de neurosis de guerra”. El texto comienza

con una útil revisión crítica de la literatura sobre la cuestión, donde sintetiza las posturas de los neurólogos y psiquiatras que han participado de manera más influyente en el debate sobre las neurosis de guerra. Tras exponer las diferencias que existen entre la concepción mecanicista-organicista, varias interpretaciones psicógenas no-psicoanalíticas, y la propuesta psicoanalítica, Ferenzci realiza sus propias consideraciones dentro del marco teórico freudiano —se apoya, sobre todo, en los supuestos centrales teorizados por Freud en *Introducción al narcisismo*— y sostiene que las neurosis de guerra pueden diferenciarse en dos grupos: histerias de conversión e histerias de angustia.

En relación al primer grupo —en el que la enfermedad solo afecta a ciertas partes del cuerpo—, Ferenzci avanza la hipótesis etiológica de una fijación a la inervación corporal que habría prevalecido en el momento de la conmoción. Es decir, sería similar a una histeria de conversión donde un afecto desligado de su representación como consecuencia de la acción defensiva, queda indómito al psiquismo y persiste por medio de inervaciones somáticas. El segundo tipo serían las de neurosis de angustia. La hipótesis explicativa que emplea para este grupo, compuesto por soldados aquejados de temblores generalizados y de perturbaciones que se desencadenan al tener que iniciar la marcha, es la de la regresión neurótica al estado infantil donde el sujeto no sabe aún sostenerse en pie. Ferenzci sostiene que, motivado por una experiencia que no puede ser significada, el paciente retira el interés (la libido) de los objetos del mundo (es decir, descategoriza el mundo) para concentrarlos en él mismo. Como resultado, experimenta una hipersensibilidad yoica semejante a la experimentada en los procesos luctuosos o en los procesos de pérdida de la realidad de desarreglos de corte psicótico.

En el informe presentado en el congreso, Ferenzci se centrará sobre todo en cómo opera esta segunda modalidad de neurosis de guerra. Y a todas estas impresiones, agrega la tesis de la enfermedad como refugio: tal huida emprendida por el neurótico en la enfermedad se obtiene mediante el mecanismo de la regresión, es decir, mediante el retorno a fases más tempranas de la vida psicosexual a las que en su época no faltó la satisfacción.

Este congreso fue muy importante en la historia institucional del psicoanálisis, pues no solo significó su reconocimiento oficial como tratamiento para las víctimas del trauma, sino que también supuso el consecuente acto político de abrirse paso en hospitales. A medida que fue creciendo la repugnancia social hacia la empresa bélica y hacia los profesionales de la medicina que empleaban tratamientos inhumanos, el psicoanálisis empezó a verse como una práctica clínica respetuosa del sujeto en su complejidad y diversidad.

Ahora bien, tal y como advierten Fassin y Rechtman (2009, 63), esto no significa que Freud y sus discípulos situaran a los neuróticos de guerra en la

posición de respetados testigos del horror. Su contribución consistió en revelar que la etiología de su sintomatología era producto de un narcisismo inconsciente que boicoteaba su capacidad de sacrificio individual. En un informe escrito para dar testimonio como perito experto en la audiencia contra Wagner Jauregg (EISLER 1986)⁵. Freud manifestaba su indignación por el trato inhumano al que se sometía a los neuróticos de guerra, e incidía en tres puntos que, siendo esenciales para la psiquiatría psicoanalítica, eran ignorados por la medicina militar: el origen psicógeno de los síntomas, la significatividad de las mociones pulsionales inconscientes, y el papel de la ventaja secundaria de la enfermedad en la tramitación de conflictos anímicos —en este caso, el conflicto entre combatir por un deber colectivo y el egoísmo de la pulsión de autoconservación—. Pues todo ello explicaría la considerable diferencia entre un neurótico de guerra y un simulador: el primero no es consciente de su motivación. Así, la sospecha de las víctimas del trauma cambiaría de rumbo, pero no desaparecería: los soldados no fingían, pero su sufrimiento no sugería heroísmo, tan solo una tendencia a huir de la guerra que se nutría de determinadas fuentes afectivas inconscientes, como la angustia por la propia vida, la renuencia a matar por orden de otros, o la revuelta contra la sofocación de la propia personalidad por parte de los altos cargos militares.

Aunque Freud no arremetió personalmente contra Jauregg, su declaración fue muy crítica con la medicina militar, a la que acusó de restringir todo su interés a lograr el regreso del soldado a la guerra, contribuyendo con esta actitud a acentuar el malestar de los enfermos. Frente a esta falta de consideración ante el sufrimiento psíquico de los individuos, Freud defendió la concepción psicoanalítica del psiquismo como causa para, como ya hizo en tiempos de paz, contrariar la acusación de simulación que sufrían los neuróticos de guerra, y reivindicó el psicoanálisis como una práctica clínica respetuosa del sujeto humano en su complejidad y diversidad.

De modo que, en sus consideraciones epistémicas y psíquicas, Freud sostiene que el síntoma no es un producto de desecho resultado de alguna función degradada, sino una formación dotada de una lógica definible que constituye tanto la enfermedad como el intento de curación de la misma. En tanto que

⁵ No hay evidencia documental de por qué Freud fue elegido como perito. Pero, según Eisler, todo apunta a dos razones. La primera de ellas es que no había prácticamente nadie más a quien llamar a testificar, ya que Jauregg tenía muchos contactos en la vida académica vienesa. La segunda es que el profesor Löffler, encargado de dirigir la acusación, podría haber quedado impresionado por un artículo de Freud de 1906 presentado en un seminario de derecho titulado *La indagatoria forense y el psicoanálisis* (“*Tatbestandsdiagnostik und Psychoanalyse*”). Kurt Robert EISLER, *Freud as an Expert Witness*. International University Press, 1986, 22. Para un resumen sintético de este episodio, puede verse Elizabeth Ann DANTO, “Trauma and the state with Sigmund Freud as witness”, *International Journal of Law and Psychiatry*, 2016.

satisfacción sustitutiva de lo pulsional, es cierto que los síntomas neuróticos tienden a la obtención de una ganancia —encontrar una salida, económicamente hablando, a un conflicto psíquico—, pero no puede dejar de subrayarse como algo central que se trata de una satisfacción inconsciente tópicamente vinculada al principio de placer, aunque vivenciada siempre como perturbación. Además, Freud admite como fenómeno clínico la ventaja secundaria de la enfermedad en las neurosis, que entraña todos aquellos beneficios que, gracias a sus síntomas, el paciente obtiene, de forma inconsciente, de su entorno familiar y social y que favorecen a la insistencia de los mismos.

Pero la interpretación de las neurosis de guerra que ofrece Freud en su testimonio no solo tiene un alcance epistémico o psíquico, sino también sociológico y moral. Por un lado, trata de hacer comprensible la angustia de todos esos ciudadanos que, cansados de las interminables luchas, eran obligados a servir en el servicio militar sin ser preguntados. Por otro, denuncia el abuso de poder en los hospitales militares, acusando a los profesionales de la medicina de haber olvidado deberes humanitarios. Así, mientras algunos médicos continuaron relacionándose con la neurosis de guerra desde una perspectiva fuertemente nacionalista, Freud habló como uno de los primeros críticos del discurso y la práctica neuropsiquiátrica principal durante la Primera Guerra Mundial.

EL TRAUMA ASOCIADO A LAS VÍCTIMAS DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

A pesar de que lo acontecido durante la Gran Guerra trastocó la percepción científica de los afectos y las emociones y produjo un cambio en la sensibilidad social a la hora de pensar el trauma, el interés por esas cuestiones disminuyó significativamente tras el conflicto. Durante la segunda conflagración mundial, en un paradigma médico dominado por la psiquiatría norteamericana, los síntomas neuróticos regresaron a las tropas, pero las bajas no llegaron a alcanzar la relevancia médica ni pública de la contienda anterior, en parte a causa de las lecciones aprendidas tras la Primera Guerra Mundial.

En el ámbito clínico, la actitud tendente a desdramatizar este tipo de sufrimiento se evidencia en la disolución nosológica, a partir de 1943, de la categoría de *neurosis de guerra* en otros términos más laxos como como “fatiga”, “agotamiento” o “reacción al combate” (MEDINA 2015). Y, en relación con la actitud del público en general, la indolencia que generaba este asunto queda reflejada, como señala Ruth Leys, en la falta de interés que suscitó el documental realizado por John Huston, *Let there be light*, sobre la terapia de doce soldados traumatizados, que, pese a grabarse en 1946, no tuvo distribución hasta 1981.

El giro en la reconfiguración de la relación entre trauma y víctima se produce precisamente durante la década de los ochenta, a partir de la exploración del impacto psicológico que los campos de concentración tuvieron sobre sus supervivientes. La respuesta psiquiátrica al Holocausto fue ciertamente tardía. Tuvieron que pasar más de treinta años para que tanto supervivientes como expertos comenzaran a ser conscientes del devastador costo psíquico a largo plazo de la experiencia concentracionaria. Uno de los primeros en interesarse por esta cuestión fue Bruno Bettelheim⁶, psicoanalista austríaco que estuvo preso en Dachau y Buchenwald entre 1938 y 1939. Aunque es cierto que, en la década de los cuarenta, emigrado ya en los EEUU, publicó un prematuro ensayo, “Comportamiento del individuo y de la masa en situaciones límite”, en el que analizó la progresión de la degradación psicológica del deportado, desde el trauma originario de la detención y el traslado, hasta la adaptación al clima de irrealidad de los campos, no fue hasta 1979, cuando abordó la cuestión de si es o no posible volver a vivir con los efectos de esa fractura subjetiva.

En este texto de 1979, titulado “Trauma y desintegración”, Bettelheim emplea por primera vez la expresión “síndrome del superviviente del campo de concentración” (BETTELHEIM 1981, 47) para describir un fenómeno caracterizado por la depresión asociada a una culpa profunda por haber sobrevivido, acompañada de ansiedad, agitación, alteraciones psicósomáticas, trastornos del sueño; imágenes recurrentes de la muerte, incapacidad para sentir y falta de interés por la vida. Para que pueda hablarse de síndrome de superviviente, Bettelheim indicó dos factores: el primero es el impacto desintegrador de la personalidad, condición de posibilidad de la adaptación al campo, consistente en el cataclismo total y absoluto tanto del sistema defensivo con el que los sujetos habían operado en su vida anterior al ingreso, como el de todo su sistema de valores. Pues, además haberse tornado inútil, ponía en peligro la propia supervivencia en el campo (BETTELHEIM 1981, 42).

El segundo factor lo representan los efectos permanentes de semejante trauma, cuyo estado mental sería análogo al de un psicótico paranoide atormentado por la existencia de figuras todopoderosas que controlan la propia vida y pretenden destruirla. La diferencia entre ambos, según Bettelheim, sería básica: “el prisionero juzgó su situación de manera realista, mientras que el segundo lo hizo imaginariamente”. Pero ambos vieron que su integración no les protegía y son incapaces de reintegrarse eficazmente (BETTELHEIM 1981, 47).

En definitivas cuentas, la supervivencia física en el campo había requerido de la muerte moral y de la relegación de la existencia a una mera funcionalidad corporal. Y todo ello según lo pautado por un plan: las vejaciones, las

⁶ También Viktor FRANKL en *El hombre en busca de sentido*, que se publicó en Alemania en 1946.

torturas, las humillaciones, las condiciones extremas y la omnipresencia de la muerte no eran casuales en los campos, sino parte fundamental del proyecto totalitario de erradicar la humanidad de algunos hombres. O, como diría Hannah Arendt (2016), de reducir la ilimitada pluralidad de los seres humanos —con sus acciones impredecibles y espontáneas— a un único espécimen, controlable en sus acciones y reacciones.

Tal y como ha mostrado esta pensadora en su análisis sobre el totalitarismo, el problema de la política totalitaria no es únicamente la aparición de un nuevo tipo de régimen cuyas políticas son especialmente despiadadas o terribles, sino el que detrás de las mismas haya oculta una idea completamente nueva y falaz de realidad, cuyo fin consiste en remodelar las características de la persona y de la humanidad, transformar la irreductible pluralidad de la actividad humana en una masa ingente de seres superfluos, sustituibles unos por otros. Tal objetivo llegó a su culmen finalmente en los campos de exterminio nazis, donde lo imposible se vuelve posible. Ese «todo es posible», que se sigue de la experiencia concentracionaria, es lo que Arendt señala como la aparición del mal radical, y tras la cual ha quedado “demostrado que la dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que solo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley de la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez a toda la Humanidad” (ARENDR 1998, 5)

El trauma de los supervivientes, por tanto, excedía todas las explicaciones desarrolladas sobre los traumas de guerra, pues atestiguaba la transgresión de una frontera fundamental más allá de la cual se destruye la posibilidad de la vida social. El sufrimiento de los supervivientes del Holocausto, reflejo de la inhumanidad del hombre hacia el hombre, reverberación de un mal absoluto y radical tras el cual todo es posible, no podía ya estigmatizarse con nociones como “simulación” o “cobardía”, ni siquiera con consideraciones relativas a un infantilismo psíquico. Sino que esta experiencia histórica, y su plasmación psicológica, exigía cambios en el orden social y moral, desde los que promover innovaciones clínicas (FASSIR y RECHTMAN 2009, 29) que no cuestionaran el sufrimiento de los supervivientes, sino que instituyera sus memorias traumatizadas en representación de un recuerdo colectivo desde el que evitar la repetición del horror.

Los estudios psicoanalíticos sobre el síndrome del superviviente, junto con la lucha política por parte de psiquiatras, trabajadores sociales y otros activistas para que se reconociera el sufrimiento que padecían los veteranos de la guerra de Vietnam, contribuyeron a que, en 1980, la Asociación Estadounidense de Psiquiatría reconociera oficialmente el diagnóstico Trastorno de Estrés Post Traumático (TEPT) para hacer referencia a la experiencia de un evento traumático que, ahora sí, quedaba establecido como causa indiscutible

de los síntomas y su persistencia prolongada. La culpa del sobreviviente no solo contribuyó a la observación de que los indicios de estrés postraumático podían aparecer por vez primera años después de un evento (LEYS 2000, 15), sino que además se incluyó como uno de los criterios para el diagnóstico del TEPT.

Tal y como sostienen Fassin y Rechtman (2009, 78), todo esto supuso una revolución conceptual centrada en el reconocimiento de la víctima y en el mandato moral de reconstrucción de su normalidad:

Ya no existía la necesidad de postular una personalidad débil, ya que los síntomas representaban una reacción estadísticamente normal al evento. Ya no existía la necesidad de buscar ningún trauma original, ya que el evento por sí mismo era suficiente para producir la angustia. Ya no se ponía en duda la sinceridad de la víctima del trauma: era *a priori* creíble. La cuestión de la ganancia secundaria dejó de plantearse: el diagnóstico confería el derecho a una reparación justa⁷

Tras las trágicas experiencias del siglo xx, el trauma se transforma en un fenómeno social que, además de entrar a formar parte de las economías morales contemporáneas, activa la movilización política para el reclamo de los derechos de compensación y reparación de las víctimas. A partir de este giro en la consideración de la víctima, que ha cristalizado en torno al concepto de trauma, la voz misma de estas, tanto como su recuerdo, está destinada a entrar en la memoria de la humanidad. Después de un proceso de elaboración colectiva —que incluye la aparición masiva de narrativas culturales, en forma de series, películas, memorias testimoniales, estudios histórico-filosóficos y la amplia cobertura mediática de una serie de aniversarios (HUYSEN 2001, 15)— la imagen social de la víctima se transforma y, vinculada a esa transformación, emerge una aguda sensibilidad ante el mal social moderno, por el que todos podemos ser víctimas, pero también victimarios, y por tanto, por el que el ninguno de nosotros o de nosotras puede distanciarse ni del sufrimiento de las víctimas ni de la responsabilidad moral (ALEXANDER 2016).

CONCLUSIÓN: LA VINCULACIÓN ENTRE “TRAUMA” Y “VÍCTIMA” Y SUS IMPLICACIONES EN LA HISTORIA CONCEPTUAL

Aunque ya estaba en circulación en los círculos psiquiátricos a finales del XIX, el trauma no fue reconocido como un diagnóstico oficial hasta 1980. Si bien esto puede entenderse parcialmente como una consecuencia política y social de la guerra de Vietnam y de los análisis sobre el síndrome del supervi-

⁷ La traducción es de la autora.

viente, es menester resaltar la importancia de otros acontecimientos culturales y procesos histórico-políticos que habrían contribuido en esta reconfiguración conceptual que se analiza en el presente escrito.

En abril de 1978 la cadena norteamericana NBC emitía la miniserie *Holocaust*. Por primera vez una producción televisiva representaba la cuestión de la persecución y el exterminio judío ocurrido en la Alemania de los años treinta y cuarenta a través de la historia de los Weiss, una familia burguesa de origen judío alemán deportada a Auschwitz. Si bien es cierto que obtuvo la desaprobación de algunos supervivientes⁸, la emisión de la serie facilitó, conceptual y emocionalmente⁹, el acceso popular a la dolorosa experiencia de las víctimas de Hitler, algo que, hasta entonces, solo había sido abordado en documentales y trabajos académicos centrados en cifras y análisis causales. El éxito de la ficción televisiva, dentro y fuera de los Estados Unidos (fue vista por más de ciento veinte millones de norteamericanos y, en apenas dos años, por más de doscientos veintidós millones de personas en cincuenta países distintos) (WIEVIORKA 2003, 98), coincidió con la amplia cobertura mediática de una serie de aniversarios, (HUYSEN 2001, 15)¹⁰ así como con el auge de los testimonios de los supervivientes. Estos habían adquirido tal identidad social, la de supervivientes, a partir del juicio de Adolf Eichmann celebrado en 1961 en Israel (WIEVIORKA 2003, 56-95).

Frente a lo sucedido en Núremberg, donde los testigos fueron convocados no para contar sus historias personales, sino para confirmar y complementar el contenido de los documentos de archivo en los que se basó la resolución del proceso, en el juicio del criminal de guerra alemán fue principalmente a través del testimonio de más de cien declarantes que los eventos pudieron reproducirse en la corte y transmitirse a todo el mundo. Mientras los procesos de

⁸ Elie WIESEL, "The Trivialization of the Holocaust: Semi-Fact and Semi-Fiction", *New York Times*, 16 de abril de 1978. Puede consultarse en: <https://www.nytimes.com/1978/04/16/archives/tv-view-trivializing-the-holocaust-semifact-and-semifiction-tv-view.html>.

⁹ Tom SHALES, "Holocaust", *The Washington Post*, el 16 de abril de 1978. Puede consultarse en: <https://www.washingtonpost.com/archive/lifestyle/1978/04/16/holocaust/93d367fc-01f5-4e73-84ce-806da8dad43b/?noredirect=on>.

¹⁰ "el ascenso al poder de Hitler en 1933 y la infame quema de libros, recordados en 1983; la Kristallnacht, la Noche de los Cristales, el pogrom organizado contra los judíos alemanes en 1938, conmemorado públicamente en 1988; la conferencia de Wannsee de 1942 en la que se inició la 'solución final', recordada en 1992 con la apertura de un museo en la mansión donde tuvo lugar dicho encuentro; la invasión de Normandía en 1944, conmemorada por los aliados en 1994 con un gran espectáculo que no contó sin embargo con ninguna presencia rusa; el fin de la Segunda Guerra en 1945, evocado en 1985 con un conmovedor discurso del Presidente alemán, y también en 1995 con toda una serie de eventos internacionales en Europa y en Japón". Andreas HUYSEN, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de la globalización*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, 15.

Núremberg fueron seguidos de un largo período en el que prevaleció el silencio respecto de los crímenes perpetrados por los nazis en los *Lager*, el proceso de Jerusalén supuso la emergencia del testigo como una figura social con una función determinada: ser portador de la historia (HUYSEN 2001, 88).

Como ya había ocurrido tras el juicio de Eichmann, la retransmisión de *Holocaust* provocó entre los sobrevivientes residentes en los Estados Unidos el deseo de contar sus propias vivencias, muchos de ellos con el propósito de denunciar la trivialización comercial de la miniserie. La resonancia de estos testimonios se fue intensificando hasta culminar en una fiebre memorialista cuyo amplio alcance desborda hoy los contornos locales y nacionales para convertirse en un fenómeno global. La proliferación de producciones culturales orientadas a preservar la memoria, desde la literatura hasta la industria fílmica, pasando por la incesante profusión de conmemoraciones, diferencia nuestra época, la “era del testigo”, de las décadas anteriores del siglo xx.

A partir de entonces, la noción de trauma se ha integrado en los estudios sobre memoria social e historia del pasado reciente, para referirse a los efectos colectivos de algunas experiencias históricas donde la presencia de un pasado amenazante continúa teniendo efectos en el presente social y político. La historia del trauma y la historia de la víctima interaccionan y convergen en el deber del reconocimiento social de estas, que no solo consiste en identificar la injusticia que las provocó y en otorgarles la razón que las asiste, sino, sobre todo, en posibilitar su testimonio y conmemorar su memoria (BILBAO 2017, 331-9). Lo revelador, para los historiadores conceptuales, es que esta conmemoración ya no se efectúa bajo los rasgos heroicos ni épicos de aquella víctima del pasado que, de algún modo, elegía el sacrificio por una causa suprema, sino que, desde hace algo más de cuarenta años, la víctima ha adoptado una connotación pasiva, indigente y, hasta cierto punto, negativa (HARTOG 2012A), en tanto que indica los límites de aquello que la humanidad no puede tolerar.

La semántica del sacrificio, que sobrevivió más allá de las referencias religiosas en el discurso nacional a través de otros valores absolutos secularizados como la Patria, ya no se ajusta a las víctimas de una violencia radicalmente asimétrica, donde no hubo lucha, sino persecución y exterminio; y donde ya no hablamos de vencedores y vencidos, sino de víctimas y victimarios. Tal ausencia de reciprocidad en las relaciones de violencia no puede ya superarse mediante un olvido colectivo, sino solo a través de un recuerdo conjunto que requiere, como sostiene Aleida Assmann (2016), un cambio de paradigma en la política histórica.

Así como la filosofía tradicional de la historia propia de la modernidad había logrado relativizar el sufrimiento singular en nombre del proceso teleológico de perfectibilidad, la extensión de la categoría de trauma, paralela a la

universalización del concepto de víctima y a la centralidad política de su memoria, señalan un momento de cambio histórico donde, en estricta oposición a la antigua semántica sacrificial, ya no cabe concebir los horrores particulares de las víctimas políticas o históricas como *floreccillas en el camino* aplastadas por el carro del progreso en el que viaja el sujeto trascendental de la Humanidad. La significación ética de este cambio exigiría nuevos modelos culturales de representación del recuerdo sensibles, empáticos y solidarios con el dolor, la vulnerabilidad y el sufrimiento traumático de los sujetos particulares.

El creciente interés por estas memorias traumáticas ha generado una modificación en las formas en que experimentamos socialmente la temporalidad. Si en la articulación temporal de la modernidad el pasado perdió su ejemplaridad premoderna y empezó a concebirse como algo singular, sometido a una reinterpretación progresiva a la que se dotaba de un sentido racional en función de las proyecciones futuras, tras la emergencia de la víctima como figura social, el pasado pasa a ser algo activo y participante en el dominio del presente y sus expectativas. O, dicho de otro modo, mientras que “la historia moderna miraba el pasado a la luz del futuro —como ha manifestado François Hartog—, la memoria observa el pasado a la luz del presente”. Y, puesto que al mismo tiempo el futuro se ha vuelto problemático y, desde 1989, ha perdido su capacidad de proyectar promesas futuras de emancipación colectiva, todo ello conlleva, casi por sustitución, el ascenso social del presente como categoría englobante frente a las otras dos dimensiones temporales (HARTOG 2012B).

Trauma, víctima, y memoria son todos ellos elementos de una nueva gramática temporal que apunta a que el régimen de historicidad moderno, descrito por Koselleck (1993, 343) como el distanciamiento progresivo de la diferencia entre experiencia y expectativa, se ha modificado. ¿Cabe entonces hablar del final de la estructura temporal que caracterizó a la modernidad y de su creencia en una historia progresiva? (GEULEN 2010) ¿Se trata de un cambio interno al propio régimen moderno, como todavía sostiene François Hartog en *Regímenes de historicidad* (HARTOG 2007, 17-8) o constituye una nueva relación con el tiempo destinada a marcar época, como consiente años más tarde en una entrevista? (HARTOG 2014) ¿Acaso ese vuelco hacia el pasado responde a un intento desesperado de recuperación de sentido como resultado de la crisis de la filosofía de la historia y la cultura identitaria, como quizás podría deducirse de las reflexiones de Odo Marquard (2007), o estamos ante un cambio en el proyecto de una nueva narración histórica desde la que reimaginar la posibilidad de una comunidad sobre la base de la vulnerabilidad y de la pérdida?

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, J. C. 2016, "Trauma cultural, moralidad y solidaridad. La construcción social del Holocausto y otros asesinatos en masa", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, Nueva Época, septiembre-diciembre: 191-210.
- ARENDT, H. 1998, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.
- ARENDT, H. 2016, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós.
- ASSMANN, A. 2016, *Shadows of Trauma: Memory and the Politics of Postwar Identity*, Fordham University Press, Nueva York.
- BERCHERIE, P. 1983, *Génesis de los conceptos freudianos*, Buenos Aires, Paidós.
- BETTELHEIM, B. 1981, *Sobrevivir: el holocausto una generación después*, Barcelona, Crítica.
- BILBAO, G. 2017, "Inocencia y reconocimiento", Gabriel GATTI (ed.), *Un mundo de víctimas*, Barcelona, Anthropos, 331-9.
- CHARCOT, J. M. 2007, "Parálisis histérico-traumática masculina (1887-1888)", CONTI, N. y STAGNARO, J. C., *Historia de la ansiedad. Textos escogidos*, Buenos Aires, Editorial Polemos, 44-5.
- EISSLER, K. R. 1986, *Freud as an Expert Witness*. International University Press.
- ERLL, A. 2016, *Memoria colectiva y culturas del recuerdo. Estudio introductorio*, Universidad de los Andes.
- FERENCZI, S. 1998, "Dos tipos de neurosis de guerra", *Obras completas*, tomo II, Madrid, Espasa-Calpe. Consultado en <http://www.psic analisis.org/ferenczi/51-100.htm>
- FREUD, S. y BREUER, J. 1893 [2012], "Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar", FREUD, S., *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, vol. II, 27-44.
- FREUD, S. 1894 [2012], "Las neuropsicosis de defensa", FREUD, S., *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, vol. III, 41-61.
- FREUD, S. y BREUER, J. 1895 [2012], "Estudios sobre la histeria", FREUD, S., *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, vol. II.
- FREUD, S. 1895 [2012]: *Proyecto de psicología para neurólogos*, FREUD, S., *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, vol. I, 323-446.
- FREUD, S. 1896 [2012], "Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa", FREUD, S., *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, vol. III, 157-84.
- FREUD, S. 1898 [2012], "La sexualidad en la teoría de las neurosis", FREUD, S., *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, vol. III, 251-76.
- FREUD, S. 1905 [2012], "Tres ensayos para una teoría sexual", FREUD, S., *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu Ediciones, vol. VII, 109-224.

- FREUD, S. 1920 [2012], “Apéndice. Informe sobre la electroterapia de los neuróticos de guerra”, FREUD, S., *Obras completas*, Amorrortu Ediciones, Buenos Aires, vol. XVII, 209-13.
- FREUD, S. 1920 [2012], “Más allá del principio de placer”, FREUD, S., *Obras completas*. Buenos Aires Amorrortu Ediciones, vol. XVIII, 1-62.
- GATTI, G. (ed.) 2017, *Mundo de víctimas*, Barcelona, Anthropos.
- GATTI, G. y MARTÍNEZ, M. 2017, “El ciudadano-víctima. Notas para iniciar un debate”, *Revista de Estudios Sociales*, 59, enero.
- GEULEN, CH. 2010, “Plädoyer für eine Geschichte der Grundbegriffe des 20. Jahrhunderts”, *Zeithistorische Forschungen*, vol. 7: 79-97.
- GUMBRECHT, H. U. 2010, *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, Madrid, Escolar y Mayo.
- HARTOG, F. 2012A, “El tiempo de las víctimas”, *Revista de Estudios Sociales*, 44, Bogotá: 12-9.
- HARTOG, F. 2012B, SILVA, R., “Memoria e historia. Entrevista con François Hartog”, *Historia Crítica*, 48.
- HARTOG, F. 2014, ARAVENA, P. “François Hartog: la historia en un tiempo catastrófico”, *Cuadernos de Historia*, 41, Santiago.
- HARTOG, F. 2007, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana.
- HARRINGTON, R. 2001, “The Railway Accident: Trains, Trauma, and Technological Crisis in Nineteenth-Century Britain”, LERNER, P. y MICALE, M. S. (ed.), *Traumatic Pasts. History, Psychiatry, and Trauma in the Modern Age, 1870-1930*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOLDORFF, B. 2011, “The fight for ‘traumatic neurosis’, 1889-1916: Hermann Oppenheim and his opponents in Berlin”, *History of Psychiatry*, 22 (4): 465-76.
- HUYSEN, A. 2002, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, Ciudad de México, FCE.
- KOSELLECK, R. 1993, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
- LACAPRA, D. 2005, *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- LEYS, R. 2000, *Trauma. A Genealogy*, Chicago, The University of Chicago Press.
- MARQUARD, O. 2007, *Las dificultades de la Filosofía de la historia*, Valencia, Pre-Textos.
- MEDINA, J. L. 2015, *Trauma psíquico*, Madrid, Paraninfo Universidad.
- PERIS, J. 2017, “Relatos culturales de la víctima”, GATTI, G. (ed.), *Mundo de víctimas*, Barcelona, Anthropos.
- WIEVIORKA, M. 2003, “L'émergence des victimes”, *Sphera publica*, 3: 19-38.

MANUEL OROZCO PÉREZ
Universidad Carlos III de Madrid

Sobre el solipsismo y la transmisión del recuerdo en la experiencia de la historia

On solipsism and the transmission of memories in the experience of history

Recibido: 30/10/2021. Aceptado: 21/3/2022

Resumen: Este artículo está dedicado a la problemática de la experiencia histórica y a varias de sus ramificaciones. De especial interés resulta aquí la cuestión de la preeminencia del testigo respecto a otras instancias en la construcción del relato. Una cuestión que está, sin duda, estrechamente vinculada a las diferentes concepciones del tiempo histórico y de su(s) experiencia(s). A este respecto, merece especial atención la figura del historiador alemán Reinhart Koselleck por el destacado papel que jugó en los debates en torno a los monumentos erigidos en conmemoración a las víctimas del Holocausto, pero también por las deficiencias teóricas de la historia conceptual koselleckiana a la hora de abordar el papel de las emociones que emanan de la experiencia histórica.

Abstract: This article is about the problematic of historical experience and several of its ramifications. Of special interest here is the question of the pre-eminence of the witness in relation to other instances in the construction of the story. This question is undoubtedly closely linked to the different conceptions of historical time and its experiences. In this respect, the figure of the German historian Reinhart Koselleck deserves special attention for the prominent role he played in the debates concerning the memorials built in commemoration of the victims of the Holocaust, but also for the theoretical weaknesses of Koselleckian conceptual history in dealing with the role of emotions emanating from historical experience.

Palabras clave: memoria, historia, experiencias primarias, testigo, víctima, espacio público.

Keywords: memory, history, primary experiences, witness, victim, public sphere.

LA PREGUNTA POR EL TIEMPO y su experiencia ha sido una constante en la historia del pensamiento occidental. En sus diferentes formas, los modelos de interpretación han tendido a ofrecer la tríada conceptual, que posee, sin duda, un eminente carácter metafórico, “pasado-presente-futuro” como eje a partir del cual gira toda construcción teórica. Más allá de la concepción cíclica del tiempo predominante en la Grecia clásica, hay poco rastro de una consideración del tiempo que se salga del esquema de una flecha que se va desplazando desde atrás hacia delante, desde el pasado hacia el futuro, y cada punto desde el que se piensa el propio tiempo no puede considerarse más que un punto de no retorno, a no ser que el planteamiento se mueva en las coordenadas simbólicas de una filosofía del como sí; más específicamente, de esa figura ficcional del eterno retorno tan cara a Nietzsche. Esa concepción lineal no excluye, empero, un movimiento zigzagueante del curso de la historia. Resulta significativo que en esa tríada conceptual el pasado quede siempre detrás y el futuro siempre delante. Cosa curiosa esta. Curiosa porque la experiencia del tiempo, de ese tiempo vivido que es el nuestro —o, según formula Heidegger (2009, 90s), ese tiempo que somos nosotros mismos— y que solemos denominar historia, ha venido siendo cada vez más deudora del testimonio de quien hace tal experiencia en primera persona. En este sentido, este ensayo quiere, en un primer momento, llamar la atención sobre lo que parecería una aporía específica de nuestra modernidad tardía. Si es cierto que uno de los rasgos definitorios de la modernidad es tanto el “estar a la vista” como el “estar a la mano”, por seguir con la terminología heideggeriana, cuesta llegar a entender cómo es que en nuestra representación temporal el pasado no haya encontrado su posición natural delante de nosotros, “ante los ojos”, y no ya detrás. Y es que si realmente las culturas occidentales se han vuelto tan dependientes del testimonio en primera persona —con un marcado punto de inflexión en la década de los 80 del siglo pasado (WIEVIORKA 2013, 127s)— debería sorprender de algún modo el hecho de que el hablante no se sitúe, al menos metafóricamente, frente a aquello de lo que ha hecho experiencia, a saber, del pasado. Desde un punto de vista antropológico, no sería, de hecho, ninguna novedad concebir el pasado delante del presente y el futuro detrás. Un ejemplo representativo puede encontrarse en el pueblo andino de los aimaras (SPINNEY 2005; NÚÑEZ y SWEETSER 2006). Podría especularse en este punto en concreto que la consideración del tiempo en estos términos parecería ajustarse mejor a ese exceso de representación del pasado que caracteriza nuestro tiempo presente. Ahora bien, tal consideración tendría consecuencias inmediatas sobre nuestras más arraigadas coordenadas simbólicas. Piénsese, por ejemplo, en el célebre discurso de Steve Jobs en la

Universidad de Stanford allá por el año 2005. En referencia al sentido que vertebra nuestras decisiones, afirmaba que, por lo general, este sentido solo aparece cuando se echa la vista atrás, nunca cuando se mira hacia adelante, solo entonces “podremos conectar los puntos”. Los puntos han de conectarse de forma retrospectiva, hilvanando cada una de nuestras vivencias. Pero, si nos encontramos en *la era del testigo* (WIEVIORKA 2013), ¿por qué hilvanar hacia detrás y no más bien hacia delante? ¿No sería más coherente hacerlo así partiendo de la preeminencia del testigo en la construcción del relato? Formulada la pregunta de otro modo: ¿no resultaría un “movimiento” un tanto extraño el situar detrás (en el pasado) lo que se ha experimentado delante (ante los ojos)?

Se ha señalado que, en referencia a la preeminencia del testigo, la década de los 80 del siglo xx supuso un antes y un después (WIEVIORKA 2013, 127s). A partir de estos años se aprecia cómo va teniendo lugar de manera cada vez más acusada una suerte de democratización del relato en tanto en cuanto se produce una toma de la palabra por parte de colectivos sociales que hasta entonces habían permanecido silenciados. Fenómeno que se encuentra hoy día en pleno apogeo, no solo en la producción literaria, sino también en los programas de radio, televisión y los podcast, cuyo consumo se ha incrementado exponencialmente durante los meses de estricto confinamiento a causa de la pandemia de la Covid-19. En todas estas formas de producción de relatos y narrativas se ha colado la voz de gente anónima, de gente de a pie, que encuentra en los nuevos formatos un espacio en el que ofrecer su testimonio. Se trata de una “irrupción de la experiencia profana y del testimonio privado en el espacio público” (WIEVIORKA 2013, 128) que constituye lo que denominaré aquí *el entretenimiento a través de la intimidad*. Parece que también resulta provechoso saber cómo es la vida de las gentes comunes. “Seguramente por eso, la historiografía reciente ha comenzado a interesarse por los tipos corrientes. Con la masificación de la vida contemporánea, con la homogeneidad, algo podemos aprender de los individuos predecibles” (SERNA y PONS 2013, 181).

El testimonio se ve así situado en el corazón de la sociedad y el testigo se convierte en una instancia que imprime sentido a los hechos, los subordina. Recuérdese aquí que ya para Heródoto la figura del testigo era el fundamento del historiador, esto es, el *histór* como testigo, como el que *ve* y el que *oye* (DETIENNE 1983, 106). Ahora bien, esa subordinación, esa donación de sentido, encuentra en su propia naturaleza el germen que puede llegar a deslegitimarla debido a la fragilidad de la memoria, del recuerdo, y a su carácter selectivo e interesado (TUCÍDIDES 1990, 164). Sin embargo, cuando nos situamos ante un acontecimiento extremo, como en el caso de un genocidio, resulta imposible abandonar el ámbito de la metáfora, puesto que pensar el genocidio, por su propia definición, no involucra exterioridad alguna en la experiencia, de ahí

que la recepción de la experiencia de una muerte violenta de carácter traumático parezca no poder más que partir del testimonio. Nos movemos, pues, en un terreno resbaladizo en la medida que el desafío se encontraría en articular la recepción interna y externa de la experiencia histórica. Formulado de otro modo: se trata de encontrar los puntos que pudiesen conectar el testimonio (subjetivo) con el conocimiento histórico (objetivo) (WALTER 2003, 13).

2. EMOCIONES Y EXPERIENCIAS PRIMARIAS EN LA HISTORIA CONCEPTUAL

Para una articulación interna y externa de la experiencia de la historia convendría moverse más cerca de la hermenéutica o la teoría de la literatura que de la ciencia histórica. Me gustaría resaltar este aspecto porque creo que es ahí donde se encuentra la que podría ser la principal debilidad de la historia conceptual de Reinhart Koselleck a la hora de abordar el papel de las emociones que emanan de la experiencia histórica. Es un sentir común entre los lectores y estudiosos de la obra de Koselleck el que sus planteamientos sobre las experiencias primarias es una tierra que mantuvo siempre en barbecho. Podría aducirse que ello se debe a las propias experiencias que marcaron su biografía. Pero todo apunta a que el problema es más bien teórico que práctico. Koselleck no pudo o no supo salir de la camisa de fuerza que le suponía no solo el esquema de trabajo del diccionario *Conceptos históricos fundamentales* (KOSELLECK 2006, 86), sino también, y sobre todo, la de una práctica histórica como ciencia social epocalmente marcada por el primado de las estructuras característico de la Escuela de los Anales; mientras que, por otro lado, los planteamientos de la hermenéutica gadameriana, marcada por el primado del lenguaje, resultarían insuficientes para un Koselleck al que la *lava candente* de la experiencia de Auschwitz se le solidificó en el recuerdo (KOSELLECK 1995). Tal insuficiencia radicaría en que dicha experiencia escapa, efectivamente, a todo lenguaje, incluso a la concepción omnicomprendiva del lenguaje; puesto que la característica fundamental de las experiencias primarias es precisamente que no se dejan reducir a él. El problema ante el que nos encontramos no es menor, ya que sus consecuencias bloquean toda posibilidad de abordar en el espacio público la veracidad de las experiencias primarias en la medida que la verdad se predica de enunciados, es decir, tiene naturaleza lingüística, mientras que las experiencias primarias preceden al lenguaje. Precisamente en esto consiste la experiencia histórica sublime de la que habló Ankersmit (2010), una experiencia tan radical que en el fondo no deja espacio a que se interrogue por la verdad de la misma, ya que esta pertenecería al ámbito de las experiencias secundarias, esto es, a aquellas que están mediatizadas por el lenguaje. De

ahí que, para Ankersmit, la experiencia histórica sea siempre sublime, de tal manera que experiencia histórica y experiencia histórica sublime serían una y la misma cosa. Koselleck, por su parte, insiste en diferenciar las experiencias primarias de las secundarias, así como en que el recuerdo únicamente puede surgir de la experiencia personal (DUNKHASE 2015, 21s). De este modo, la experiencia primaria quedaría contrapuesta a la institucionalización secundaria del recuerdo (KOSELLECK 2011B, 45).

Aleida Assmann ha visto en este posicionamiento un rechazo directo al proyecto de una cultura del recuerdo. Assmann no hace remilgos con Koselleck y lo tilda de “agnóstico” de la memoria colectiva por mor de su concepción unilateral del concepto de identidad en el marco de la memoria colectiva (ASSMANN 2013, 22), lo que socavaría todo presupuesto básico de investigación memoriológica. Según Assmann, Koselleck emborrona la diferencia entre la construcción de una memoria social en sociedades totalitarias y su construcción en sociedades democráticas. Esto se debe a que, cuando Koselleck habla de experiencia histórica, el concepto que le interesa no es en modo alguno el de identidad, sino el de individualidad en la medida que “hacer una experiencia es, sobre todo, reconfigurarse a sí mismo y reelaborar las propias expectativas” (GÓMEZ RAMOS 2020, 144). La crítica se basaría en que la insistencia “en un recuerdo puramente individual niega la posibilidad y necesidad de una cultura del recuerdo, ya que una vez que termina la experiencia, finaliza también el acontecimiento” (ASSMANN 2013, 29). Este individualismo koselleckiano supondría un impedimento para la apertura hacia la percepción “de actores históricos en una estructura relacional formada por valores y aspiraciones, prácticas simbólicas e inversiones emocionales” (ASSMANN 2013, 21). Más allá de la crítica a Koselleck, llama la atención que Assmann utilice el concepto “inversión” en el contexto de las emociones en la experiencia de la historia, ya que se trata de un concepto con un marcado sesgo económico. Cuando se invierte en algo, lo que se espera es una rentabilidad. ¿Qué expectativas de rentabilidad pueden esperarse en la inversión emocional a la hora de comenzar a erigir una memoria colectiva? ¿Podría tal vez considerarse que en la ética del recuerdo “las inversiones emocionales” se hacen porque poseen un valor en sí mismas y no por sus resultados? Si es así, ¿resulta adecuado el término inversión? La ética del recuerdo tiene, sin duda, una fuerte dimensión política; de hecho, la otra cara de la moneda es la política de la memoria. Y cuando la reflexión se mueve a modo de funambulista sobre un hilo que cruza dimensiones tan estrechas, pero a la vez tan marcadamente diferentes, ¿no se corre el riesgo de que de tales inversiones se obtengan resultados opuestos a los esperados?

