

ENTREVISTA A ELÍAS PALTI.
EL ESTADO DE LA HISTORIA INTELECTUAL EN LATINOAMÉRICA

HÉCTOR ANDRÉS ECHEVARRÍA CÁZARES
YORLUIS GUZMÁN TORO



Nota: La siguiente entrevista fue realizada en mayo de 2017 por Héctor Andrés Echevarría Cázares y Yorluis Guzmán Toro, estudiantes visitantes en la maestría de Historia Conceptual de la Universidad Nacional de San Martín, en Buenos Aires, Argentina. El escenario fue un café en las afueras del cementerio de La Recoleta. Aparte de la generosidad intelectual de Elías Palti, agradecemos la disposición de Marina Farinetti y Claudio Ingerflom por brindarnos las herramientas metodológicas y conceptuales para llevar a cabo esta entrevista.

Elías Palti es uno de los principales exponentes de la historia intelectual en América Latina. Es doctor en Historia por la Universidad de California en Berkeley y realizó estudios posdoctorales en el Colegio de México y en la