De vuelta a los argumentos que Assmann formula en su análisis de la posición koselleckiana cabe destacar el de que una historiografía crítica *à la*

Koselleck conduciría a la auto-expropiación de la historia a través de su cientifización (ASSMANN 2013, 23). Apunta Assmann a una problemática de calado en el análisis teórico de las posibilidades de una investigación memoriológica. Si bien su crítica está cargada de razones, da la impresión de que de su reconstrucción de la argumentación koselleckiana deriva una conclusión que excede el marco de los propios argumentos. Se trata, más concretamente, de la reducción que lleva a cabo en dicha reconstrucción al presentar la posición de Koselleck en forma de tríada(s). Según Assmann, en Koselleck se deja traslucir una circunstancia particular, a saber: que la práctica de una historia crítica estaría vinculada con la verdad y la ciencia, mientras que la memoria lo estaría con la mentira y el mito en su sentido ideológico. Esta reconstrucción contrastaría con el posicionamiento del propio Koselleck, quien llegó a defender en *Historia, Derecho y Justicia* (2011A) —uno de los textos donde más claramente muestra sus argumentos en torno a la llamada “disputa de los historiadores” (cf. DUNKHASE 2015, 16s)— que la ciencia histórica por sí misma no puede explicar el acontecimiento histórico del exterminio de diferentes grupos étnicos. De hecho, Koselleck se sirve a este respecto de un término que en este contexto llama poderosamente la atención: el de lo absurdo. “Todos los intentos de dar explicaciones o de acreditar la culpabilidad sobre Auschwitz no podrán superar la explicación o la condena basadas en la conversión en acontecimiento de lo absurdo e incomprensible mediante los parámetros de una nueva justicia. Incluso quienes andan en busca de analogías, si es que pretenden comprender la historia, no pueden rehuir el sinsentido de una justicia que se les escapa” (KOSELLECK 2011A, 26)¹.

En Koselleck encontramos una pérdida del ideal de ciencia libre de valores que formulara Max Weber a comienzos del siglo pasado. “La transmisión de los hechos —afirma Koselleck— no puede separarse de la formación de los juicios” (KOSELLECK 2011A, 21). La formación de juicios en el marco de una memoria inflacionaria juega un papel crucial, puesto que bien pudiera ser que tras dicha memoria se procurase ocultar pasados en los que los portavoces de la causa no eran del todo víctimas, o incluso que no lo eran en absoluto, es más: podría llegar a darse el caso de que en lugar de víctimas quienes se reivindicaban fueran verdugos. De ello surge, de pronto, una pregunta heurística: ¿por qué entonces tantos museos de la memoria? ¿Se debe tal vez a que vivimos en el paradigma de una industria de la memoria? Sobre este punto en concreto puede traerse a colación el paradigmático caso Enric Marco, un inventor de vidas que durante años pasó por prisionero de un campo de concentración nazi llegando incluso a ser presidente de la asociación Amical de Mauthausen. En referencia a este caso, Javier Cercas consideraba que “lo que falló es que convertimos ese

¹ La traducción ha sido ligeramente modificada.

movimiento justo y necesario en un negocio, en una industria. Y así como, según Adorno y Horkheimer, la industria del entretenimiento genera *kitsch*, mentiras estéticas, un arte que no es arte sino sucedáneo de arte, la industria de la memoria genera una memoria embustera, sentimentaloides y falsamente heroica: puro cartón piedra, puro *kitsch*” (CERCAS 2014). Una industria de la memoria que depende netamente de adjudicarse a sí mismo las emociones vividas por otro en un acontecimiento traumático. No se trata aquí simplemente de empatía para con el otro, sino que nos situamos, más bien, en el terreno de la condición vicaria de víctima. El proceso de subjetivación de la experiencia traumática por parte de la víctima es diametralmente opuesto al proceso de subjetivación de la condición vicaria de víctima: mientras que en el primero la experiencia suele tomarse como un sueño, como algo que “no puede estar pasando realmente” debido a que la magnitud de la crueldad excede cualquier límite, procurando de este modo proteger la propia psique, en el segundo proceso ese sueño de la víctima se toma por realidad, es decir, la condición vicaria de víctima asume como real lo que la propia (psique de la) víctima, en su experiencia del acontecimiento traumático, desecha como tal. Quién sabe si en ese proceso de subjetivación a la condición vicaria de víctima le parezca conocer fehacientemente lo que sabe que ignora.

Habría que distinguir en este punto entre, por un lado, la condición vicaria de víctima que crea el marco social adecuado para el éxito de una industria de la memoria y, por otro, las imposturas que buscan apropiarse del dolor ajeno para hacer de él su propia causa. No es una cuestión baladí el hecho de que ciertas imposturas busquen su razón de ser en la figura de la víctima, ya que esta está revestida de cierto halo de inmunidad a toda crítica. Piénsese, por ejemplo, en los casos del suizo Benjamin Wilkomirski, de la alemana Karin Mylius y del ya citado Enric Marco. En todas estas peripecias se aprecia una instrumentalización de las convicciones antifascistas que van acompañadas de una suerte de mitologización de la resistencia. Algunos autores han considerado que esta forma de inmunidad conduce subrepticamente a una resignificación del acontecimiento histórico en la que la propia política puede llegar a introducir sus garras. Daniele Giglioli percibe de una manera concreta este desplazamiento de la significación en la política del Estado de Israel, en el sentido de que “con el tiempo la referencia a Auschwitz ha perdido el significado histórico preciso y se ha convertido en un salvoconducto metahistórico destinado a exonerar la gobernanza israelí de toda crítica” (GIGLIOLI 2017, 59). De este ejemplo político concreto lo que interesa extraer es que en esta forma de condición vicaria de víctima la potencia y la inmunidad a la crítica se encuentran en una relación recíproca. La cuestión ideológica subyace, sin duda, a esta circunstancia esbozada. De hecho, Norman G. Filkenstein, en su polémico li-

bro *La industria del Holocausto*, distingue entre el holocausto nazi, que designa el hecho histórico real, y el Holocausto, que hace referencia la representación ideológica de ese hecho histórico. Una distinción, en efecto, necesaria, toda vez que se quiera escapar del anunciado *entretenimiento a través de la intimidad* cuyos esfuerzos no buscan tanto el tributo al sufrimiento de un pueblo como el engrandecimiento de una comunidad concreta (cf. FILKENSTEIN 2014, 21).

3. EL RELATO DE LA MEMORIA Y EL DISCURSO DE LA HISTORIA

En la comprensión del pasado, el énfasis en la institucionalización secundaria del recuerdo implica un desplazamiento del centro desde la historia hacia la memoria. Un desplazamiento que más que ofrecer una solución a los problemas que condujeron a tal movimiento ha acabado produciendo sus propias paradojas. La clave reside en que la memoria se encuentra vinculada a la experiencia y recuerdo individuales. En este sentido, especialmente desde la erudición histórica, se ha venido percibiendo la memoria con cierto recelo debido a la inaccesibilidad de la experiencia y a las posibles imposturas éticas que pudieran derivarse de ello en la medida que es considerada “como ámbito privilegiado de lo real, donde habita como virtud-reina la autenticidad” (CRUZ 2005, 25). En ocasiones puede llevar incluso a la dificultad de morigerar los propios afectos personales trabados con la mencionada experiencia vicaria. Una de sus causas fundamentales reside en que el testimonio no se concibe únicamente como una necesidad interior sino también, y sobre todo, como una suerte de imperativo social. No se trata, por consiguiente, de una constante antropológica, sino de una forma históricamente específica de exteriorizar, de narrar, las emociones. Annete Wieviorka (2013, 16) ofrece las coordenadas espacio-temporales concretas de esa transformación: el juicio de Eichmann en Jerusalén en 1961. Puede notarse, pues, que “el desplazamiento del acento, a la hora de aprehender el pasado, desde la historia hacia la memoria no solo no resuelve los problemas que dieron lugar a dicho movimiento sino que añade otros nuevos. La pérdida de soberanía por parte de las instancias más generales en beneficio de las individuales [...] o, del otro lado, la consagración como argumento de autoridad del ‘yo estaba allí’ del testigo terminan por generar sus propias y específicas aporías” (CRUZ 2017, 102). Por una parte, parece, en efecto, estar cada vez más claro que no es la historia contable, sino la historia contada la que “puede albergar el dolor, y tal vez el remediarlo [...] La historia contable, imprescindible, niega el olvido; la historia contada, ineludible, activa el recuerdo y hace sitio al dolor; y lo hace soportable” (LANCEROS 2020, 27). El pasado no es, en efecto, únicamente un objeto de conocimiento, sino que está ligado al presente y al

futuro mediante experiencias, recuerdos, sentimientos y cuestiones de identidad (ASSMANN 2013, 29). Sin embargo, por otra parte, es precisamente la textura del lenguaje de esa historia contada que permite dejar abierto “un hueco en el que podría tener cabida todo dolor” (LANCEROS 2020, 26) la que, al mismo tiempo, puede dar pie a las mayores imposturas, toda vez que el centro de la narración se desplaza desde la historia hacia la memoria. Este desplazamiento del centro de la narración desde la historia hacia la memoria coincide con la circunstancia de que se ha pasado de poner a la víctima en el centro a considerar el rango de su discurso, dando lugar así a una competencia entre (discursos de) víctimas, es decir, se desplaza la imagen de la víctima para darle primacía a su discurso. Aunque a este respecto no se puede obviar que, en todo caso, “la condición de víctima es siempre interna a un relato” (CRUZ 2017, 26). Circunstancia esta que se deja observar también en los discursos políticos actuales. “Que el relato sobre el terrorismo sea siempre y únicamente el vuestro”, estas palabras pronunciadas por el ministro del Interior del Gobierno de España, Fernando Grande-Marlaska, en un acto de homenaje a las víctimas del terrorismo de ETA que tuvo lugar el 25 de octubre de 2021 como conmemoración del décimo aniversario de la disolución de la banda terrorista, son testimonio de dicha actualidad. Pero, a pesar de todo, o quizás debido a todo ello, son cada vez mayores las dificultades de los historiadores para encontrar un modo de hacer visible en el relato las experiencias primarias reproduciendo, al mismo tiempo, la historia acontecida. En efecto, “el número de historiadores conscientes de que su obra no reproduce lo que realmente ocurrió sino que la presenta desde una perspectiva particular aumenta progresivamente” (BURKE 2003, 296).

La vinculación de la víctima con un relato nos remite de nuevo a la industria de la memoria. El concepto de industria de la memoria apunta a la producción de relatos de forma masiva. La víctima y, por extensión, el “yo estuve allí” del testigo garantizan una historia, circunstancia que los “hace especialmente apetecible[s] para una cultura convencida de que el *storytelling* lo es todo” (GIGLIOLI 2017, 100). Así, cuando Assmann sostiene, no sin razón, que únicamente aquello “que se expone en museos, se materializa en monumentos y se transmite en los manuales de las escuelas tiene la oportunidad de ser transmitido a las siguientes generaciones” (ASSMANN 2013, 17) no está sino reafirmando el fenómeno del *storytelling*: sin una historia narrada, nada existe. Este concepto, que es propio de la era digital —pocos medios de comunicación quedan ya sin haber incorporado a su plantilla un *storyteller*—, se adapta sumamente bien al fenómeno de la industria de la memoria. Piénsese, por ejemplo, en las numerosas atracciones turísticas que encontramos por doquier; y es que si a una fábrica de muerte como fue Auschwitz, que históricamente casi ha llegado a convertirse en metonimia del mal absoluto, se le ha encontrado su propio relato volviéndose así

un lugar turistificable, lo demás se dará por añadidura. Podría afirmarse, en efecto, siguiendo al antropólogo francés Marc Augé, que “la fabricación de recuerdos sigue siendo una parte importante, aquélla a la que con frecuencia se dedica la mayoría de los que emprenden una actividad turística. Los aparatos fotográficos, las cámaras de todo tipo, cada día más perfeccionadas y fáciles de manejar, desempeñan el mismo papel que la observación, la imaginación y la escritura en los viajeros literarios del siglo XIX: al ser proyectadas al regresar, las diapositivas y las secuencias filmadas constituirán la ocasión, no de revivir el pasado, sino de relatarlo, de convertirlo en narración” (AUGÉ 2003, 65).

Al igual que en otras formas de industria, en la de la memoria el objetivo de la producción de relatos es que llegue al mayor público posible creando su propio valor añadido. No obstante, debe resaltarse aquí el hecho de que cuando se intenta transmitir un mensaje, cuyo marco de referencia lo constituye el sufrimiento causado por una muerte violenta socialmente traumática, “la comprensión adecuada del mensaje es tanto o más importante que la preocupación por cuánta gente accede a su conocimiento. Una banalización de esa realidad y sus efectos fundamentales, sus víctimas, resultaría más perniciosa que la simple ignorancia” (RIVERA y MATEO 2020, 10). Se aprecia, por tanto, que en la problemática que venimos tratando el problema no son las víctimas, “sino el papel teórico y práctico que se les hace jugar, el discurso que apuntalan o legitiman” (CRUZ 2017, 76).

Una dificultad añadida viene dada por el fenómeno de la desaparición de los testigos que, junto a los diferentes cambios generacionales cada vez más acusados, debido en buena medida al desarrollo e implementación de las herramientas tecnológicas, ofrece razones de peso para no mirar de soslayo la problemática del escepticismo y el espacio público en la cultura del recuerdo. No cabe duda de que “las personas no pueden prescindir de los recuerdos, con los que amplían su radio temporal más allá del presente hacia lo ausente. Tienen la memoria como una forma de percepción no sensorial. El pasado recordado bien puede ser una mera construcción, una falsificación, una ilusión, pero es una percepción que se toma intuitiva y subjetivamente por verdadera. Más importante aún que la verdad de la memoria es el significado de lo que se recuerda” (ASSMANN 2007, 9). Recuérdese lo señalado casi al principio de este artículo sobre la dificultad de abordar en el espacio público la veracidad de las experiencias primarias, ya que estas preceden al lenguaje; mientras que la verdad tiene naturaleza lingüística en la medida que se predica de enunciados. El desafío se encuentra en percibir que la cultura de la memoria no está exenta del riesgo de ser mistificada; ella es también un escenario de conflicto que comienza cuando se intenta ponerla al servicio de una imagen armónica y unitaria de la identidad (cf. CRUZ 2017, 44). De una supuesta imagen armónica y unitaria se

alimenta el *entretenimiento a través de la intimidad* que produce relatos como los de Wilkomirski, Mylius y Marco, que conocían los campos de concentración no como experiencia primaria, sino como institucionalización secundaria del recuerdo, es decir, mediante una experiencia indirecta que se distingue de la experiencia primaria individual. “Una característica esencial de la era moderna es la creciente posibilidad de participación indirecta en los mundos de experiencia de otras personas, que ha sido posible gracias a la constante mejora del almacenamiento y la accesibilidad de las imágenes de la experiencia en el curso de la medialización” (MROZEK 2012, 414). Llegados a este punto, cabe, pues, preguntarse cuál es el número de acontecimientos históricos al que tenemos acceso sin mediación, ya sea de material de archivo, científico, divulgativo, audiovisual, etc. Aunque, quizás, para la industria de la memoria lo que importa no es que la vivencia sea auténtica o no. Lo que el público reclama es el relato y la imagen de la vivencia, no la vivencia misma, porque lo que espera es que se muestre de forma inteligible un exceso de experiencia que normalmente pertenece al ámbito de la intimidad; pues este exceso de experiencia resulta en sí mismo paradójico y, en cuanto tal, no se deja esclarecer con las herramientas epistemológicas corrientes. Es paradójico porque “en esta confrontación con la realidad no solo se pierden el lenguaje y el orden simbólico sino también otra cosa, a saber, nuestra subjetividad y todo lo que nos constituye como sujetos, en las personas que somos” (ANKERSMIT 2010, 69). Se trata, en el fondo, de un vaciamiento de la interioridad en provecho de sus signos exteriores (cf. BARTHES 2010, 21). No cabe la vida recta en la vida falsa, escribía de manera lapidaria Adorno en *minima moralia*. Una sentencia que cobra más valor si cabe en una época en la que industria cultural, en general, y la de la memoria, en particular, parece dar pie a ello. Pero tiene razón Aleida Assmann al darle la vuelta al *dictum* adorniano afirmando que durante una época, protegida por la panoplia límpida del silencio, hubo también una vida falsa en la vida recta (ASSMANN 2013, 44). De ahí que, amén de esa presunta necesidad de acudir al pasado, bien a modo de turista o de nacionalista (GÓMEZ RAMOS 2003, 26), de la que nos encontramos permanentemente imbuidos, a día de hoy resulte igualmente urgente ser capaces de reabrir el debate acerca del futuro (CRUZ 2017, 46).

4. MEMORIA Y FUTURO

La tendencia inflacionista del pasado y sus memorias, acompañadas de un cierto abotargamiento en la praxis social, están ocupando el espacio de un futuro que lleva ya algo más de dos lustros cotizando a la baja, pero hacia el que necesariamente se habría de tomar rumbo desde este estado de franquía en

el que nos encontramos. Las varias crisis económicas que han tenido lugar a lo largo de las dos primeras décadas del XXI han hecho añicos la ensoñación de la poshistoria en tanto idea de sociedad en la que, al no ser concebible la mejora, se produce un estancamiento ahistórico (cf. ROHBECK 2015). Es de esperar, por tanto, que “nuestro tiempo anhele un escape, por no decir esa salvación que la praxis, la política, es cada vez más impotente o incapaz de ni siquiera prometer” (GIGLIOLI 2017, 99s). En su libro titulado *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* Habermas defendió en la década de los 70 la tesis según la cual los problemas de legitimación en el capitalismo tardío eran fundamentalmente problemas de motivación por la incapacidad de los políticos de dar cumplimiento a sus propias promesas (HABERMAS 1999). Hoy día parece que la inflación de expectativas se está acercando a la deflación por esa incapacidad de la política actual de establecer condiciones de posibilidad que permitan al individuo poder realizarse en la sociedad. Da la impresión, además, de que con este caldo de cultivo los procesos de subjetivación actuales conducen más a la reacción que a la acción, a la actitud destructiva que a la propositiva y resolutive. Procesos de subjetivación que parecen enarbolar una bandera emocional en la que, mirada al trasluz, puede entreverse la expresión latina *nec spe nec metus*. Sin esperanza, o quizás sin demasiada, y también sin miedo, o tal vez sin demasiado; y lo más probable es que la causa de ello sea un otrora exceso de expectativas. Pero ello no debería conducir a un sentimiento de culpa que nos hipotecara emocionalmente en el futuro impidiendo una acción cabal del nosotros colectivo. Repárese en el término alemán *Schuld*, que significa tanto culpa como deuda (cf. GIGLIOLI 2017, 99). Endeudados y culpables, precisamente eso venía a decirnos Jürgen Donges, consejero de política económica del canciller alemán Helmut Kohl, en una entrevista que concedió en el año 2012, en plena crisis del euro, a un conocido entrevistador español. Mas una culpa colectiva en sentido étnico en tiempos de globalización y de pluralidad de recuerdos ya no parece sostenible. De ahí que reabrir el debate acerca del futuro esté también marcado por ese carácter global y plural. Aunque es cierto que, como suelen recordarnos los medios de comunicación, económicamente los países avanzan a diferentes velocidades, lo cual afecta decisivamente a la representación y proyección hacia el futuro de sus ciudadanos, nos encontramos ante una contracción del futuro caracterizada por la acción cortoplacista en el presente.

Este fenómeno no es exclusivo de nuestro tiempo actual en la medida que “el futuro —en cuanto espacio temporal donde habitan las expectativas— ha pasado [anteriormente] por fases de expansión y contracción” (HÖLSCHER 2014, 11). Pero la contracción actual del futuro se debe a las propias características del presente, capturado por la emergencia social. No es de extrañar que la acción tanto de partidos políticos como de asociaciones civiles esté orientada

a esta circunstancia específica. La política como acción de rescate ciudadano se pone por delante de la política como proyecto colectivo basado en la transformación política orientada hacia el futuro (GARCÉS 2020, 25). François Hartog sostuvo (2015, 17) que en el régimen de historicidad presentista, en el que actualmente nos encontraríamos, el presente se caracteriza por que el futuro ya no se percibe “como promesa, sino como amenaza.” De ahí que, a nivel político-social, más que la acción, una vez más, lo que abunda es la reacción. El futuro se ha contraído, pues, hasta tal punto que la amenaza se ha instalado en el presente: “de ser aquello que tenía que durar para siempre [el presente] se ha convertido en lo que no puede aguantar más” (GARCÉS 2020, 15). La emergencia social tiende a difuminar el carácter abierto del futuro y agudiza su contracción. De hecho, el futuro está contrayéndose de un modo tan acusado que más que tenerlo ante nosotros da la impresión de haber cambiado las tornas —recordándonos a la concepción del tiempo de los aimaras: el futuro, más que un territorio por conquistar que se halla delante de nosotros, parece que ahora ya lo tenemos detrás, pisándonos los talones—.

Parece, por tanto, que la representación de un futuro en crecimiento expansivo y exponencial ha desaparecido del horizonte las sociedades occidentales. Pero no hay inteligibilidad del pasado sin una clara percepción del propio proyecto de futuro. Las sociedades desprovistas de un proyecto de futuro común difícilmente lograrán reconciliarse con su pasado. Koselleck hablaba de tiempo histórico a partir de dos categorías metahistóricas que han tenido, sin duda, una gran fortuna crítica: “espacio de experiencias” y “horizonte de expectativas” (KOSELLECK 1989). El distanciamiento entre ambos, la diferencia entre lo esperado y lo vivido, seguía mostrando que, a pesar de todo, la preocupación por la historia era, en buena medida, la preocupación por el futuro, o, al menos, por un presente orientado hacia el futuro. Koselleck llegó a mostrar el modo en el que la comprensión del propio pasado depende de la representación del futuro. Pero este futuro ha dejado de ser un singular colectivo y ha perdido el magnetismo del aura que le acompañaba desde la Ilustración.

A pesar de todo, quizás ahora con mayor premura que nunca, se impone la necesidad de pensar el tiempo por venir con nuevas categorías nacidas de las experiencias de este abotargamiento de pasados tan aferrados al presente, de presentes tan aferrados a diferentes pasados, y de un concepto de futuro que ha sido despojando de su carácter emancipador. “De hecho, como ya sabemos, nosotros nunca nos movemos del presente y vivimos el pasado en el presente del recuerdo y el futuro solo en el presente de la expectativa” (BODEI 2010, 98). El tiempo, de naturaleza elástica, resulta ser un presente tridimensional medido por la *distensio animi* (*ibid.*) Pero, con todo, el futuro sigue teniendo un carácter maleable, y las representaciones que nos hagamos de él podrían

ser fruto del interés de diferentes colectivos. Esta maleabilidad apunta a un espacio y un tiempo para los que aún no tenemos conceptos, pero que han de ser ocupados —ciertamente de manera ficticia y en forma de pronóstico parcial— para que el concepto potencial de futuro se convierta en un factor, y no se quede en un mero indicador. El tiempo futuro sigue teniendo, por tanto, un carácter abierto.

BIBLIOGRAFÍA

- ANKERSMIT, A. 2010, *La experiencia histórica sublime*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana.
- ASSMANN, A. 2007, *Geschichte im Gedächtnis*, Múnich, C.H. Beck.
- ASSMANN, A. 2013, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur*, Múnich, C.H. Beck.
- AUGÉ, M. 2003, *El tiempo en ruinas*, Barcelona, Gedisa.
- BARTHES, R. 2010², *Mitologías*, Ciudad de México, Siglo XXI.
- BODEI, R. 2010, *Pirámides de tiempo*, Valencia, Pre-Textos.
- BURKE, P. 2003, “Historia de los acontecimientos y renacimiento de la narración”, BURKE, P. (ed.), *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza, 287-305.
- CERCAS, J. 2014, Entrevista en *El País*. 15 noviembre de 2014. Recuperado de: https://elpais.com/cultura/2014/11/12/babelia/1415819975_800516.html
- CRUZ, M. 2005, *Las malas pasadas del pasado*, Barcelona, Anagrama.
- CRUZ, M. 2017, *La flecha (sin blanco) de la historia*, Barcelona, Anagrama.
- DETIENNE, M. 1983, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus.
- DUNKHASE, J. E. 2015, *Absurde Geschichte. Reinhart Kosellecks historischer Existenzialismus*, Marbach am Neckar, DLA.
- FINKELSTEIN, N. 2014, *La industria del Holocausto*, Madrid, Akal.
- GARCÉS, M. 2020⁷, *Nueva ilustración radical*, Barcelona, Anagrama.
- GIGLIOLI, D. 2017, *Crítica de la víctima*, Barcelona, Herder.
- GÓMEZ RAMOS, A. 2003, *Reivindicación del centauro*, Madrid, Akal.
- GÓMEZ RAMOS, A. 2020, “Koselleck, la memoria y la historia. Sobre la dificultad de entender el tiempo presente”, *Revista de historiografía*, 34: 137-61.
- HABERMAS, J. 1999, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra.
- HARTOG, F. 2015², *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*, París, Points.
- HEIDEGGER, M. 2009, *Tiempo e historia*, Madrid, Trotta.
- HÖLSCHER, L. 2014, *El descubrimiento del futuro*, Madrid, Siglo XXI.
- KOSELLECK, R. 1989, “‘Erfahrungsraum’ und ‘Erwartungshorizont’ -zwei historische Kategorien”, *Vergangene Zukunft*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 349-375.
- KOSELLECK, R. 1995, “Glühende Lava, zur Erinnerung geronnen”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6 de mayo.
- KOSELLECK, R. 2006, “Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels”, *Begriffsgeschichten*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 86-98.
- KOSELLECK, R. 2011A, “Historia, Derecho y Justicia”, *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Madrid, CEPC, 24-31.

- KOSELLECK, R. 2011B, “La discontinuidad del recuerdo”, *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Madrid, CEPC, 39-51.
- LANCEROS, P. 2020, “¿Dónde está(n)? La pregunta ineludible y las respuestas del relato”, RIVERA, A. y MATEO, E. (ed.), *Las narrativas del terrorismo. Cómo contamos, cómo transmitimos, cómo entendemos*, Madrid, La Catarata, 17-29.
- MROZEK, B. 2012, “Zur Frage des kollektiven Erinnerens. Die Semantik der Memoria”, *Merkur*. Heft 5. 66. Jahrgang: 411-9.
- NÚÑEZ, R. E. y SWEETSER, E. 2006, “With the Future Behind Them: Convergent Evidence From Aymara Language and Gesture in the Crosslinguistic Comparison of Spatial Construals of Time”, *Cognitive Science*, 30: 401-50.
- RIVERA, A. y MATEO, E. 2020, “La realidad no se ve en el silencio”, en RIVERA, A. y MATEO, E. (ed.), *Las narrativas del terrorismo. Cómo contamos, cómo transmitimos, cómo entendemos*, Madrid, La Catarata, 9-15.
- ROHBECK, J. 2015, *Filosofía de la Historia, historicismo, posthistoria. Una Introducción a la razón Histórica*, Granada, Universidad de Granada.
- SERNA, J. y PONS, A. 2013, “La identidad y la imaginación. Martin Guerre regresa de nuevo”, ZEMON DAVIS, N., *El regreso de Martin Guerre*, Madrid, Akal, 179-202.
- SPINNEY, L. 2005, “How time flies”, *The guardian*, 24 de febrero.
- TUCÍDIDES 1990, *Historia de la guerra del Peloponeso*, t. I, Madrid, Gredos.
- WALTER, J. 2003, “Cadres du témoignage historique et médiatique, frontières disciplinaires”, *Questions de communication*, 3: 11-30.
- WIEVIORKA, A. 2013, *L'ère du témoin*, París, Pluriel.

MIGUEL ALIRANGUES LÓPEZ
Universidad Carlos III de Madrid

Is it Time to Give Up the Concept of Collective Trauma? On the Need for New (Old) Lexicons to Frame Social Suffering¹

*¿Ha llegado el momento de prescindir del concepto de trauma colectivo?
Sobre la necesidad de nuevos (viejos) léxicos para abordar el sufrimiento social*

Received: 1/11/2021. Accepted: 11/3/2022

Abstract: The present paper focuses on some of the tensions that have been recurrent in the concept of psychic trauma since the late nineteenth century. It further argues that these tensions have been introduced into the concepts of collective trauma and cultural trauma, but have remained undertheorized. These theories have not been able to understand the relationship established between the structural forms of damage and its eventual forms. We therefore draw on some critiques of these concepts to point out the impasses of cultural trauma theories in understanding the dialectic between the general and the particular that is at play in socially mediated psychic suffering. We propose that in order to bring this understanding to fruition, it is necessary to look back to the tradition of critical theory and its concept of suffering, and take up its normative character through a theory of harm based on the concept of negativity.

Resumen: El presente artículo se centra en algunas de las tensiones que han sido recurrentes en el concepto de trauma psíquico desde finales del siglo XIX. Además, se plantea que esas tensiones se han introducido en el concepto de trauma colecti-

¹ This paper is a result of a Grant for Training University Teachers (FPU) funded by the Ministry of Education and Professional Training of Spain. Earlier versions of this paper were presented at a Workshop on the Concept of Cultural Trauma at the Goethe University of Frankfurt and at the Workshop “History as Emotion” at the Carlos III University of Madrid. I thank the organizers and participants for their feedback, as well as those of the two peer reviewers of the paper.

vo y de trauma cultural, pero han permanecido insuficientemente teorizadas. Estas teorías no han sido capaces de entender la relación que se establece entre las formas estructurales de daño y sus formas puntuales. Por ello, se recurre a algunas críticas de estos conceptos para señalar los impasses de las teorías del trauma cultural para comprender la dialéctica entre lo general y lo particular que está en juego en el sufrimiento psíquico socialmente mediado. Proponemos que para llevar esta comprensión a cabo, es preciso volver a mirar a la tradición de la teoría crítica y su concepto de sufrimiento, así como retomar su carácter normativo en una teoría del daño basada en el concepto de negatividad.

Keywords: psychic Trauma, Collective Trauma, Social Suffering, Harm, Critical Theory.

Palabras clave: trauma psíquico, trauma colectivo, sufrimiento social, daño, teoría crítica.

I. INTRODUCTION

WHAT PROMPTS THE QUESTION that gives title to this paper is the fact that, on the one hand, the concept of trauma has become an all-pervasive concept in contemporary societies and in the theoretical reflection on history and violent pasts. On the other hand, this same process has raised theoretical concerns and criticisms that have opened the door to a questioning of the heuristic value of the concept.

In this paper I will try to trace a brief history of the concept based on the tensions that have constituted it and yet have remained untheorized. I will focus especially on the theory of the so-called Yale School of Deconstruction, because of its importance in the cultural turn of the concept, as well as on the criticisms that its approach to trauma has raised. Starting from these criticisms, the conclusions of which we essentially accept, the paper goes on to assess the need to turn to the tradition of critical theory, in order to reclaim its approach to social suffering. In this theoretical tradition, whose reception in Trauma Studies has been quite reductionist, we find one of the main sources that allows us to address the tension between isolated episodes of violence and structural conditions of inequality and exploitation. To this end, the concept of suffering in the thought of Theodor W. Adorno will be discussed, which allows us to raise the future lines of development of the proposal of a normative theory of harm (Thiebaut) that makes the category of negativity its central concept.

2. A BRIEF GENEALOGY OF SOME RECURRING TENSIONS

The challenge of an unambiguous definition of psychological trauma can be traced back to its origins. The most important commentators on the history of this concept all agree in pointing out the importance that railroad accidents had in the progressive and much contested process of psychologization of trauma. In fact, the pioneering works of Erichsen and Page on the pathological effects of these accidents on some of their survivors and those of Charcot in relation to hysteria, that operated within a mechanicist and physiological framework, are always cited at the beginning of this history. It is also routinely stated that the complete psychologization of the concept of trauma occurs in the works of Janet and Freud (with Breuer) in the 1890's. Thus, the concept shifted from designating a physical wound to designating a psychological wound. What is more relevant to our topic, it is in the works of these two authors that trauma and memory are decisively linked. Of course, this process is not by any means linear, but these are somehow the milestones in the history of the concept. This is not the place to conduct a detailed account of that history, so I will just be focusing on some of its recurring tensions.

Undoubtedly, Freud's work has been decisive for the further development of the concept of cultural trauma. In Freud's early works the cure is dependent on the ability to integrate a "reminiscence" (let us recall the famous formula of Freud and Breuer: "hysterics suffer mainly from reminiscences" (1981, 7)) that the psychism is incapable of integrating into the rest of its representations. But as is well known, Freud's concept of trauma underwent substantial transformations throughout his life. So much so that a recent analyst of this concept in Freud, Luis Sanfelippo, has detected up to four different configurations of trauma in the psychoanalyst's work (2018, 325s). I will limit myself to suggesting that there are at least two major constellations of the concept of trauma in Freud:

- a. The first constellation is linked to the Oedipus complex and the founding effect of castration anxiety. This is what Leys has called "mimetic theory of trauma" (2000, 10, 298), which stresses that the said trauma is prior to the constitution of the subject.² This is so after Freud's famous rejection of the seduction theory that postulated a real sexual event at the origin of neurosis, after which Freud explored the role that fantasy played in the constitution of such scenes. What we must remember from this first model is that trauma lies at the basis of

² Barnaby points out how, although the introduction of the Oedipus complex brought about the universalization of the conditions for the production of trauma, the Freudian subject remained gendered as masculine (BARNABY 2018, 26).

“normal” psychological development. (Neil Smelser has termed this the “the unacceptable impulse model”, 2004, 55).

- b. The second model is the economic model that Freud developed after the Great War and which understands trauma as a stressor that is capable of breaking the anti-stimulus barrier of the organism,³ flooding it with large amounts of energy. This model is often considered as a partial recovery of the importance Freud gave to an actual event as a trigger for pathology in his pre-psychoanalytic writings. Here trauma is closer to being considered as an external event that happens to an already constituted subject. We can link this tendency to the antimimetic thesis as framed by Leys and the “unbearable situation model” as Smelser calls it.

I propose to reconsider this tension as the one between an approach to trauma that understands it as *constitutive* of subjectivity, and another that understands it as *disruptive* of subjectivity. While it is necessary to keep in mind the analytical difference between these two constellations, we should note that these two major models describe a tension that is not resolved in any of Freud’s approaches. An example of this is *Beyond the Pleasure Principle* itself, which is a text that is tremendously confusing in this respect, despite being considered the key text in the development of the model of trauma as a disruptive element through the consolidation of the economic theory of the psyche.

Moreover, this tension allows us to address another, which does not coincide exactly with these two major models. It is the tension between a real event and a scene that only has psychic reality. This problem will remain unresolved in the later approaches to psychological trauma and is clearly expressed in our current use of the word trauma, which can indicate both an event and a psychological and emotional state. This tension between objectivist and subjectivist interpretations of trauma is also expressed in the never-ending debate about simulation by patients who could obtain benefits (such as financial compensation in the case of railroad accidents or the leave from military service in a war context). This question remains unsolved too, but the landmark appearance of the nosographic category of Post-Traumatic Stress Disorder somewhat cornered it in 1980 by establishing a large number of events “outside the range of usual human experience” (APA, 236) which were understood as basic etiological elements.

³ All the histories of the concept also focus on the role played by World War I and war psychiatry and the development of the concept of shell shock by Myers or the study of “war neuroses” by Ferenczi and other psychoanalysts close to Freud who had direct contact - unlike Freud himself - with patients presenting symptoms compatible with hysteria. Herbert Page himself wrote a letter to a psychologist who in the 1930s had published his thesis on war neuroses pointing out to him that “all the symptoms of shell shock could be found in his book *Railway Injuries* (1892)” but that what he had tried to raise had been forgotten (STEFFENS 2018, 36).

This clinical category, which appeared in a diagnostic manual following very important mobilizations carried out by psychiatrists such as Robert Lifton and Chaim Shatan and groups of Vietnam War veterans, represented a real turning point in approaches to psychic trauma and had long lasting consequences. On the one hand, as we have said, a real event once again emerges as the fundamental etiological element. On the other hand, the subjective reaction is understood as a normal adaptive reaction with harmful consequences for the life of the individual.⁴ Finally, some PTSD research involved to a great extent a return of the 19th century corporealist theses by biologizing trauma and understanding it as the structuring of neural pathways that prevent ordinary narrative recovery (as in the work of Bessel van der Kolk). These few remarks about the history of the development of the concept in the field of medical, psychological and psychiatric discourses suffice, not because this history is so simple or easily simplified, but because this general outline already contains the key issues concerning the appropriation of the concept by studies within the field of the humanities and social sciences, which are the focus of my interest in this paper.

3. THE CULTURAL TURN

The PTSD model became popular with astonishing ease. Because of its universalist vocation, this diagnostic category could be projected retrospectively onto events in all times and places. However, the history of psychiatry since the 1990s has offered excellent monographs on the development of the concept of trauma (Young, Hacking, Leys, Micale and Lerner) that had in common an approach that takes distance from the various theories developed on the subject and studied the specific dynamics of its development in particular psychiatric and therapeutic contexts. Thus, Young has convincingly stated that “[the PTSD] disorder is not timeless, nor does it possess an intrinsic unity. Rather, it is glued together by the practices, technologies, and narratives with which it is diagnosed, studied, treated, and represented and by the various interests, institutions, and moral arguments that mobilized these efforts and resources” (1995, 5). Moreover, despite the aim of the chair of the DSM-III task force, Robert Spitzer, to integrate the different psychiatric approaches present in the United States at the time, the truth is that psychodynamic tendencies were abandoned in favor of an approach inspired by the classificatory spirit of symptomatological patterns developed by Emil Kraepelin (see YOUNG).

⁴ “Traumatic events are extraordinary, not because they occur rarely, but rather because they overwhelm the ordinary human adaptations to life” (HERMAN, 33).

At the same time, during the 80's, the Holocaust was one of the elements that was shaping Western self-consciousness. As is well known, after a period of little attention to the issue, the brief but tremendously influential Historians' Debate took place in Germany. The fact that this aspect of the German past had been relegated for decades has caused it to be understood as a paradigmatic example of the kind of deferred temporality that Freud detected in trauma. Thus, it is understood that German society, in a manner analogous to the way in which the individual experiences trauma, underwent a process of repression and a delayed return of the repressed.

However, the place to look closely at is the United States, where since the 1990s the most emphatic appropriation of the concept of trauma by the humanities took place, in explicit connection with the ongoing debates about the status of the Holocaust in history and its ethic and aesthetic implications. In particular, the focus should be placed on what has been called the Yale School of deconstruction, which brought together a number of literary theorists including Geoffrey Hartman, Hillis Miller, Harold Bloom, Shoshana Felman and Cathy Caruth, and is usually considered the origin of *Trauma Theory*. Also in this orbit was Dori Laub, a psychiatrist who had survived the concentration camps and who, together with Hartman, founded the most important archive of Holocaust testimonies in the world, the Fortunoff Archive. This group was marked by the assumption that the Holocaust was the historical trauma *par excellence*, and all their approaches gave it a central role in the conceptualization of trauma.⁵ For the sake of synthesis, we can offer a number of traits shared by these authors:

1. Trauma has an appellative structure, it is always addressed to someone else who is essential for the testimony to take place. We could say that this is the essential feature of the ethical emphasis of all these authors (see HARTMAN).
2. In the original event trauma itself is not experienced, or is experienced as an impossibility of cognitive control.
3. The traumatized subject literally re-experiences the traumatic event because traumatic memory, unlike ordinary and narrative memory, is reproduced in the form of a present experience that confuses past and present.
4. When re-experienced in the present, the witness or survivor creates a situation in which the listener can be vicariously traumatized.

⁵ This is a point of view that is not unique to these authors. It is the type of approach that Michael Rothberg has called the "antirealist position" towards the Holocaust. Cfr. Rothberg (2009).

5. The former point describes a “contagious” model of trauma (LEYS) which is essential for its intergenerational transmission, which is assumed as a fact.

These features can all be precisely explained within the PTSD model. As has been noted on numerous occasions, this new diagnostic category allowed its application to the victims of violence as well as to the perpetrators and bystanders of violence. This is one of the most controversial aspects of the cultural theory of trauma, precisely because of the ethical indifferentiation involved in this universalization of the status of trauma. It is also one of the features most emphasized by Wulf Kansteiner in his critical article on the “cultural trauma metaphor”, along with the fact that cultural theories of trauma confuse the ordinary and the extraordinary. But this last issue needs to be qualified. The confusion between the ordinary and the extraordinary is by no means a novelty of the cultural treatment of trauma, but can already be observed in the tension between *constitutive* and *disruptive* trauma in Freud. Thus, in some sense this conflation in the cultural theory of trauma is only a development already implied in the origins of the concept. In addition, the confusion between victims and perpetrators is not absolute, since this distinction is established in the legal and moral domains, and cultural approaches only blur this line in the psychological domain, where, in fact, the role played by the subject in the scene of violence need not be decisive according to the PTSD model. Curiously enough, however, Kansteiner defends the *DSM-III* notion of trauma as an event outside the range of human experience, and in this sense he takes distance from what he considers the essential feature of psychoanalysis, which is the concern with structural (read constitutive) trauma (2004, 2006). As we have seen, this is not entirely accurate, but we will come back to it later on.

Perhaps Cathy Caruth has been the most widely read and influential theorist of trauma within the humanities. As I say, her approach can be understood as an adoption of the PTSD model, and specifically van der Kolk’s neurobiological model, and its integration with a critical-theoretical discourse on the Holocaust. Van der Kolk’s idea that trauma is recorded in a memory system of its own and parallel to that of ordinary memory (which as Ruth Leys has shown has less scientific foundation than it claims to have) is a dogma in Caruth’s work. This leads to a defense of the unrepresentable and unspeakable character of trauma that has been tremendously influential, as I say, in the literary and cultural studies of the last twenty-five years. I agree with Kansteiner in labeling this use of the concept that simply takes as an article of faith the irrepresentability of experience as ideological. Let us take a closer look at some of Caruth’s basic theses from Kansteiner’s standpoint, one of his most relentless critics.

The main problem that Kansteiner finds in Caruth's approach is the presupposition of a "traumatic component" in "all human communication", which is made equivalent to the concrete traumas experienced by the victims (2004, 194). To this end, Caruth and her colleagues try to link two traditions, Kansteiner argues, one based on psychological research and the other on philosophical grounding in critical theory and most especially in Adorno and Horkheimer's thesis that twentieth-century barbarism is the dialectical counterpart of rationalist enlightenment, which is understood by Kansteiner as a universalization of Western guilt. For Kansteiner, this union is impossible and comes about through a downgrading of both traditions. This impossibility derives from the fact that psychological research has as its main objective to establish the distinction between the traumatic and the non-traumatic, whereas the philosophical tradition tends to collapse this distinction. Even if such an interpretation of the critical theory's approach to social suffering can be sustained—and this is much to assume, as I will argue—that argument is untenable for the psychological currents that, since the emergence of the diagnosis of PTSD, have tended to shape trauma as a normal reaction to particularly stressful events and thus have contributed to the collapse that Kansteiner attributes to the philosophical tradition.

Kansteiner's critique of Caruth's deconstructive theory of trauma rests on four arguments. First, he finds disrespectful to victims of actual violence the idea that we are all survivors, which can be drawn from the collapse of the experience of the spectator and that of the victim in the contagious model of trauma. Second, he considers her reading of Freud to be selective and her reading of the psychological literature to be reductive (2004, 203). Third, he takes a stand against interpreting symptoms as literal repetitions. Finally, he questions the conversion of the problem of representation that occurs in trauma into a universal crisis of representation.⁶ All these problems, according to Kansteiner, stem from Caruth's central problem:

Since she [Caruth] does not content herself with exploring the limits of knowledge of past events of catastrophic proportions and instead highlights the alleged traumatic component in all representations of history, she has transformed the experience of trauma into a basic anthropological condition (2004, 204)

This is precisely what allows the concept of trauma developed in changing historical contexts to be used in an ahistorical and universalizing way, and in this respect, it is consistent with the concept of PTSD, but it is not con-

⁶ Kansteiner is not alone in making these charges. Different versions of these arguments are found in most critiques of Caruth's work. *cfr.*, among others, LaCapra and Leys.

sistent with Adorno's dialectical approach to the historically specific forms of social suffering, *pace* Kansteiner. Indeed, Caruth stresses in her seminal book, *Unclaimed Experience*, that history is always a traumatic history. The idea of history as the history of trauma that Caruth proposes means "that it is referential precisely to the extent that it is not fully perceived as it occurs; or to put it somewhat differently, that a history can be grasped only in the very inaccessibility of its occurrence" (2016, 18). It is worth noting, however, that what returns to haunt the traumatized subject according to Caruth is not only the reality of the event, but also the way in which the violence of the event is not fully known (2016, 6). All this is articulated through the idea of implication: "history, like trauma, is never simply our own, that history is precisely the way in which we are implicated in the traumas of others" (2016, 6).

This notion of history has been the subject of important criticisms, most notably that of the historian Dominick LaCapra, contained both in *Writing History, Writing Trauma* and in *History in Transit*. To put it briefly, LaCapra assesses the confusion between the concepts of absence and loss that he observes in the theories of trauma in the 1990s, and specifically that of Caruth's. What is interesting is that LaCapra links absence to a structural trauma whose events cannot be determined, contrary to what happens with historical trauma understood as loss and whose events are determined by the articulatory work of historiography. However, what he conceives as absence is understood as the absence of ultimate foundations (among his examples is the idea of the death of God), which is abstractly opposed to the concept of loss as *historically determinable* loss. Elsewhere I have developed the need to understand dialectically the categories of absence and loss, so I will not dwell on this point.⁷ However, it is relevant to point out that, while LaCapra offers a separation that seems to fit the Freudian distinction between a constitutive trauma and a disruptive trauma, the fact is that he does not study the relationship between one and the other, but focuses on the second model—the one which is related to historical "loss". This is essential because, again, as in Caruth, trauma is configured as a disruptive event in the form of a catastrophic, event-based model. In this sense, and despite her undifferentiated generalization of historical trauma, Caruth comes closer, in her collapse of both models, to understanding how the two of them interact and does not lose sight of the fact that constitutive trauma and disruptive trauma have complex relationships that need to be unraveled. What is true of LaCapra's critique of Caruth, however, is that Caruth mystifies this concept of trauma as absence and makes it equivalent to the sublime. This, however, is no reason to reject the very notion of structural (read constitutive) trauma.

⁷Cfr. Alirangues (2018).

The fact that both authors handle a catastrophic and disruptive concept of historical trauma can be better understood by the centrality of the Holocaust in their different conceptualizations of trauma. Just like Caruth, LaCapra assumes the traumatizing effects of the Holocaust on the culture that followed it, and he maintains the possibility of applying a psychoanalytic concept of trauma based on the opposition between acting-out and working through to collectivities. The association of acting-out and trauma in LaCapra has been considered problematic by Sanfelippo, who considers that it overlooks the conditions by which after repression and the consequent latency of an event there is a return of the repressed. Sanfelippo also notes that the decisive, central opposition in Freud's text, "Remember, repeat, reelaborate", is not established between acting out and working through, but between the former and memory, to which the present action is resisted. This resistance is produced "by the 'present' conditions, that is, by the repressive instances for whom that once forgotten fragment, which bids to come to consciousness, remains 'conflictive'", and is not only determined by the past (2013, 54). This interpretative nuance is relevant insofar as it shows that LaCapra's approach focuses too much on the role played by the event in the determination of its aftermath, without taking into account the resistances in the present, which is in itself expressive of a whole series of theorizations on trauma subsequent to *DSM-III* and which have the Holocaust as their model of collective trauma. The processing of trauma, Sanfelippo suggests on the basis of Freud, requires both working through the past and working on the present conditions.

3.1 Trauma Theory and its Dicontents

In the last two decades, and following an extensive use of the concept of cultural trauma in the humanities that has not declined still, a sense of unease with the concept of trauma has developed, of which Kansteiner's critique is paradigmatic. It is not easy to determine the origin of this trend, although it seems that one of its main causes, as pointed out by critics of the concept, is the expansionist use of the category since the 1980's. By expansionist use I mean that the concept of trauma, which at the end of the 19th century was established as a psychic ailment, has broadened its semantics in two directions.⁸ On the one hand, after the diagnosis of Post-Traumatic Stress Disorder appeared in 1980, "traumatic" has been increasingly predicated on a growing list of triggering events. As a result, the concept has become more and more

⁸ Among others, Micale and Lerner have pointed out the way in which the concept of trauma is inextricably linked to modernity: "This expansion of the trauma concept, we would suggest, was simultaneously responsive to and constitutive of 'modernity'" (2001, 10).

imprecise, both in its specialized use in psychiatry and in its common usage. On the other hand, prior to the appearance of the PTSD category, there was a shift from individual psychopathology to discourses in the social sciences and humanities, which have been intertwined with psychiatric discourses, both determining each other, and which, in addition to individual trauma, have been shaping a concept of collective trauma that is used by social groups to define their relationship with violent pasts.⁹

This expansive and “inflationary” use of the concept of trauma has recently been placed within what Nick Haslam has called “concept creep”. This phenomenon, which has been studied through methods of computational linguistics on very large textual corpora, can occur either in a “horizontal” direction, “to encompass qualitatively new phenomena” (HASLAM and McGRATH 2020, 511) and/or in a “vertical” direction, “to encompass less extreme or intense phenomena” (2020, 512). The article I am citing builds on an earlier one by Haslam whose main interpretative claim is that “it is specifically harm-related concepts that have inflated” due in part to “a rising sensitivity to harm in Western countries, which leads to less severe harms being redefined as problematic over time” (HASLAM and McGRATH 2020, 512). As the authors argue, this process has ambivalent consequences since, on the one hand, it entails an increased awareness of the diffracted ways in which harm occur while, on the other hand, “it can shade into hypersensitivity and fragility; innocuous experiences can be pathologized or subject to unnecessarily harsh legal remedies; vulnerability can be amplified and coddled rather than diminished; and harm-based victim identities can be fostered” (2020, 513). This study, which is intended to be merely descriptive and not evaluative, lists and develops four major expansions of the concept of trauma that have occurred since the late nineteenth century: from the corporeal to the psychological, from the extraordinary to the ordinary, from direct trauma to indirect trauma, and from individual trauma to collective trauma.

Nonetheless, this process of proliferation has indeed been adduced on numerous occasions to point out the risk of trauma becoming an empty sig-

⁹ In this paper I use the concepts of cultural trauma and collective trauma indistinctly. It is difficult to find a strict distinction in the literature on collective trauma, including Freud’s “Moses”. Authors such as Neil Smelser have proposed a distinction within collective trauma, that between “social trauma” and “cultural trauma”, which seems to me to lack sufficient foundation. Cfr. Smelser (2004). There is also another possible confusion that needs to be clarified between what I call “collective” and what I call “structural”. A succinct way of putting it would be to state that everything structural is collective (insofar as it affects people collectively), while not everything collective is structural, given that collective suffering can have its origin in factors other than the strictly structural ones, even though such factors always play a role, for instance in the unequal distribution of the consequences of a traumatic event. I am grateful to one of the reviewers for drawing my attention to this issue.

nifier due to semantic satiation (cfr. LEYS). However, the impulse that drives this increased generalization must be preserved. Thus, for example, psychiatrist Judith Herman famously proposed the diagnosis of “complex PTSD” precisely to correct the *DSM-III* specification of the trauma model linked to a single event and incorporate recurrent experiences. Although this diagnostic proposal has not been taken up by any of the successive *DSMs*, from the *IVth* onwards the criterion that the etiological event was “outside of usual human experience” was eliminated and the list of potentially traumatizing events was expanded.¹⁰ Along the same feminist line of incorporating structural violence into the etiology of trauma, the notion of “insidious trauma” proposed by Maria Root has been particularly successful, as demonstrated in Laura S. Brown’s influential essay “Not Outside the Range: One Feminist Perspective on Psychic Trauma”.¹¹ Despite the great value of these efforts, I cannot help but wonder whether the most appropriate framework for the study of structural and institutional forms of violence may not be that of the psychopathological discourse on trauma.¹² However, the psychological discourse on distress and pain is not something that can simply be dispensed with in the understanding of harm. Ultimately, the question is whether the concept of trauma is the most appropriate for framing these structural relationships. Precisely, the focus of interest in the present article lies in the distinction and relationship between what we have so far called constitutive trauma and disruptive trauma. Not only at the individual level, but also at the collective level, and above all in the non-excluding relationship between *constitutive* and *disruptive* harm that occurs precisely in the relationship between these two analytic levels.

3.2 *The Problems of Cultural Trauma*

It is now time to address the limits of the concept of trauma when it is applied to “traumatized” groups, societies or whole cultures. To begin with the most obvious, there is a clear problem of conceptual accuracy that all critics of the concept point out. It is not clear exactly what we mean by trauma, and the lowest common denominator is what Jeffrey Alexander has called a “lay theory of trauma” (2012, 7), i.e. our spontaneous and unscientific understanding of

¹⁰ Although it has never been considered as a diagnosis by the APA, the category of “complex PTSD” has been incorporated in the latest edition of the *International Classification of Diseases* of the World Health Organization.

¹¹ Other feminist and queer authors such as Susan Brison and Ann Cvetkovich are also expressive of this tendency to use the concept of trauma to understand structural forms of violence.

¹² My use of the term “structural” refers to the social factors that shape and condition individual experience. For a similar use, cfr. the reflections on “structural injustices” by Iris Marion Young (2013). For a valuable use of Young’s theory, cfr. Rothberg (2019).

a highly stressful event that causes lasting effects on the person or group who suffers it. This has generated a wave of unease and debate about the concept of cultural trauma. Discomfort with the concept of cultural trauma should not be conceived of as an isolated dynamic, however. Rather, this current is part of a broader critique that, since the 1990s, has contested “the abuses of memory” (Todorov) and the fixation of memory on historical wounds. These critiques have sought to show how a “pathological public sphere” has been constituted through a “wound culture” that is particularly evident in the resuscitation of the concept of trauma: “The understanding of trauma, I am suggesting, is *inseparable from the breakdown between psychic and social registers*—the breakdown between inner and outer and “subject” and “world”—that defines the pathological public sphere” (SELTZER, 11). Another version of this critique consists in denouncing the “tendency to displace the political with the ethical” (MOWITT, 273), which is at the basis, according to John Mowitt, of Trauma Theory and its inherent “trauma envy”. It is tremendously illuminating to note that both Mowitt and Seltzer cite Wendy Brown’s critique of “wounded attachments” with approval. Brown argues—based on a reconstruction of the dynamics of resentment in Nietzsche—that the forms of political attachment which underlie identity politics are ultimately self-defeating. It is not my purpose here to disentangle these critiques, but it is necessary to retain that they are in part a response to the political difficulties presented by the ideologizing uses of the concepts of trauma and memory.

The text that is set in some way at the origin of the concept of cultural trauma is *Moses and Monotheism*, the last book published by Freud. In that text Freud argues that the origin of Jewish monotheism is to be found in a scheme analogous to that of trauma. I will not try to discuss in these lines the intricate argument of the book. What I want to point out is that, however suggestive an approach based on Freud’s mass psychology may be, it has a central problem, which is the assumption that the individual psyche and collective psychology operate in an analogous way. And this is manifest in my view for two reasons, previously stated by Neil Smelser. First, neither the concept of repression nor that of latency are adequate to explain the ways in which societies remember or fail to elaborate their violent pasts. This implies a full rejection of LaCapra’s basic thesis, which conceives of the concept of trauma as appropriate for framing particular historical narratives. Second, the repetition compulsion that has become central to our understanding of collective trauma is not self-evident at all when we speak about collective suffering. And this is simply the case because in a given group there is not such thing as an unconscious, which is an exclusive characteristic of individuals. In this sense, social trauma theorists (such as Alexander, Smelser, Ron Eyerman and others) are right in stressing the importance of the distinction between individual and collective trauma.

Another challenge we face when translating the concept of trauma from the scientific or clinical sphere to the cultural sphere is the presupposition of the concept of pathology. Such an issue affects questions of narrativity and temporality. The concept of PTSD, as Lisa Diedrich has pointed out, is rather a disorder of temporality than of memory (2018, 85). The confusion between past and present is its hallmark. But to maintain this we would need to presuppose that the subject is normally constituted narratively, which is something we can be skeptical about. The support for this skepticism is to be found in the proposal of Galen Strawson, who in a now famous text posed a challenge to the narrativist identity thesis by proposing that there are subjects who experience themselves in an episodic manner. I suppose trauma theorists would argue that this form of constitution is itself pathological, although it does not seem clear to me that they can do so without recourse to the normative and circular presupposition that narrative constitution is the standard process of identity formation. This theory presupposes that the capacity for narrative integration and the structuring of a story is the basic characteristic that is radically challenged by trauma. This is why trauma is treated as a challenge to history (paradigmatically in Caruth's theory), given that history is a kind of discourse that operates through complex structuring processes that establish delimitations between the past and the present. In this way, history appears as the corresponding feature of the narrative integration of subjects at the collective level. Thus, trying to depathologize the way in which we relate to the past and the way in which we understand social processes while preserving the concept of trauma based on the diagnosis of PTSD seems an impossible task.¹³ Moreover, using a concept stemming from psychopathology implies that the ultimate goal of social processes of elaboration is the healing of society, another metaphor that seems to me inadequate to approach social processes.

Moreover, all these approaches, despite the fact that some of them postulate the objectivity of the etiological event, always focus on the effects, on the "aftermath", the sequels of this said event. Thus, they simply leave untreated the way in which these experiences take place, their "phenomenology", so to speak.¹⁴ This is also the case in the sociological approach of Alexander and Eyerman and their "social trauma theory". These authors emphasize the ways in which traumatic meaning is attributed to events and states based on a so-

¹³ As Micale and Lerner remind us: "critics of the PTSD concept contest the current tendency to ground rights in competing claims of victimization, pointing out the moral and political dangers of reducing all types of human suffering to fixed pathological categories" (2001, 4). Cfr. also Steffens (2018).

¹⁴ This has been pointed out by Kansteiner and Weiböck: "The proponents of the deconstructive trauma paradigm (...) are not interested in the empirical phenomenon of trauma and the traumatic experiences of actual people" (2008, 232).

ciocultural construction with particular attention to the affective dimensions of trauma. Simply put, they study how something comes to be understood collectively as a cultural trauma. They all quote with approval Kai Erikson's distinction between individual trauma (defined in strict Freudian economic terms) and collective trauma: "By collective trauma (...) I mean a blow to the basic tissues of social life that damages the bonds attaching people together and impairs the prevailing sense of communality" (ERIKSON, 187). Even if this is the case, the constructivist approach forgets the particular experiences of harm that are at the basis of these meaning attributions. Alexander goes so far as to affirm that individual suffering belongs to the realm of ethics and psychology (2), disregarding the role that such suffering plays in the very processes of discursive construction of collective traumas.

4. ADORNO'S CONCEPT OF SUFFERING AS A BETTER FRAME

If we want to get out of the impasses described so far, it seems necessary to bring back the question in the title to this paper: Is it time to give up the concept of collective trauma? And if so, why? The answer to this second question is that the various theories of trauma develop competing claims that cannot be integrated unless they are introduced into a broader theory. My proposal is that this theory should be developed from a dialectical approach that is able to understand the relationships between *constitutive* (structural) "traumas" and *disruptive* (event-based) "traumas". Likewise, we must deal from a dialectical perspective with the individual and collective levels, which cannot be treated abstractly and separately. On the other hand, the first question is rhetorical. The concept of collective trauma can only have heuristic validity if it is used in the constructivist way proposed by Alexander. This heuristic validity, however, comes at the price of forgetting the concrete experiences of suffering, its normative and psychological dimension in order to focus exclusively on a discursive analysis. Ultimately, this neglect of the individual experience of suffering is shared by trauma theorists who focus exclusively on its symptomatology and aftermath.

Once this concept has proven its limits, it is necessary to consider that it may not be in the field of psychopathology that a substitute should be sought for. This is where I diverge from Kansteiner's critique since he argues that psychological concepts are adequate for "the analysis of processes of social and cultural transmission which address the reproduction of power and violence but which avoid the moral and existential excess of the trauma claim" (2004, 195). However, it is not enough to ask for a new terminology, as Kansteiner

does: this new lexicon must be developed. This lexicon, however, need not be strictly new. I suggest that the place to find this conceptual repertoire is in the tradition of critical theory, and specifically in the category of suffering as framed in that tradition. This is not only a minor divergence, for Kansteiner precisely accuses the “moral and existential excess” of Caruth’s trauma theory in some way to the indifferentiation between structural states and particular moments of violence that he finds in Adorno’s work.¹⁵

Recently, Ulrich Koch has explored the role that critical theory played in the “normalization of trauma”. As he points out, references to trauma in Adorno’s writings are rather anecdotal and appear mostly in his sociological writings. When they do appear, they do so in the context of a critique of the prototypical type of experience of capitalist modernity: in his view, the experience of fragmentation. As Koch argues, for Adorno, this kind of experience is the norm, and thus a “universal experience.” Koch is in agreement with Kansteiner when arguing that “trauma’s moral impetus, as well as the epistemology underpinning the study of traumatic stress, rest on the opposing assumption, namely that traumatic experiences are the exception rather than the norm” (2021, 215). In this sense, Koch upholds the disruptive model of trauma, just as Kansteiner does, as opposed to the constitutive model of harm that Adorno would have adopted according to him. This is perhaps the case when we speak of the experience of the individual, precisely the experience of trauma that destroys a subject’s world and basic expectations. However, Adorno set out to understand the ways in which these seemingly isolated sufferings were related to social forms.

Precisely for this reason Adorno was fiercely critical with what he called “revisionist psychoanalysis”, which the philosopher considered as a therapeutic form aimed at the social adjusting of the individual without taking into account the conditions of possibility of her social suffering (KOCH 2021, 216). In short, the aim of the healing process in Adorno’s view was the normalization of individuals, their adaptation to an unjust system that was at the basis of the subject’s forms of suffering. Koch argues that Adorno employs the concept of trauma to explain the pattern of experience in capitalist socialization, but the truth is that, as he himself admits, the concept of trauma does not play an essential role in his philosophical work, as does that of suffering. Moreover, Adorno considers this suffering as constitutive of the experience of socialization, and therefore universal, but insofar as its conditions of possibility are found in a capitalist and administered society, the conditions of such univer-

¹⁵ We should note that this link between critical theory and Caruth’s work is not exclusive of Kansteiner. Roger Luckhurst also locates critical theory as one of the sources of deconstructive trauma theory in his important monograph *The Trauma Question*. However, no sustained treatment of the German philosophers’ work is found in Caruth’s essays, making it at best only an indirect source.

sality are clearly historical. The disruptive discontinuities of harm have *become* ordinary, therefore, and in this sense Adorno accepts the thesis of constitutive trauma in Freud but adds a fundamental qualification: such constitutive trauma is itself the product of a given social form. Thus, I believe, one must understand his idea that subjects in capitalist societies are “a priori damaged”. So, despite resorting to the language of trauma at very isolated moments, I think it is more appropriate to understand this constitutive element as the harm or suffering the self undergoes. Those who have incorporated these considerations into the language of trauma have been rather later theorists, who have read in Adorno’s reflections on the Holocaust a trauma theory *avant la lettre*. All of the above is summarized in a quote from “The Revisionist Psychoanalysis”:

What Freud actually induces to attribute particular weight to individual processes in childhood, although not explicitly [*unausdrücklich*], is the concept of damage. A totality of the character, assumed by the revisionists as given, is an ideal which would be realized only in a non-traumatic society. Whoever criticizes the present society, as most revisionists do, cannot shut themselves up and so they will suddenly be surprised by abrupt blows caused by just the alienation of individual from society, which is rightly emphasized by the revisionists, when they argue sociologically. The character they hypostasize, is by far a greater measure of the effect of such shocks than that of continuous experience. The totality of the so-called ‘character’ is fictitious: one could almost call it a system of scars, which are integrated only under suffering, and never completely (ADORNO 2014, 328)

Koch has suggested that it was during the 1960s and 1970s, with the new forms of political activism, that the Adornian idea that “society itself was pathological” was recovered (225-6). This idea has been somehow at the basis of the feminist approaches to the concept of trauma, in their attempt to broaden its meaning in order to make it refer to prolonged situations of exposure to psychological harm. However, in all these authors the tension between constitutive trauma and disruptive trauma remained undertheorized, and has not been made explicit. As Koch has pointed out:

Condemning social injustices on the grounds that they have caused post-traumatic stress cannot function as a substitute for political or moral deliberations that engage with the social conditions that produce them. Trauma, conceived as ‘abnormal’ experience, is easily identified as the culprit, whereas the sadly all-too-often ‘normal’ social conditions that lead to trauma and shape its experience are more difficult to grasp and assess (2021, 230)

However, what in my opinion seems ill-advised is the incorporation of Adorno's thesis without assuming its dialectical component. This is a general feature of trauma theories that make more or less explicit reference to Adorno's thought "nach Auschwitz". In other words, Adorno's concept of suffering cannot be understood if it is not understood as the place where the dialectic between society and the individual is expressed. If it is not read in this way, Adorno may end up being accused of what he most strongly spoke out against: the identification of the individual and society.

For Adorno it is vital to take into account the psychological consequences of the processes of social integration. Moreover, only by taking into account these psychological consequences of the process of eradication of the individual can a theory that aims to criticize the social totality be proposed. As Emmanuel Renault has pointed out, in the project of a critical theory of society "philosophy has to intervene as epistemological reflection on the limits of disciplinary boundaries, but also as a social philosophy capable of providing the psychic, social, and cultural dimensions of social experience" (2010, 222). Taking into consideration the different disciplinary fields in which social suffering has become a field of study, Renault points out the limits of each and the need for their combination: "sociology fails to explain suffering as individual experience; psychology fails to give due consideration to the social processes and cultural meanings that are involved in this individual experience; and anthropology fails to describe the part of the experience that cannot be explained solely as a social construction" (2010, 226). In this sense, psychological theories of trauma must be complemented by a social approach, which rejects these theories when they are at the service of social adaptation to imperatives that are themselves the source of harm. This serves to clarify that our proposal does not aim to completely reject the concept of trauma, but to denounce its inadequacy whenever it is transferred without mediation to the analysis of society. I completely agree with Renault that this is precisely Adorno's approach:

According to [Adorno], the knowledge of the subjective aspect of our suffering is a way to understand its social component, just as the knowledge of this component is necessary to interpret this subjective aspect. Such a dialectical account of the interrelation between subjective and objective components of our negative social experiences is the very condition of the knowledge of what is "untrue" in our societies (2010, 227)

This is clear in the dialectics between social objectivity and individual subjectivity that Adorno conceived of as taking place in suffering:

The need to lend a voice to suffering is a condition of all truth. For suffering is objectivity that weighs upon the subject; its most subjective experience, its expression, is objectively conveyed (2004, 17-8)

According to Adorno, the capacity for suffering, like the capacity for happiness, is what is at stake (170). Suffering is not merely the objective, but the mediation of objectivity in the subject. Once the subject is reduced to nothing, its capacity to suffer is also suppressed. Or, to put it another way, suffering is the subjective expression of the weight of social objectivity. Suffering disappears from consciousness as soon as consciousness itself has disappeared in its identification with and blind integration into the social whole. Moreover, in Adorno's philosophy, the concept of suffering cannot be understood without understanding its somatic basis:

The supposed basic facts of consciousness are something other than mere facts of consciousness. In the dimension of pleasure and displeasure they are invaded by a physical moment. All pain and all negativity, the moving forces of dialectical thinking, assume the variously conveyed, sometimes unrecognizable form of physical things, just as all happiness aims at sensual fulfillment and obtains its objectivity in that fulfillment (...). It is the somatic element's survival, in knowledge, as the unrest that makes knowledge move, the unassuaged unrest that reproduces itself in the advancement of knowledge (...). The physical moment tells our knowledge that suffering ought not to be, that things should be different "Woe speaks: 'Go.'" Hence the convergence of specific materialism with criticism, with social change in practice. It is not up to the individual sufferer to abolish suffering or mitigate it to a degree which theory cannot anticipate, to which it can set no limit. This job is up solely to the species, to which the individual belongs even where he subjectively renounces it and is objectively thrust into the absolute loneliness of a helpless object (2004, 203)¹⁶

In fact, and despite the fact that in Adorno's non-specialized reception it is not usually quoted to its full extent, it is the somatic component which is at the basis of the famous new categorical imperative:

¹⁶ Pablo López has accurately captured the importance of the somatic element in Adorno's concept of suffering: "Suffering is not something that has to be raised to concept, but precisely the element that makes visible to thought the limitation of its categories: for this reason, the very disintegration of the individual allows him an experience of himself that he could not have had if he continued to be dominant and had not had to face his fissures. "Pain" and "negativity" are then constituted as "motors of dialectical thought": the recognition that pain "should not be", derived from the somatic component of experience, is the point at which "the specifically materialistic and the critical, the praxis that changes society" are to be found" (55-6).

A new categorical imperative has been imposed by Hitler upon unfree mankind: to arrange their thoughts and actions so that Auschwitz will not repeat itself, so that nothing similar will happen. When we want to find reasons for it, this imperative is as refractory as the given one of Kant was once upon a time. Dealing discursively with it would be an outrage, for the new imperative gives us a bodily sensation of the moral addendum—bodily, because it is now the practical abhorrence of the unbearable physical agony to which individuals are exposed even with individuality about to vanish as a form of mental reflection. It is in the unvarnished materialistic motive only that morality survives (2004, 365)

It is in this sense that Adorno can affirm that the “telos” of a rational social organization “would be to negate the physical suffering of even the least of its members, and to negate the internal reflexive forms of that suffering” (203-4). The somatic and psychic elements are not confused, but neither can they be approached in isolation, but in their tension. This is also the case with the concepts of society and the individual, so that structural and collective harm is inseparable from the subjects in whom it is expressed. In this dialectical model of suffering, the categories of constitutive and disruptive suffering are neither collapsed, as in Caruth, nor abstractly opposed, as in LaCapra. Both instances are necessary because they both point beyond themselves and into each other. The way in which certain social forms are harmful to individuals is the meeting point in this dialectic between the general and the particular, the structural and the eventual, the disruptive and the constitutive. That meeting point, when experienced and named as violence is what we call harm. The tension between constitutive harm and disruptive harm can be better conceptualized from moral and political philosophy than from psychopathology. The way in which socialization itself is a harmful process in late capitalism, advanced capitalism, or however you wish, is something that is not easy to explain using the concept of trauma, but can be better understood with an explicit concept of harm that is not excessively committed to psychopathology. This does not mean that we can do without psychological or psychoanalytic discourse, but that it must be integrated into a dialectical approach to society in order to understand the individual ways in which social suffering expresses itself. This suffering is not made up of isolated events “outside the range of human experience”, but is also the result of structural processes with which it is necessary to link those events in order to understand them and to understand that the “range of human experience” is not a universal fact, but is historically and socially modeled.

5. A THEORY OF THE NEGATIVITY OF HARM

Finally, I would like to address a category that is central to Adorno's concept of suffering and that has been generally neglected in the literature on collective or cultural trauma. That category is the category of negativity. I do not intend to address here the dialectical dimension of the negative, on the one hand as a description of irrational society and on the other hand as the archimedean point of its immanent critique. I simply want to refer to the work that Carlos Thiebaut has been developing in recent years on the concept of "experience of harm", insofar as I consider that based on it, which is founded on the category of negativity, a correction can be made to the concept of collective trauma:

[...] The term "harm" seems to entail an array of semantic meanings to which we attach the generalized category of negativity. I have referred to physical and moral forms of harming in the examples of slavery, war and domination. It is relevant to note that this polymorphism of harm parallels what Richard Bernstein calls the protean quality of violence. As with this latter case, there is no closed list of semantic meanings for harm, i.e., of what things or types of things have ended up being understood under the category of harm, thus expressing some sort of social and moral condemnation and refusal (2013)

This in no way means that the concept of "harm" is an empty signifier, but rather that it is a signifier that depends, both in its experience and its conceptualization, on changing social conditions. While Adorno's concept of suffering provides the tools necessary to deal with a recurring experience in history, the concept of harm arises from social self-reflection on such suffering. Thus, Thiebaut considers constitutive of the experience of harm the fact that it comes to be named as such in order to be perceived. However, it is not merely a description of the ways in which we frame certain experiences socially, as proposed by the sociological theory of cultural trauma, but takes up the normative component embedded in the very experiences through their introduction into a negatively modalized space:

[...] When we name an action, behavior or institution as harmful, we are making an exercise in judgment. We place their negative forces and effects —such as hurting, despising, or whatever— in a set of peculiar modal spaces. Our judgment of something as harmful first takes it out of the realm of what is necessary and places it in the realm of what need not have happened, of what could not have happened; it could have been otherwise (2013)

This is the central element of a critical theory of society. To quote Adorno again: “The physical moment tells our knowledge that suffering ought not to be, that things should be different “Woe speaks: ‘Go’” (2004, 223). Moreover, this normative component redresses the collapse of the victim’s and the perpetrator’s experience, for, “[the] perspective of harm, vis-à-vis the perspective of justification, makes us perceive these interactions from the perspective of the sufferer or the victim”. In contrast to the descriptive approaches of trauma theories, this normative component that emerges from the experience of the sufferer is precisely the basis for commitment and the possibility of society’s transforming action:

[...] That something can be otherwise breaks the naturalness and taken-for-grantedness of that negativity —slavery, for example, or war and domination— that, to a certain moment in time, had been taken to explain and even justify how things stood. But this first modal shift into the realm of possibility, of alternative possibilities, still does not fully capture the meaning of harm. To underscore the refusal or resistance to that very negativity, our judgments about harm significantly introduce a second modal displacement of what is considered harm into the realm of a new kind of necessity, into the realm of practical necessity. When we claim “Never again!”, we are condensing a more complex judgement in these words and, significantly, an attached commitment: that through our actions, never again, to no one, in no place, are these types of actions to happen again. (...) With the first modal shift, we articulate perception and attentiveness; with the second, action and concern (2013)

I consider this model to be more useful for linking constitutive and disruptive experiences of harm than the model of cultural trauma, which has not proved capable of articulating the normative moments and the negativity of the experience of suffering itself. This in no way implies getting rid forever of the fruitful elements of trauma theories (essentially in the psychological field on the subject’s defenses), but an attempt at reconceptualization that allows us to overcome some of its impasses and to understand that some of the supposed aporias to which it led us are not such, but real contradictions in the social experience of suffering that require a dialectical approach. I believe that this is the main reason why we should be more reflective when using the concept of trauma in academic contexts, in order to criticize its ideological use and proceed to abandon it when it is insufficient to understand the complexity of social processes.

BIBLIOGRAPHY

- ADORNO, T. W. 2014, "Revisionist Psychoanalysis", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 40 (3): 326-38.
- ADORNO, T. W. 2004, *Negative Dialectics*, London, Routledge.
- ALEXANDER, J. C. 2012, *Trauma. A Social Theory*, Cambridge, Polity Press.
- ALIRANGUES, M. 2018, "La dialéctica del olvido. Notas para reconceptualizar la tensión entre ausencia y pérdida", Colectivo Brumaria (ed.), *Olvidar/Forgetting*, Madrid, Brumaria.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (APA) 1980, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 3ª ed. Washington, D.C., American Psychiatric Association.
- BARNABY, A. 2018, "The Psychoanalytic Origins of Literary Trauma Studies", KURTZ, J. R. (ed.), *Trauma and Literature*. Cambridge University Press, 21-35.
- BROWN, L. S. 1995, "Not Outside the Range: One Feminist Perspective on Psychic Trauma", CARUTH, C. (ed.), *Trauma: Explorations in Memory*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- BROWN, W. 1995, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton University Press.
- CARUTH, C. 2016, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History*, 20th Anniversary Edition, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- DIEDRICH, L. 2018, "PTSD: A New Trauma Paradigm", KURTZ, J. R. (ed.), *Trauma and Literature*, Cambridge University Press, 83-94.
- ERIKSON, K. 1976, *Everything in its Path*, New York, Simon and Schuster.
- HASLAM, N. and McGRATH, M. J. 2020, "The Creeping Concept of Trauma", *Social Research: An International Quarterly*, 87, 3: 509-31.
- HARTMANN, G. 1995, "On Traumatic Knowledge and Literary Studies", *New Literary History*, 26, 3: 537-63.
- HERMAN, J. 2015, *Trauma and Recovery. The Aftermath of Violence-From Domestic Abuse to Political Terror*, New York, Basic Books.
- FREUD, S. and BREUER, J. 1981, "On the Psychical Mechanism of Hysterical Phenomena: Preliminary Communication", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Volume II, London, The Hogarth Press.
- KANSTEINER, W. and WEILNBÖCK, H. 2008, "Against the Concept of Cultural Trauma (or How I Learned to Love the Suffering of Others without the Help of Psychotherapy)", ERLI, A., and NÜNNING, A. (ed.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin, Walter de Gruyter, 229-40.

- KANSTEINER, W. 2004, "Genealogy of a Category Mistake: A Critical Intellectual History of the Cultural Trauma Metaphor", *Rethinking History. The Journal of Theory and Practice*, 8 (2): 193-221.
- KOCH, U. 2021, "Between Social Criticism and Epistemological Critique: Critical Theory and the Normalization of Trauma", LEESE, P., CROUTHAMEL, J. and KÖHNE, J. B., (ed.), *Languages of Trauma. History, Memory, and Media*, Toronto, University of Toronto Press, 213-38.
- LACAPRA, D. 2014, *Writing History Writing Trauma*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- LEYS, R. 2000, *Trauma. A Genealogy*, Chicago, The University of Chicago Press, Chicago.
- MICALE, M. S. and LERNER, P. 2001, "Trauma, Psychiatry, and History: A Conceptual and Historiographical Introduction", MICALE, M. S. and LERNER, P. (ed.), *Traumatic Pasts. History, Psychiatry and Trauma in the Modern Age, 1870-1930*, Cambridge University Press.
- LÓPEZ, P. 2011, "Ocaso del individuo, recuerdo de lo vivo. Sujeto y naturaleza en Adorno", MUÑOZ, J. (ed.), *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. W. Adorno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 33-70.
- MOWITT, J. 2000, "Trauma Envy", *Cultural Critique*, 46, Trauma and Its Cultural Aftereffects (Autumn, 2000): 272-97
- RENAULT, E. 2010, "A Critical Theory of Social Suffering", *Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory*, Volume 11, Issue 2: 221-41.
- ROTHBERG, M. 2019, *The Implicated Subject. Beyond Victims and Perpetrators*, Stanford, Stanford University Press.
- ROTHBERG, M. 2009, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, Stanford University Press.
- SANFELIPPO, L. 2018, *Trauma. Un estudio histórico en torno a Sigmund Freud*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- SANFELIPPO, L. 2013, "Versiones de Trauma: LaCapra, Caruth y Freud", *Historiografías: revista de historia y teoría*, 5: 51-70.
- SELTZER, M. 1997, "Wound Culture: Trauma in the Pathological Public Sphere", *October*, Vol. 80 (Spring): 3-26.
- SMELSER, N. J. 2004, "Psychological Trauma and Cultural Trauma", ALEXANDER, J., EYERMAN, R., GIESEN, B., SMELSER, N. J. and SZTOMPKA, P., *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, University of California Press.
- STEFFENS, K. 2018, "Modernity as the Cultural Crucible of Trauma", KURTZ, J. R. (ed.), *Trauma and Literature*, Cambridge University Press, 21-35.
- THIEBAUT, C., October 2013, *Harm and violence: Does the notion of harm help us to define violence and non-violence?* Conference "The Many Faces of Violence", The New School for Social Research, NY. <https://www.researchgate>.

net/publication/277345315_Harm_and_violence_Does_the_notion_of_harm_help_us_to_define_violence_and_non-violence

YOUNG, A. 1995, *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*, Princeton, Princeton University Press.

YOUNG, I. M. 2013, *Responsibility for Justice*, Oxford, Oxford University Press.

FALKO SCHMIEDER
Zentrum für Literatur- und Kulturforschung, Berlin

El concepto de supervivencia como instrumento para la política del miedo: la colonización de la vida cotidiana en los discursos de la guerra nuclear y la ecología¹

The concept of survival as an instrument for the politics of fear: the colonisation of everyday life in the discourses of nuclear warfare and ecology

Recibido: 1/11/2021. Aceptado: 22/4/2022

Resumen: El concepto de supervivencia funciona como una sonda guía en la historia de las emociones. La historia de la Modernidad puede relatarse como una generalización de situaciones de peligro; desde mediados del siglo xx, abarca a toda la sociedad. Este artículo se dedica a dos campos en los que se aplica el concepto de supervivencia y que son a su vez constitutivos de este proceso totalizador, a saber, los discursos sobre la guerra nuclear y sobre la ecología. En ambos la supervivencia juega un papel central a la hora de reflexionar y politizar históricamente los nuevos peligros que resultan del desarrollo de las nuevas tecnologías y de las consecuencias derivadas del crecimiento de la economía capitalista.

Abstract: The concept of survival functions as a guiding probe in the history of emotions. The history of modernity can be recounted as a generalization of situations of danger; since the middle of the 20th century, it has encompassed the whole of society. This article is devoted to two fields in which the concept of survival

¹ Traducido del alemán por Antonio Gómez Ramos. Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación “Historia conceptual y crítica de la modernidad” (FFI2017-82195-P) de la AEI/FEDER, UE y del Grupo de Investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037).

is applied and which are themselves constitutive of this totalizing process, namely the discourses on nuclear war and on ecology. In both, survival plays a central role in the historical reflection and politicization of the new dangers resulting from the development of new technologies and the consequences of the growth of the capitalist economy.

Palabras clave: supervivencia, Guerra atómica, ecología, capitalismo, crisis climática, apocalipsis.

Keywords: survival, nuclear war, ecology, capitalism, climatic crisis, apocalypse.

EN LA TEMÁTICA de una historia de las emociones, el concepto de supervivencia funciona como una especie de sonda guía. Apunta a la relación entre la vida y la muerte, e implica situaciones de peligro asociadas a fuertes choques emocionales. Puede relatarse la historia de la Modernidad sobre la guía del concepto de supervivencia, esto es, como una generalización cada vez mayor de estas situaciones de peligro, hasta que, finalmente, desde mediados del siglo XX estas situaciones acaban por abarcar a la toda la sociedad (SCHMIEDER 2011). Este artículo se dedica a dos campos en los que se aplica el concepto de supervivencia y que son a su vez constitutivos de este proceso totalizador, a saber, los discursos sobre la guerra nuclear y sobre la ecología. Ambos tienen unos perfiles marcados históricamente, y en ambos la supervivencia juega un papel central a la hora de reflexionar y politizar históricamente los nuevos peligros que resultan del desarrollo de las nuevas tecnologías (también las bélicas) y de las consecuencias derivadas del crecimiento de la economía capitalista con el modo fordista de producción en masa.

I. LA BOMBA ATÓMICA COMO PUNTO DE INFLEXIÓN

Quienes vivían en 1945 percibieron el desarrollo de la bomba atómica y, en particular, el lanzamiento de las bombas sobre Hiroshima y Nagasaki como una cesura histórica que vino a denominarse con el epónimo de era atómica, *atomic age*. El hongo nuclear o *mushroom cloud* se convirtió en el símbolo colectivo de la nueva era, y con él se asociaba la conciencia de un cambio radical en la *conditio humana*. De muchas maneras, en los años 50 se repetía que la vida de los individuos se encontraba a partir de ese momento bajo la amenaza permanente de ser aniquilada de modo inmediato e inesperado, y que con el desarrollo de las armas atómicas toda la especie en su conjun-

to estaba amenazada. Ejemplar para la conexión que se daba entre la conciencia de un punto de inflexión en el tiempo y el concepto de supervivencia es el texto del editor y periodista científico estadounidense Norman Cousins, publicado solo unos días después del lanzamiento de las bombas, que se titulaba *Modern Man is Obsolete*. Un motivo que Günther Anders explorará a fondo en su libro *Die Antiquiertheit des Menschen*, publicado en 1956, y traducido al castellano como *La obsolescencia del hombre*. Según Cousins, los comienzos de la era atómica habían traído consigo un “miedo primitivo”, el miedo a lo desconocido, el miedo a las fuerzas que nadie puede canalizar o capturar. La tarea más urgente era ahora, para Cousins, desarrollar una nueva autocomprensión histórica. “Hay que reconocer todas las dimensiones del peligro. Solo entonces el ser humano se dará cuenta de que la tarea más importante es la continuidad de la existencia. Y solo entonces estará preparado para tomar las decisiones necesarias para asegurar la supervivencia” (COUNSINS 1945). Ciertamente, el uso que hace Cousins del singular colectivo abstracto “ser humano” supone un sujeto de acción unitario que parecía poco plausible al final de la Segunda Guerra Mundial y el comienzo de la guerra fría. Además, su descripción del problema sugiere que hay una única manera (*one best way*) de reaccionar ante la nueva situación de peligro. Pero no solo se discutían qué medidas y decisiones era necesario tomar para asegurar la supervivencia, sino que ya la cuestión de la amenaza a la supervivencia dividía el debate en campos opuestos. La posesión de armas nucleares, según Günther Anders, equivalía a la capacidad de llevar a cabo la destrucción del mundo (ANDERS 1956, 242). Muchos científicos influyentes, como Albert Einstein, Robert Oppenheimer o Bertrand Russell se involucraron como activistas por la paz. Apelaban a la posibilidad de una aniquilación total y abogaban por la abolición de la guerra, ya que con la guerra atómica más la bomba de hidrógeno desarrollada poco más tarde se habían desplegado unas armas nuevas que, debido a sus consecuencias catastróficas, dejaban de tener sentido como medios militares, puesto que su uso reduciría al absurdo cualquier propósito racional (EINSTEIN 2004; RUSSELL 1963).

Thinking about the Unthinkable

A este bando se oponía otro cuyos representantes consideraban que las nuevas armas eran indispensables como medio de disuasión y veían precisamente en la existencia de tales armas un requisito para estabilizar las relaciones internacionales. Un destacado oponente de las evaluaciones apocalípticas de la bomba fue Herman Kahn, el principal teórico del *think tank* RANS Corporation, fundado al terminar la Segunda Guerra Mundial para

proporcionar asesoramiento científico a las fuerzas armadas estadounidenses. En su libro *On Thermonuclear War* (1959), Kahn cuestionaba que el discurso del “arma absoluta” se refiriera a ninguna realidad y polemizaba contra la retórica de la aniquilación universal. Entendía su propio enfoque como una contribución a la desmitologización y cientifización del debate sobre un tema que él quería analizar de la forma más neutral posible a través de nuevos instrumentos como el análisis de sistemas y la teoría de juegos. “*Thinking about the Unthinkable*” y “racionalización de lo irracional” eran sus dos máximas rectoras (KAHN 1962; 1965, 95). Ciertamente, Kahn reconocía la nueva cualidad en las dimensiones destructivas y contaba con cientos de millones de muertos en el caso de una posible guerra nuclear. Sin embargo, señalaba que el radio de destrucción era limitado y que era totalmente posible sobrevivir a un ataque nuclear sobre la base de una amplia defensa civil. Kahn subrayaba, además, que las armas nucleares eran imprescindibles para la defensa nacional; fue también uno de los que apoyaron el plan de una guerra nuclear limitada.

Defensa civil contra las amenazas nucleares

La expansión del arsenal nuclear, forzada por el gobierno estadounidense, iba de la mano de conceptos como la llamada defensa civil, que debía preparar a la población para ataques nucleares y motivarla a tomar medidas para su asegurar su propia supervivencia. Una dimensión importante la constituía la influencia sobre la opinión pública y la elaboración de los temores de la población a fin de establecer una nueva relación del ciudadano con el Estado; empresa esta que el científico cultural estadounidense Moseph Masco ha condensado en la fórmula “*nation-building through nuclear fear*” (MASCO 2008). En documentos clasificados de las autoridades estadounidenses de defensa civil, como, por ejemplo, el estudio titulado Proyecto *East River*, de 1952, se evocaban los peligros de pánicos masivos espontáneos y se diseñaban programas para campañas a gran escala con el fin de que la población se adaptase emocionalmente a la realidad de las armas nucleares (MASCO 2008, 366). Al principio, el interés principal era evitar que cundiera el pánico. Así, Val Peterson, que fue director de la Administración Federal de Defensa civil entre 1953 y 1957, señalaba en 1954: “El 90% de todas las acciones de emergencia tras una explosión nuclear dependen de evitar el pánico entre los supervivientes de los primeros 90 segundos. Al igual que la bomba atómica, el pánico es fisiónable. Puede producir una reacción en cadena más destructiva que cualquier explosivo conocido. Si hay un arma definitiva, es el pánico, no la bomba atómica” (PETERSON, citado en MASCO 2008, 366).

Emotional Management

Además del pánico, también había que evitar la propagación de la apatía y el derrotismo. Las estrategias de normalización de las autoridades de defensa civil tenían como objetivo transformar la paralización por el terror nuclear en un temor nuclear que pasara a la acción. Había que producir en cada ciudadano el sentimiento de que puede contribuir de algún modo a asegurar la supervivencia, o bien, que es corresponsable de su propia supervivencia. Semánticamente, esta estrategia de normalización se expresaba asociando el concepto de supervivencia con conceptos sociales altamente valorados, concretados en frases retóricas como “supervivencia y seguridad”, “supervivencia y progreso” o “supervivencia y libertad”. Una parte importante de la campaña era la política de imágenes. No se trataba de una censura total, sino que, por la vía de una estrategia de desensibilización y habituación, la población debía ser inmunizada contra su propia imaginación apocalíptica y verse animada a apoyar los programas nacionales de defensa civil. Así, se organizaban actos en escuelas, medios, iglesias, ayuntamientos y otras instituciones públicas en los que se mostraban nubes en forma de hongo y casas destruidas, mientras que se evitaba rigurosamente presentar los efectos de las armas nucleares en el cuerpo humano, así como los testimonios de primera mano sobre las secuelas de los bombardeos. Esta política de imágenes formaba parte de una biopolítica que pretendía poner bajo el control del Estado no solo la muerte, sino también las imágenes de esta y las emociones asociadas a ella.

Esta estrategia de control del miedo, cuyos artífices la denominaron “*emotional management*” o “*emotional inoculation*”, pretendía tener un efecto movilizador a la vez que moralizador. Mientras que los críticos acentuaban las dimensiones cualitativamente nuevas del potencial destructor de las armas nucleares, el objeto de estos programas gubernamentales era mostrar que una guerra nuclear no es fundamentalmente diferente de las otras guerras y que también se podía ganar, siempre que se contase con una preparación adecuada y el apoyo de la población. El punto culminante de esta propaganda llegó con la llamada *Operation Cue*, que se transmitió por televisión el 5 de mayo de 1955 y fue seguida por cerca de 100 millones de estadounidenses en la pantalla (cf. MASCO 2008). En el lugar de la prueba, el desierto de Nevada, se había erigido un complejo artificial de viviendas que se presentaba como una réplica detallada de una comunidad americana media. Había maniqués ocupando el lugar de los miembros de la familia, colocados en diversas situaciones normalizadas. El objeto del espectáculo era mostrar que, con la preparación adecuada, se podía sobrevivir incluso a un ataque nuclear, y que la vida civil puede continuar con los mismos estándares de antes. Mientras que las noticias y los discursos

sos presidenciales, como el de John F. Kennedy ante la Asamblea General de las Naciones Unidas el 15 de septiembre de 1961, evocaban la sensación de una amenaza permanente contra la que había que armarse internamente, los ejercicios de defensa y los filmes de propaganda presentaban cómo podía ser ese modo de armarse en términos concretos. El escenario ponía a los espectadores en la posición de unos supervivientes postnucleares que podían disfrutar de la sensación de su propia invulnerabilidad al vivir el simbólico ataque nuclear.

Fantasías catastrofistas sobre la bomba atómica en la cultura popular

Los “escenarios del fin del mundo” organizados por las autoridades de protección civil eran similares en su estructura básica a las representaciones habituales de la cultura popular; por ejemplo, en el género de películas sobre el desastre de la bomba atómica, que asume funciones catárticas similares al estetizar la catástrofe. Muchas de estas películas tenían también una función patriótica y servían para recargar la supervivencia de simbología nacional. En estas películas, la supervivencia es siempre el punto crucial por el que se racionalizan sacrificios que parecen inevitables. Pero al final de la película se suele celebrar al gran héroe y, con su regreso a la familia, la gran catástrofe queda disuelta entonces en destinos individuales. Como ha mostrado Jerome S. Shapiro, la estructura narrativa básica de las películas sobre la bomba atómica está vinculada a las narraciones religioso-apocalípticas de destrucción y renacimiento, y es precisamente en esta puesta en escena del renacimiento físico y psicológico donde él ve el núcleo terapéutico de estas películas: “*Atomic bomb cinema is primarily about the individual and communal survival and self-actualization under oppressive conditions*” (SHAPIRO 2002, 35). Günther Anders ha visto la figura popular de Superman como una variante de este mito racionalista del héroe de supervivencia o de la familia como comunidad de supervivencia que para él representa la encarnación de la “mentira de supervivencia” colectiva (ANDERS 1980, 287). Sin embargo, también hubo algunas representaciones populares que se centraban en la no supervivencia a la catástrofe nuclear. Se confrontaba al público con visiones de un final inevitable. En estas películas se niega el paradigma de la supervivencia y se lo sustituye por el paradigma de la muerte. La figura ficticia del superviviente, que acechaba a las sociedades acomodadas de Occidente de diversas formas (HORN 2014, 28), servía aquí esencialmente para simbolizar el horror y las consecuencias devastadoras del uso de las armas nucleares. El superviviente era representado a menudo como una especie de troglodita que luchaba en una batalla desesperada por sobrevivir en un entorno radiactivo y contaminado durante décadas (cf. RUSSELL 1963, 33s). Herman Kahn respondió a estas aportaciones en su

libro *On Thernuclear War* con un capítulo titulado “¿Envidiarán los supervivientes a los muertos?” (KAHN 1959, 40). Un libro de gran éxito que se publicó en numerosas ocasiones y que se llevó también al cine fue *On the beach*, de Nevil Shute. La novela describe las consecuencias del estallido de la Tercera Guerra Mundial, fechada en 1963, es decir, situada en un futuro inmediato. La guerra se libra con armas nucleares. Comienza en Europa, pero se extiende rápidamente a otros países (como Estados Unidos y la Unión Soviética). Gran parte de la acción se desarrolla en Australia. Describe cómo la gigantesca nube nuclear se acerca inexorablemente, y cómo la gente, sabiendo que su muerte es inminente e inevitable, intenta continuar su vida cotidiana con normalidad. El gobierno australiano distribuye píldoras a la población para que, cuando la radiación llegue al continente, puedan poner fin a sus vidas. De este modo, el libro anulaba por completo las narrativas centrales de defensa civil de aquellos años. Hace patente cómo lo que era una vida con perspectivas abiertas de futuro se puede transformar de pronto en un plazo cortísimo y miserable. Ya no hay una narrativa triunfante de supervivencia ni un retorno a la supuesta normalidad.

El libro polarizó al público. Muchos críticos quedaron impresionados y destacaron la gran importancia de esta novela para concienciar sobre los efectos mortales de la guerra nuclear. En cambio, muchos representantes del complejo militar-industrial lo consideraron un escándalo, lo que movió incluso al posicionamiento de reconocidos científicos como Edward Teller. La Oficina de Gestión Civil y de Defensa calificó el libro de “muy peligroso”: dejaba tras de sí una “total desesperanza” y dañaba “los proyectos de defensa civil” (cf. LIFTON y MARKUSEN 1990, 81). Las representaciones críticas posteriores, a partir de mediados de los 60, como la sátira de Kahn que hizo Stanley Kubrick en *Dr. Strangelove or How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb* (proyectada en España con el título *Teléfono rojo. ¿Volamos hacia Moscú?*), reaccionaron entonces a los efectos de habituación y a los clichés de las películas de catástrofes, utilizando nuevas estrategias estéticas para describir la locura de las condiciones de la Destrucción Mutua Asegurada o *Mutual Assured Destruction* (MAD). Sin embargo, la constelación antagónica básica permaneció en gran medida intacta hasta la década de 1980 y queda muy clara a la luz, precisamente, de la lucha semántica por el concepto de supervivencia. Un ejemplo muy conocido de 1980 es la intervención del historiador y activista por la paz E. P. Thompson (1980), quien tituló su panfleto antinuclear *Protest and Survive*, desbaratando así de forma irónica y polémica el eslogan gubernamental del programa de defensa civil (*Protect and Survive*). Mientras que los representantes del statu quo utilizaban el concepto de supervivencia para reconocer, hasta cierto punto, la situación excepcional a la vez que le

restaban importancia, presentando la guerra nuclear como una forma normal de guerra y la supervivencia esencialmente como una continuación del *way of life*, los críticos se oponen a esta nivelación y subrayan la imposibilidad o la inhumanidad y la repulsión de sobrevivir a una guerra nuclear. Ahora bien, una vez que ambas partes, críticos y defensores del armamento nuclear, se apoyan en el concepto de supervivencia en sus batallas semánticas, este concepto se convirtió en un marcador semántico, un signo básico de la era atómica. El núcleo material del problema, la posibilidad de la aniquilación total de millones de personas, apenas era accesible a la imaginación y la empatía humanas. Así, las estrategias generalizadas de normalización, racionalización y estetización resultan ser también estrategias defensivas para afrontar emocionalmente una situación excesiva que Günther Anders plasmó en el concepto y la imagen del desfase prometeico (ANDERS 1956, 267).

2. AMENAZAS ECOLÓGICAS PARA LA SUPERVIVENCIA

Los debates sobre los efectos secundarios de las pruebas de armas nucleares sirvieron como transición hacia el movimiento ecologista moderno (SCHMIEDER 2016). El crecimiento económico posterior a la Segunda Guerra Mundial hizo ver que la lluvia radiactiva era solo una parte de un problema mucho más amplio, el de los nocivos efectos secundarios de las tecnologías modernas. Al igual que esa lluvia, estos efectos secundarios tampoco podían limitarse al entorno exterior de las personas, sino que afectaban al interior de sus cuerpos, dando lugar a nuevos tipos de riesgos para la salud. Un ejemplo famoso de esta contaminación fue el *smog* de Londres en 1952, que se cobró miles de vidas. Otro ámbito importante de temas que preocupaba al movimiento ecologista moderno era el rápido aumento de nuevos productos químicos, como los utilizados en la agricultura. El libro *Silent Spring* de Rachel Carson puso especialmente de manifiesto los efectos nocivos del DDT y criticaba de forma generalizada la agricultura industrial moderna (CARSON 1962). A principios de los años 60, el biólogo y activista por la paz Barry Commoner se consagró a demostrar de modo general las destructivas consecuencias de la tecnología moderna. En un libro que tituló *Science & Survival*, realizó la transición del paradigma del peligro nuclear al paradigma más amplio de la ecología política utilizando el concepto de supervivencia como eslabón conceptual perdido. En el último capítulo del libro, titulado “Sobrevivir en la Tierra”, expresa el temor “de que la contaminación radiactiva mundial, las epidemias, las catástrofes ecológicas y, posiblemente, los cambios climáticos afecten hasta tal punto a la estabilidad de la biosfera que la supervivencia humana quede

amenazada en toda la faz de la Tierra”. (COMMONER 1963, 146). Commoner se convirtió así en uno de los pioneros de un profundo cambio discursivo que trasladó el concepto de supervivencia al centro del pensamiento ecológico. Institucionalmente, la transición se refleja en el cambio de nombre y la reorientación temática del *St. Louis Committee for Nuclear Information*, fundado en 1958, que posteriormente cambió “Nuclear” por “Enviromental” y transfirió su boletín a la revista con el título de *Enviroment*. Al mismo tiempo, el concepto de supervivencia se trasladó al nuevo campo de la ecología política. Puede decirse incluso que el concepto de supervivencia tuvo una importancia decisiva para la constitución del movimiento ecologista, como demuestra la asombrosa variedad de títulos de libros publicados a principios de los años 70: *Blueprint for Survival*, *Agenda for Survival*, *Roadmap for Survival*, *Guide for Survival*, *Survival-Kit*, *Program for Survival*, *Actionplan for Survival*, *Operation Survival*, *Handbook for Survival*, *Manual for Survival*, *A Rationale for Survival*, *Projections for Survival*, *Strategy for Survival*, *Passport to Survival*, *Manifest for Survival*. Lo que llama la atención de los títulos de estos libros es cómo asocian el concepto de supervivencia con diversos formatos de una literatura praxeológica orientada a una acción de intervención política. En otras palabras, no se trata de un saber académico, sino de un saber que guía la acción al servicio de la supervivencia o de la preservación de las condiciones para que la humanidad sobreviva.

“La explosión demográfica”

Una segunda transición de la guerra nuclear al discurso ecológico se produjo mediante la transformación del símbolo colectivo del hongo nuclear en la imagen de la bomba demográfica. Los términos “bomba de la población” (*population bomb*) y “explosión demográfica” fueron introducidos a principios de la década de 1950 por el empresario y activista del control poblacional Hugh Everett Moore, quien puso por título *The Population Bomb!* a un panfleto que escribió de 22 páginas. En 1967 iba ya por la decimo tercera edición, con un total de un millón y medio de ejemplares vendidos. Michael W. Straus retomó la fórmula en 1955 en el libro *Why Not Survive?* y J. Murray Luck lo hizo en 1957 (cf. DESROCHERS y HOFFBAUER 2009, 39). Especialmente influyente fue *The Population bomb*, un bestseller de Paul Ehrlich publicado en 1968, que para 1990 había llegado a vender tres millones de ejemplares. Siguió con otro bestseller, *How to be a Survivor*, en 1971 (cf. EHRlich y HARRIMANN 1971). El problema de la población y la destrucción del medio ambiente constituyeron los dos grandes paradigmas de la ecología política, y ambos se basaban de modo central en el concepto de supervivencia.

Límites del crecimiento y shock ante el futuro

La llamativa masificación del concepto de supervivencia apunta, en primer lugar, a carácter de *shock* que tenía el nuevo problema de la crisis ecológica cuando se apoderó de la conciencia pública (TOFFLER 1970). Al igual que ocurrió un cuarto de siglo antes con el discurso nuclear, también en el campo de la ecología política se articula la conciencia de un punto de inflexión histórico, vinculándose de modo central a la idea de que las condiciones de supervivencia están en peligro. Una obra clave de la época fue el libro *Los límites del crecimiento*, promovido por el Club de Roma, que ya en la primera página hablaba de “que el destino futuro de la humanidad, tal vez la supervivencia de la propia humanidad, depende de la rapidez y la eficacia con que se puedan resolver los problemas descritos para todo el mundo” (MEADOWS *et al.* 1972, 11). Los autores diseñaron y debatieron una serie de escenarios para ayudar a evaluar lo que sucedería en el caso de que ciertas tendencias, como el aumento del consumo de materias primas y energía, se mantuvieran, intensificaran, detuvieran o invirtieran. El diagnóstico general era que, de continuar las tendencias actuales, se produciría un colapso de la civilización en los próximos cien años.

La paradoja históricamente inédita de este nuevo complejo de problemas, tal como se la tematizaba en los libros de ecología política, es que la amenaza a las condiciones de supervivencia ya no se veía solo en el contexto de las condiciones políticas, las guerras, los accidentes tecnológicos o el mal uso de las técnicas, sino como un efecto secundario no deseado de operaciones económicas normales. El papel de la ciencia y la tecnología adquirió así una nueva urgencia, de una manera completamente diferente a como se había percibido durante el debate nuclear. Pues, ahora, eran precisamente los logros y éxitos del dominio instrumental de la naturaleza los que generaban nuevos problemas y peligros en el marco de un proceso capitalista global e incontrolado (cf. NEUMANN 1955; JONAS 1979, 251). También perturbaba, en segundo lugar, la hipótesis de que los daños ecológicos no solo se producen de forma inesperada, sino también con un considerable desfase temporal. De ello se deducía que las consecuencias del modo de producción actual solo se manifestarán plenamente en las generaciones futuras. Esto se corresponde con una peculiaridad de muchas contribuciones al problema de la ecología a la hora de dirigirse al público. Contienen dedicatorias como “A nuestros hijos”, “A las generaciones futuras” y similares. Esta figura retórica debe entenderse como una reacción frente a una experiencia histórica nueva. Es algo que queda claro si se compara con los proyectos constitucionales republicanos en torno a 1800 (de Condorcet, Paine, Jefferson, entre otros), los cuales le neg-

ban a cualquier generación el derecho a someter a las generaciones futuras a sus propias leyes (cf. PARNES, VEDDER y WILLER 2008, 97s). El discurso de la ecología política, en cambio, supone siempre cambios irreversibles que llegan hasta el futuro. Es en este contexto donde hay que entender las múltiples aporías del concepto de supervivencia en el ámbito de la ecología política. Lo que destaca es su futurización, porque las supuestas situaciones de peligro apenas eran perceptibles en el presente de las naciones industriales de occidente. Fenómenos locales y temporales como la niebla tóxica, la erosión del suelo o la lluvia ácida se consideraban presagios de futuras catástrofes globales, adquiriendo así una gran carga emocional. De manera complementaria, los activistas medioambientales reaccionaron ante el problema de la abstracción y el carácter futuro de los peligros produciendo imágenes espectaculares y organizando eventos en los medios de comunicación para llamar la atención del público sobre el nuevo tema. La muerte de los bosques o las ballenas en peligro de extinción se convirtieron así en símbolos colectivos del movimiento ecologista.

Luchas de interpretaciones y paradigmas

Al igual que ocurría con el discurso de la supervivencia en relación con las armas nucleares, el discurso de la supervivencia en relación con la crisis ecológica es también un discurso sujeto a una división política. Genealógicamente, se puede distinguir una línea que se remonta a la teoría de la población de Malthus, que ve los problemas esencialmente en el crecimiento demográfico, de una línea que se remonta a la crítica de la economía política de Marx, que ve el sistema industrial capitalista como la causa principal. Un símbolo colectivo de los primeros es el bote salvavidas (HARDIN 1974), mientras que los segundos prefieren modelos de distribución desigual (por ejemplo, en términos de consumo de recursos) o de sobredesarrollo (o subdesarrollo). Cada uno de estos modelos opuestos iba asociado a programas de acción política para dar respuesta a los problemas. Autores conservadores como William y Paul Paddock (1967) o Paul Ehrlich (1968) trabajaban con previsiones espeluznantes sobre hambrunas inevitables que causarían cientos de millones de muertos y profetizaban el fin de la civilización industrial moderna en un futuro próximo. En marcado contraste con esto estaba su valoración positiva de las relaciones de producción dadas, a las que no solo se quería renunciar, sino que se defendían con todos los medios. Las contradicciones eran especialmente flagrantes entre los autores conservadores, pero los representantes del bando contrario también trabajaban con ellas. Un ejemplo de ello es Barry Commoner, figura dirigente de la ecología política,

quien aparecía en su tiempo como el opositor y rival de Paul Ehrlich. Análogamente a Ehrlich, en Commoner se observa un uso estratégico del término supervivencia. El término no solo aparece en los títulos de los libros y ensayos, sino también en lugares destacados de los textos, como en las frases iniciales y finales o en los subtítulos. No era, por ello, sino muy coherente que el número de la revista *Times*, que dedicó un artículo de portada a Commoner en febrero de 1970, poco antes del primer Día de la Tierra, apareciera bajo el título *The Emerging Science of Survival* (cf. EGAN 2007). Que el concepto de supervivencia se convirtiera en una especie de fórmula que Commoner utilizaba expresamente como medio para llamar la atención y dirigirla, es algo que muchos de sus contemporáneos advirtieron y criticaron. En su libro *The Closing Circle - Nature, Man, and Technology* (1971), Commoner aprovechó esa crítica para problematizar el uso de su lema. En un capítulo titulado “La cuestión de la supervivencia”, Commoner comienza reformulando las preguntas que sus críticos le habían planteado a él y a otros exponentes del movimiento: “¿Qué es realmente cierto sobre la amenaza que supone para la humanidad la alteración del medio ambiente? ¿Cuánto tiempo nos queda realmente? ¿O la cuestión de la supervivencia no es más que una táctica del miedo, una exageración cometida con la probable buena intención de obligar a la opinión pública a actuar frente al empeoramiento de las condiciones de vida? [...] ¿Las tensiones actuales a las que está sometido el ecosistema son tan grandes que, si no se reducen o eliminan, harán degenerarse el ecosistema hasta el punto de que la tierra se vuelva inhabitable para el hombre?” (COMMONER 1971, 201-2).

Antes de abordar esta cuestión con más detalle, Commoner señala que, si bien está “planteada con precisión, la respuesta a la misma solo puede darse en forma de juicio, no en forma de hecho” (COMMONER 1971, 202). Sin embargo, este juicio no es arbitrario, sino que puede y debe estar “basado en hechos y principios científicos” (*ibid.*). A continuación, Commoner justifica su uso del término, y no deja de ser llamativo que recurra a fenómenos que apenas eran significativos en sus textos anteriores. Mientras que, anteriormente, el concepto de supervivencia se refería a las consecuencias del crecimiento de la población, el uso de nuevos productos químicos y la contaminación atmosférica, Commoner destaca ahora el nuevo problema de la ruptura de los diques entre el ser humano y la tierra, así como el fenómeno médico del llamado pulmón de choque, fenómenos ambos que, supuestamente, justificaban el uso del término. Con este ejemplo se hace visible que hay una brecha entre los hallazgos científicos y la retórica de la urgencia y el dramatismo. La brecha se llena con ficciones científicas que, aunque están dentro del ámbito de lo posible, no tienen mucha probabilidad en sí mismas.

Comunicación del miedo ecológico

Los críticos han visto en estas contradicciones manifiestas y, sobre todo, en la fijación en el concepto de supervivencia una expresión propia de quien se ha quedado atrapado en una visión religiosa y milenarista de las cosas; en consecuencia, estos autores han sido tachados de agoreros (*doomsayer*) o catastrofistas (*doonster*). De hecho, la comprensión selectiva de la catástrofe ecológica, característica de la primera fase de la movilización política, que resuena en formulaciones como *day of reckoning*, *day of judgment* o *day of atonement* (día del Juicio Final, día del Juicio o día de la expiación), apunta a un trasfondo de ideas religiosas que ponen un sello muy específico en la percepción de los problemas ecológicos. También se ha señalado, con razón, que la dramaturgia de muchos textos de ecología política apunta hacia la tradición de la jeremiada norteamericana o a la narrativa del declive de la naturaleza (cf. HEISE 2010, 14-46).

En la década de 1980, el sociólogo Niklas Luhmann introdujo el concepto de comunicación del miedo en su debate sobre el movimiento ecologista, centrándose en el modo y el contenido de sus formas de protesta, que entendía como una movilización por el miedo (cf. SCHMIEDER 2013). Según Luhmann (1986), la especificidad y el peligro particular de la comunicación del miedo es que su recurso, el miedo, no puede ser regulado legalmente, refutado científicamente ni tampoco, por tanto, impugnado discursivamente. Cada intento de aclarar de una manera científicamente responsable la complicada estructura de los problemas de riesgo y seguridad no haría sino dar más pábulo al miedo. Según Luhmann, la comunicación del miedo es una “comunicación auténtica” (*ibid.*, 240), es decir, se sustrae a una aprehensión por los sistemas funcionales de carácter social y gana por eso un especial atractivo para las posiciones que cuestionan las premisas de los mismos. Quien tiene miedo puede insistir en reclamar la disminución de su miedo y utilizarlo como un derecho moral irrefutable. Incluso si resulta que el miedo era empíricamente infundado, ya ha cumplido su función comunicativa. La incertidumbre de los hechos ecológicos se transforma en la certeza del miedo. El miedo se convierte así en un equivalente funcional para una creación de sentido con apoyo normativo y fundamento discursivo. A juicio de Luhmann, el miedo es el principio que no falla cuando todos los demás principios fallan. El miedo se convierte en una amenaza para el mundo del sistema funcionalmente diferenciado principalmente porque no puede ser ignorado debido a su propio poder emocional. Sin embargo, si el sistema político se entrega directamente a la comunicación del miedo, puede producirse la amplificación de la resonancia y la implosión de las diferenciaciones funcionales.

Ética del estado emergencia

Los defensores de una política de símbolos “desde abajo”, tal como ha sido desarrollada por los exponentes de los nuevos movimientos sociales, señalan, en contra de Luhmann, que las formas que él denuncia de comunicación del miedo ecológico están siempre vinculadas a prácticas discursivas fundadas científicamente, así como a formas complementarias de comunicación identitaria. La comunicación del miedo es, por tanto, solo un elemento dentro de un complejo sistema social de alerta temprana que aumenta la sensibilidad ante nuevas situaciones de peligro, inicia debates y procesos de aprendizaje y, en general, contribuye a una movilización y politización de la sociedad (cf. EDER 2000). Además, la situación de peligro ecológico se refiere generalmente al problema de que los supuestos peligros se encuentran en el futuro, pero deben ser tratados ya en el presente, porque, debido a la inercia de los sistemas ecológicos y a su carácter procesual, no es posible en absoluto actuar a tiempo en el sentido convencional (WELZER 2008).

La importancia del concepto de supervivencia en el campo de la ecología política se debe, entre otras cosas, a este insoluble dilema temporal. Se expresa claramente en la exigencia de establecer el principio de precaución (cf. KAHL 2008). La narrativa asociada con ello cuenta el futuro en la forma verbal del futuro perfecto. Construye las situaciones peligrosas que se esperan hoy para el futuro como acontecimientos catastróficos seguros o ya experimentados y saca de este extremo la conclusión de que habría sido mejor haber detenido los desarrollos de antemano para concluir que debemos detenerlos hoy. Muchas contribuciones a la ecología política culminan en una “ética de la supervivencia” (JONAS 1979). Un ejemplo destacado es Hans Jonas, que también ha llamado a su ética de la supervivencia la “ética del estado de emergencia del futuro amenazado”. Con ello, Jonas reclama una “heurística del miedo”, de la que él mismo da un ejemplo práctico muy vivo en su libro utilizando el concepto de supervivencia. Como aguda contraimagen de la sociedad de consumo de su presente, construye un futuro que se caracteriza por una lucha permanente por la supervivencia, por la muerte en masa y el asesinato en masa, y cuya crueldad desafía cualquier concepción más cercana.

La deformación futuroológica

Independientemente de cómo resulten las imágenes del futuro que se construyen mediante el concepto de supervivencia, al final, la representación que se haga conduce necesariamente a la práctica política en el presente. Jonas, por ejemplo, enfatiza la supuesta obsesión marxista con la productividad y el

utopismo de la filosofía de la historia como el principal peligro del presente. Pero, al hacerlo, oculta y silencia las muchas contribuciones que precisamente los autores marxistas han hecho a la crítica del sistema de crecimiento capitalista y al análisis de los peligros ecológicos del futuro. Una de las más significativas es la de Hans Magnus Enzensberger. Ya a principios de la década de 1970, este autor planteó la acusación de “deformación futuroológica” (ENZENSBERGER 1974, 170) contra la ecología política. Sostuvo que la ecología política invoca permanentemente las amenazas futuras a la supervivencia, pero ignora en gran medida las amenazas literales y la destrucción de las condiciones de supervivencia que ya se pueden observar a día de hoy en el hemisferio sur. Siguiendo esta crítica, el giro ecológico general que tuvo lugar en torno a 1970 también puede entenderse como un alejamiento de los acuciantes problemas sociales contemporáneos mediante la construcción de un nuevo objeto de discurso relacionado con los problemas del futuro. El uso masivo del concepto de supervivencia habría que verlo entonces como la palanca utilizada para elevar el nuevo tema a lo más alto de la agenda. El concepto de supervivencia desplaza así también la cuestión social de una vida digna para todos aquí y ahora. La especial utilidad estratégica del concepto de supervivencia se debe en gran medida a que con su ayuda se pueden presentar ciertas decisiones políticas como si no tuvieran alternativa y, por tanto, retirarse de la discusión, puesto que cuando se trata de la supervivencia, es difícil estar en contra.

Fridays for Future

Cuando hoy día se pregunta por qué el fin del mundo es aparentemente más fácil de imaginar que el fin del capitalismo, esto es algo que puede entenderse también como un diagnóstico de los efectos psicosociológicos postreros que ha producido la comunicación del miedo ecológico: esta ha suministrado al imaginario innumerables imágenes de catástrofe, pero al mismo tiempo ha empobrecido la imaginación y la crítica social. Salta a la vista cómo, con el paso de los años, el núcleo racional del uso del concepto de supervivencia se ha ido ampliando. El cambio climático hace tiempo que dejó de ser una cuestión de futuro, antes bien, ya se ha convertido en una realidad experimentable de modo efectivo. Los nuevos movimientos políticos, como el movimiento *Fridays for Future* o *Extinction Rebellion*, reaccionan contra él y, de nuevo, lo hacen con un uso masivo del concepto de supervivencia. Greta Thunberg, iniciadora del movimiento *Fridays for Future*, profesa abiertamente el principio de la comunicación ecológica del miedo. Con imágenes como que nuestra casa está en llamas, pretende explícitamente sembrar el pánico en la opinión pública e incitar a los políticos a tomar medidas enérgicas (THUNBERG 2019). Una vez más,

es la amenaza imaginaria a las condiciones de supervivencia lo que provoca esta drástica retórica. El tiempo transcurrido desde los años setenta aparece en retrospectiva como una época de años perdidos, porque el estilo de vida no solo no ha cambiado, como se requería, sino que, por el contrario, se ha extendido por todo el mundo. Basándose en los resultados de los estudios científicos pertinentes, Thunberg puede afirmar que hay un dramático empeoramiento de la situación ecológica global, a la que ella reacciona con un estridente alarmismo político. Por muy apropiado que pueda parecer en muchos casos, sucumbe a la paradoja de que, dada la política establecida, se está apelando para que declare el estado de emergencia ecológica precisamente a la misma instancia que en el pasado, aliada con los intereses de la economía, ha estado promoviendo masivamente una economía depredadora. La fuerte emocionalización sugiere acciones políticas cortocircuitadas y bloquea los procedimientos de consideración racional y los procesos de negociación democrática. Por otra parte, la problemática historia de la ecología política también ha puesto de manifiesto los límites de estos procesos de negociación. En cualquier caso, la presión histórica del problema que motivó el traslado del concepto de supervivencia del campo del discurso de la guerra nuclear al campo de la ecología política persiste y seguramente seguirá creciendo, por lo que cabe suponer que el concepto de supervivencia seguirá siendo un concepto del uso lingüístico político-social por el que se va a combatir durante bastante tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERS, G. 1956, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Múnich, Beck.
- ANDERS, G. 1980, *Die Antiquiertheit des Menschen 2. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der industriellen Revolution*, Múnich, Beck.
- CARSON, R. 1962, *Silent Spring*, Nueva York, Penguin Books.
- COMMONER, B. 1963, *Science & Survival*, Nueva York, Ballantine Books.
- COMMONER B. 1971 [1973], *Wachstumswahn und Umweltkrise*, Múnich/Gütersloh/Viena, Bertelsmann.
- COUSINS, N. 1945, *Modern Man is Obsolete*, Nueva York, The Viking Press.
- DESROCHERS, P. y HOFFBAUER, CH. 2009, "The Post War Intellectual Roots of the Population Bomb. Fairfield Osborn's, 'Our Plundered Planet' and William Vogt's, 'Road to Survival' in Retrospect", *The Electronic Journal of Sustainable Development*, I (3): 37-61.
- EDER, K. 2000, *Kulturelle Identität zwischen Tradition und Utopie. Soziale Bewegungen als Ort gesellschaftlicher Lernprozesse*, Frankfurt a. M./Nueva York, Campus.
- EGAN, M. 2007, *Barry Commoner and the Science of Survival. The Remaking of American Environmentalism*, Cambridge, Londres: MIT Press.
- EHRlich, P. 1968, *The Population Bomb*, Nueva York, Ballantine Books.
- EHRlich, P. y HARRIMANN, R. L. 1971, *How to Be a Survivor. A Plan to Save Spaceship Earth*, Nueva York, Ballantine Books.
- EINSTEIN, A. 2004, *Frieden. Weltordnung oder Weltuntergang*, mit einem Vorwort von Bertrand Russell, Colonia, Parkland.
- ENZENSBERGER, H. M. 1974, "Zur Kritik der politischen Ökologie", id.: *Palaver. Politische Überlegungen (1967-1973)*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- HARDIN, G. 1974, "Living on a Lifeboat", *BioScience*, vol. 24, 10 (oct. 1974): 561-8.
- HEISE, U. 2010, *Nach der Natur. Das Artensterben und die moderne Kultur*, Berlín, Suhrkamp.
- HORN, E. 2014, *Zukunft als Katastrophe*, Frankfurt, Fischer.
- JONAS, H. 1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt, Suhrkamp.
- KAHL, W. 2008, "Nachhaltigkeit als Verbundbegriff". En: id. (ed.), *Nachhaltigkeit als Verbundbegriff*, Tübingen, Mohr, 1-35.
- KAHN, H. 1959, *On Thermonuclear War*, Princeton, University Press.
- KAHN, H. 1962, *Thinking about the Unthinkable*, Nueva York, Horizon Press.
- KAHN, H. 1965 [1970], *Eskalation. Die Politik mit der Vernichtungsspirale*, Frankfurt/M./ Berlín/Viena, Ullstein.
- LIFTON, R. J. y MARKUSEN, E. 1990 [1992], *Die Psychologie des Völkermordes. Atomkrieg und Holocaust*, Stuttgart, Klett Cotta.

- LUHMANN, N. 1986 [1994], *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- MASCO, J. 2008, “‘Survival is Your Business’: Engineering Ruins and Affect in Nuclear America”, *Cultural Anthropology*, 23/2: 361-98.
- MEADOWS D. *et al.* 1972 [1973], *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Reinbek, Rowohlt.
- NEUMANN, J. v. 1955, “Can We Survive Technology?”, *Fortune*, junio: 106-8.
- PADDOCK, W. y PADDOCK, P. 1967, *Famine – 1975!*, Boston, Little, Brown and Co.
- PARNES, O., VEDDER, U. y WILLER, ST. 2008, *Das Konzept der Generation. Eine Wissenschafts- und Kulturgeschichte*, Frankfurt, Suhrkamp.
- RUSSELL, B. 1963, *Hat der Mensch noch eine Zukunft? Bestandsaufnahme und Mahnung*, München, Kindler Verlag.
- SCHMIEDER, F. 2011, “Überleben – Geschichte und Aktualität eines neuen Grundbegriffs”, *id.* (ed.), *Überleben. Historische und aktuelle Konstellationen*, München, Fink, 9-29.
- SCHMIEDER, F. 2013, “Kommunikation”, Lars KOCH (ed.), *Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, 197-205.
- SCHMIEDER, F. 2016, “Überleben”, Benjamin BÜHLER y Stefan WILLER (ed.), *Futurologien. Ordnungen des Zukunftswissens*, München, Fink, 327-38.
- SHAPIRO, J. 2002, *Atomic Bomb Cinema*, Nueva York, Routledge.
- THOMPSON, E. P. 1980, *Protect and Survive*, Londres, Russell Press.
- THUNBERG, G. 2019, *Ich will, dass ihr in Panik geratet! Meine Reden zum Klimaschutz*, Frankfurt/M, Fischer.
- TOFFLER, A. 1970, *Der Zukunftsschock. Strategien für die Welt von morgen*, autorisierte Übersetzung aus dem Amerikanischen unter Mitwirkung des Verfassers, München, Goldmann.
- WELZER, H. 2008, *Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert gestorben wird*, Frankfurt/M., Fischer.

SIBLEY ANNE LABANDEIRA MORAN
Universidad Carlos III de Madrid

Prosperity and Paranoia. Engineering Atomic Fear with Cold War Images

Prosperidad y paranoia. Diseñando miedo atómico con imágenes de la Guerra Fría

Received: 22/11/2021. Accepted: 15/4/2022

Abstract: This paper reflects on the way in which certain moving images were used to engineer atomic fear into a manageable emotion in the U.S. during the early Cold War Era. A time of political, technological, economic, and social transformations, which were met with an extensive public relations campaign that relied heavily on the creation and dissemination of tightly controlled images of nuclear tests and models of civic virtue. It focuses on a selection of ephemeral productions to offer a view of the different ideologies at work in early Cold War American propaganda and its dialectic of prosperity and paranoia.

Resumen: Este texto reflexiona sobre cómo ciertas imágenes en movimiento se usaron para transformar el pánico provocado por la bomba atómica en una emoción manejable en Estados Unidos durante los primeros años de la Guerra Fría. Una época de cambios políticos, tecnológicos, económicos y sociales en la que tuvo lugar una intensa campaña de relaciones pública basada, en gran medida, en la creación, distribución y control riguroso de imágenes de pruebas nucleares y modelos de virtud ciudadana. El artículo analiza una pequeña selección de producciones audiovisuales efímeras, en las que se pueden observar distintas ideologías implicadas en la propaganda de los primeros años de la Guerra Fría, así como la dialéctica de prosperidad y paranoia que permeaba estos discursos visuales.

Keywords: atomic fear, propaganda, Cold War, television, prosperity, paranoia.

Palabras clave: miedo atómico, propaganda, Guerra Fría, televisión, prosperidad, paranoia.

I. INTRODUCTION

ATOMIC FEAR IS by no means an obvious or simple concept. One might immediately think of the bombs discharged over Hiroshima and Nagasaki, the iconic mushroom cloud, bomb shelters in suburban settings, or radiation-mutated creatures haunting the sci-fi genre. These referents stand out for a reason, and the awe and terror they were capable of inspiring is no minor matter. However, atomic fear is so much more than just the panic inspired by the bomb. The aim of this paper is twofold, on the one hand, it sets out to elaborate on why certain images from the early Cold War Era (1945-1963) are linked to atomic fear; and, on the other, it intends to offer a wider context of how, in the United States, this fear traversed a series of aspirations and anxieties, of desire for order and dread of chaos, of looking forward and a particular way of understanding the past.

This paper will focus on a selection of ephemeral moving images produced in the U.S. between 1945 and 1963. The selected works include three short instructional films created, or backed by, government agencies, *Duck and Cover* (1951), *Let's Face It* (1954) and *Operation Cue* (1955); and a television ad for one of the largest companies in the United States hosted by a popular actor soon to be politician, the "Live Better Electrically" campaign of the *General Electric Television Theatre* (1953-1962). The pairing of instructional films with advertising might seem far-fetched, however, consumerism was becoming the engine of a new kind of militarized geopolitics (MASCO 2008, 363-4); and, in addition, GE was not just any company, it had produced promotional short films such as *A is For Atom* (1953) and *The Atom Goes to Sea* (1954) singing the virtues of atomic science and its potential for producing energy. However, when it came to promoting its products in the 1950s, it pioneered the strategy of hiring a celebrity as the corporation's spokesperson. What these visual products make clear is that a total mobilization of American society is taking place, and the discursive landscape to which they pertain is exemplary of a dialectic of power and paranoia (POLAN 1986, 15) that rested not only on the fabrication of a devious enemy that could attack at any time, it was also based on a media representation of 'America' "as a culturally specific domain of family values, democracy, and free enterprise with the small town and suburban nuclear family as its focal point" (RUSSELL 2009, 242).

The timeframe is based on three factors. In first place, these are the years of above-ground nuclear testing. Starting with the first atomic detonation, the Trinity Test in New Mexico on July 16, 1945, and ending with the 1963 Partial Test Ban Treaty, after which atomic testing went underground

and, consequently, the production of nuclear visual records came to a full stop, freezing the visual representation of the bomb in time (MASC0 2004). In second place, these years also represent the coming of age of television as a medium of communication. During the early 1940s, most Americans followed the war via radio broadcast and printed press, and experienced it visually through eagerly anticipated newsreels projected in movie theatres. Television started invading American homes after the war and its presence grew exponentially during the 1950s. The coverage of John F. Kennedy's assassination in 1963, and the around the clock coverage it inspired, can be described as the event that signaled television's maturity as a means of communication (BARFIELD 2007, 81). And, in third place, these years also see an intense reordering of social life, with the country's biggest baby boom in its history from 1946 to 1964 (ROSEN 2012). This baby boom took place in the midst of a rapid transformation from a war economy to a postwar spending boom, during which "many Americans both literally and figuratively bought their way into a new world" (BELTON 2012, 325). All these transformations go hand in hand with dramatic political shifts, both on an international scale and regarding domestic security policies.

These years are marked with a proliferation of pamphlets, films and other materials created by government agencies, which explained the steps to take in order to survive an atomic attack. The message was you could survive if you took the correct actions, but what was really implicit was the opposite: "The hyper-vigilance demanded by these survival instructions communicated that nuclear war was not only inevitable – it was imminent" (JACOBS 2010, 26). To better understand this monumental undertaking, the paper starts by detailing the importance of visual media in the ideological battle taking place on the home front, and how this visual battle created symbols, which carried tightly controlled messages and deflected attention from issues deemed too sensible for the public, of which the mushroom cloud is the paramount example. Next, we shall see how these symbols, together with a particular style of voice-over narration, are used in three different government sanctioned short documentaries, which would soon start to be broadcast on television. Leading to a reflection on the spread of television and the new media personalities and tropes that emerged from this medium, such as amicable television hosts and blissful nuclear families, redundantly present in both television programming and advertising, starting in the postwar years "when advertisers were in the midst of their reconversion campaigns, channeling the country back from the personal sacrifices and domestic upheavals of World War II to a peacetime economy based on consumerism and family values" (SPIGEL 1990, 77).

2. THE BATTLE ON THE IMAGE FRONT

During these years, the government treated the nuclear threat as a public relations problem, controlling the atom politically meant controlling information about atomic science. What we find in the years following World War II are two approaches to scientific information: the first, a defensive attitude that created a heavy censorship, and the second, a proactive approximation as witnessed by the proliferation of public relations activities and education policies (LAFOLLETTE 2008, 199). An important part of this strategy was played out via images, and it leaned on two complementary discourses, America's victory and ever-growing prosperity, on one hand; and the "Red threat," which according to the image making of the time was its biggest peril, on the other. Both of these discourses sunk their roots in World War II, the "Red threat" soon replaced the Nazi menace, using the same mechanisms to represent the former as they had represented the latter during the war (BOYLE 1982, 39). And the victory discourse had a direct link to the propaganda efforts of the war and its outcome, the prosperity it proclaimed was part of an effort to re-conduct life in a time of peace. The war had posed new needs for American representation, and the post-war moment would be represented alternatively as a continuation of these needs and as an abandonment of the wartime way of life (POLAN 1986, 8). What it all came to was a growing understanding of the fabrication of visual evidence as a tool in ideological warfare. The enemy had changed but fear and its discourse would be maintained. In Tom Vanderbilt's words (2010, 15-6), "The country was on a war footing and simultaneously awash in peacetime prosperity. Both conditions were upon each other, a contradictory existence that played itself out in everyday life".

WWII had worked as a catalyst minimizing difference and rewriting American social life within the limits of an ideology of unity and commitment that a number of discourses worked to prescribe sharply. Dana Polan (1986, 76-7) speaks of a "science of home front fighting," of how "through the mediation of shared concern, the home front becomes another version of the war." The 1950s continue this discourse of war as well as this instrumentalization of the media, which is writing reality within the framework of a singular, closed set of values (POLAN 1986, 46). The fear that communism generated was bound up with the population's deep desire for postwar stability and prosperity (SCHILLER 1991, 14).

The image bank of this period shows as much, as television and film were deeply implicated in the network of new technologies and fears (RUSSELL 2009, 242). The channels that inform regular citizens of this alleged threat and disseminate civic models of grace are the same channels used for publicizing

consumer goods. They are not only linked through their means of communication, but one also seems to involve the other. They seem to suggest that if you do not believe the official message and measure up to the models being set in them, you are not worthy of the beautiful glossy products advertised; what is more, you can even put that entire lifestyle in jeopardy.

In the transition from wartime to a time of peace, one of the most noticeable mutations was the change of the everyday landscape, from “small-town America” to suburbia. Polan (1986, 48-9) noted the importance placed on small-town America during the war effort, he argues that it functioned formally as a vast source of semantic elements, such as hamburger joints, pets, and the girl left behind. It is a mythology of sorts that counts with various rhetorical strategies that work to make those meanings appear as the inevitable sense of things, by using the logic of appearing to have no overriding logic at all; there is no explicit enunciation of a message of propaganda, just the chronicling of everyday life in small towns. A narrative that would be integrated in its own way into suburban life. The suburbs came to represent something new, something that was created in body and mind after World War II. For Jerry Mander (1978, 125), the suburbs are “capitalism’s ideally separated buying units” and are built profitably. For Margaret Morse (1990, 196), the freeway, the shopping mall and television constitute the realms of everyday life that are a part of a socio-historical nexus of institutions which grew together after World War II. She sees them as analogues, in the sense that all three are modes of transportation and exchange in everyday life. They imply a partial loss of touch with the here and now, in the sense that they imply practices and skills that can be performed semi-automatically; driving, shopping, and watching TV are the “barley acknowledged ground of everyday experience.” They imply a “dreamlike *displacement*”, a separation from their surroundings. “Suburbia is itself an attempt via serial production to give *everyman* and *everywife* the advantages of a city at the edge of the natural world” (MORSE 1990, 197). Another determining factor in the conceptualization of suburban living was that the idea of the city, perhaps more than the actual condition of the city, was profoundly affected after the bombings of Hiroshima and Nagasaki (VANDERBILT 2010, 57). Suburbia was not only a consumerist haven, but a strategic habitation mode defended by military strategists and urban planners, since high concentration of population was now viewed as the city’s greatest liability (VANDERBILT 2010, 75).

The idealization of this new way of life is interwoven with the idea of it being in danger. However, there had not been any kind of incident to inspire such fear, it all stemmed from a discursive experience. Something similar had occurred with the attack on Pearl Harbor, which had come to most Americans

already shaped as a representation. Except for a few people, it took place as a symbol, and it is precisely its force as a symbol that brought about a sense of unity to a then divided nation. What is more, it was an event in the past that seemed to continue to live as a unifying force in the present and future (POLAN 1986, 60). This idea of threats that are experienced on a discursive level is key to understanding the propaganda of the Cold War era, which started in 1946 with the newsreel coverage of “the media event of the year”, i.e., Operation Crossroads in the Bikini Atoll. While it was announced as a technological and historical milestone, its representation was a clear continuation of the institutional relationship between the military and newsreel studios established during WWII. The resulting moving images, disseminated in newsreels around the country, were to establish the basis of the nuclear test film as a weapon to win public confidence and compliance (ATKINSON 2011, 70-1).

3. THE NUCLEAR ICON

Within this visual landscape, the image of nuclear blasts, and more specifically the distinctive mushroom cloud rising from atomic explosions, would come to take center stage in all visual depictions of nuclear power. It is a crucial image, for it is the most recognizable symbol of the atomic bomb, yet it shows practically nothing. The cloud was almost immediately recognized as a symbol of US power, and not surprisingly “the government quickly promoted it to instill awe and fear in the citizenry and thereby build support for Cold War defense policies” (TITUS 2004, 102).

After the bombings of Hiroshima and Nagasaki, the first pictures that appeared in American newspapers and magazines covering the event were tightly controlled, they were images of the mushroom cloud, not of the destruction on the ground in Japan or of the bomb itself (TITUS 2004, 105). From the outset, descriptions of the detonations focused on the impressive clouds and were filled with theological references and aesthetic impressions. These images were also published in magazines such as *Time*, *Life*, *New Yorker*, and *National Geographic*. The journalists of these stories focused on the visual effects of the blast with vivid descriptions of the mushroom cloud and eschewed the dangers that resulted from it, especially those related to fallout (TITUS 2004, 106-7). Hariman and Lucaites (2012, 137-8) point out how the very first images to be published were framed within a rhetoric of ambivalence, they were artistically modest, tilted toward abstraction and not yet anchored in one medium or image. The key moment of visual condensation would be the result of the tightly controlled photographs of the explosions in the Bikini Atoll in 1946.

Although the recourse of treating the bomb as an aesthetic experience is present since the very first detonation with the Trinity Test, it was the media coverage of Operation Crossroads that consolidated the iconic image and the evocation of a sense of awe (HARIMAN and LUCAITES 2012, 140), what Joseph Masco (2004) and Peter B. Hales (1991) term “the nuclear” or “the atomic sublime,” that is, a way of positioning the bomb as an intellectual project that stimulates the imagination, rather than one that threatens the body. A position that is vocalized in instructional and nuclear documentary films with countless descriptions of the explosion as a “beautiful sight.” The symbol of the mushroom cloud was perfectly suited to this purpose, as a visual shape it is easily recognizable and as a term it reduces a terror inducing and awe-inspiring massive ball of fire into an unthreatening fungus, while not revealing any specific information.

The mushroom cloud was not the only symbolic representation of the atomic bomb, there were others, as there were other terms to describe the resulting clouds¹. However, it was the stylized image of the mushroom cloud that invaded popular culture during the late 1940s and 1950s. It materialized in the shape of commercial objects, and it appeared in album covers, postcards, books, comics, sale notices, hats, cakes, and neon signs. It became “the quintessential virtual symbol of the new era” (BOYER 1985, 8). Its importance in the 1950s cannot be overstated. The media coverage “facilitated the mass distribution of this emotion-laden symbol but also drew on the awesome beauty of the fireball to enhance the message. Spectacular imagery, poetic references, and colorful hyperbole focused the public’s collective eye on the aesthetics of the mushroom cloud and glossed over the dangers that resulted from radioactive fallout” (TITUS 2004, 107).

The image of the mushroom cloud seemed perfectly suited to civil defense’s mission “to produce fear but not terror, anxiety but not panic, to inform about nuclear science but not fully educate about nuclear war” (MASCO 2008, 368). This emotional engineering of atomic fear, as Masco puts it, responds to the need to manage the fear of complete annihilation, of a kind of destruction so vast and so new that could be paralyzing. Because of the government’s insistence on the need to further develop weapons of this nature, the threat of the bomb itself was displaced towards the threat of it falling into the enemy’s hands. This made the mushroom cloud a contradictory symbol, in the sense that it came to represent everything good about America and, simultaneously, everything that was evil about the Soviet Union (TITUS 2004, 109).

¹ Such as the Genie, the Giant, and the ball of fire, multi-colored surging cloud, giant column, chimney-shaped column, dome-shaped column, parasol, great funnel, geyser, convoluting brain, raspberry, pillar of smoke shaped like a parachute, and cauliflower cloud (WEART 1988, 402).

The ubiquitous images of mushroom clouds, together with the public spectacle of drills, were installing a specific idea of the bomb in the American imagination (MASCO 2008, 370). One that did not leave room for the real devastating effects of atomic warfare and nuclear testing, such as radiation. Anxiety towards the effects of radiation were present practically from the get-go, but it was considered too sensitive to be shared with the public. Radiation “symbolized the special horror of the new weapon and introduced an element of moral ambiguity. It seemed comparable to the effects of poison gas, which warring nations had stockpiled but generally refused to use” (LIFTON and MITCHELL 1996, 44). Lifton and Mitchell (1996, 79) also mention “fear psychosis” in reference to the fact that Americans remained deeply worried about the atomic bomb after Hiroshima. However, regular U.S. citizens did not fully know what the atomic bomb did to the Japanese cities of Hiroshima and Nagasaki, this was partly due to psychological resistance, but mainly it was the result of secrecy, distortion, and suppression that would persist, and have profound effects, for decades (LIFTON and MITCHELL 1996, 40). Medical experts and others began to worry about a new phenomenon that they would refer to as an “unreasoning fear” of radiation. This fear could have started with some of the initiatives of the scientists of the Manhattan Project who, as soon as the war was over, intended to instruct the world on the dangers of nuclear power and argued for a full exchange of information and an international policy to hold the proliferation of nuclear armament at bay. Civil defense propaganda was a massive effort to engineer public opinion, and the control of nuclear energy was turning out in practice to mean control over secrets, in the name of “security” (WEART 1988, 119). However, the unveiling of the civil defense program also spurred the first powerful antinuclear protest in the United States (Garrison 2006, 10).

The Atomic Energy Commission (AEC) was determined to let nothing impede its tests. Thus, it opted for a policy of reassurance, developing a public relations campaign to insist that there was no chance of harm in Nevada and the press repeated these reassurances (WEART 1988, 184-5). As a result, in the 1950s the concerns regarding the effects of radiation if mentioned in government sanctioned films were ridiculed, shaken off with outright false information, which was intended to reassure American citizens.

4. NUCLEAR MOVIES

Regardless of the reassurances directed to the public, fear persisted and it made itself abundantly present in popular culture, both in literature, with novels such as Peter Walter Miller’s *A Canticle for Leibowitz* (1959) George’s

Red Alert (1958), and Eugene Burdicks's *Fail Safe* (1962); and in film, with movies such as *The Beginning or the End* (1946), *The Day the Earth Stood Still* (1951) and *On the Beach* (1959). The most obvious reference to nuclear fear can be found science fiction films produced in the 1950s, which were the one channel where the anxieties provoked by the fear of nuclear testing could find an outlet in the shape of stories about radiation-produced monsters such as *The Incredible Shrinking Man* (1957) and *Them!* (1954) (EVANS 1998, 75). In addition to these, another common theme in 1950s science fiction can be found in films about extraterrestrial invaders such as *The Thing* (1951), *It Came from Outer Space* (1953), and *Invasion of the Body Snatchers* (1956), which spoke to concerns about a communist takeover of the United States (BELTON 2012, 289-90). However, concerns over nuclear destruction were also present in *film noir*, with films such as *The Asphalt Jungle* (1950), *The Prowler* (1951), and *In a Lonely Place* (1950) that were full of a lyrical fatalism that certain critics link to a national zeitgeist, where the fear posed by the threat of total annihilation, the red scare and McCarthyism can be felt (NAREMORE 2008, 130). For Mark Osteen (1994) this grim ambiance in certain films stems from the effects of Hiroshima over the American psyche and are manifested indirectly in the pervasive pessimism and paranoia of *film noirs* and thrillers such as *Notorious* (1946), *The Lady from Shanghai* (1948), and *White Heat* (1949).

However, Hollywood, which had enjoyed the status of the quintessential mass entertainment medium for decades, was on a downfall. The dramatic fall of movie theatre attendance from 1946 onwards, the antitrust suit against the majors in 1948, and the spread of television sets among American households dethroned movie-going as the number one national pastime and newsreel as the primary source of visual information. As a result, "the nature of moviegoing in America had evolved from the status of ingrained habit to infrequent diversion" (BELTON 2012, 322). Thus, to get a better picture of the kinds of moving images that were regularly consumed by the American audience we must turn our sight to what we could call ephemeral productions, such as instructive films distributed by governmental agencies and television broadcasts. Although it is hard to fully assess the way in which they were received, one thing is clear, these images were pervasive and ubiquitous and were intensely fetishized at the time, by filmmakers such as Bruce Conner and decades later, with what Russell (2009, 241) terms a "revival" in the 1980s of "collage forms of filmmaking" that recur to the imagery of the 1950s. For Russell, the 1950s was the decade in which that the use of television and film archives became apocalyptic, "It is the collage style of the age of television that renders history and memory unstable and fragmentary" (RUSSELL 2009, 241). This "Atomic Ethnography" manifests how the 1950s were a key cultural site for collage

filmmakers working in the 1980s and 1990s, such as Craig Baldwin, Leslie Thornton, Abigail Child, Jayne Loader, Kevin Rafferty and Pierce Rafferty (RUSSELL 2009, 246). In the words of filmmaker Abigail Child: “My generation of filmmakers, people born after World War II – we are TV kids. We were easily influenced by media and by how the media influenced our worlds. (...) Now what I think a lot of us are doing: we’re using emotional images, images that mean something to us, powerful, resonant images – not taking just anything, but being attentive to what images say and mean and how they can be read, actually approaching the flow of image-meaning, representation.”²

The instructional films, of the nature we are going to see, tried to convey two essential messages: one, the need to fully research nuclear weapons, no matter the expense; and two, that to survive a nuclear attack, it was necessary to take a series of specific actions. They also exuded a sense of imminent danger, no matter the efforts invested in normalizing the threat of nuclear warfare. In these movies, Americans were taught to see themselves as the good guys, fighting wars fairly for noble and progressive causes. Children learned in school that they were part of a tradition that had fought against a corrupt monarchy in the Revolution, that had fought to free the slaves in the Civil War, and that had fought against fascism in World War II. This is what Tom Englehardt called the heritage of a triumphalist *victory culture*, endlessly re-played in movies, comics, and television (JACOBS 2010, 27).

Most of these productions can be linked to the AEC, the Federal Civil Defense Administration (FCDA) and the US Armed Forces (MIELKE 2005). The films produced by these agencies included military training and debriefing films, public service instructional films broadcast on television, educational films screened in schools, and informative films projected in workers reunions and church gatherings. The objective of governmental issued films was to “unify all U.S. citizens via a relationship to the bomb by scripting specific roles” (MASCO 2021, 201). To get a better picture of how this was done, we are going to focus on three instructional films, all directed to a civilian public, but each targeted to a specific demographic: *Duck and Cover* was directed to schoolchildren, *Let’s Face It* was produced with an adult audience in mind, and *Operation Cue* was primarily addressed to women.

4.1 Duck and Cover (*Anthony Rizzo, 1951, 9 minutes*)

Perhaps, nowadays, the most shocking examples of these instructional movies are those made for schoolchildren. Among these educational films,

² Quoted in Wees, W. C. 1993, *Recycled Images. The Art and Politics of Found Footage Film*, New York: Anthology Film Archives, 71.

Duck and Cover holds a special place due, on the one hand, to its wide distribution in the 1950s and, on the other, to the controversy it created in the early eighties, when it was reintroduced to the world with the 1982 compilation documentary *The Atomic Café* (1982) directed by Jayne Loader, Kevin Rafferty and Pierce Rafferty. This short film was meant to teach children how to survive a nuclear attack without adult assistance. The most recognizable and, for some, the most unsettling scenes were those of an animated turtle, Bert, who was shown together with a catchy jingle, written by the same team that were behind the immensely popular song “See the USA in a Chevrolet” sung by pop star Dinah Shore (JACOBS 2010, 28).

The film’s message is clear from the start, in words of its cheerful narrator: “We all know the atomic bomb is very dangerous. Since it may be used against us, we must get ready for it, just as we are ready for many other dangers that are around us all the time.” The voiceover glibly compares the perils of nuclear explosions with fires, automobile accidents, and even run of the mill sunburns, albeit noting its effects would be much worse – while we see a montage of mundane images of domestic accidents. And, in order to prepare for the bomb, as one prepares for fire with fire drills and minimizes automobilist risk by following traffic rules, one must know what happens when an atomic bomb explodes. We are told there are two kinds of attacks, with and without warning. The former is regarded as most likely, will be signaled by sirens, and managed by civil defense workers, whose orders must be obeyed. The latter will strike without any prior hint and the first thing one will observe is a bright flash of light followed by a great explosion. In this scenario it is of the essence to react quick, to duck and cover fast, with whatever is at hand. According to the voice over, even a thin cloth helps protect the skin, “even a newspaper can save you from a bad burn.”

The message is straightforward, “We must all get ready *now*, so we know how to save ourselves if the atomic bomb ever explodes near us.” Since an attack might take place at any time, it is crucial that you know what to do. In fact, this “knowing what to do” is insistently repeated throughout the film, together with another clear message “there might not be grownups around.”

Films such as *Duck and Cover*, distributed to schools all over the United States, portray children as “vigilant Cold Warriors” (JACOBS 2010, 27). They show the high-water mark of the militarization of American culture, in the sense that the military and its policies served as template for conducting domestic life (MIELKE 2005, 35). As Bo Jacobs argues, the fact that films such as *Duck and Cover* were shown in classrooms in elementary schools served to give these messages a unnerving authoritativeness; and, at the same time, this critical element of American Cold War society – the fact that educators,

government officials and parents felt the necessity, the urgency, of preparing the country's youth for atomic warfare – conveyed the message that their own Cold War government was unreliable.

The prospect of war fought with nuclear weapons pervaded American culture even when the United States was the sole possessor of such weapons. The fear and anxiety intensified after 1949, when the Soviet Union acquired its own nuclear weapons and the Cold War began in earnest (JACOBS 2010, 25). However, this kind of discourse did not start with the Cold War, it stems from the Second World War narrative as represented in cinema, which relished in a mythology of the strength of the ordinary person, of the “average American.” There had been, according to Polan (1986, 67-8), “an increasing investment in Willys and Joes (...) of the war, an image that sings the ostensible quiet virtues of everyday people, people who are special because they are typical.”

4.2 Let's Face It (1954, 13 minutes)

This treasured typicality of the ordinary person would continue in the visual representations of idealized American life. The emphasis on the importance of average people implied that everyone had some role to fulfill, which is one of the basic premises of *Let's Face It*. This short film fits neatly into another subgenre, that which Bob Mielke (2005) has termed the *nuclear test documentary*. Although every single detonation was covered extensively, starting with the Trinity Test in 1945 (BOYLE 1982, 39), it was not until 1947 that this subgenre gained momentum, when the Air Force created a special film studio at Laurel Canyon for the sole purpose of conveying the need to document nuclear testing. It became “the government's largest film studio during the Cold War and among Hollywood's most comprehensive ones, producing over eighty-seven thousand hours of film footage” (HAMILTON and O'GORMAN 2019, xiii).

It might be helpful to point out some basic characteristics of this subgenre, singled out by Mielke (2005). In first place, their style is simple and functional. The camerawork is austere, the storytelling is straightforward, linearly progressive, except for the occasional use of flashbacks. A central element is the use of voice-over narration, which is often relentlessly cheery trying to naturalize the uncanniness of these weapons and their testing. The aim is to reassure the viewers that they are not in a completely new and incomprehensible situation here – such had also been one of the key arguments of *Duck and Cover*. Second, testing is “a date with destiny,” the workings of fate, not human agency, which seems to contradict another of their common characteristics: the emphasis placed on the operations as scientific experiments and the importance placed on “American know-how” (WIENER 1989, 125). And third,

what can be called the “Janus-faced aspect” of the bomb, that is, a weapon of death that might end war. However, there is a tension between the proclaimed safety of bomb testing and its unpredictable effects. All of these are features could already be seen in the newsreels covering atomic testing in 1946, as described by Atkinson (2011). These films, like the newsreels before them, rarely acknowledge radiological dangers in the voiceover (MIELKE 2005, 31). An omission that should come as no surprise, since the U.S. government was adamant on keeping the effects of radiation, if not secret, to a minimum, even though the perils of radiation were nothing new. In this sense the government was purposefully misleading.

While the opening credits of *Let's Face It* unfold, we hear dramatic music, the kind of soundtrack that was common to melodrama or film noir. The first image to be seen is that of an expanding white mass, slowly outlining the distinctive shape of the mushroom cloud, on top of which we see the front page of a newspaper with the headline: “RUSS EXPLODE H-BOMB.” This soon becomes the backdrop to a chilling statement: “Let’s face it. The threat of hydrogen bomb warfare is the greatest danger our nation has ever known. Enemy jet bombers carrying nuclear weapons can sweep over a variety of routes and drop bombs on any important target in the United States.” Not only that, the public is told how this has also affected “our entire way of life.” The pressing question becomes what will *you* do? What will happen to *you*? Roughly one and a half minutes into the film, we are assaulted once again with a shocking statement: “Let’s face it! Your life, the fate of your community and the fate of your nation depends on what you do when enemy bombers head for our cities. And that is why civil defense was organized. To teach you how to survive in the thermal nuclear age.” The narrator contends that even though civil defense will teach you how to survive, guide you to shelter, manage evacuations, and organize assistance and radio communication, training and preparing is fundamental for *everyone*. The image track shows us as much with sequences depicting local civil defense agents directing traffic, cars supposedly withdrawing from cities, civilians and soldiers observing the skies, as well as men and women in some sort of military drill.

In case it is not abundantly clear, the narrator states: “The instinct of survival is inherent in all of us. And national survival requires that each one of us assume his share of the responsibility. There is work to be done and each must cooperate.” A discourse that is directly related the Second World War narrative of the strength of the ordinary person, of the “average American” described by Polan. What is essential here is how the threat posed by the possibility of nuclear war was constructed as everybody’s business and not just the government’s responsibility.

The film introduces us to the idea of constructing an entire city and dropping a bomb on it to study the effects and plan accordingly. However, it deems such an endeavor as unfeasible, in its stead we are introduced to a series of constructions that are representative units of a test city, in the narrator's words, "a weird, fantastic city." These units include basically furnished homes, bridges and railway tracks leading nowhere, a synthetic forest, as well as underground structures. Among all the elements put in place for the test, one type of device stands out, the high-speed cameras, which will visually register the effects of the detonation with an unprecedented accuracy. The resulting images will figure heavily for decades in the American imaginary.

The morning of the test we see a multitude of people and cars, military personnel and defense officials. Just as announced in *Duck and Cover*, first we see a bright flash, which is followed by a cloud adopting the distinctive silhouette of a mushroom. We see the houses being struck, towers of smoke and flames rising in the air, we are told that "every bit of twisted steel makes its contribution", that we are getting the "hard-to-come-by knowledge of modern warfare." For that purpose, troops are let in, allegedly, "safely and confidently" to analyze and study, in order to make "survival facts" available to *you*. It is a clear example of how these films imply the idea that "conducting and observing nuclear explosions is really a scientific endeavor, not geopolitical saber-rattling" (MIELKE 2005, 29).

Over images of spectacular mushroom clouds and their observers, we hear triumphant music and the concluding remarks: "In the thermonuclear age civil defense, like military defense, must be flexible. It must develop and grow, even as those forces threaten our existence. And so, until men of good will have turned this awesome power to peaceful uses, let us recognize the threat to our way of life, the threat to our survival, and let's face it."

4.3 Operation Cue (1955, 16 minutes)

Operation Cue holds several points in common with *Let's Face It*, the most obvious being that it can also be classified as a nuclear test documentary directed to a civilian audience. However, there are several interesting developments that set it apart. For one thing, it was shot in color and broadcast on national television. For another, it was narrated by a female voice-over, that of a fictitious journalist named Joan Collins, as to imply that we are listening to a civilian's account of the test, and not just any civilian, but a woman who self-describes as a wife and a mother, which is an unveiled interpellation to mothers and wives across the country. *Operation Cue*, as newsreels covering Operation Crossroads nearly ten years before, can be classified as what Shawn

Parry-Giles termed “camouflaged propaganda,” which in the U.S. often took the form of journalistic coverage. Regardless of how obvious the propagandistic nature of this short film might seem to us, the recourse to use a narrator (supposedly) from the press was an attempt to demonstrate good faith to make the public witness to these momentous events. Choosing to use a journalistic format is no minor matter in a context where the ideology of a free press disposed audiences to perceive material circulated in news media as objective and free from governmental influence, even when it was far from it. (ATKINSON, 76). What is more, that the journalist at hand was a wife and a mother was an eloquent detail, since, at the time, housewives in the United States were defended as “managers of destiny perfectly positioned to fight socialism.”³ And, lastly, what had been declared an unfeasible ambition in *Let's Face It*, to build an entire city and drop a bomb on it, is the declared objective of Operation Cue, an extensive test program conducted by the FCDA that included 40 separate projects. Among this program, we find nuclear test “Apple 2”, a 19-kiloton device detonated on May 5, 1955, which is the subject matter of the film *Operation Cue*.⁴

The fact that the explosion and its effects were broadcast on national television makes it necessary to look at the medium itself. Television, to a great extent, was responsible for how the atomic bomb was conceived by regular Americans in the 1950s. The kind of emotional engineering that took place during these years is unconceivable without television and the place it held in American households. Although the device itself was invented in the 1920s, television did not exist for any practical purposes until after World War II. According to Jerry Mander (1978, 134), what would finally kick-start the spread of television sets was the need to find a vehicle for the advertisement of new commodities, which would be essential in the transition from a war economy to an economy of peace. Reportedly, in 1947, Americans regarded radio as their most trustworthy source of information about the bomb and during the five years following the war, hundreds of radio documentaries about atomic energy were broadcast in the United States (LAFOLLETTE 2008, 205-6). But radio would be gradually displaced as the primary source for entertainment and news by television. In 1946, there were only six commercial television stations and approximately 8000 households had sets. Between the years 1948 and 1955 more than half of all US homes installed a television set. And by the end

³ Warren Kinsman, “The Responsibility of Women in Today’s World,” an address before the Wilmington City Federation of Women’s Clubs and Allied Organizations. Quoted in Rosen, paragraph 2.165.

⁴ “Civil Effects Tests Fact Sheet” DOE/NV - -714 – REV 1, published by the Nevada National Security Site History, August 2013, https://www.nnss.gov/docs/fact_sheets/DOENV_714.pdf (Last accessed October 29, 2021).

of the 1950s there were over 400 stations and 90 per cent of US households had television sets (SPIGEL 1990; LAFOLLETE 2008, 214). Thus, television became the main source of shared images, and this would have a deep impact on the formation of public opinion.

Television itself was a staple home fixture in US ads in magazines, even before most Americans could receive a signal. More than reflecting a social reality, it preceded it. Television became the central figure in images of the American house and the cultural symbol of family life. Television was seen as a kind of household cement which promised to reassemble the lives of families who had been separated during the war. It was also meant to reinforce the new suburban family unit which had left its extended family behind in the city (SPIGEL 1990, 76).

The image of the perfect housewife on television, as well as in ads for TV sets, would obscure a radically different reality, where many women were remiss to give up the terrain gained in the job market. In fact, according to Ruth Rosen (2012) the influx of American women into paid work really began in the late 1950s.⁵ However, the discourse of the blissful housewife would prevail, and would come to be politically significant, as it was seen as a distinctive American trait and was defended as a capitalist feature. Rosen argues that the belief that American superiority rested on its booming consumer culture and rigidly defined gender roles became strangely intertwined with Cold War politics. A discourse that became crystal clear when in 1959, at an American National Exhibition in Moscow, Vice President Nixon and Soviet Premier Khrushchev engaged in a bizarre exchange that has come to be known as “the kitchen debate.” They argued over the relative merits of American and Soviet domestic appliances. Nixon boasted of the laborsaving devices that gave American women time to cultivate their charms as wives and to care for their children, and Khrushchev responded that the Soviet Union had little use for full-time housewives, its women workers were busy building an industrial society.

Therefore, the fact that certain nuclear test documentaries were specifically targeted to women, as can be clearly appreciated in *Operation Cue*, must come as no surprise. The expressed aim of the film was to understand the effects of an atomic blast on the things we use in our daily lives. Although this female narrator declares that it is her duty to see *Operation Cue* through the eyes of the average man and woman – an average man and woman that are notoriously white and middle-class –, the narration makes it painstakingly clear how relevant it is that she is a wife and a mother, by having her voice specific concerns about the food, and the fact that most of the everyday objects she will

⁵ According to Rosen (2012), between 1940 and 1960, the number of working women doubled. By 1955, more women worked in the labor force than had during World War II.

later examine for the camera pertain to the domestic realm. The day before the test, she guides the audience with her homey tone through the shelters, radio towers, energy facilities and houses, complete with furnishings and inhabitants, that is, fully clothed mannequins.

The morning of the explosion she introduces us to “Media Hill”, the mound where we find reporters and commentators, as well as military and civil defense observers. A mile from Media Hill there is a small group of volunteers that are to occupy a trench relatively close to ground zero. Those on Media Hill prepare to behold the awesome site of the bomb’s intense flash and resulting mushroom cloud through their goggles. We are shown scenes of the houses, towers and mannequins hit by the bomb’s shockwave. However, Joan Collins and her fellow observers must wait 24 hours before they are permitted to see first-hand the effects of the explosion. The narrator confirms the degree to which different structures have sustained the explosion and effects of the blast on textiles. All in all, if we are to follow her pleasant recounting of the event, it seems that nuclear attacks might be manageable. An insidiously comfortable outcome that reaches its peak with a picnic for the test observers and volunteers, where the main dish consists of meat roasted in cans salvaged from the blast. However, the public should not become overconfident, as Joan says, “This time it was only a test.”

Once our female narrator has done her duty, the film closes with a masculine voice-over musing over the lessons learned and the need to “plan for the survival of our homes, our families, and our nation in the nuclear age.” This gender switch seems to imply that the woman who has guided the audience throughout the film, while informative and relatable, lacks authority. The final words are pronounced by a man. Housewives might have been the “managers of destiny” but television constantly reminded its audience that “father knows best.”⁶

5. NUCLEAR HOSTS, NUCLEAR FAMILIES AND ADVERTISING

Among the most beloved TV dads to grace the screens of the 1950s we find Ronald Reagan in his dual role of host of *The General Electric Television Theatre* and as head of his household in the ad campaign of the show’s sponsor. It is important to note that Cold War propaganda in mass media was not simply the expression of official ideology, it involved a *range of different ideologies*, discourses, and institutions (SHAW 2007, 302). Reagan and his family, as

⁶ This is a reference to the immensely popular television series *Father Knows Best* (1954-1960).

presented in these commercial segments, were the perfect incarnation of these multiple ideologies.

To better understand the importance of Reagan's tenure in television, it might be necessary to see in some detail what characterized this new kind of media personality: the television host. Naturally, there were many kinds of hosts, for instance, LaFollette (2008, 212) takes special interest in science popularizers, people who were not scientists but were professional and relaxed on camera, "hosts who projected a well-mannered image of pleasant amateurism, almost as if too much sophistication might render the science suspect." For LaFollette, the matter of amateur yet charismatic hosts as scientific communicators is far from banal, it signals a shift that helped to loosen the scientific community's control over its own public image and offer uncritical perspectives on science. An excellent example of this pleasant amateurism applied to scientific content is the character Joan Collins in *Operation Cue*, not only is she not a scientist, but also her role as a journalist seems to be the least meaningful of her attributes, whereas the fact that she is a mother and a wife is insistently present. However, this placid amateurism is not limited to science programming or factual content, it seems to be extensible to television hosts in general. A role that seemed tailor-made to Reagan's natural talents, in the sense that his highest praised virtues were his likeability and charisma as a skilled speaker, which were never encumbered by intellectualism or highbrow knowledge.⁷

Reagan's role in the campaign manifests another key characteristic of mass communication media of the 1950s, which was also present in *Operation Cue*, the fact television was shaped by entertainment values and corporate interests (LAFOLLETTE 2008; SCHILLER 1991; and MANDER 1978). These corporate interests clearly permeated instructional films such as *Operation Cue*, where the home furnishings and clothes worn by mannequins had been donated by 150 industry associations (MASCO 2021, 206; MASCO 2008, 376). A clever strategy of product placement and a sign of how the interests of big business and propaganda were becoming increasingly aligned. In Mander's (1978, 30) words, "Everyone with a message to deliver – government, corporations, the military, community groups, gurus, teachers and psychologists – began drooling at the possibility of gaining access to this incredible machine that could put pictures into millions of people's heads at once." What is more, broadcasting derived its income from advertising, which required networks to sustain the status

⁷ In the words of Joan Scott: "He was an actor who made a good speaker, but talking with him before and after events, this was a man who simply was not well informed, not very knowledgeable. He was a kind of personable performer." Quoted in Freedland (2009, 106). It is worth pointing out that the statement is made by the wife of blacklisted film producer Adrian Scott and therefore far from neutral. However, it is not an uncommon description of Reagan.

quo, thus, to avoiding whatever deviated too sharply from what the audience already accepts (LAFOLLETTE 2008, 243).

Advertising, at least on the scale it would be developed from the 1950s onwards, barely existed before then either. A symbiotic relationship developed, by which advertising financed television's growth and television served as the upmost delivering system for advertising. The fact that it was so effective also had to do with the specific historical moment. As Mander (1978, 135-6) recounts, after the Second World War, Americans were relieved that the war was over and was expecting things to get back to normal, but what exactly was normal? Memories of the hardships of the 1930s persisted, and many ordinary people were aware that the war had alleviated the Depression; it had given men jobs as soldiers and women jobs as factory workers. In 1946 government and industry started making pronouncements about "regearing" American life to consume commodities. Thus, a new vision was born, one that equated the good life with consumer goods. People had to be convinced that life without all these new products was undesirable and unpatriotic, they had to forget the rationing of the war years. Television was the perfect means to deliver the lifestyle that advertising promoted. It was in this frame that the "nuclear family" was idealized to a greater extent than ever before (MANDER 1978, 137). One specific embodiment of this ideal suburban life was the Reagans' home in Pacific Palisades, as can be seen in the *Live Better Electrically* campaign.

Ronald Reagan had been a popular actor in B-movies and counted with a loyal fan base in the early 1940s. However, it was the Cold War that made his reputation and shaped his media persona. Behind closed doors he proved to be a loyal collaborator to the House Un-American Activities Committee and the FBI since 1947, while maintaining a liberal easy-going and well-wishing façade during his own public declarations before the committee as president of the Screen Actors Guild (SAG) (DOHERTY 2018, 166-9). By the early 1950s his film career was in decline, however, in 1954, after a series of television cameos and Las Vegas gigs, he received a lucrative offer to serve as program supervisor, host and occasional actor for *GE Theatre*, an established but under-performing anthologies series on CBS (RAPHAEL 2009, 120).⁸ Reagan managed to turn it into a resounding success thanks, among other things, to his Hollywood connections (EVANS 2006, 57-8). Of relevance to us are the *Live Better Electrically* publicity segments, dedicated to the promotion of the program's sponsor. In these short clips the Reagans were portrayed as the ideal nuclear family en-

⁸ For an in-depth study of this period of Ronald Reagan's career, see EVANS, Thomas W. *The Education of Ronald Reagan: The General Electric Years and the Untold Story of His Conversion to Conservatism* (New York: Columbia University Press, 2006).

joying all the benefits of GE electrical appliances. For this very purpose, GE equipped the Reagans' home with their latest technology, enabling Ronald to offer viewers a tour of his "Total Electric" house, showcasing the benefits of the new suburban lifestyle with Nancy as the ideal housewife. These ads were inserted in the intermission between the two acts of the weekly drama, starting in 1956, and demonstrated how "total electric living provided the utopian resolution to the ideological tensions of American Exceptionalism represented in the teleplays" (RAPHAEL 2009, 130).

As an example, we can single out an ad aired in 1957, which consisted of a scene starting with the Reagans at the breakfast table. Ronald marvels at Nancy's homemaking skills, Nancy cheerfully boasts of all the "many electric servants" that make her life so much easier, and a lisp-ridden Patti is puzzled by the term "electric appliance," which inspires Ronald to devise a game consisting of identifying electric appliances. They start in the kitchen, where the clock, the mixer, the vacuum cleaner, "mommy's iron," and the grill are conveniently pointed out. We have already heard wonders of the toaster, automatic skillet, and coffee maker. Nancy speaks to camera, stating what a difference they all make "in the way we live, that's why every housewife wants them." Once again, we have a female guide, a wife and mother, walking us through domestic items, as Joan Collins did in *Operation Cue*, only this time it is side-by-side her husband, who has come to represent a new kind of celebrity peculiar to television, the corporate icon (RAPHAEL 2009, 133).

It could be argued that it was this image of Reagan that made his political career. Giving speeches in the name of industry – the GE deal also included a tour of power plants and other facilities – and projecting the image of perfect TV dad of a happier and simpler time. A career that culminated in 1982, when he became president of the United States, after a campaign in which he presented himself as a small-town American who could restore common decency to a corrupt government, appealing to an ideological faction whose views had not been substantially represented in Washington since the 1950s (SHAW 2007, 267-8). Reagan, in the 1980s, not only recurred to the rhetoric of prosperity and paranoia, he himself represented a revival of that rhetoric (POWASKI 2000, 15). Albeit with a modification, Reagan's administration came in "on a platform of restoring the dream of abundance without any necessity for sacrifice on the part of the population" (RIESMAN 1981, 292). Reagan also stood out for his hard-line rhetoric and his vast investment in the arms build-up, which included the Strategic Defense Initiative (SDI), popularly known as "Star Wars" (BROWN, 476-7) and derided by scientists as a "Buck Rogers fantasy" that, nonetheless, was a brilliant political move "shifting the debate from *eliminating* nuclear weapons to defending *against* them" (BOYER 2016, 83).

6. FINAL REMARKS

In this paper we have seen how atomic fear was managed on a discursive level, specifically with moving images, to direct the population's fears towards an enemy, which had never perpetrated an attack on American soil, in an effort to suppress resistance to further nuclear testing. The aim was to convert the anxiety the existence of the bomb could inspire to regular citizens into an anxiety based on the idea of it falling into "the wrong hands." Something that would not only threaten the physical safety of the population, but that would also threaten the newly gained order, expressed in modern suburban living and consumer goods. The nation's prosperity was on the line, even if this prosperity was more aspirational than real.

In order to garner public support, or minimize resistance, it was essential to create shared concern and responsibility. For that purpose, governmental agencies continued the discursive tactic that had been so effective during WWII, mythologizing everyday life and the strength of the ordinary person, ultimately making the bomb everybody's business in regard to survival, but nobody's business when it came to policy making and information sharing. The mushroom cloud epitomized this paradoxical maneuver. Its ubiquitous presence made the fact that this was a nuclear era an unescapable reality, however, awareness of the existence of the bomb did not necessarily mean knowledge of its real effects, costs, and perils.

The maneuver was more effective in bringing this new Cold War in line with a historical national discourse in which the Americans were always the good guys, from the American Revolution to the Second World War, than in creating widespread trust in the government's nuclear policies. For some, civil defense was an absolute failure, Garrison's (2006, 13) states that "the vast majority of the American public either ignored civil defense or treated it with derision." Still, civil defense was a massive undertaking, and to better understand how it operated on a visual level we have analyzed three films issued by governmental agencies. They share a sense of imminent danger and the need to prepare to defend this world of dainty houses, pristine schools, and newly paved roads, where kids ride their bicycles to cub-scout meetings and families enjoy picnics. Such are the scenarios of *Duck and Cover* and *Let's Face It*, suburban bliss only threatened by the bomb in the enemy's power. In *Operation Cue* we see something different, this time the suburbs are the subject itself, not the people that inhabit them, but the many objects that furnish them. For this is not a real community, it is the simulacrum of a typical American city. Here the alleged purpose is to understand what would happen to buildings, shelters, communication infrastructure, power sources, cars, clothes, food, everything

but the most important element of a city. Nowhere is there a hint to what might happen to human bodies.

The tests and drills, as shown in the instructional films, always seem to conclude that nuclear attacks are survivable, and are so thanks extensive research and testing. However, there are two aspects that are worth pointing out when considering “the service” nuclear testing and nuclear propaganda were touting. In first place, they do not offer any useful information for survival, in the sense that ducking and covering will do nothing if one is close to a nuclear explosion and much less if we are to believe that a thin cloth or newspaper as improvised shields will make a difference. In second place, what was happening was that the government, not a devious and conniving enemy, was in fact bombing its own ground in Nevada and putting its population in danger knowingly.

We have also seen how television was largely responsible for how the atomic bomb was conceived by regular Americans in the 1950s, and how the attempt of emotional engineering that took place during these years is unconceivable without it. With this new medium came new communicators and new visibility to sponsors. In TV programing in general, as well as in instructional films, what we see is a closed set of values, expressed through visual models of civic bliss with clearly outlined gender roles and white middle-class aspirations. An ideal image that was embodied to perfection by the Reagan family in GE’s *Live Better Electrically* campaign. The ad, in contrast to the films, does away with all menacing elements and presents a dream home inhabited by celebrity family the Reagans. There is a strange reversal taking place, while nuclear test films and instructional movies work by simulating a speculated reality, this ad works by showing an intervened reality, that is, the Reagan home adapted to television standards.

Another important development is in place, Reagan’s media persona and his education in political branding is beginning to take shape, this was “a pivotal moment in the relationship between corporate capitalism, popular culture and electronic media” (RAPHAEL 2009, 121). The lesson learned in advertising would be essential to his communication strategy as president, best exemplified in his administration ability to craft a popular media image of the president, to such an extent that general approval for Reagan’s presidency (between 60 and 70 percent for large extensions of time) was consistently and strikingly superior to the approval for his policies (rarely higher than the low 40th percentile) (RAPHAEL 2009, 117). This can also be seen as symptomatic of the times, Raphael (2009, 115) argues that the efficiency of political branding in the U.S. during the 1980s resulted from the systematic application of the techniques and technologies of electronic media to time-tested practices linking performance forms and players to political movements and audiences.

In a sense this is nothing new, images have always carried the potential of becoming tools for legitimization, as well as tools of resistance. But the mechanical production of images has come to represent in many ways the 20th century. Alain Badiou (2005, 17), when reflecting on what could define this past century, argues that we could term it the Soviet century, the century of totalitarianism, or the century of the triumph of capitalism and the world market. But, in fact, the century has been made of the crossings of all of the above, and all have been encompassed by intense visual representation. He also states that one of its main characteristics was how it was not the century of “ideologies” in the sense of the imaginary and the utopian, instead its main determination was the “passion for the real” (BADIOU 2005, 83). It is my contention that this “passion for the real” is intimately intertwined with a redefinition of the real influenced by the development of cinema and notions of photographic ontology (BAZIN 1960), and what Mary Anne Doan (2002) calls an anxiety of “total representation” that came with the invention of cinema.

I believe these materials are particularly interesting now, decades later, because they have outlived their purpose, becoming waist, audiovisual ruins of the atomic age, in contrast to the images that have been deemed worthy of conservation and hold a high place in film and television history. Despite their ephemeral nature, the images are highly recognizable because the propaganda of the atomic era in the United States was highly coded, and it was shaped in by the same means and professionals than the publicity of consumer goods.

The dominance of the recourse to simulation played a crucial role in films issued by governmental agencies for educational purposes, as it does in publicity in general. There are no attacks in these films, only images of attacks, reality is displaced with simulation. Thus, the images are not only representative of a battle taking place on the image front, but of a particular way of imagining the battlefield (GRANT and ZIEMANN 2016, 6). However, they are not the only images that work through simulation and displacement, to a certain extent, most images broadcast on television are full of simulation and displacements. It is in this sense that Baudrillard (1993, 62), writing of the Revolution in Romania and the First Gulf War, defends that when television claims to present reality as reality, it is in fact presenting fiction as fiction, which would be the field of virtuality. Meaning that the media coverage had nullified the event, that in the end this was lived only through the simulacrum. In his words “television abolishes all distinction and leaves no place for anything other than a screenlike perception in which the image refers only to itself”. For Derrida (2002, 6) on the other hand, virtuality, or what he terms “actuvirtuality”, is one of actuality’s traits. His understanding of virtuality is not in opposition to actual reality, “it makes its mark even on the structure of the produced event. It

affects both the time and the space of the image, of discourse, of ‘information’, in short, everything that refers us to this so-called actuality, to the implacable reality of its supposed present”.

What this makes clear is that it has become increasingly difficult – perhaps impossible – to separate historical events from their media representations and, thus, it is of the essence to think images through. In a time when film and television have substantially changed and the latter seems prone to lose its primacy, what remains is the moving image. But it does so in a mutated form, on multiple and ubiquitous screens streaming fragmented messages from increasingly polarized outlets, towards which people’s attitudes alternate between the two myths of photography as describe by Allan Sekula, according to their emotional alliance to what is being shown, “the old myth that photographs tell the truth” and “the new myth that they don’t”⁹ (SHABTAY 2015, 273). In such circumstances, I believe we cannot afford to simply label images as true or false without further reflection, just as we cannot afford to disregard our audiovisual past, particularly of what comes to be deemed obvious and outdated, and castoff the lessons they might hold.

⁹ Allan Sekula concluded his speech at the Graz symposium on photography in 1996 with this statement.

REFERENCES

- ATKINSON, N. S. 2011, "Newsreels as Domestic Propaganda: Visual Rhetoric at the Dawn of the Cold War", *Rhetoric and Public Affairs*, 14, no. 1: 69-100.
- BADIOU, A. 2005, *El Siglo*, Buenos Aires, Manantial.
- BARFIELD, R. 2007, *A Word from Our Viewers: Reflections from Early Television Audiences*, Westport, Connecticut, and London, PRAEGER.
- BAUDRILLARD, J. 1993, "The Timisoara Syndrome: The Télécratie and the Revolution", *D: Colombia Documents of Architecture and Theory*, 2: 61-71.
- BAZIN, A. 1960, "The Ontology of the Photographic Image", *Film Quarterly*, 13, no. 4: 4-9.
- BELTON, J. 2012, *American Cinema / American Culture*, New York, McGraw Hill.
- BOYER, P. 1985, *By the Bomb's Early Light. American Thought and Culture at the Dawn of the Atomic Age*, New York, Pantheon Books.
- BOYER, P. 2016, "Sixty years and counting: nuclear themes in American culture, 1945 to the present", In *Understanding the imaginary war. Culture, thought and nuclear conflict, 1945-90*, edited by Matthew GRANT and Benjamin ZIEMANN, Manchester, Manchester University Press, 75-91.
- BOYLE, D. 1982, "The Atomic Cafe", *Cineaste*, 12 (2): 39-41.
- DERRIDA, J. and STIEGLER, B. 2002, *Echographies of Television*, Cambridge and Malden, Polity Press.
- DOANE, M. A. 2002, "The Representability of Time." In *The Emergence of Cinematic Time. Modernity, Contingency, the Archive*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 1-32.
- DOHERTY, T. 2018, *Show Trial. Hollywood, HUAC, and the Birth of the Blacklist*, New York, Columbia University Press.
- EVANS, J. 1998, *Celluloid Mushroom Clouds. Hollywood and the Atomic Bomb*, Boulder, Westview Press.
- EVANS, T. W. 2006, *The Education of Ronald Reagan: The General Electric Years and the Untold Story of His Conversion to Conservatism*, New York, Columbia University Press.
- FREEDLAND, M. and PASKIN, B. 2009, *Witch-Hunt in Hollywood. McCarthyism's War on Tinseltown*, London, JR Books.
- GARRISON, D. 2006, *Bracing for Armageddon. Why Civil Defense Never Worked*, New York, Oxford University Press.
- GRANT, M. and ZIEMANN, B. 2016, *Understanding the Imaginary Cold War. Culture, thought and nuclear conflict, 1945-90*, Manchester, Manchester University Press.
- HALES, P. B. 1991, "The Atomic Sublime", *American Studies*, vol. 32, no. 1 (Spring): 5-31.

- HAMILTON, K. and O'GORMAN, N. 2019, *Lookout America! The Secret Hollywood Studio at the Heart of the Cold War*, Hanover, Dartmouth College Press.
- HARIMAN, R. and LUCAITES, J. L. 2012, "The Iconic Image of the Mushroom Cloud and the Cold War Optic", *Picturing Atrocity*, edited by Geoffrey BATCHEN, Nancy K. MILLER and Jay PROSSER, London, Reaction Books, 135-45.
- JACOBS, B. 2010, "Atomic Kids: Duck and Cover and Atomic Alert Teach American Children How to Survive Atomic Attack," *Film & History* 40, no. 1 (Spring): 25-44.
- LaFOLLETTE, M. C. 2008, *Science on the Air. Popularizers and Personalities on Radio and Early Television*, Chicago and London, University of Chicago Press.
- LIFTON, R. J. and MITCHELL, G. 1996, *Hiroshima in America*, New York, Avon Books.
- MANDER, J. 1978, *Four Arguments for the Elimination of Television*, New York, Quill.
- MASCO, J. 2004, "Nuclear Technoesthetics: Sensory Politics from Trinity to the Virtual Bomb in Los Alamos," *American Ethnologist*, August, vol. 31: 349-73.
- MASCO, J. 2008, "Survival is Your Business: Engineering Ruins and Affect in Nuclear America," *Cultural Anthropology*, May, 23, 2: 361-98
- MASCO, J. 2021, *The Future of Fallout, and Other Episodes in Radioactive World-Making*, Durham and London, Duke University Press.
- MIELKE, B. 2005, "Rhetoric and Ideology in the Nuclear Test Documentary," *Film Quarterly*, 58, no. 3 (Spring): 28-37.
- MORSE, M. 1990, "An Ontology of Everyday Distraction. The Freeway, the Mall, and Television." In *Logics of Television. Essays in Cultural Criticism*, edited by Patricia MELLENCAMP, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 193-221.
- NAREMORE, J. 2008, *More Than Night. Film Noir and its Contexts*, Updated and Expanded Edition, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- OSTEEN, M. 1994, "The Big Secret: Film Noir and Nuclear Fear," *Journal of Popular Film and Television*, 22, 2: 79-90.
- POLAN, D. 1986, *Power & Paranoia. History, Narrative, and the American Cinema, 1940-1950*, New York and London, Columbia University Press.
- POWASKI, R. E. 2000, *Return to Armageddon. The United States and the Nuclear Arms Race*, Oxford and New York, Oxford University Press.
- RAPHAEL, T. 2009, "The Body Electric. GE, TV, and the Reagan Brand", *TDR: The Drama Review*, 53:2, (Summer 2009).
- REISMAN, D. 1981, "The Dream of Abundance Reconsidered", *The Public Opinion Quarterly*, vol. 45, no. 3 (Autumn, 1981): 285-302.
- ROSEN, R. 2012, *The World Split Open: How the Modern Women's Movement Changed America*, Tantor eBooks.
- RUSSELL, C. 2009, *Experimental Ethnography. The Work of Film in the Age of Video*, Durham and London, Duke University Press.

- SCHILLER, H. 1991, *Culture Inc. The Corporate Takeover of Public Expression*, New York and Oxford, Oxford University Press.
- SHABTAY, T. 2015, "The Art and the Politics of *The Forgotten Space*", *Oxford Art Journal*, 38, 2: 263-82.
- SHAW, T. 2007, *Hollywood's Cold War*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- SPIGEL, L. 1990, "Television in the Family Circle. The Popular Reception of a New Medium," in *Logics of Television. Essays in Cultural Criticism*, ed. Patricia MELLENCAMP, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- TITUS, A. C. 2004, "The Mushroom Cloud as Kitsch." In *Atomic Culture: How We Learned to Stop Worrying and Love the Bomb*, edited by Scott C. Zeman and Michael A. Amundsen, 101-23.
- VANDERBILT, T. 2010, *Survival City (Adventures Among the Ruins of Atomic America)*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- WEART, S. R. 1988, *Nuclear Fear. A History of Images*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press.
- WIENER, N. 1989, *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*, London, Free Association Books.

Brúixola filosòfica

DAVID HEREZA MODREGO¹
Universitat de València

La historia de la filosofía como problema: las cuatro posiciones cardinales del debate alemán y su disolución hermenéutica en Heidegger

The History of Philosophy as a Problem: Four Fundamental Views in the German Debate and Heidegger's Hermeneutical Dissolution

Recibido: 19/3/2022. Aceptado: 09-05-2022

Resumen: El artículo pretende introducir el problema que supone el estudio de la historia de la filosofía, especialmente hoy cuando esta práctica se ha establecido como elemento indisoluble de la formación en la materia. Con el fin de plantear de manera más concreta dicho problema, el artículo trata la legitimidad del enfoque hermenéutico, pues este parece consistir en identificar el estudio histórico de la filosofía con el propio filosofar. Para lograr una evaluación precisa de este enfoque, se lleva a cabo un recorrido por las cuatro posiciones cardinales del debate alemán en torno al sentido, el método y la función de la historia de la filosofía. Mediante la contraposición de la propuesta de Heidegger frente a estas cuatro posiciones cardinales, se espera aclarar cuáles son los fundamentos del pensamiento hermenéutico y sacar a la luz las razones por las que el estudio del pasado filosófico podría ser considerado esencial para la formación en filosofía.

Abstract: The article aims to introduce the problem that represents the study of the history of philosophy, especially today when this practice has established as the model in the academic formation of the field. In order to raise this problem more specifically,

¹ David.hereza@uv.es El siguiente trabajo ha surgido en el marco del proyecto “Historia conceptual y crítica de la modernidad” (FFI2017-82195-P) de la AEI/FEDER, UE y del grupo de investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037).

the article focuses on the legitimacy of the hermeneutic approach, as it consists in the affirmation of the necessity of the study of the past for philosophy. The evaluation of this approach is carried out in the light of a description of the four cardinal positions of the German debate about the meaning, method and function of the history of philosophy. By contrasting Heidegger's proposal with these four cardinal positions, it is hoped to clarify the foundations of hermeneutic thought and to bring to light the reasons because the study of philosophical past can be considered essential for philosophy.

Palabras clave: hermenéutica, función de la historia, métodos historiográficos, comprensión, interpretación.

Keywords: hermeneutics, function of history, historiographical methods, understanding, interpretation.

I. INTRODUCCIÓN

UNA CONVICCIÓN de nuestro acervo común de creencias consiste en identificar el filosofar con el saber de su historia, de su tradición; los planes de estudio en los que se sustentan la educación media y superior en “Filosofía” ofrecen la prueba más evidente de ello. En los institutos y en la mayoría de las universidades europeas, esta materia representa, ante todo, un estudio de la historia del pensamiento, en concreto, del pensar occidental. Así, el aprendizaje se jalona en bloques históricos —Filosofía Antigua, Medieval, Moderna y Contemporánea—, que a su vez se abordan históricamente: Historia de la Filosofía Antigua, Moderna, etc.

Sin duda, esta estructuración del saber filosófico es singular si se compara con el de la Física o la Biología, pero también con la de otros ámbitos más afines a las humanidades, como la Sociología o la Filología. Incluso los cursos de Filosofía que por temática saldrían de esta rúbrica histórica (p. ej. Teoría del conocimiento o Metafísica) en muchas ocasiones acaban configurando sus contenidos a partir de ella. En la asignatura de Metafísica, por ejemplo, no sería extraño comenzar con una lectura de Aristóteles, pasar a la Escolástica y detenerse en Descartes, Kant o Hegel; tal vez, si el tiempo alcanza, en Heidegger y otros pensadores contemporáneos. En suma, actualmente la identificación entre filosofía y el estudio de su historia resulta tan “evidente” en los planes de estudio y en la práctica académica que su puesta en cuestión parece extraña; para algunos, incluso puede dar la impresión de falta de rigor o de error metodológico. Saber de filosofía se ha convertido, en la mayoría de los casos, en saber qué pensaron autores como Platón, Kant o Wittgenstein.

Sin embargo, semejante “obvia” identificación es todo menos intuitiva. Aceptar que el filosofar consiste en un estudio de su pasado sume al filósofo en una perplejidad nada baladí; más aún cuando dicho estudio está a la base de su práctica. El presente artículo intenta resaltar esa perplejidad olvidada y, de este modo, dar algunas claves para entender mejor la situación de hegemonía actual de la historia de la filosofía.

Para ello, en primer lugar, se realizará una aclaración inaugural que plantee de forma más precisa el problema que supone la historia de la filosofía en la actualidad. Mediante este intento se pondrá de manifiesto la relevancia de la “perspectiva hermenéutica” en el debate, motivo por el cual nos concentraremos en la cuestión de su legitimidad. Con el fin de profundizar en el asunto, en un momento posterior, se llevará a cabo un recorrido por cuatro grandes posiciones del debate alemán en torno al sentido, al método y a la función de la historia de la filosofía previas a la hermenéutica. En una última sección, se retomarán los interrogantes planteados al inicio y se intentará esclarecer en qué consiste la posición hermenéutica, así como las dificultades que plantea en el debate.

2. FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

2.1 *La inevitable remisión a la validez universal contenida en el filosofar*

Como se decía, no resulta nada evidente por qué la filosofía requiere de su pasado, pues esta es una actividad dirigida al planeamiento de ciertas cuestiones particulares, como la pregunta por la justicia, por el sentido del arte, por la libertad y la acción, etc. Al responder a una cuestión como las recién mencionadas, lo hacemos con una cierta *pretensión de validez* que va más allá de cualquier época y en cuya dilucidación, *de entrada*, no entra en juego ningún elemento histórico (RODRÍGUEZ 2010).

Sin duda, se podrá admitir que nuestras capacidades son limitadas y que, por tanto, los esfuerzos filosóficos están siempre ligados a determinadas fronteras históricas o conceptuales. Pero, en cualquier caso, la experiencia fundamental adscribible al acto de filosofar, la de plantear un interrogante y responderlo, dista notablemente del estudio del pasado o de cualquier cuestión histórica. El análisis del contexto, de la educación, de lo que pensaba o dejaba de pensar un autor no refleja esa experiencia relativa a la validez en general del preguntar y el responder.

Con buenas razones, se podría indicar que autores como Kant o Aristóteles han ofrecido grandes respuestas a los problemas que nos preocupan y que, por tanto, gracias a su estudio uno *puede* plantear mejor los interrogantes o descubrir nuevas estrategias para su solución (GONZÁLEZ/STIGOL 2012). No

obstante, esta posible vinculación del filosofar con su historia no conlleva la identificación que hoy gobierna las prácticas y los planes de estudio. Incluso si alguien es un fiel partidario de la solución que propone Kant —p. ej., al problema que suponen las acciones moralmente “buenas”—, el fundamento de esa convicción yace en la argumentación esgrimida por el pensador en cuestión y no en el hecho de que su origen esté en el pasado filosófico, ni mucho menos de que dicha respuesta se haya dado en la *Crítica de la razón práctica*. De nuevo, en esta experiencia se revela que aquello en juego en el filosofar remite a una pretensión de validez que sobrepasa límites temporales. Por consiguiente, incluso admitiendo hipotéticamente que sea el filósofo de Königsberg quien deba ser estudiado en las aulas de filosofía, ello no implicaría su estudio como un elemento “histórico” (RAGA ROSALENY 2015). Entonces, ¿por qué la historia de la filosofía se ha impuesto hoy como la clave de ruta de la educación en filosofía?, ¿por qué el estudio del pasado se ha convertido en tema de congresos, seminarios y proyectos de investigación? (ANGEHRN 2002; SAPORITI 2017), ¿cuál es el origen de esta situación?

Esta breve reflexión, como ya se anunciaba, sume al filosofar actual en una profunda perplejidad. Afirmar que el filosofar consiste en el estudio de su historia resulta, de entrada, difícil de sostener y, pese a todo, hoy parece el núcleo de su articulación y desarrollo académico. Esta perplejidad es aún mayor si se tiene en cuenta que los mismos pensadores del pasado son objeto de estudio, paradójicamente, por sus argumentaciones, por sus críticas y tomas de posición; en pocas palabras: por su intento de plantear interrogantes y responderlos. Así, la identificación usual entre filosofía e historia no solo carece de un trasfondo “intuitivo” que la refrende, sino que, en su mismo quehacer, parece entrar en contradicción con sus contenidos. Para la mayoría de los filósofos del pasado, como, p. ej., Kant, la filosofía no debería, en ningún caso, confundirse con el estudio de su historia:

Quien haya *aprendido* —señala Kant— un sistema de filosofía, el de Wolff, por ejemplo, por más que sepa de memoria todos sus principios, explicaciones y demostraciones, junto con la división del cuerpo doctrinal entero, y por más que sepa enumerarlo todo con los dedos no posee sino un conocimiento *histórico* completo de la filosofía wolffiana. No sabe ni juzga más que en la medida de lo que le ha sido dado. [...] Es decir, el conocimiento no ha surgido en él *de la razón* (KANT 1781/1787, A836/B864)

En la medida en que la filosofía es un “conocimiento racional” (1781/1787, A837/B865) —por seguir el vocabulario kantiano—, el conocimiento histórico de uno u otro sistema no reviste interés estricto para el filo-

sofar. Sin embargo, esta convicción no es propia de Kant. Pese a entender por “historia” un significado que difiere parcialmente del actual, Hobbes o Descartes ven en esta solo el vehículo del tradicionalismo escolástico que buscan desarticular con sus tratados —algo constante en todo el pensar moderno (HAGER/SCHOLTZ 1974)—. La tendencia a distinguir nítidamente entre el estudio de la filosofía y su historia llega hasta finales del siglo XIX, en el cual los estudios historiográficos comienzan a adquirir un valor insospechado. Y, aun con todo, la filosofía continuó entendiéndose como un saber más del conjunto de saberes (Física, Biología, Psicología, etc.); y así aparece en los planes de estudio de institutos y universidades hasta fechas bien recientes. Véase, por ejemplo, los de la Segunda República, de corte humanístico (frente al científico-técnico actual), en los que la filosofía todavía se presentaba como “Metafísica”, “Psicología” o “Teoría del conocimiento” y no en términos de historia de la filosofía² (sobre la historia de la historia en España, véase BUENO SÁNCHEZ 1992; ORDEN JIMÉNEZ 2000; 2015).

2.2 *La sospecha contra la hermenéutica: ¿el origen de una enfermedad?*

Por consiguiente, admitir que la filosofía ha de consistir en el estudio de su tradición, de su historia, resulta difícil de sostener por motivos de diverso tipo. Tanto es así que algunos autores, como el polémico Herbert Schnädelbach, entienden esta situación como una especie de enfermedad que padece la Academia, un *morbis* —se podría añadir— que se ha extendido desde esta a los planes de estudio:

Un síntoma de padecer esta enfermedad es la convicción de que el filosofar consiste en la lectura de las obras de los filósofos, y de que la filosofía se encuentra allí donde haya que interpretar textos. Se ha contagiado quien cree que la finalidad de una lección es hacer capaces a los estudiantes de leer a Kant, y es necesario prescribir cuarentena a quienes orientan un seminario filosófico [...] según los grados de dificultad del texto “que se debe trabajar” (SCHNÄDELBACH 1987, 236)

La identificación con su historia, presupuesta en la comprensión media y usual de la filosofía, ha de ser calificada, así, de patológica: por mucho que esta

² El título de “historia de la filosofía” no se introduce hasta la LOE de 2006; sin embargo, ya está presente en los contenidos de la LOGSE o en los planes previos del “Bachillerato Elemental” y “Superior” del plan de 1954. No deja de ser paradójico que esta historización de la filosofía venga de la mano de una decadencia en los contenidos de corte humanístico. Véase, para más información, Isasi/Alcaraz (2008).

se haya normalizado en la Academia, no deja de ser una enfermedad. Sin embargo, de esta polémica afirmación no se debe extraer un juicio pesimista sobre las dinámicas académicas presentes, sino la invitación a una tarea: la de volver sobre ese acervo de creencias asumidas que constituyen lo obvio y natural, para interrogarse por su legitimidad. Si asumimos que la historia de la filosofía es el punto de pivote de la formación filosófica, ¿qué tipo de relación guarda la filosofía con su historia? ¿No son estos dos saberes, el filosófico y el histórico, diferentes? Pero mediante estas cuestiones, se vuelve más aguda también la pregunta anteriormente planteada, ¿cuál es el origen de semejante situación?

El mismo Schnädelbach ofrece una clara respuesta a este interrogante. Según él, la causa de la enfermedad que asola la Academia reside en el *enfoque hermenéutico* propuesto por Martin Heidegger al inicio del siglo xx (1927), continuado en su segunda mitad por otros pensadores, como Hans-Georg Gadamer (1960), Paul Ricœur (1969; 1986) o Gianni Vattimo (1971; 1981). No por nada, Schnädelbach, denomina a la “enfermedad” antes descrita “*morbus hermeneuticus*”: “Hoy tenemos que lidiar con otras dolencias: la enfermedad *hermenéutica* —y esta es bastante contagiosa—. [...] La enfermedad hermenéutica consiste en la filologización de la filosofía” (SCHNÄDELBACH 1987, 236). Esta filologización estriba en la reducción del filosofar al estudio de los textos de los pensadores del pasado, de sus obras y sus momentos históricos. Ella es el motivo por el cual se debería articular un curso según “la finalidad” de “hacer capaces a los estudiantes de leer a Kant”. De este modo, la filosofía no representaría tanto una actividad relativa a problemas, preguntas y respuestas, sino a la lectura, con tintes sagrados, de obras de la tradición.

Obviamente, son varios los autores que han afirmado la vinculación entre filosofía y pasado; pero, en efecto, Heidegger destaca por la asertiva defensa de tal identificación. A tenor de su obra completa, el estudio de la filosofía parece consistir en un examen de su tradición, de su historia (HEIDEGGER 1966). Desde 1919 hasta su muerte en 1976, Heidegger no dejó de estudiar y comentar textos de la tradición filosófica (HEIDEGGER 1929; 1950; 1954); algo que también vale para Ricœur, Vattimo o Gadamer. El pensamiento de este último, por ejemplo, se podría resumir en la fórmula “ser-para-el-texto”, mediante la cual se definiría la esencia de nuestra existencia (MARQUARD 2000; GADAMER/GRONDIN 1996). Así, en línea con Schnädelbach (1987; 2012), cabe advertir en la hermenéutica el origen de *una* cierta comprensión del quehacer filosófico que identifica este con el estudio de su historia, de sus textos, y que, si no es la única, al menos representa una de las causas efectivas de nuestra situación presente —y, por tanto, de la configuración de los planes de estudio—. Por este motivo, una indagación en torno a los fundamentos de la hermenéutica representa *un* camino interesante que recorrer si se busca lograr una mayor

concreción en el interrogante general sobre la historia de la filosofía planteado anteriormente.

Ahora bien, conviene advertir que aceptar la descripción de Schnädelbach no implica necesariamente asumir el carácter patológico que este autor atribuye a la hermenéutica. *In dubio pro reo*. De hecho, algunos autores (GRONDIN 1991) ya respondieron a Schnädelbach y señalaron que su denuncia era capciosa, pues no diferenciaba dos aspectos muy diferentes entre sí: la práctica filológica de la Academia y el entramado conceptual elaborado por Heidegger, cuidadoso en trazar una vinculación del filosofar con su historia que no acabase por suprimir el primero. Incluso si se considera a este autor una causa indirecta o agravante de tales prácticas filologizantes, podría ser absuelto al no ser fundamento de ellas. Sin embargo, salvo en contadas excepciones (GALZACORTA 2011), el debate no ha recibido continuidad por parte de la Academia. Este artículo busca retomar dicha discusión, pues, como se ha indicado, indagar la respuesta de la hermenéutica a la difícil relación entre filosofía e historia se propone como un buen interrogante desde el que acceder al problema general que plantea la historia de la filosofía.

2.3 ¿Cómo acceder al problema? La historia de la historia de la filosofía

Si se opta, como se ha indicado, por centrar la atención en el enfoque hermenéutico, lo más natural consistiría en comprender qué dicen ese conjunto de autores que abogan por identificar el filosofar con su historia, comenzando por Heidegger. El objetivo podría consistir, así, en indagar la propuesta contenida en *Ser y tiempo*, obra fundamental de la que se nutre cualquier otro autor que quiera denominarse “hermenéutico”. Sin embargo, en esta tentativa uno puede correr el riesgo de verse abrumado por el arduo lenguaje técnico de Heidegger o de los autores englobados bajo el rótulo de “filosofía hermenéutica”³. Es fácil indicar algunas de las afirmaciones pronunciadas en conferencias y seminarios que, descontextualizadas, pueden ofrecer distorsiones de su propuesta. Ya solo la designación de la historia de la filosofía como “historia del Ser”, realizada por Heidegger a partir de los años treinta, puede dar lugar a equívocos (HEIDEGGER 1954, 265). También es importante mencionar que algunas traducciones realizadas de sus obras, pese a su innegable valor, no han ayudado a la intelección de su enfoque. Vale la pena traer a colación, a modo

³ El título de fenomenología o filosofía “hermenéutica” no se debe a Heidegger, sino a O. Becker (1927, 441); además, fue gracias a Gadamer (1960) que se consolidó tal designación. En cualquier caso, pese a no ser un título del propio Heidegger, es una correcta forma de distinguir su proyecto fenomenológico frente al de Husserl, dado el énfasis que concede a la noción de “hermenéutica” en diversos contextos (HERRMANN 1990; 2000).

de ejemplo, un párrafo clave para entender el sentido de la historia de la filosofía en Heidegger (1927, §6) según la traducción de *Ser y tiempo* realizada por José Gaos:

El “ser ahí” es en su ser fáctico, en cada caso, como ya era y “lo que” ya era. Expresamente o no, es su pasado. Y esto no sólo porque su pasado le queda “a las espaldas”, por decirlo así, y posea lo pasado como una peculiaridad aún “ante los ojos” que a veces obra todavía en él. El “ser ahí” “es” su pasado en el modo de su ser que, dicho toscamente, “se gesta” en todo caso desde su “advenir”. El “ser ahí”, en su modo de ser en todo caso, y según esto también con la comprensión del ser que le es inherente, está envuelto en una interpretación tradicional de él y se desenvuelve dentro de ella. Partiendo de ella se comprende inmediatamente y dentro de cierto círculo constantemente. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula. Su peculiar pasado —y esto quiere decir siempre el de su “generación”— no sigue al “ser ahí”, sino que en cada caso ya le precede (traducción de GAOS 1971, 30)

Con todo, la dificultad que supone penetrar en los textos principales de este autor puede ir de la mano del riesgo de “corroborar” ciertas precompresiones incorrectas sobre el asunto. Es usual, por ejemplo, identificar la posición heideggeriana o hermenéutica en general con el *dictum* de Nietzsche: “no existen hechos, solo interpretaciones” (SCHÄNDELBACH 1987; GELDSETZER 1996), pues si se afirma la íntima relación entre la filosofía y el estudio de su pasado, el filosofar parece condenado a no comprometerse con ninguna verdad, solo con un punto de vista propio de su tiempo. Por tanto, los interrogantes que pretendíamos encarar nos enfrentan a una cuestión preliminar: ¿cómo es posible acceder al significado de la hermenéutica?

A la hora de plantear el problema que supone la historia de la filosofía en general (no solo de la hermenéutica), en la segunda mitad del siglo XX se han conocido dos aproximaciones claramente diferenciables. Por un lado, una de corte analítico, sobre todo propia del mundo anglosajón, como las que se encuentran en *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy* (1984), o, más recientemente, en Sorrel/Rogers (2005) y en Aviezer (2009). En estas contribuciones el fin estriba en indagar, desde la pura reflexión, el sentido de la historia y su posible conjugación con el filosofar. Por otro lado, existe también una aproximación de corte histórico, representada por el proyecto G. Santinello de crear una *Storia delle storie generali della filosofia*, una empresa iniciada en 1974 y concluida en 2008, que también ha conocido otros representantes en Braun (1973) y en la monumental obra de Gueroult (1984-1988); también véase Hartung/Pluder (2015) o Gustavo Bueno Sánchez (2015). Esta idea consiste

básicamente en pasar lista de las soluciones históricas al problema, es decir, de realizar una especie de “historia de la filosofía al cuadrado” (SANTINELLO 1974).

Ambas posiciones sacan a la luz aspectos importantes de la cuestión, oscureciendo, al mismo tiempo otros. La posición puramente analítica de abordar el problema tiende a olvidar la discusión histórica más general en la que se insertan las cuestiones o, en un recurso por esclarecer la cuestión, crear modelos algo simplistas sobre los interrogantes que suponen (como sucede en la contribución de RORTY 1984). De hecho, a fin de sortear la ingenuidad de ciertos planteamientos analíticos como el de Rorty nace el proyecto mencionado de Santinello (véase el “Prólogo” de SANTINELLO 1995). No obstante, las limitaciones del estudio histórico de la historia de la filosofía son evidentes y fueron ya admitidas en el libro blanco de Santinello: el estudio histórico de la historia de la filosofía se circunscribe a un género asentado de la literatura científica, por lo que su fin es meramente descriptivo. Su máxima aspiración consiste en estimular la pregunta, pero no en ofrecer una respuesta sobre su sentido y función; objetivo último que, en cambio, subraya la aproximación anglosajona.

En vista de estas dos tendencias, las siguientes páginas intentarán mantenerse en un término medio que sortee las dificultades de las dos aproximaciones y recoja sus virtudes. Así, en la siguiente sección se expondrá el desarrollo histórico del problema que la historia de la filosofía ha supuesto, partiendo de su origen en cuanto cuestión explícita en la Alemania de finales del siglo XVIII. En este sentido, se optará inicialmente por la aproximación de Santinello.

Se esquematizará la génesis de la discusión académica alemana desde esa fecha hasta los primeros años del siglo XX y, en ese recorrido, se diferenciarán cuatro perspectivas fundamentales que constituyen el “debate histórico” al que se opone la perspectiva hermenéutica de Heidegger. Así, se espera mostrar una panorámica de la dinámica de un debate todavía presente y que, pese a conocer desarrollos ulteriores, todavía hoy delimita los cauces de la discusión⁴. Además, en el recorrido propuesto aflorarán ciertos problemas o interrogantes que en la actualidad han adoptado la forma de preguntas fundamentales de la historia

⁴ Por motivos de concreción, este estudio se limitará a pasar lista de las diferentes posiciones dentro de la misma tradición alemana, a partir de las cuales surge el planteamiento hermenéutico. De este modo, es inevitable dejar de lado importantes autores de la tradición anglosajona, como Nussbaum, Skinner, Pocock, o de la francesa, como Deleuze, Derrida, Foucault, Nancy. La decisión de focalizar nuestra atención en la tradición alemana nace de dos convicciones sobre las que quizá cabría una discusión ulterior que no puede ser desarrollada aquí. Por un lado, el enfoque hermenéutico que se busca entender surge desde la dinámica propia de la academia alemana, por lo que es esta última a la que se debe prestar atención (GRONDIN 2008); por otro lado, la discusión germana entre los siglos XVIII y XX representa la base de los debates posteriores, por lo que su estudio supone un primer acceso sistemático al problema que, en el fondo, se quiere encarar mediante el tratamiento de la hermenéutica: la cuestión relativa al sentido y la función de la historia de la filosofía (SANTINELLO 1974).

de la filosofía y que, sin embargo, están ligados a una determinada dinámica histórica que es necesario acentuar.

Con todo ello, se espera plantear de forma adecuada el significado de la hermenéutica, para, desde ahí, comprender, de manera analítica, cuáles son las bases del quehacer hermenéutico y en qué medida estas pueden ser entendidas como causa de la situación actual. Nuestro objetivo, por tanto, no se limita a seguir una aproximación histórica, sino que pretende analizar, mediante ella, la legitimidad, puesta en cuestión por Schnädelbach, de la posición de Heidegger y de la hermenéutica en general.

3. CUATRO POSICIONES CARDINALES DEL DEBATE ALEMÁN EN TORNO A LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

La problemática relación entre la filosofía y su pasado viene de lejos. Presumiblemente Aristóteles tendría conciencia de ella al pasar lista de las doctrinas precedentes en el “Libro A” de la *Metafísica* o del *De Anima* (siglo III a.C.), como muestra el hecho de que se refiera a sus predecesores como “los antiguos” [οἱ παλαιοί] (MET. A, 986b10). Frente a ellos, a sus errores y a sus aciertos, desarrolla él su propio filosofar.

La conciencia tácita de esta relación con el pasado también estaría presente en los comentaristas posteriores del Estagirita que determinaron el rumbo del pensar occidental. Todos ellos, desde Alejandro de Afrodisias (siglo II), pasando por los *Commenta* de Boecio (siglo VI) e Ibn Bayyah (siglo XII), hasta Francisco Suárez (siglo XVII), al analizar las obras de Aristóteles, entablaban un diálogo con su pasado; sin embargo, esa relación no se había vuelto problemática, no era tema explícito de disquisición alguna. Esto, en cambio, es lo que sucede en el siglo XVIII, especialmente en el debate que se origina en Alemania durante sus últimos años (GELDSETZER 1989).

Es en este momento cuando la historia de la filosofía, su sentido y su función, se convierte en una perplejidad, tal y como muestra la obra de Dietrich Tiedemann (1791, v), uno de los primeros autores en realizar un estudio de la historia de la filosofía que luego será usual encontrar en las aulas de las Facultades. Las páginas inaugurales de su obra, *El espíritu de la filosofía especulativa* [*Geist der speculativen Philosophie*] —publicada en seis volúmenes de 1791 a 1796— plantean los problemas al que se enfrenta cualquier autor al escribir una “historia de la sabiduría [*Weltweisheit*]”⁵.

⁵ Desde luego, existieron historias de la filosofía previas al siglo XVIII, como la famosa *Vida, opiniones y sentencias de filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio. También existen tratados de “historia de la filosofía” en los albores de la Modernidad, como la *Historia philosophiae* de Tho-

Por un lado, la historia se presenta al filósofo como una multiplicidad de convicciones, contradictorias entre sí y sin una aparente unidad. Esta ofrece la imagen de un conjunto de “sectas” [*Sekten*] o “partidos” [*Partei*] filosóficos. Por otro lado, sin embargo, la filosofía consiste en el conocimiento de la verdad, y, por consiguiente, de una única doctrina. La primera pregunta que se plantea, entonces, es *si* hablar de una “historia de la filosofía” *es tan siquiera posible* o si, más bien, este concepto no representa un oxímoron. En el siglo xx, Ortega y Gasset ha sabido recoger perfectamente esta sensación que ofrece el pasado filosófico al describir la historia de la filosofía como una empresa demente:

La historia de la filosofía tiene, en efecto, y no hay por qué ni para qué ocultarlo, un divertido aspecto de dulce manicomio. La filosofía que, si algo parece prome-ternos, es la máxima sensatez se nos muestra, por lo pronto y tomada en su conjunto histórico, con rasgos muy similares a la demencia (ORTEGA 1933/32, 378)

Pero aun aceptando que tuviera sentido hablar de una “historia de la filosofía”, el debate de la época estaba articulado en torno una cuestión ulterior nada baladí: *cómo* llevar a cabo esta empresa. En 1774, Steinacher Nikolaus había ya escrito un *Esbozo de una historia filosófica* [*Grundriß der philosophischen Geschichte*], en cuya “Introducción” indicaba las “exigencias” [*Erfordernisse*] de cualquier “método de la exposición histórica filosófica” [*Methode der philosophischen Geschichtskunde*] (STEINACHER 1774, 2). Tanto vale para los tratados de otros famosos autores de la época, hoy desconocidos, como Johann August Eberhard, Christoph Adelung, Christoph Gottfried Bardilii o Georg Gustav Füllerborn (sobre estos, véase DI BELLA 2008; SANTINELLO 2000⁶).

Por último, en todos ellos se plantea una tercera cuestión relativa a la *función* de la filosofía. La misma idea de una “historia de la filosofía”, en cuanto conjunto de doctrinas *pasadas*, está cargada de interrogantes, pues no resulta obvia su función para una doctrina *presente*. Muestra de ello es el subtítulo de algunos manuales de la época, como el del aludido Eberhard (1788), que parecen ofrecer una respuesta clara a la cuestión: «para su uso en lecciones académicas» [*zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*]. El mismo problema se pone de manifiesto en Johann Gottfried Pfannenbergs (1792), quizá el primero

mas Stanley. Sin embargo, el sentido de estas primeras historias de la filosofía difiere considerablemente del actual (SANTINELLO 1974; GUSTAVO BUENO SÁNCHEZ 2015). Aquí, por razones de espacio, no se puede entrar en la cuestión que suscita esta afirmación, a saber, ¿qué sucede en la concepción de la historia en el siglo xviii que vuelve a esta objeto de perplejidad y estudio problemático? Sobre ello siguen siendo imprescindibles los estudios de Koselleck (1975).

⁶Para una lista, todavía parcial, de las historias de la filosofía del siglo xvii y xviii en Alemania, véase <https://www.uni-hildesheim.de/fr/histories-of-philosophy/philosophiegeschichten/deutsch/15-18-jh/>.

en proponer el estudio de la historia de la filosofía en las escuelas como “Introducción a su estudio”.

En suma, a la altura de finales del siglo XVIII la “historia de la filosofía” aparece reconocible como un problema específico y, con ella, surgen tres cuestiones fundamentales que los filósofos posteriores buscarán responder hasta hoy:

- (i) ¿es posible hablar de una historia de la filosofía?,
- (ii) ¿cómo es posible su estudio?, ¿qué “método” utilizar? y
- (iii) ¿qué función reviste dicha empresa?

Estas tres cuestiones pueden servir de hilo conductor en el recorrido histórico que nos proponemos realizar a continuación. Cabe resaltar una vez más que en este intento no nos guía la pretensión de exhaustividad; su fin consiste en trazar las *posiciones cardinales* del debate histórico que permitan orientarnos en el problema y situar, en última instancia, el enfoque hermenéutico que buscamos esclarecer.

3.1 La historia de la filosofía como conclusión del sistema (siglos XVIII-XIX)

De acuerdo con los pensadores alemanes recién citados, y otros más conocidos como Immanuel Kant o Karl Leonhard Reinhold, la historia de la filosofía se vuelve objeto de estudio porque, en primer lugar, existe una *Filosofía*, es decir, una actividad específica, diferenciable frente a otras y continua en el tiempo, la cual, además, conoce su expresión en un determinado contenido doctrinal. En todos ellos es innegable la convicción (hoy tan problemática) de que existe la filosofía en mayúsculas, ya esté representada por el sistema leibniziano-wolffiano, el escepticismo o el criticismo kantiano. Sea cual fuere el sistema desde el cual entender la filosofía, su existencia es la premisa desde la cual estos autores abordan el estudio de su historia; y, de este modo, la base de los manuales de historia de la filosofía está anclado en una u otra teoría que defendían con mayor o menor vehemencia.

Por tanto, la “historia de la filosofía” solo tenía *sentido* desde la asunción previa de un conjunto de verdades, que habían adquirido una expresión más o menos sistemática. No es la historia de *las filosofías*, sino *de la filosofía en cuanto sistema* la que resulta tema de investigación —véase para una exposición sistemática de esta condición Radrizzani (2013)—. Así, la *historia* consiste meramente en el “pasado” de dichos sistemas, en sus gérmenes y en los desarrollos ulteriores que han llevado a él. Con esto ya se responde a la primera de las cuestiones antes mencionadas, y, al mismo tiempo, se da una indicación de cómo es posible el estudio histórico en filosofía.

A partir de la idea de la filosofía como sistema, el conocimiento filosófico se impone como condición necesaria (aunque no suficiente) para el estudio de

la historia. Siguiendo a Kant, tal conocimiento estriba en el análisis apriorístico de la “facultad del conocimiento”, filosofía teórica, y “de la apetencia”, filosofía práctica (KANT 1790). Es decir, el estudio del pasado filosófico tiene su anclaje en las coordenadas del estudio filosófico previo y, de hecho, la indagación historiográfica solo puede aparecer como una tarea *posterior* a este. Así se pronuncia Reinhold en una lección realizada en la Universidad de Jena en 1791 con el título “Sobre el concepto de historia de la filosofía”:

Considero, por tanto, que la familiaridad con la naturaleza de la facultad humana de la representación, del conocimiento y de la apetencia [que encarna el sistema de la filosofía crítica] es condición esencial para el estudio de la historia de la filosofía, tanto como lo es el conocimiento de las fuentes antiguas y de los saberes auxiliares de la historia y la filología (REINHOLD 1791, 35)

Por consiguiente, según los autores mencionados, solo desde las bases sólidas del sistema es posible el estudio del pasado, con lo cual, además, se da sentido al aparente caos de opiniones que este supone. La tarea de una historia de la filosofía no es sino una descripción del devenir histórico de aquel. De este modo, para Kant esta se vuelve una “historia de la razón pura” (1781/1787, A852/B880). Con dicho rótulo concluye la *Crítica de la razón pura*, pues resulta una exigencia de toda *revolución* dar cuenta de los eslabones precedentes que culmina. Será Ernst Reinhold —el hijo del recién mencionado Karl Reinhold— quien lleve a cabo con mayor éxito este proyecto en diferentes tratados que han modelado nuestra comprensión de la “historia de la filosofía” —tanto es así que en ellos se creó y popularizó el término “*Erkenntnistheorie*” (epistemología o teoría del conocimiento), el cual hoy parece indisoluble de los grandes nombres de la filosofía moderna pese a no ser usado por estos en ningún momento (DIEMER 1972; KÖHNKE 1981)⁷—.

Por consiguiente, la aparente tensión entre historia y filosofía se resuelve en una exposición de los posibles *progresos* de la “teoría del conocimiento” y de “la filosofía práctica” que el presente filosófico ha hecho frente a los esfuerzos del pasado⁸. Para esta *primera posición*, entonces, la filosofía es independiente de su historia, a la que está vinculada solo por obligaciones relativas a la *completud* del sistema y, en cualquier caso, constituye una empresa posterior a

⁷ Lo mismo vale para el término “ontología” que sí es usado por los filósofos modernos, como Kant, pero no por los griegos a los que normalmente se les asocia (WOLF 1984).

⁸ En este contexto la Academia de Berlín lanzó su famosa pregunta de 1792: “¿Cuáles son los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff?”. Véase para ello el estudio preliminar de Félix Duque al borrador que preparaba Kant para este concurso (DUQUE 2011).

su establecimiento. Su función —tercera y última cuestión de las planteadas anteriormente— puede ser entendida solo en relación a la idea de sistema, su estudio puede ayudar a su consolidación, divulgación y futura ampliación.

Conviene señalar, empero, que los autores de esta época no solo se dedican a extraer de la historia lo que concuerda con el sistema filosófico presente; también es objeto de interés las “sectas” contrarias, ya sea por mor de la intelección de sus errores. Junto con la dinámica recién mencionada, cabe destacar que, en las primeras indagaciones historiográficas de la filosofía, realizadas en el siglo XVIII, rige también una idea de completud en la reconstrucción del pasado —aunque esta “completud”, obviamente, se refiere solo al pensar occidental, salvo en contadas excepciones (entre las que cabe destacar al denostado WOLFF 1721)—. De ella dependen, por ejemplo, las primeras traducciones y polémicas modernas en torno al poema de Parménides —como las de G. Fülleborn (1797)—, una tarea que quizá en otro momento hubiese resultado pintoresca o extravagante y que, desde ese momento hasta hoy, continúa siendo parte obligada del temario de la asignatura de Filosofía Antigua.

3.2 *La historia de la filosofía como organon (siglos XIX-XX)*

Con todo, la filosofía sistemática del siglo XVIII, en un sentido amplio que abarca también las configuraciones idealistas posteriores de principios del XIX —en las que por motivos de claridad expositiva no nos podemos detener⁹— no se asentó con la fuerza pretendida y la idea de sistema permaneció un fin meramente problemático. No se renunció a la idea de sistema, pero se advirtió el camino que todavía se debía recorrer para lograrlo. De esta forma, el sentido de la filosofía en el que se mueven los autores que desarrollaron su carrera académica en el segundo tercio del siglo XIX, como Kuno Fischer, Adolf Friderich Trendelenburg o Eduard Zeller, resulta muy diferente al de sus precedentes; estos afrontaban lo que algunos autores han denominado la “crisis de identidad” de la filosofía (SCHNÄDELBACH 1984), acrecentada, además, por el valor y rigor que mostraba el avance en las ciencias experimentales (BEISER 2014; 2106).

⁹ Está fuera de dudas la importancia de la historia de la filosofía en el pensamiento de Hegel, cuyas lecciones sobre historia de la filosofía, además, fueron los cimientos de los manuales decimonónicos (TURRÓ 2016). No obstante, no se entrará aquí en la difícil concepción hegeliana de la historia por no considerar este gesto esclarecedor para los fines que perseguimos: dilucidar la posición hermenéutica frente a la historia de la filosofía y, en última instancia, el problema que esta supone. Como muestra *Ser y tiempo*, el enfoque hermenéutico nace en oposición a las concepciones de la historia del momento, dejando pendiente una confrontación exhaustiva con Hegel (HEIDEGGER 1927, §82). Además, la discusión que posteriormente la hermenéutica entrabó con la filosofía hegeliana requeriría una contribución aparte dada su complejidad, como muestran algunos trabajos de los representantes más famosos de la primera (véase HEIDEGGER 1950; GADAMER 1961-1971).

Tal situación, además de ocasionar un desconcierto en la propia investigación en filosofía, afectó también a su indagación historiográfica, pues esta —como se ha indicado anteriormente— dependía de aquel ideal. Sin un sistema filosófico, el estudio de la historia de la filosofía volvía a aparecer como un interrogante abierto. Así, para los autores mencionados, la historia de la filosofía se revistió nuevamente de la problematicidad que hemos apuntado al comienzo. El primer autor de entre los apenas mencionados, K. Fischer, inicia su famosa *Historia de la filosofía moderna* (1854) del siguiente modo:

Ya el concepto de una historia de la filosofía contiene ciertas dificultades que hacen poner en duda la posibilidad de semejante asunto [...] De hecho, entre el concepto de historia y el de filosofía parece existir una contradicción: la historia no es pensable sin una línea temporal de acontecimientos; la filosofía no lo es sin el conocimiento de la verdad (FISCHER 1854, 1-2)

No obstante, estos pensadores, lejos de clausurar la empresa de una historia de la filosofía, la rehabilitaron, dándole un sentido y una función diferente a la de Kant o Tiedemann, todavía más radical y presente hoy en buena parte de los historiadores. En ellos, la historia de la filosofía pasó de ser un requisito para la completud del sistema a una exigencia para su propia fundamentación.

La convicción operativa de esta *segunda posición* cardinal surge de la necesidad de orientarse en la pluralidad de propuestas filosóficas, excluyentes entre sí, que reinaba en el momento de crisis identitaria. Así, el sentido de la historia de la filosofía quedaba subordinado a su funcionalidad. La historia de la filosofía pasó a ser “*organon*” de la filosofía, en clara referencia al título con el que era usual conocer la lógica en general.

Wilhelm Windelband, alumno del recién citado Fischer, fue quien popularizó esta perspectiva, pues él pudo apreciar y llevar a concepto el esfuerzo de sus predecesores (WİNDELBAND 1905). Para él, la historia de la filosofía no dejaba de ser una “abigarrada multiplicidad de diversas opiniones sobre diversas cosas” (WİNDELBAND 1897, 30), pero eso no era óbice para dedicarle una necesaria atención, al menos inicial; en ella residían las causas de tal situación presente y, por consiguiente, el objeto sobre el que hacer luz para una futura indagación apriorística. De hecho, fueron los autores mencionados aquellos que establecieron, mediante su tratado, los contenidos fundamentales de la actual historiografía en filosofía¹⁰, creando, por ejemplo, la sucesión histórica

¹⁰ Sus estudios más famosos son Trendelenburg, A., *Historische Beiträge zur Philosophie* (3 vol., 1846-1867), Fischer, K., *Geschichte der neuern Philosophie* (inicialmente 6 vol., 1854-1877) y Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1876-1882).

hoy “obvia” de la filosofía moderna entre “empirismo” y “racionalismo” que vendría a clausurar “filosofía crítica” (TURRÓ 2016¹¹).

No obstante, conviene enfatizar que, pese a este nuevo valor atribuido a la historia, todos los filósofos recién mencionados distinguían netamente la investigación historiográfica de la *philosophia perennis*, a la que aspiraban, en sintonía con Reinhold o Kant. Muestra de ello son sus tratados de carácter más sistemático, dedicados principalmente a la lógica o metafísica. K. Fischer, por ejemplo, publicó un *Sistema de lógica y metafísica o Doctrina de la ciencia*, Trendelenburg unas *Investigaciones lógicas* y Zeller un tratado sobre la entonces reciente “epistemología” [*Erkenntnistheorie*]. Así pues, la distancia con Kant radicaba de forma exclusiva en la función que la historiografía adquirió; ella pasaba a ser órgano, *herramienta para* y no *producto* de la filosofía (WINDELBAND 1905, 175). El estudio histórico era una propedéutica fundamental para el saber filosófico sistemático, “parte integrante del sistema de la filosofía” — como decía Windelband—, aunque no su última palabra (para más detalles sobre esta posición, PÁEZ 2020).

De este modo se respondía a las cuestiones relativas al sentido y la función de la historia de la filosofía que estamos utilizando como hilo conductor. Esta nueva forma de comprender la historia, al mismo tiempo, conllevó una nueva forma de acceder al pasado, es decir, de responder a la pregunta por el método.

El pasado ya no debía ser encorsetado en la linealidad de una suma de eslabones que culminase en un sistema, dado que se carecía todavía de uno. Este también podía representar, por ejemplo, el recorrido de un error que acaba en la decadencia del presente —en este momento, de hecho, se consolida el mito historiográfico de Grecia como el momento prístino del filosofar, como se anuncia en Trendelenburg, pero sobre todo en su alumno Teichmüller¹²—. Además, esa carencia inicial desde la que observar el pasado acentuaba la preocupación de buscar hilos conductores en ella, por lo que la historia de la filosofía comenzó a denominarse con diferentes sobrenombres que daban carácter de

¹¹ Para la diferente concepción de la filosofía moderna de la época, véase la “Introducción” de Wolff a su *Metafísica alemana* (1719). Todavía queda por hacer mucho trabajo historiográfico a este respecto, pues las críticas de diversos autores de la época, por ejemplo, Nietzsche, en ocasiones no dependen tanto de la lectura minuciosa de los textos de la tradición filosófica, sino de estas primeras historias de la filosofía que ofrecían una imagen de conjunto del pensamiento occidental (SOMMER 2012).

¹² Véase para ello el divertido texto de este último, *Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel* [*Informe fidedigno sobre mi viaje al cielo*], en el cual Teichmüller, haciéndose pasar por Kant, relata su viaje al cielo después de morir. En él el filósofo de Königsberg se vería ridiculizado por los diferentes pensadores griegos de la Antigüedad, pues la filosofía crítica solo habría repetido lo ya dicho por los filósofos clásicos, oscureciendo, además, sus doctrinas (TEICHMÜLLER 1877).

unidad: historia de los problemas, de los conceptos, de las ideas, etc. (ONCINA 2010; SGARBI/POZZO 2011; MULSOW/MAHLER 2014). Como enfatizó Nicolai Hartmann ya en el siglo XX, si no se podía percibir unidad en las respuestas dadas por los filósofos, al menos era innegable la asunción de problemas eternos a los cuales esta diversidad respondía (HAUBOLD 1987).

3.3 *El historicismo y la filosofía como cosmovisión [Weltanschauung] (siglos XIX-XX)*

En cualquier caso, con los estudios de los autores recién comentados se apuntaló la idea de que en la historia se jugaba el *primer paso* consecuente del filosofar, ímpetu que implicó un desarrollo de la historiografía único en el pensamiento occidental. Por primera vez, a finales del siglo XIX y principios del XX la historia de la filosofía se normalizó institucionalmente en la Academia, se crearon cátedras para esta y proliferaron los manuales y las ediciones de las obras de pensadores clásicos (BEISER 2014), como sucedió de manera ejemplar con Kant, a la par que se creaban revistas y asociaciones especializadas sobre el tema (LEHMANN 1956; TERUEL 2016).

La profundidad de los estudios historiográficos decimonónicos coadyuvó al nacimiento de otra convicción, según la cual el problema no residía tanto en *cómo* fundar *el* sistema de filosofía, sino en la pretensión de querer hacerlo. El mismo examen historiográfico revelaba, cada vez con mayor detalle, la íntima vinculación de cada enfoque filosófico con su época, con las preguntas sociales y políticas de su tiempo o con las necesidades de un pueblo, como señala Wilhelm Dilthey (1931, 25). De nuevo, bajo esta advertencia, parecía ingenua la empresa historiográfica de Trendelenburg o Fischer es decir, la empresa de una reconstrucción unitaria de la historia de la filosofía. La historia volvía a aparecer como un conjunto de opiniones sin orden ni concierto; pero esta vez el problema se situaba en la pretensión de querer hacer de ese conjunto heterogéneo un todo unitario. El estudio del pasado daba cuenta de la imposibilidad del ser humano para formular proposiciones con pretensiones de validez universal, como a las que habían aspirado tanto Kant como Fischer, por lo que el estudio de la historia tampoco debía emprenderse desde semejante actitud.

Así nace la conciencia de que la historia, el ambiente cultural, la formación son elementos fundamentales en la comprensión del ser humano y que, por tanto, toda elaboración conceptual es, de algún modo, relativa, anclada en una u otra imagen del mundo. En suma, diferentes autores, como el mencionado Dilthey, Graf Yorck o historiadores como Gustav Droysen, acentuaron lo que desde entonces se ha venido a denominar conciencia histórica [*historische*

Bewusstsein] (GADAMER 1960). Tal nueva propuesta generó una *tercera forma* de comprender la unión entre la historia y la filosofía, que consistía justamente en disolver la posible conjunción entre ambos términos. Dado que no existe un pensar fuera de la historia, es inútil realizar una distinción entre esta y un ilusorio pensar apriorístico.

Del mismo modo que la fisiología no puede independizarse [*abstrahieren*] de la física, tampoco la filosofía de su historicidad (...) La distinción entre una filosofía sistemática y una exposición histórica es esencialmente incorrecta (DILTHEY/YORCK 1923, 69)

Los estudios de Dilthey dan buena prueba de esta aproximación. Estos no intentarían medir el pasado bajo ninguna *forma apriorística* (como perseguía Kant) ni tampoco esperar de ella la *base* del nuevo pensar sistemático (según pretendía Fischer o Trendelenburg). La misma idea de una *philosophia perennis* que aunaba los intentos precedentes de abordar la historia quedaba cancelada. Lo único que podía hacer el filosofar es dar cuenta de su propia historicidad, reflejando la dimensión pasada de todo presente y denunciando, en su caso, la ambición de sobrepasar estos límites. La filosofía, así, deviene el más extremo de los relativismos, es “filosofía de la cosmovisión”, pues la esencia del ser humano se reduce a esta. Por este motivo, desde la perspectiva de Dilthey, el programa historiográfico no puede consistir sino en realizar una tipología de las diferentes cosmovisiones:

Las cosmovisiones [*Weltanschauungen*] no son productos de nuestro pensamiento. Estas no surgen a partir de la mera voluntad de conocer [...], pues preceden a todo comportamiento y experiencia vital, a la estructura de la totalidad psicológica (DILTHEY 1960, 86)

A partir de esta convicción, el sentido de la historia queda reducido a diferentes formas de ver el mundo; su función, al mismo tiempo, conlleva solo el intento de penetrar en dichas formas para conocer mejor la nuestra propia, pero no para superarla o cambiarla.

Por último, el método no es otro que el riguroso estudio de las fuentes, ya enfatizado por la escuela historicista de Alemania (DROYSEN 1856; SCHNÄDELBACH 1984). Aquí, de hecho, se podrían ver las raíces de aquella filologización que escandaliza a Schnädelbach, pues si la filosofía queda reducida al estudio de la historia y esta es, principalmente, un estudio de fuentes, el filosofar se convierte en un estudio filológico, ya no tanto de los problemas, sino de los conjuntos de elementos que conforman las “cosmovisiones” detrás de los textos.

3.4 La negación del valor de la historia (siglo XX)

Sin embargo, como denunció Husserl en 1911, la negación de la validez universal que afirma la teoría de las cosmovisiones implica una auto-contradicción, por lo que la filosofía no podía reducirse a esta. En clara referencia a Dilthey (MARBACH 2009), declara Husserl: “si la crítica filosófica encuentra algo que refutar con validez objetiva, entonces es que hay también un campo en que se puede fundamentar algo con validez objetiva [es decir, algo fuera de la propia cosmovisión]” (HUSSERL 1911, 64).

Así, a principios del siglo XX, la asunción de una universalidad ahistórica parecía tan inviable como su negación. Si, por un lado, la proliferación de los estudios históricos mostraba la esencial vinculación del pensar al contexto histórico, por otro lado, la pretensión contenida en cualquier afirmación filosófica remitía a una universalidad que desafiaba a toda cosmovisión. A la postre, la experiencia que acompaña a la reflexión crítica no sabe ni de pasados ni de futuros —algo que también parecía asumir Dilthey en algunas ocasiones (1927, 5s)—, por lo que su dimensión atemporal resulta insoslayable. De esta forma, se reafirmó otra vez el problema en torno al sentido y la función de la historia de la filosofía planteado por Tiedemann a finales del siglo XVIII y por K. Fischer en el XIX. Pero esta vez, un conjunto de autores vieron que la única solución a este consistía en la negación, más o menos matizada, de la historia de la filosofía. Si el historicismo buscaba cancelar el problema disolviendo la filosofía en su historia, ahora se buscaba cancelar la pretensión misma de querer unir dos elementos, en principio, diferentes: el conocimiento de la verdad y la ordenación de sucesos en el tiempo.

De ella surge la cuarta y última figura de este recorrido del debate, un movimiento de reacción al incipiente historicismo, consistente en negar la relevancia del problema que lo articulaba. Tal programa está presente en la invitación husserliana a “olvidar la historia y los efectos de ella” (1917, 256), en las reflexiones del primer Wittgenstein (“¿Qué es la historia para mí? [Nada] ¡Mi mundo es el primero y único!”, RODRÍGUEZ 2010) o en el programa de una germinal filosofía analítica. En el manifiesto del Círculo de Viena, por ejemplo, la filosofía aparece como algo radicalmente dissociado de su historia. Las “áreas problemáticas” son los fundamentos de la aritmética, de la física o de la geometría o, en general, de las ciencias (NEURATH, HANH, CARNAP 1929), preocupaciones en las que no se atisba el mínimo interés por el pasado.

Esta otra línea reactiva de pensamiento pervive con fuerza en la actualidad, especial, pero no exclusivamente, en el seno del mundo anglosajón. Muestra de ello la ofrece el famoso eslogan del despacho de Gilbert Harman en Princeton, “*Just say no to the history of philosophy*”, frase en la que, con eco de la

campana antidrogas del Gobierno Reagan (“*Just say no to drugs*”) se intentaba afirmar la posibilidad de una filosofía sin historia y el carácter contraproducente de su estudio (SORREL/ROGERS 2005); o también en la famosa afirmación de Quine: “Hay dos tipos de personas interesadas en filosofía: a los que les interesa la filosofía y a los que les interesa la historia de la filosofía” (GLOCK 2006, 284). A la luz de esta concepción de la función y el sentido de la historia, la pregunta por el “método” ni siquiera llega a ser un problema. No es que hayamos de dar una respuesta al interrogante que supone la historia de la filosofía; es que sencillamente hemos de dejar de preguntarnos por su valor.

Desde luego, no todos los autores mencionados que reaccionan al historicismo subscribirían un lema tan radical. La indiferencia frente al valor sustantivo de la historia no quiere decir hostilidad a ella. Husserl, por ejemplo, pese a los ataques a Dilthey, nunca dudó del valor de la historia de la filosofía, como ilustran las numerosas lecciones que impartió sobre ella (JARAN 2013)¹³. Del mismo modo, muchos filósofos que se consideran herederos del impulso ofrecido por el Círculo de Viena o Wittgenstein no dejan de conceder un cierto valor a la historia. Muestra de ello es la importante tradición historiográfica analítica, ineludible, p. ej., en los dos grandes ámbitos de la historiografía alemana, el de filosofía antigua (p. ej. ROSS 1924; KIRIK/RAVEN 1957; GUTHRIE 1962; NUSSBAUM 1986) y moderna (p. ej. RUSSEL 1900, especialmente en los estudios sobre la filosofía kantiana PATON 1936; STRAWSON 1966; ALLISON 1983; MCDOWELL 1994; BRANDOM 2002). Ninguno de estos autores negaría la importancia de la historia de la filosofía, y le concederían, al menos, un valor propedéutico, lo que le situaría en una posición cercana, aunque no idéntica, a la de Windelband. Lo mismo vale para algunos autores anglosajones actuales, p. ej. B. Williams (2002), quien ha enfatizado la *necesidad* preliminar del estudio historiográfico para la filosofía, aunque sea principalmente en algunas cuestiones relativas a la ética y la moral, de forma muy cercana a cómo Fischer o Trendelenburg planteaban la relación entre lógica e historia.

Lo interesante de este último grupo de autores, nacidos como reacción al historicismo anterior, no reside tanto en su decantación por una solución concreta al problema, sino en la modificación del planteamiento del mismo. Con su reacción, el ahistoricismo de la filosofía se volvió la posibilidad más evidente y, de esta manera, determinó el horizonte discursivo dentro del cual se colocaría

¹³ Además de un valor propedéutico, al final de su vida concedió explícitamente a la historia una función esencial para el filosofar. Husserl parece defender diferentes posiciones a lo largo de sus trabajos, caracterizados por una primera etapa de su pensamiento (articulado por las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas*), en la cual la historia de la filosofía no resulta elemento de estudio, y una segunda etapa (el escrito de la *Crisis de las ciencias europeas* o *Experiencia y juicio*), en las cuales la “historia” juega un papel esencial en la fenomenología. Sobre el problema y una posible interpretación, véase San Martín (2015).

cualquier otra posición. Si, como vemos, la pregunta hasta inicios del siglo xx era cómo conjugar la filosofía con su historia, dando por hecho una supuesta relación entre estos dos ámbitos, ahora la carga de la prueba parecía caer en el lado del filósofo que asumiese de entada tal convicción. El problema, así, se comenzó a comprender de una manera diferente y se asentaron las bases de una nueva dinámica que llega hasta hoy —a pesar del éxito que, por otro lado, la historia de la filosofía tendría como contenido de estudio en las aulas de institutos y universidades—.

*

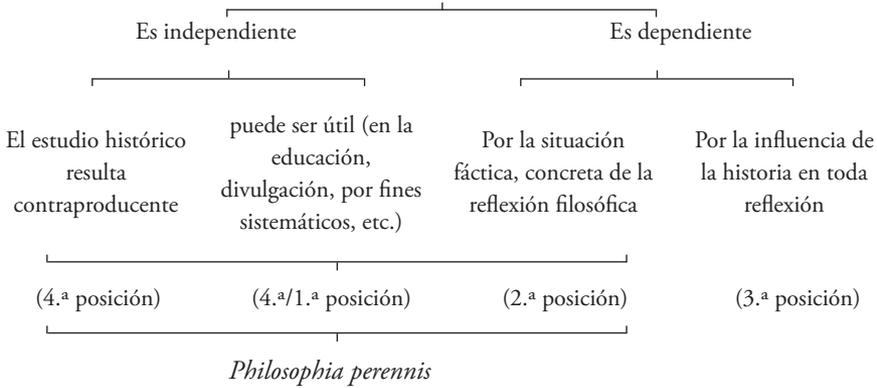
A partir del recorrido realizado, hemos dado con *cuatro posiciones* históricamente cardinales, las cuales están constituidas por diferentes convicciones e implicaciones que hemos intentado diferenciar. No obstante, es posible clasificar estas posiciones en *dos grupos*, de tal modo que se pueda esquematizar todavía con mayor concreción el debate histórico en torno al problema de la historia de la filosofía. Para ello, es interesante entender cómo responderían las posiciones descritas a la siguiente pregunta: ¿*depende* la reflexión filosófica sistemática de su pasado?

A esta cuestión caben dos respuestas en las que encuadrar las cuatro posiciones precedentes. Por un lado, la segunda posición (representada por K. Fischer y su “historia como *organon*”) y tercera (representada por Dilthey, el historicismo) afirmarían la *necesidad* y, por tanto, *dependencia* del estudio de la historia de la filosofía para el filosofar. Ambas posturas afirmarían dicha dependencia por distintas razones: la filosofía sistemática depende de su historia por la situación fáctica de desconcierto en la que se encuentran (segunda posición) o por su propia esencia, que no permite distinguirla de su propio desarrollo histórico (tercera).

Por otro lado, sin embargo, otros autores *negarían tal necesidad*, señalando la *independencia* del filosofar respecto de su historia, como indicaría la primera posición (representada por Kant, en la cual la historia sería la “conclusión del sistema”) o la cuarta (de Husserl, para quien la historia de la filosofía tendría un valor propedéutico, o la de un joven Wittgenstein o Harman, para quienes su estudio sería incluso contraproducente). En este caso, la razón en la que se funda la independencia de la filosofía respecto a su historia es el mismo: el filosofar depende exclusivamente de “la razón”, de la argumentación apriorística sobre problemas perennes, por lo que la historicidad no juega ningún papel en él. Esto no insta, empero, a que quede abierta la posibilidad de conceder un papel alternativo al estudio de la historia. Sin ser esencial al filosofar, puede ser útil por diversos motivos, como los ya aludidos.

De estas reflexiones surge el siguiente esquema mediante el cual clasificar las posiciones históricas del debate alemán vistas hasta el momento:

¿Depende la reflexión filosófica de su pasado?



Como se ha intentado destacar en el recorrido realizado, es importante acentuar el hecho de que asumir la dependencia del filosofar respecto al estudio de su historia no conlleva la necesaria cancelación de la idea de una *philosophia perennis*, es decir, del carácter ahistórico de la filosofía. De hecho, esta idea es solo negada por la perspectiva historicista (tercera posición) y aceptada con más o menos tensión por el resto. También desde el esbozo realizado es posible determinar la dinámica histórica como la lucha entre dos tendencias que, sin duda, pueden tener desarrollos ulteriores, pero que se basan en *la afirmación o la negación* de la filosofía como *conocimiento* de cuestiones ahistóricas, perennes. Esta tensión, ejemplificada por la discusión de inicios del siglo xx entre Husserl y Dilthey, es la que tiene bien presente Heidegger cuando comienza a desarrollar la propuesta filosófica que después se denominará “hermenéutica” (HEIDEGGER 1920; 1927). Por este motivo, el recorrido realizado nos permite adentrarnos en esta.

4. LA POSICIÓN HERMENÉUTICA: HEIDEGGER Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Volvamos ahora a la cuestión en la que queríamos centrar nuestro empeño, al ser esta clave para afrontar el desafío actual de la historia de la filosofía (2.1): ¿dónde emplazar el pensamiento hermenéutico en este esquema? ¿Cómo definir la relación que, según Heidegger, guardaría la filosofía respecto de su historia?

Como ya se ha indicado antes, al referirnos a los trabajos de Schnädelbach, algunos autores optarían por situar a Heidegger en la estela del historicismo. Sin embargo, tal tentativa sería ciertamente un desatino, en la medida

en que el planteamiento hermenéutico nace en reacción al mismo historicismo. La crítica al historicismo y a su “filosofía de las cosmovisiones” [*Weltanschauungsphilosophie*] es una constante de la obra de Heidegger (1919; 1927; 1929). Muchas de las lecciones de su primer período buscan independizar el filosofar de tal perspectiva. Asimismo, *Verdad y método*, que representa una continuación de la obra de Heidegger, resalta esta dimensión crítica, pues su argumento principal consiste en describir cómo el historicismo traiciona la misma conciencia histórica que pretendía atesorar (1960, 177s). Cabe subrayar también que el enfoque hermenéutico siempre va de la mano de un pensar sistemático que no renuncia a la terminología kantiana de trazar las “condiciones trascendentales” o “condiciones de posibilidad” de una u otra dimensión de la existencia humana (HEIDEGGER 1927, 31). Sin ir más lejos, para Heidegger la filosofía se resume en una única cuestión: la pregunta por el ser; aunque tal afirmación no pretende sostener ningún tipo de “*apriorismo*”, sino —paradójicamente— todo lo contrario, busca eliminarlo (HEIDEGGER 1927, 300; GADAMER 1970, 79).

A la luz del esquema realizado anteriormente, determinado por la antinomia entre la *philosophia perennis* y el historicismo, estas afirmaciones adquieren una mayor gravedad, pues dan pie a cuestiones nada fáciles de responder: ¿cómo se conjuga esta aspiración a la universalidad con la defensa de la conciencia histórica?, ¿de qué modo es pensable una lucha contra el historicismo que busque, al mismo tiempo, desvincularse de cualquier *philosophia perennis*?, ¿acaso hemos completado con estas clasificaciones todas las posiciones posibles relativas a la relación de la filosofía con su historia? Y si no es así, ¿dónde situar a Heidegger?

La respuesta a estos interrogantes conlleva una adecuada comprensión de la posición de Heidegger y, por consiguiente, de una determinada justificación del estudio necesario de la historia de la filosofía. Ahora bien, en nuestra opinión, sería un error intentar comprender el enfoque hermenéutico como una posición más del debate comentado, pues este más bien supone el intento de “salir de él”. Según Heidegger, *el planteamiento* de las posiciones antes presentadas *es erróneo*. La posibilidad para inteligir su propuesta estriba, entonces, en entender que esta *no puede* ser encuadrada dentro del esquema tradicional anterior, pues su enfoque consiste *en negar la validez de la antinomia fundamental que lo articula entre apriorismo e historicismo*. O, lo que es lo mismo, la pregunta en torno a la dependencia o independencia del filosofar respecto de su historia (a la que se podrían amoldar las propuestas tradicionales) es una cuestión mal planteada; su *resolución*, por tanto, consistirá en su *disolución* en cuanto auténtica formulación de un problema.

A continuación, se indicarán los motivos que llevan a tal consideración. Para ello, se requiere subrayar la clave con la que juzgar el valor y la función de

la historia de la filosofía; y dicha clave no es otra que el análisis del acto de “comprender”, un acto propio del ente particular que somos nosotros mismos, los seres humanos. *Ser y tiempo*, obra en la que se propone un análisis del modo de existir de la existencia humana [*menschliches Dasein*], podría ser entendida como el intento de ofrecer esta nueva definición de comprensión y, con ello, como una contraposición a las concepciones de la historia de la filosofía previas. En lo que sigue, dividiremos esta última consideración en dos momentos: (4.1) un análisis de la redefinición de “comprensión” ofrecida por Heidegger, relativa a una nueva concepción de la existencia humana; (4.2) la consecuente visión del pasado que trae consigo esa redefinición, la cual permite inteligir de forma alternativa la “historia de la filosofía”. El desarrollo de estos puntos nos permitirá volver, en la conclusión, a la situación actual respecto al problema que esta representa.

4.1 *Comprender e historia*

Cuando se reflexiona sobre el acto de “comprender”, normalmente se considera este como captación de un significado atribuido a un objeto, a una proposición o a cualquier elemento de un texto, de una ecuación matemática, etc. Comprender es, en pocas palabras, aprehender el significado o el sentido de algo. Por ejemplo, podemos decir que comprendemos qué quiere decir un texto cuando somos capaces de atisbar su sentido (su finalidad y contenidos); en la misma acepción general, Newton fue quien comprendió en qué consistía la naturaleza al lograr describir el *sentido* de los movimientos de los cuerpos a partir de ciertas leyes. Y ello es así, se podría pensar, porque se liberó de ciertos *prejuicios* establecidos por sus predecesores sobre qué significaba la naturaleza, porque vio las cosas *tal y como* estas eran. Desde esta convicción, se asume que los errores de comprensión en la lectura de uno u otro texto son debidos a *prejuicios equivocados*; la comprensión auténtica de las cosas, así, queda establecida como la “liberación” de los prejuicios que permite la aprehensión pura de los objetos; la auténtica comprensión, por tanto, es *stricto sensu* aquella que no depende de presupuesto alguno.

A esta idea de autenticidad en la comprensión —que vale tanto para la lectura de un texto como para la “lectura” de la naturaleza—, se opone la hermenéutica. Y se opone porque explícita o tácitamente tal idea va ligada a una incorrecta concepción de la existencia humana; en concreto a aquella según la cual esta sería un ente intramundano, un ente más dentro del mundo que recopilaría datos ofrecidos a sus sentidos por los objetos externos a la conciencia (HEIDEGGER 1927, 52-9). Es justamente tal incorrecta concepción del existir y el comprender lo que comparten *todas* las posiciones antes indicadas en la *sección 3*. Por este motivo, la propuesta de Heidegger no debe ser entendida como

una posición más del debate, sino como una reformulación de la cuestión; una alternativa que no busca contraponerse a las variaciones vistas del problema, sino ir más allá del marco tradicional en el que estas se han desarrollado.

La razón que esgrime Heidegger para rechazar tal idea de “comprensión auténtica” estriba en que esta aparece siempre como un presupuesto injustificado. Aceptarla implicaría asumir que el ser humano es un ente capaz de comprender a partir de “puros datos sensibles” o de “sentidos simples” ofrecidos por los objetos (HEIDEGGER 1927, 59-62), datos desde los cuales “atribuiríamos” significados a las cosas; sin embargo, semejante asunción entraría en contradicción con la experiencia más inmediata que tenemos del mundo:

Los objetos de un mundo, los objetos pertenecientes al mundo son vividos en el carácter de la significatividad. (...) No es que los objetos en primer lugar existan como realidades desnudas, p. ej., objetos de la naturaleza, los cuales son revestidos en el transcurso de la experiencia de un *carácter de mundo* [es decir, de significado] (HEIDEGGER 1922, 90-1)

Como hace Heidegger en sus lecciones, se podría indicar un ejemplo concreto para la mejor comprensión de esta tesis fundamental:

Al entrar en el aula, veo la mesa del profesor. [...] ¿Qué veo? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? De ningún modo [...] Veo la mesa *desde* la cual debo hablar. Ustedes ven la mesa *desde* la cual se les va a hablar, *desde* la cual he hablado [...] No la veo aislada del resto, veo el pupitre *como algo demasiado alto para mí* [para poder dar la clase]. Veo un libro sobre él, inmediatamente como *algo que me molesta* (HEIDEGGER 1919, 70-1)

Cualquier experiencia a la que se pueda apelar, muestra que el sentido no es algo que “generemos”, sino aquello con los que ya siempre nos encontramos. Comprendo que el objeto que tengo delante, por ejemplo, es “una botella”, no porque haya algo así como un objeto físico que yo pudiera percibir al que, posteriormente, adjudico el significado “botella”, fijando así su sentido. No es así porque ese momento “originario” de percepción pura (*simplex apprehensio*) se remite a algo indemostrable, pues la remisión de mi experiencia de la botella a experiencias más simples siempre irá acompañado de experiencias significativas. No hay un momento “0” en el que cual la significación de las cosas esté vacía y deba ser “completada” o “producida” (este aspecto ha sido enfatizado por algunos intérpretes como RODRÍGUEZ 1997, 2014). Por eso, Heidegger considera refutar el mito filosófico según el cual el ser humano existe como un ente más “dentro del mundo” que recibe *inputs* de los objetos externos a él.

La consecuencia de todo ello es, en suma, que el ser humano no es capaz de comprender sin prejuicios, sin un sentido previo ya dado; estos forman parte constituyente del mismo comprender. Y con ello, obviamente, no se quiere decir que, entonces, todo “sea relativo”, pues “prejuicio”, en la definición del comprender heideggeriana, deja de significar algo que se puede quitar o poner. “Prejuicio” [*Vorurteil*] pasa a ser la condición de posibilidad de la misma comprensión, de tal modo que no hay algo así como comprensión sin “prejuicios” o, si se prefiere, sin una “pre-comprensión” ya previa (HEIDEGGER 1927, 190-203; GADAMER 1960, 281-310).

No es importante entrar aquí en la cuestión que se plantea ulteriormente en torno al significado de las cosas en nuestra experiencia primaria, si como objetos significativos respecto a un fin, es decir, como objetos que sirven para algo (para aprender, distraerme, etc...) o como objetos cuyo significado está determinado por un conjunto de características (trasparente, líquido, etc.) (véase HERRMANN 2020). La cuestión relevante que inaugura la hermenéutica es la inevitable ligación de la comprensión a un acervo previo de comprensiones previas, de pre-comprensiones sin las cuales, directamente, no habría comprensión alguna. Los prejuicios son la condición de posibilidad de la experiencia.

Aceptado esto, el paso ulterior dado por Heidegger estriba en ofrecer una redefinición de la “historia” y la “tradicición”. Normalmente, y así lo han hecho de manera más o menos explícita los autores aludidos anteriormente en la sección 3, la historia se considera un conjunto de elementos previos en el tiempo a los cuales el ser humano *puede* tener acceso. Antes, se ha mostrado cómo para Kant o Reinhold (primera posición) o para Wittgenstein (cuarta posición) la filosofía se bastaba por sí misma para lograr producir un sistema cerrado de verdades, de tal modo que, desde ellas, se *podría* acceder y juzgar la historia (los hechos y tradiciones pasadas).

El descubrimiento realizado por Heidegger en *Ser y tiempo* consiste en entender que la historia no es tal conjunto de hechos acaecidos que yacen en el pasado con independencia de nuestra existencia; la historia, desde la perspectiva hermenéutica, representa más bien el ineludible peso de convicciones y de creencias (precomprensiones) *en* y *desde* las cuales nos movemos continuamente. Por esto, la historia tampoco es algo que esté detrás nuestro y que uno pueda “dejar de lado”, algo a lo cual “podamos” acceder cuando “se concluya el sistema”, sino algo que constituye la misma posibilidad de la comprensión del mundo, es decir, de cualquier elemento significativo del mundo.

A partir de lo dicho se logra inteligir el párrafo del *Ser y tiempo* que hemos citado en 2.2 siguiendo a José Gaos, el cual, en una versión más cercana al lector hispanohablante, se podría traducir del siguiente modo:

La existencia humana, en cada momento de su existir fácticamente, es como y “lo que” ha sido. De manera explícita o no, la existencia humana es su pasado. Y esto no es solo así de tal modo que el pasado sea algo que la existencia humana arrastre “consigo” y, en cuanto todavía existente como algo que está ahí detrás suyo, posea la capacidad de ejercer algún influjo sobre ella (HEIDEGGER 1927, 20)

La existencia humana y, por tanto, el acto de comprensión asociado a ella es ininteligible sin su pasado. Y si el *sentido* de la historia (de la filosofía) consiste para Heidegger en constituir el acervo de creencias que permiten la comprensión (filosófica), su *función* no es otra que la de aclarar con mayor precisión nuestra situación presente. Para la hermenéutica, el estudio histórico no tiene ningún fin erudito, sino que se realiza solo con vistas a esclarecer mejor el conjunto de precomprensiones que subyacen implícitamente a nuestra comprensión de problemas filosóficos.

De esta forma, Heidegger ofrece también una redefinición de la noción de “tradicición”, una tal que coincide con la etimología de la palabra: *traditio*, de *trans-* (a través) y *-do* (dar). La tradición es aquello dado a través de nuestra experiencia, lo que llevamos con nosotros mismos y sin lo cual es impensable el acto de comprender que nos caracteriza como existentes. Gadamer, de una forma algo provocativa, tituló uno de sus textos más fundamentales: “La rehabilitación del prejuicio y la tradición” (GADAMER 1960, 281). Semejante título, lejos de querer reivindicar el prejuicio o las tradiciones en el sentido usual del término, busca redefinir tales nociones, en línea con Heidegger, a partir de la noción hermenéutica de “comprensión”.

Por este motivo, la posición hermenéutica consiste, por un lado, en la afirmación de que no existe algo así como un “momento 0” de la comprensión” y, a partir de ahí, por otro lado, en la resemantización del término “historia” como el poso del que parte toda comprensión del mundo, del acervo de creencias y convicciones en el cual ya siempre estamos.

4.2 *Filosofía e historia de la filosofía*

De lo anterior se infiere fácilmente cuál es la posición de Heidegger: cualquier acto del comprender es indisoluble de la historia, pues afirmar lo contrario sería idéntico a admitir un “momento 0” en la comprensión. Por este motivo, la filosofía es impensable sin la historia de la filosofía. Pero esto —y aquí reside la enjundia de la cuestión— no es algo típico de la filosofía, sino de cualquier “actividad cognoscitiva” del ser humano: como la ciencia o

cualquier otro quehacer; p. ej., la lectura de un texto o el diálogo con una persona. En esta convicción yacen los motivos que llevan a Heidegger a afirmar la inseparable unión entre la filosofía y su historia que tan problemática aparecía en el debate histórico recorrido. El planteamiento hermenéutico, así, consiste en el intento de cambiar nuevamente el planteamiento de la cuestión que había ocasionado la perspectiva ahistoricista (cf. 3.4). A partir de la noción de comprensión recién expuesta, la carga de la prueba no estaría, entonces, en el filósofo que quisiese unir la reflexión filosófica con la historia, sino, justamente, en aquel que quisiese negar tal unión¹⁴.

Sin embargo, de esta conclusión pueden surgir dos últimos interrogantes con los que cerrar este recorrido: si Heidegger afirma la necesidad de la historia de la filosofía para el filosofar, ¿en qué se diferencia de las posiciones segunda y tercera de la sección 3? Y, ¿cómo se conjuga la pretensión de validez de la filosofía con el estudio de su historia? ¿no se afirma de este modo un relativismo absoluto?

Ante todo, es fácil indicar por qué Heidegger no sería parte de un componente más de los defensores de la historia de la filosofía *qua organon* (segunda posición, 3.2). Como se ha indicado, estos autores —de Trendelenburg a Windelband— consideraban que el estudio de la historia era el momento previo para la construcción de un sistema filosófico; con ello, de algún modo apuntaban a una cierta necesidad de la historia, pero no acababan de certificar semejante necesidad al admitir, en última instancia, un momento de comprensión posterior que sería equivalente a la cancelación de “prejuicios” históricos; algo que en ningún momento, por definición, admite la hermenéutica inaugurada por Heidegger.

Tal momento teórico “neutral” es lo que también negaba el historicismo de Dilthey; pero, nuevamente, entre este autor y Heidegger hay una diferencia abismal que es importante subrayar. Como se ha indicado, Dilthey se veía obligado a asumir la ligazón de la filosofía a la historia por lo que aquella debía consistir en un estudio de las cosmovisiones (cf. 3.3). Con ello, de algún modo se renunciaba a la pretensión de universalidad, como se ha apuntado mediante Husserl (cf. 3.4). Esta comprensión, de nuevo, es cercana a la Heidegger, pero se diferencia de ella en el hecho de que este último nunca concede que haya algo así como “diferentes cosmovisiones” inconmensurables. Sin duda, la comprensión siempre se remite a precompresiones previas, pero solo una persona que considere que hay un “afuera” de esta precompresión puede ver en tal noción un ápice de relativismo. A ellos apunta la otra parte del párrafo de *Ser y tiempo* citado en 2.2, que de nuevo traducimos alejándonos de la versión de José Gaos:

¹⁴ Agradecemos al prof. François Jaran (Universidad Complutense de Madrid) las discusiones al respecto que nos han ayudado a entender la cuestión en estos términos.

La existencia humana, en la manera de ser que desarrolla en cada caso, y, por tanto, en la comprensión del ser que le es propia, está siempre en una interpretación previa, recibida de la existencia, una interpretación en la cual crece. A partir de esta, se comprende primeramente y en un cierto límite. Esta comprensión [previa] abre la posibilidad de su ser y la regula. Su propio pasado —y esto quiere decir el pasado de su “generación”— no *le persigue por detrás*, sino que le antecede [pues, según lo dicho, solo es posible la comprensión a partir de la comprensión ya previa] (HEIDEGGER 1927, 20)

El motivo por el cual se emparenta a Heidegger con Dilthey reside en la famosa idea de la “circularidad de la comprensión”, también denominada “círculo hermenéutico”, que aquí se anuncia por vez primera en la obra heideggeriana. Esta idea del círculo, empero, debe ser bien entendida. No se trata de que toda comprensión se remite a algo previo, eso previo a algo anterior, etc., de tal modo que sea imposible salir de la circularidad subjetiva. No se trata de eso porque en esta teoría no se plantea tan siquiera la pretensión de “estar fuera” o “dentro” del círculo. De hecho, Heidegger —quien primero usa esta expresión de “círculo”— siempre indica el peligro que conlleva tal formulación (HEIDEGGER 1927, 153). El acto de comprensión solo es posible desde los prejuicios, que, a su vez, son aquellos que nos acomuna como interlocutores y permite la inteligibilidad mutua.

La idea del “círculo hermenéutico”, por tanto, no pretende negar la posibilidad de la *simplex apprehensio* de las cosas para afirmar su contrario, sino que, en su negación, intenta desmarcarse también de la posición contraria, del relativismo. Es decir, lo hace para cancelar también la idea del relativismo en el que cae Dilthey (sección 4.4). De esta forma, la redefinición de la comprensión y la historia ofrecida por *Ser y tiempo* se distingue frente a cualquiera de los enfoques antes mencionados.

Y, entonces, ¿qué ha de hacer la filosofía? ¿y en qué medida su estudio implica el saber del pasado? La filosofía es, para Heidegger, una actividad consistente en plantear interrogantes y responderlos. La teoría de la comprensión por él esgrimida no afecta a esta naturaleza. Simplemente se ha de considerar que la auténtica realización de la actividad filosófica conlleva necesariamente el estudio no solo de los objetos o los problemas que tenemos delante, sino también *el estudio de las precompresiones que determinan el acceso a esos objetos y problemas*. Este elemento permite liberarnos, por ejemplo, de precompresiones equivocadas y acentuar aspectos ocultos u olvidados por la tradición precedente, como, de hecho, sucede con el problema de la historia de la filosofía. Pero, en cualquier caso, asumir tal posición no conlleva en ningún momento la idea de un momento “prístino” en el cual se den las cosas sin precompresiones. Así,

según Heidegger, el estudio de la filosofía conlleva el estudio de su historia, del mismo modo que el estudio de la historia de la filosofía implica, necesariamente, un estudio filosófico. Ambas solo son dos caras de la misma moneda diferenciables solo en un nivel puramente analítico. Ese nivel “analítico” es el que se puede vislumbrar en la explicación ofrecida en las primeras páginas de este artículo y que determina, en buena medida, la discusión actual.

5. CONCLUSIÓN

Desde esta última observación se coligen dos conclusiones. En primer lugar, se ha intentado mostrar por qué, en nuestra opinión, no habría de entenderse la hermenéutica como el origen de una enfermedad (*cf.* 2.2); en segundo lugar, se han indicado los motivos por los cuales podría ser legítimo comprender la historia de la filosofía como parte constituyente y necesaria del propio filosofar (*cf.* 2.1); o, en cualquier caso, por qué una ingenua aproximación al tema puede ser fruto de un planteamiento equivocado. La formación filosófica debe, según la hermenéutica, consistir en un estudio del pasado, aunque no se agote en este.

Ahora bien, de estas advertencias no se colige el estudio de la historia de la filosofía que *de facto* se realiza en muchas ocasiones en las aulas; tampoco que la introducción de sus contenidos deba constituir los pilares de la formación primaria en filosofía.

Como se ha indicado, una de las ideas fundamentales relativas a la hermenéutica es su contraposición a la concepción según la cual los diferentes autores ofrecen “formas de entender el mundo”, convicción que, en cambio, parece ser la base del sentido usual de filosofía. A partir del recorrido realizado hasta aquí, se puede advertir que es esta convicción la que subyace a la filologización que sufre en muchas ocasiones la filosofía. La lucha necesaria contra tales prácticas, por tanto, no se remite a la concepción de la hermenéutica, sino a la posición refutada por esta: la filosofía de la cosmovisión (*cf.* 3.3). Con todo, la hermenéutica no solo resulta que no es la causa, sino que, en última instancia, constituye su única solución. En cualquier caso, se podría indicar que, más allá del sustento en una teoría u otra, la práctica filosófica filologizante hunde sus raíces en otros motivos que habrían de ser estudiados a otros niveles, como, p. ej., el sociológico.

Cómo organizar los planes para la formación en filosofía sigue siendo una cuestión abierta (*cf.* 1). Ahora bien, su esclarecimiento depende de un correcto planteamiento del problema que supone la historia de la filosofía y de cómo la hermenéutica se posiciona al respecto. Esto es lo que se ha inten-

tado demostrar en las páginas anteriores; el fin de estas era volver accesible el fenómeno escurridizo de la historia de la filosofía, para ayudar a una mejor intelección del desafío que supone. Con todo ello, se espera haber ofrecido al lector una orientación en el problema, indicando una panorámica que permita, a su vez, el estudio de otras ramificaciones ulteriores de las posiciones aquí esbozadas.

BIBLIOGRAFÍA

- ADELUNG, J. C. 1786-1787, *Geschichte der Philosophie für Liebhaber*. 3 Bde, Leipzig.
- ALLISON, H. E. 1983, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press.
- ANGEHRN, E. 2002, "Wozu Philosophiegeschichte?", *Studia Philosophica*, 61: 37-65.
- BECKER, O. 1927, "Mathematische Existenz", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 8: 439-809.
- BEISER, F. 2014, *THE GENESIS OF NEO-KANTIANISM, 1796-1880*, Oxford University Press.
- BEISER F. 2016, *WELTSCHMERZ: PESSIMISM IN GERMAN PHILOSOPHY, 1860-1900*, Oxford University Press.
- BRANDOM, R. 2002, *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press.
- BRAUN, L. 1973, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Ophrys.
- BUENO SÁNCHEZ, G. 1992, "Historia de la 'Historia de la filosofía española'", *El Basilisco*, 13: 21-48.
- BUENO SÁNCHEZ, G. 2015, "La institucionalización de la historia de la filosofía en España". Conferencia 23.02.2015. Doi: <https://www.youtube.com/watch?v=l-drYvX2-j28>.
- DI BELLA, S. 2008, *La storia della Filosofia Nell'Aetas kantiana*, Liguori.
- DIEMER, A. 1972, "Erkenntnistheorie", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schawbe.
- DILTHEY, W. 1924, *Gesammelte Schriften VII. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht.
- DILTHEY, W. 1931, *Gesammelte Schriften VIII. Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht.
- DILTHEY, W. y Wartenburg, P. 1923 [1995], *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Hildesheim.
- DROYSEN, J. G. 1856 [1977], *J. G. Droysen – Historik*. Textausgabe von Peter Leyh. Frommann Holzboog.
- DUQUE, F. 2011, *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, Tecnos.
- EBERHARD, J. A. 1788, *Allgemeine Geschichte der Philosophie, zum Gebrauch akademischer Vorlesungen*, Halle.
- FISCHER, K. 1854, *Geschichte der neuern Philosophie. Vol.1: Descartes und seine Schule*, Carl Winter.
- FÜLLEBORN, G. G. 1797, *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, Züllichau/Freystadt, Frommannsche Buchhandlung.
- GADAMER, H.-G. 1960 [2010], *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr Siebeck,.

- GADAMER, H.-G. 1961-1971 [1983], "Hegel", *Gesammelte Werke III. Neuere Philosophie I*, Mohr Siebeck, 3-104.
- GADAMER, H.-G. 1970 [1993], "Begriffsgeschichte als Philosophie", *Gesammelte Werke II. Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Mohr Siebeck,.
- GADAMER, H.-G. y GRONDIN, J. 1996 [1997], "Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte", *Gadamer Lesebuch*, UTB.
- GALZACORTA MUÑOZ, I. 2011, "¿Morbus hermeneuticus? Heidegger y la historia de la filosofía", *Revista de Filosofía*, 36 (2): 133-56.
- GELDSETZER, L. 1996, "Allgemeine Hermeneutik" (disponible en <https://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/philo/geldsetzer/herm.htm>)
- GONZÁLEZ, M. C. y STIGOL, N. 2012, "La filosofía y su historia. Un debate abierto", *Revista de filosofía*, 37 (2): 151-70.
- GRONDIN, J. 1991, "Ist die Hermeneutik eine Krankheit? Antwort auf Herbert Schnädelbach?", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 45 (3): 430-8.
- GRONDIN, J. 2008, *¿Qué es hermenéutica?*, Herder.
- GUEROULT, M. 1984-1988, *Histoire de l'histoire de la philosophie* (3. vol.), Aubier.
- GUTHRIE, W. K. C. 1961, *A History of Greek Philosophy*. Vol. 1, Cambridge University Press. En los años sucesivos Guthrie alargará esta historia de la filosofía griega hasta Aristóteles (vol. VI, 1981).
- HAHN, H., NEURATH, O. y CARNAP, R. 1929, *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, Veröffentlichen des Vereines Ernst Mach.
- HARTUNG, G. y PLUDER, V. (ed.) 2015, *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century*, De Gruyter.
- HEIDEGGER, M. 1919 [1999], *Zur Bestimmung der Philosophie. Gesamtausgabe 56/57*. M.: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1920 [1993], *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920)*, *Gesamtausgabe 59*, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1922 [1994], *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22)*. *Gesamtausgabe 61*, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1927, *Sein und Zeit*. Niemayer, 1958. Traducción de José GAOS 1971. *El ser y el tiempo*, F.C.E.
- HEIDEGGER, M. 1929 [1993], *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe 2*, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1950 [2003], *Holzwege. Gesamtausgabe 5*, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1954 [2000], *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe 7*, Klostermann.
- HEIDEGGER, M. 1966 [2000], "Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger", *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. *Gesamtausgabe 16*, Klostermann.

- HERRMANN, VON F.-W. 1990, *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Klostermann.
- HERRMANN, VON F.-W. 2000, *Hermeneutik und Reflexion*, Klostermann.
- HERRMANN, VON F.-W. 2020, *Intentionalität und Welt in der Phänomenologie Edmund Husserls. Zwei Freiburger Vorlesungen*, Königshausen&Neumann.
- HÖLSE, V. 2004, “Wie soll man Philosophiegeschichte betreiben?”, *Philosophisches Jahrbuch*, 111 (1): 140-47.
- HUSSERL, E. 1911 [1979], “Die Philosophie als strenge Wissenschaft”. *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke XXV. Aufsätze und Rezensionen (1911-1921)*, Springer.
- HUSSERL, E. 1917 [1979], “Das Verhältnis des Phänomenologen zur Geschichte der Philosophie”. *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke XXV. Aufsätze und Rezensionen (1911-1921)*, Springer.
- JARAN, F. 2011, “Cómo la tradición continental y la tradición analítica se enfrentan con la tradición filosófica”, *Revista de filosofía*, 36 (1): 171-92.
- JARAN, F. 2013, *Phénoménologies de l'histoire: Husserl, Heidegger et l'histoire de la philosophie*, Peeters.
- KANT, I. 1781/1787 [1998], *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner.
- KANT, I. 1790 [1902 ss], *Kritik der Urteilskraft. Gesammelte Schriften V*, ed. por la Academia de las ciencias de Berlín-Brandenburgo, Berlín.
- KIRK, G.; RAVEN, J. y SCHOFIELD, M. 1983, *Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press.
- KOSSELLECK, R. 1975 [2016], *historia/Historia*, Trotta.
- KÖHNKE K. C. 1981, “Über den Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie – und dessen vermeintliche Synonyme”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 25 (2): 185-210.
- MARQUARD, O. 2000, *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam.
- MCDOWELL, J. 1983, *Mind and world*, Harvard University Press.
- MULSOW, M. y MAHLER, A. (ed.) 2014, *Texte zur Theorie der Ideengeschichte*, Stuttgart, Reclam.
- NUSSBAUM, M. 1986, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press.
- ONCINA, F. 2010, *Palabras, conceptos, ideas. Estudios sobre historia conceptual*, Herder.
- ORDEN JIMÉNEZ, R. 2000, “Los orígenes de la Cátedra de Historia de la filosofía”, *El Basilisco*, 28: 3-16.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1933/1934 [2009], “Principios de la metafísica según la razón vital”, en *Obras Completas. Tomo IX (1933-1948)*, Taurus/Santillana Ediciones Generales/Fundación José Ortega y Gasset.
- PATON, H. J. 1936, *Kant's metaphysic of experience*, Methuen and Co.

- PÁEZ BONIFACI, J. 2020, “Wilhelm Windelband como pensador sistemático e historiador de la filosofía”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (2): 269-80.
- PFANNENBERG, J. C. 1892, *Über den Vortrag und Nutzen der philosophischen Geschichte, besonders auf Schulen, als Einleitung zu diesem Studium*, Dessau.
- POZZO, R. y SGARBI M. 2011, *Begriffs-, Ideen- und Problemgeschichte im 21. Jahrhundert*, Harrassowitz Verlag.
- RADRIZZANI, I. 2013, “Reflexiones sobre el estatuto de la historia de la filosofía”, ONCINA, F., *Tradición e innovación en la historia intelectual*, Biblioteca Nueva, 123-130.
- RAGA ROSALENY, R. 2015, “Historia y filosofía. Sobre el carácter contingente o necesario de la historia de la filosofía”, *Revista de filosofía*, 71 (1): 113-25.
- REINHOLD, K. L. 1791, “Über den Begriff der Geschichte der Philosophie”, FÜLLEBORN, G. G., *Beyträge zur Geschichte der Philosophie*, vol. 1, Züllichau/Freystadt, Frommannsche Buchhandlung.
- RICŒUR, P. 1969, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Le Seuil.
- RICŒUR, P. 1986, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Le Seuil.
- RODRÍGUEZ, R. 1996, “Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13: 57-74.
- RODRÍGUEZ, R. 1997, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos.
- RODRÍGUEZ, R. 2010, *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid, Trotta.
- RORTY, R. 1984, “The historiography of philosophy: four genres”, *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, 49-75.
- ROSS, W. D. 1924, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press.
- RUSSELL, B. 1900, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SAN MARTÍN, J. 2015, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta.
- SANTINELLO, G. et al. (ed.), *Storia delle storie generali della filosofia*. Comprende siete tomos:
 1981 (vol. 1). *Dalle origini rinascimentali alla historia philosophica*, La Scuola.
 1979 (vol. 2): *Dall'età cartesiana a Brucker*, La Scuola.
 1988 (vol. 3.1): *Il secondo illuminismo e l'età kantiana I*, Antenore.
 1988 (vol. 3.2): *Il secondo illuminismo e l'età kantiana II*, Antenore.
 1995 (vol. 4.1): *L'età hegeliana. La storiografia filosofica nell'area tedesca*, Antenore.
 2004 (vol. 4.2): *L'età hegeliana. La storiografia filosofica nell'area neolatina, danubiana e russa*, Antenore.
 2004 (vol. 5): *Il secondo Ottocento*, Antenore.

- SAPORITI, K. 2017, "Wozu überhaupt Geschichte der Philosophie?", *Studia Philosophica*, 76: 115-36.
- SCHNÄDELBACH, H. 1987, *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*, Suhrkamp.
- STEINACHER, N. 1774, *Grundriß der philosophischen Geschichte*, Würzburg.
- SORREL, T. y ROGERS, G. A. J. 2005, *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford University Press.
- STRAWSON, P. F. 1966, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen and Co.
- TEICHMÜLLER, G. [Kant, I.] 1877, *Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel*, Friedrich Andreas Berthes.
- TIEDEMANN, D. 1791-1797, *Geist der speculativen Philosophie. Band 1: von Thales bis Sokrates*, Neue Akademische Buchhandlung.
- TRENDELENBURG, F. 1846, *Die Geschichte der Kategorien*. G. Betghe.
- TURRÓ, S. 2016, "Genealogia de la Modernitat com a 'època'", *Filosofia i Modernitat*, Universitat de Barcelona, 21-50.
- VATTIMO, G. 1971, *Introduzione ad Heidegger*, Laterza.
- VATTIMO, G. 1981, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli.
- WINDELBAND, W. 1894, *Geschichte der neueren Philosophie*, Mohr.
- WINDELBAND, W. 1904, "Die Geschichte der Philosophie", *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer. Band II. C.* Winter: 175-200.
- WINDELBAND, W. 1912, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mohr. [Trad. cast. Barcelona, El Ateneo, 1970.]
- WILLIAMS, B. 2002, "Why Philosophy needs History?", *London Review of Books*, 24 (20): 7-9.
- WOLF, U. 1984, "Ontologie", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe.
- WOLFF, CH. 1719, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Rengerische Buchhandlung.
- WOLFF, CH. 1721, *Oratio de Sinarum philosophia practica*, Meiner, 1985.

Notes de discussió i ressenyes

HERRERAS, Enrique 2021, *Lo que la posverdad esconde. Medios de comunicación y crisis de la democracia*, epílogo de Pepe Reig, Barcelona: MRA Ediciones. ISBN 978-84-96504-41-7, 278 páginas

“¿Apreciamos la verdad en nuestro tiempo? ¿La aprecian los medios de comunicación? ¿Apreciamos los ciudadanos y los medios a la democracia? ¿Ha triunfado la posverdad?”

El intento de dar respuesta a estas cuatro preguntas es el motor que mueve el libro de Enrique Herreras, el cual desde un acercamiento al mundo del periodismo, no como alguien ajeno al mismo, pero sí desde una cierta distancia (él mismo se define como un filósofo moral y político en la corte del periodismo), analiza el fenómeno de la posverdad en el ámbito de la información e intenta dar unas pautas éticas que puedan iluminar la realidad y encaminarla hacia los parámetros de una democracia real, vivida y no solo promulgada formalmente.

Este acercamiento a una sociedad de la información lo más democrática posible, se desarrolla en lo que el autor denomina “cuatro columnas”, siguiendo el argot periodístico. En la primera de ellas, de corte analítico, se nos presenta un estado de la cuestión acerca de cómo la posverdad ha campado a sus anchas tanto en los medios de información de masas como en la sociedad en general. En las dos siguientes, con un tono mucho más sintético y propositivo, se delinean lo que podría ser una filosofía de los medios de comunicación y una ética de la profesión periodística, así como de las empresas de la información. Por último, Herreras se centra en su propuesta, la democracia deliberativa, exponiendo un breve programa que desvela cómo este modelo puede superar las deficiencias de nuestras democracias y convertirse en el horizonte de una práctica del periodismo que pueda superar las trampas a las que se ve abocado a causa de la normalización de la posverdad.

Desde que se convirtiese en la palabra del año de 2016, y su introducción en el diccionario, el neologismo “posverdad” se ha convertido en un término no solo cotidiano, sino hasta valorado en exceso y utilizado hasta la saciedad. Tras el “final de los grandes relatos” de Lyotard, y la “sociedad líquida” de Bauman, parece haber irrumpido con fuerza la “posverdad” como el denominador común que define nuestra época. Todo parece posverdear, todo es susceptible de ser libremente interpretado, sin criterio, sin una necesaria referencia

a la realidad, todo parece poder ser dicho de otra forma, o todo parece ser puesto en entredicho aludiendo a los sentimientos que provoca en el sujeto y sus creencias personales. Los hechos objetivos influyen menos en la opinión pública que las emociones propias y las creencias personales. Así, la posverdad se ha asumido como un concepto filosóficamente relevante y una característica esencial de este mundo nuestro dominado por la red y la hiperinformación.

Pero ¿qué es en realidad la posverdad? A fuerza de utilizarla para casi todo lo que tiene que ver con la información, parece haberse convertido en un significativo sin significado, arrasando a su vez con toda referencia a una realidad contrastable. No obstante, Enrique Herreras se resiste a aceptar el imperio de la posverdad como característica propia de los tiempos que corren y, parafraseando al Lipovestky, mantiene que la posverdad es la mentira, sin disimulo, sin mala conciencia. Desde este presupuesto, se recorren los lugares comunes del mundo de la información actual: la irrupción de Internet, la globalización, la democracia monitorizada, la tiranía de servir a los gustos del público, la espectacularización de los medios, el fenómeno de los bulos y las *fake news*, y cómo no, la capital importancia de los *big data* y la posibilidad de controlar (crear) la opinión pública. Toda esta es la temática de la primera parte del libro, la cual ocupa buena parte de este, y que concluye con una lúcida reflexión sobre los populismos. Los medios son en gran parte responsables de la polarización de la sociedad, ya que impulsan sentimientos negativos hacia el adversario político. La polarización, desgraciadamente da muchos titulares, pero este juego perverso, a la larga (o no tan larga) puede ser perjudicial para la democracia, ya que es el caldo de cultivo de los populismos, los cuales se valdrán de todos estos mecanismos que los medios ponen a su alcance para hacer creer, mejor, para hacer sentir, que el mundo real no es complejo y que tiene soluciones simples. Pero la realidad siempre es compleja, y las soluciones simples no existen. Utilizando una vastísima bibliografía, se nos va guiando por un paisaje que puede ser desolador e incluso distópico, desde los diferentes puntos de vista de los especialistas que se van citando. Sin embargo, la visión de Enrique Herreras no nos adentra en el pesimismo, sino que llega a articular todas las perspectivas con las que trabaja para llevarnos a un punto desde el que sea posible la esperanza. El mejor antídoto contra la posverdad no es otro que recuperar el norte democrático, dejar de hablar de incertidumbres y volver a poner en el centro de nuestras certidumbres la justicia, “porque si no es así, reinarán otras certidumbres”.

En su segunda columna, Enrique Herreras formula lo que podría ser una filosofía de los medios de comunicación. Contrasta dos posturas ampliamente extendidas, el objetivismo y el relativismo posmoderno, las cuales considera insuficientes en sus planteamientos. El anhelo de llegar a la pura objetividad marcada por la neutralidad informativa se considera como ilusoria, ya que es

imposible el posicionamiento del que informa. Esta postura, influenciada por el positivismo, parte del prejuicio realista que cree poder alcanzar una verdad única e indiscutible, pero que olvida que los acontecimientos siempre son contados por alguien, por un sujeto que, como tal, siempre está situado. El problema aquí no consiste en estar situado, sino en no confesar la posición de la que se parte y sin embargo dejar que influya a la hora de seleccionar los hechos. El relativismo, por su parte, desintegra cualquier forma de objetividad; se inventa la fórmula de que lo mejor es ofrecer todas las versiones posibles y que cada lector u oyente elija la que más le convence. Ahora bien, esta visión de la verdad deviene en cinismo, disolviendo la unidad de la razón en las diferencias de forma que sea imposible un mínimo de unidad racional que pueda fundamentar la pluralidad de las formas de vida, como bien nos recuerda Habermas. Ante la insuficiencia de ambos modelos, se nos presenta el perspectivismo como una feliz respuesta. Con base en el pensamiento de Nietzsche y, sobre todo, de Ortega y Gasset, fluye la idea de que estar situado es una forma de estar en la verdad, una verdad que no es única ni indiscutible, que es complementaria de otros puntos de vista y que permite el diálogo entre diferentes enfoques, sin que esto signifique necesariamente confrontación ni polarización. El perspectivismo filosófico nos permite intermediar en la dicotomía entre periodismo objetivista y posmoderno.

En la tercera parte nos adentramos en el terreno de las éticas aplicadas, ámbito desde el cual se ensaya una ética de la información, una ética de la empresa informativa y una ética de la profesión periodística. La ética, desde el punto de vista del autor, es necesaria para orientarse y para criticar la realidad. Desde estos parámetros, el periodismo, como actividad, puede ser susceptible de iluminación y de crítica desde unos planteamientos éticos. Conviene hacerse la pregunta “¿para qué el periodismo?” y conviene que la respuesta parta de la necesidad de informar en un mundo plural. Esta pregunta nos llevará a nuevas preguntas que hay que responder: ¿cómo perfilar la dimensión político-social de la información periodística, tomada esta como un asunto relacionado con la calidad de la democracia? ¿Cómo puede un periodismo entendido como negocio al servicio de intereses concretos representar un papel institucional casi público? Todas estas preguntas requieren de respuestas éticas, ya que los medios son esenciales para fomentar hábitos de vida. También estas preguntas requieren de una práctica ética del ejercicio del periodismo, ya que la profesión periodística es parte de un engranaje en el que se encarna una responsabilidad pública, que está al servicio del derecho que tiene la ciudadanía a la información, el cual está íntimamente relacionado con el ejercicio de la libertad.

Por último, como horizonte al que se dirige toda la reflexión del libro, se esboza el papel de los medios en una democracia deliberativa. Desde una

postura manifiestamente influida por el pensamiento de Adela Cortina, se apuesta por la democracia deliberativa como modelo capaz de dar respuesta a los interrogantes que surgen en las democracias liberales-sociales. La política parlamentaria consiste en el ejercicio de la palabra y, en este sentido, la democracia deliberativa supone un intento de revitalizar la democracia representativa, haciéndola más participativa, pero superando los grandes problemas que supone una democracia directa —principalmente su posible deriva hacia modelos de corte populista—. Para deliberar correctamente se precisa de una buena información, de buenos debates y no solo de relatos sensacionalistas que busquen manipular desde la emotividad la opinión pública. Los nuevos modelos de la información abren un abanico de posibilidades que pueden favorecer la deliberación, aunque también pueden llevarnos a todo lo contrario. De ahí la importancia de comprender correctamente el modelo deliberativo-comunicativo. La tesis que se defiende es que la democracia será más profunda, más deliberativa, cuando la formación de la opinión pública se produzca a partir de una información de calidad, una información que, por tanto, sepa discernir entre la verdad y la posverdad, como clave para generar unas condiciones favorables de libertad. Se trata, parafraseando a Machado, de buscar de forma deliberativa una verdad que concierne a todos, “tu verdad no, la verdad”, y es que a ojos de Enrique Herreras, la verdad sigue siendo una buena alternativa, porque de lo contrario pierde la democracia y gana el populismo, que es justo lo que la posverdad esconde.

JESÚS A. FERNÁNDEZ ZAMORA
Universitat de València

POLANYI, Karl 2020, *La naturaleza del fascismo*, selecció, traducció i notes de Fernando Soler, Barcelona: Virus. ISBN 978-84-1787-001-0, 256 pàgines

POLANYI, Karl 2021, *Europa en descomposició*, selecció, traducció i notes de Fernando Soler, pròleg de Rafael Poch, Barcelona: Virus. ISBN 978-84-1787-009-6, 192 pàgines

Lamentablement, no hi ha un aspecte de la realitat política contemporània que no remeta al pensament de Karl Polanyi, convidant-nos a recuperar i redescobrir la seua obra.

El mode de producció capitalista es hui, més que mai, el sistema econòmic hegemònic a nivell mundial. Després de l'enfonsament del "socialisme real" molts s'afanyaren a proclamar la "fi de la història" i el capitalisme com a únic mode de producció natural i eficaç. Instal·lats en un "realisme capitalista"¹ que obstrueix qualsevol temptativa d'imaginar un nou escenari cultural i sociopolític, hem assistit a la resignació social davant la intensificació del projecte neoliberal que, a través de processos d'"acumulació per desposseïó"², ha desmantellat l'Estat de Benestar, reduint les interferències democràtiques en l'economia i redistribuint actius des de l'esfera pública al domini del capital. En aquest procés, els Estats han claudicat en la seua voluntat de conciliar els drets humans, civils i polítics amb les exigències de l'acumulació capitalista. Com diria Harvey: "Els mercats han començat a dictar [...] allò que els Estats, suposadament sobirans i democràtics, poden fer pels seus ciutadans i allò que han de negar-los"³. Hui, l'Estat pot parèixer que no té més funció que la de

¹ Concepte encunyat per Mark Fisher en el llibre *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* que defineix la ideologia neoliberal contemporània com un tancament sistèmic a tot escenari cultural i sociopolític que contravinga la màxima generalitzada de que no hi ha alternativa al capitalisme. Cfr. FISHER, M. 2016, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja negra.

² El concepte d'"acumulació per desposseïó" encunyat per David Harvey en el llibre *El nuevo imperialismo* i inspirat en el concepte marxista d'"acumulació originària", representa en l'actualitat una de les formes més eficaces d'examinar l'actual situació el capitalisme global caracteritzat pel model neoliberal. Amb ell es pretenen explicar els nous models de comportament del capitalisme contemporani i respondre així a la necessitat de revisar el paper permanent que les pràctiques de desposseïó i expansió espai-temporal han tingut en la seua capacitat adaptativa. Cfr. HARVEY, D. 2004, *El nuevo imperialismo*. Madrid, Akal.

³ STREECK, W. 2011, "Las crisis del capitalismo democrático", *New Left Review*, 71: 24.

“crear i preservar el marc institucional apropiat pel desenvolupament d’aquestes pràctiques”⁴.

I, en aquest mode de producció capitalista, hegemònic, financeritzat, basat en un fonamentalisme de mercat profundament antidemocràtic, la crítica de Polanyi a la utopia liberal del mercat autoregulat i la seua anàlisi sobre les causes del feixisme i la relació amb el capitalisme, tornen a reivindicar la seua vigència, transcendint el moment històric i els esdeveniments polítics que la motivaren.

Des d’aquesta perspectiva, no pot ser més pertinent el treball realitzat per Fernando Soler Álvarez⁵ en la selecció i traducció dels diferents escrits que componen *La naturaleza del fascismo* i *Europa en descomposició*. Lloem i agraiem el treball realitzat perquè tots dos volums contenen els esclavons imprescindibles per comprendre l’evolució intel·lectual del seu autor i (molt més important) per comprendre, com diu G. D. H. Cole en el Prefaci a “Europa hoy”, “la tendència subjacent als esdeveniments” que han modelat l’actualitat del continent europeu fins els nostres dies, analitzar “els errors del passat” i, dotar-nos de ferramentes per a “desfer les seues conseqüències”⁶.

La naturaleza del fascismo es compon de vint-i-nou escrits, ordenats cronològicament, que ens apropen a les anàlisi i reflexions de Polanyi sobre el feixisme, realitzats entre els anys 1923 i 1943, incloent, catorze textos inèdits. Aquest material, format per manuscrits i documents⁷ recopilats directament del *Karl Polanyi Digital Archive*, ens permet abocar-nos al procés de gestació del seu pensament i seguir-ne l’evolució intel·lectual respecte al fenomen feixista.

Entre els textos que componen aquest volum, trobem escrits que reflexionen sobre la complexa trama d’interessos polítics i econòmics que contribuïren a l’ascens del feixisme a Alemanya i, posteriorment, a l’inici de la Segona Guerra Mundial⁸; com el text que aprofundeix en les premisses filosòfiques del feixisme i el seu model d’Estat corporatiu, autoritari i antindividualista (que segueix el pensament d’Othmar Spann, un dels principals ideòlegs del Partit Nacional Socialista Obrer d’Alemanya)⁹; o aquell que presenta les contradiccions irreso-

⁴ HARVEY, D. 2007, *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 6.

⁵ Professor titular del Departament de Filosofia de la Universitat de València.

⁶ G. D. H. COLE 1937 [2021], “Prefacio” d’“Europa hoy”, *Europa en descomposició*, Barcelona Virus, 74-5.

⁷ Com assenyala Fernando Soler en els annexos i com evidencien les imatges incorporades en el llibre, crida l’atenció el deteriorament dels manuscrits originals pel pas del temps i les correccions del mateix Polanyi, cosa que ha augmentat la dificultat de la traducció. Tant es així que, per a desgràcia del lector, alguns dels textos hagueren de ser rebutjats per la seua il·legibilitat.

⁸ “Racistas en Berlín”, “Contrarrevolución” i “Sobre la situación alemana”.

⁹ “Othmar Spann, el filósofo del fascismo”, “La utopía fascista de Spann”, “El Estado y el individuo en el fascismo” i “Filosofía fascista e individualismo”.

lubles del programa econòmic i socioeconòmic proposat per Hitler¹⁰; o aquell que versa sobre els elements i les estratègies psicològiques que utilitza el feixisme per captar adeptes¹¹; a més a més d'articles i conferències sobre els antecedents i factors (interns i externs) que propiciaren la mal anomenada Guerra Civil espanyola, les característiques específiques del feixisme espanyol, el col·laboracionisme de l'Església catòlica amb el bàndol nacional, la repercussió internacional que tingué aquest conflicte bèl·lic¹²; i, sobretot, textos on Polanyi analitza la posició del socialisme i el cristianisme davant el feixisme; o on, amb sorprenent claredat i clarividència, formalitza la incompatibilitat entre el mercat autoregulat i la democràcia, com la principal causa de l'aparició i l'apogeu del feixisme¹³.

En *La naturaleza del fascismo*, Polanyi defineix el feixisme com “la solució revolucionària que manté el capitalisme intacte” (70); com “un moviment reaccionari [...] que aspira a l'abolició de la democràcia representativa i l'establiment d'un Estat corporatiu de caràcter totalitari” (73); “un virus antidemocràtic [...] inherent al capitalisme” (219) que “és simplement el resultat de la incompatibilitat mútua entre la democràcia i el capitalisme del nostre temps”. Resumidament, “en el feixisme la democràcia se'n va i el capitalisme es queda” (71).

Amb aquestes paraules, Polanyi denuncia a una classe capitalista que tolera a contracor les conquestes democràtiques mentre la seua taxa de benefici es mantinga estable. Ara bé, una crisi en el creixement d'aquesta taxa pot trencar aqueixa tolerància i provocar una mutació en el sistema que elimine totes les interferències que obstaculitzen l'acumulació i valorització del capital. Aquesta mutació és el feixisme: la solució defensiva del capitalisme que permet salvar el mercat autoregulat, el domini i els drets de propietat, encara que siga al preu de “l'extirpació de totes les institucions democràtiques”¹⁴.

Europa en descomposició, en canvi, té un altre format. El llibre està dividit en dues parts. Presenta, en primer lloc, “Cinc conferències sobre l'època actual de transformació”, pronunciades entre setembre i octubre de 1941 al Bennington College de Vermont; i un escrit que té per títol: “Europa hui”, que va ser publicat en 1937 (escrit per encàrrec de la WEA i la WETUC¹⁵ amb pre-

¹⁰ “Hitler y la economía”.

¹¹ “Las bases psicológicas del fascismo”.

¹² “España: fascismo y Guerra Civil” i “¿Por qué volver loca a Rusia?”

¹³ “Fascismo y socialismo”, “Las premisas espirituales del fascismo”, “La economía está a favor del fascismo. ¿Hay una salida democrática?”, “El fascismo y la terminología marxista”, “¿Qué es el fascismo?”, “Fascismo y cristianismo”, “La filosofía y la economía del fascismo”, “El espíritu del fascismo”, “No hay ‘alternativa cristiana’”, “¿Qué es el fascismo? Su naturaleza e historia” i “El virus fascista”.

¹⁴ POLANYI, K. 2016, *La gran transformación*, Barcelona, Virus, 389.

¹⁵ Seccions sindicals d'èpoques ja periclitades, quan els sindicats, en col·laboració de universitats estatals, s'esforçaven per millorar al mateix temps tant la formació tècnica com humanística i la capacitat d'anàlisi polític dels seus afiliats.

faci de G. D. H. Cole¹⁶). Està prologat per Rafael Poch¹⁷, qui arrodoneix el text extrapolant els problemes del període d'entreguerres a la situació geopolítica del món globalitzat actual; introdueix el lector en els antecedents i fonts de Polanyi (de Weber i Malinowski a Hayek), al mateix temps que formalitza i resumeix les seues tesis antropològiques i polítiques principals. La primera, que el capitalisme no és la fi de la història, sinó únicament un últim model de distribució del treball i la riquesa caracteritzat per la subjecció de la comunitat i tots els factors de la producció al mercat autoregulat i la lògica del benefici (a diferència de la resta de la història de la humanitat, on allò econòmic sempre va estar supeditat a allò polític sota la lògica de la cohesió social). La segona tesi afirma que el socialisme constitueix la tendència inherent a la civilització industrial de transcendir aqueix mercat autoregulat per subordinar-lo conscientment a una organització democràtica. “Cinc conferències sobre l'època actual de transformació” i “Europa hui” exposen ambdues tesi, juntament amb el diagnòstic de Polanyi de la seua època i les advertències relatives al món que encara està per vindre.

“Europa hui” té per objectiu fomentar la consciència ciutadana sobre la necessitat de construir un front internacional democràtic compromès amb la lluita antifeixista i contra les plutocràcies nacionals capitalistes en què el feixisme naix i es desenvolupa.

En la primera part, “El sistema de Versalles i el seu fracàs (1919-1933)” (389), delinea els orígens dels conflictes patits a Europa a la dècada dels anys 30, des del col·lapse causat per la Primera Guerra Mundial (i els mals econòmics i polítics que van sobrevindre o que van derivar dels tractats, com la ruptura de l'equilibri entre potències, la asimetria militar, econòmica i política o les noves tensions territorials, econòmiques, culturals i ètniques), fins l'explicació ideològica de les mateixes i el seu substrat material: la desigualtat d'estatus dins de la Societat de Nacions, la política de desarmament i de reparacions de guerra, les reclamacions territorials, i el problema sempre irresolt de la protecció de les minories racials als estats artificialment construïts; tot açò com a brou de cultiu per una nova concepció i organització del món.

¹⁶ George Douglas Howard Cole (1889-1959) va ser un historiador, economista, novel·lista, polítològ, pacifista (excepte davant el feixisme), activista, cooperativista, promotor de fronts populars antifeixistes britànics i membre de la Societat Fabiana que va defensar la propietat comú dels medis de producció (socialisme llibertari), la producció organitzada mitjançant gremis i la construcció d'un socialisme com màxima expressió de la democràcia. Cole defensava un socialisme gremial, cooperativista i d'associació descentralitzada com a instrument per construir una democràcia activa i participativa.

¹⁷ Corresponsal especialitzat en política internacional (URSS / Rússia, Alemanya, França i Xina), autor de diversos llibres (sobre el final de l'URSS, la Rússia de Putin i sobre Xina), coautor d'un assaig col·lectiu sobre l'Alemanya de l'eurocrisi i, actualment, professor de Relacions Internacionals en l'UNED.

En la segona part, “El nou alineament a Europa: feixisme i democràcia” (121-54), planteja l’origen i ascens del feixisme a partir dels conflictes previs, la “mala consciència” dels guanyadors, i els jocs de guerra d’aquests entre si i front a Rússia, Alemanya i Itàlia; tot açò, en un escenari d’apogeu de l’organització obrera, els fronts populars i el fantasma del “perill bolxevic”. Un exemple pot ser la Guerra “Civil” espanyola, que va ser pròleg de la Segona Guerra Mundial on, amb l’excusa d’avortar el moviment bolxevic, i amb la protecció del principi de no-intervenció, el vertader enemic a batre fou la democràcia.

“Europa hui” es convertí en una seriosa advertència als seus contemporanis sobre les causes de la crisi feixista i els perills que encara estaven per vindre. Hui, encara que sota altres aparences, aquesta advertència continua dempeus i els textos de Polanyi ens recorden allò que pot esperar-se de les oligarquies quan aquestes veuen com aixafen els seus interessos econòmics o els seus drets de propietat. “De te fabula narratur!”¹⁸ [A tu es refereix la història], deia Marx parafrasejant Horaci.

Les “Cinc conferències sobre l’època actual de transformació”¹⁹, en canvi, foren pronunciades quan els Estats Units encara no havien entrat a la guerra. L’Alemanya nazi avançava en la seua conquesta d’Europa, i el feixisme —en les seues diverses manifestacions nacionals— estava a plaer, guanyant prestigi i presència en tots els estats capitalistes d’Orient a Occident. Hi havia esperances que els Estats Units foren una excepció?

Les tres primeres conferències²⁰, constitueixen un resum, guió o esborrany d’alguns dels capítols centrals de *La gran transformació*. Però, les dues finals, no. Diu Kari Polanyi-Levitt²¹ en la seua introducció que, després de la batalla de Stalingrad, Karl i Ilona van decidir tornar a Anglaterra per participar de primera mà en les discussions sobre el futur polític i econòmic de l’Europa de postguerra, deixant en mans d’alguns amics la finalització de *La gran transformació*. Potser, en aquell moment, arribant a l’any 1944, els Estats Units ja haurien donat resposta a la primera qüestió; i el marxisme era ara el nou enemic a batre.

¹⁸ La frase original d’Horaci fou “*Mutato nomine de te fabula narratur*” [Amb un altre nom a tu es refereix la història!]. Cfr. Horacio, “*Sátiras*” en *Sátiras. Epístolas. Arte poética*, Gredos, Madrid, Introducció, traducció i notes de José Luis Moralejo, 2008, Llibre I, *Sátiras* 1, versó 70, 65.

¹⁹ “La muerte de la civilización del siglo XIX” (29-36, pronunciada el 19 de setembre de 1940), “La tendencia hacia una sociedad integrada” (37-44, pronunciada el 26 de setembre de 1940), “La ruptura del sistema internacional” (45-52, pronunciada el 3 d’octubre de 1940), “¿Es Estados Unidos una excepción?” (53-58, pronunciada el 10 d’octubre de 1940) i “El marxismo y la historia interna de la Revolución rusa” (59-67, pronunciada el 17 d’octubre de 1940).

²⁰ “La muerte de la civilización del siglo XIX”, “La tendencia hacia una sociedad integrada” i “La ruptura del sistema internacional”.

²¹ Kari Polanyi Levitt. Professora emèrita d’economia de la Universitat McGill (Montreal, Canadà), és coneguda pel seu treball sobre el desenvolupament econòmic i la sobirania econòmica, i és la marmessora testamentària del seu pare Karl Polanyi i presidenta d’honor del *Karl Polanyi Institute of Political Economy* (institució creada en 1988 en la Universitat Concòrdia, Montreal, Canadà).

El llibre es tanca amb dos apèndixs de gran qualitat, una llista temàtica i cronològica dels principals esdeveniments històrics i algunes recomanacions bibliogràfiques.

En resum, creiem que tant *La naturaleza del fascismo* com *Europa en descomposició* constitueixen un complement essencial com a textos imprescindibles per comprendre l'evolució del seu autor; dues peces fonamentals per entendre el seu pensament com un tot unitari i coherent; un conjunt que discorre des dels debats i seminaris d'economia política i la pregunta inicial pel feixisme (en la dècada dels anys 20 i dels 30), a l'estudi de les formes d'organització social i econòmica no regulades pels mecanismes del mercat autoregulat (a partir de la dècada dels 50²²), que passa per la indagació sobre les causes del fenomen feixista i la descomposició d'Europa per l'enfonsament de les principals institucions del segle XIX²³, els perills del mercat autoregulat i la necessitat d'una economia socialitzada per al món que sobreviuria a la Segona Guerra Mundial.

Els dos llibres, a més a més, ens conviden a evitar la temptació de classificar l'obra de Polanyi en etapes successives que fraccionen el seu projecte intel·lectual en diversos objectes d'estudi independents²⁴ i escindir un projecte d'investigació que era, al mateix temps, epistemològic i polític: realitzar una crítica de la societat de mercat i dels efectes deleteris provocats per la utopia liberal, per comprendre i combatre el feixisme i transcendir la societat mercantil que l'originà.

Ambdós textos trasllueixen el rebuig de Polanyi a una concepció merament especulativa del pensament que, allunyada de la praxis, entén la filosofia com un espai de consolació on sostraurès i acumular derrotes. El pensament de Polanyi, lluny de tota resignació, adopta un paper actiu quan interpreta la realitat amb l'objectiu de contribuir a una transformació social. Aquesta és la posició des de la qual Fernando Soler ens recomana tornar a llegir Polanyi.

Si analitzem els esdeveniments econòmics i polítics que marcaren la primera meitat del segle XX, l'obra de Polanyi ens dona una valuosa oportunitat per preguntar-nos, reflexionar i comprendre els moviments que determinen ara la nostra època.

JORGE NEGRO ASENSIO i FERNANDO GIL SÁNCHEZ
Llicenciats en Filosofia

²² Com a resultat d'aquest treball, aparegueren *Comercio y mercado en los imperios antiguos* (1957), *Dahomey and Slave Trade: Analysis of an Archaic Economy* (obra pòstuma publicada 1966) i *El sustento del hombre* (obra pòstuma publicada en 1977).

²³ Les principals institucions sobre les que s'assentava la civilització del segle XIX per a Polanyi eren: en l'àmbit polític, l'Estat liberal i el sistema d'equilibri entre potències; i en l'àmbit econòmic, el patró or internacional i els mecanismes del mercat autoregulat.

²⁴ Una primera etapa d'anàlisi del feixisme, una segona sobre el mercat autoregulat, les seues conseqüències socials i la necessitat d'una economia planificada, i una tercera sobre les formes d'organització social i econòmica que no es guien per mecanismes de mercat.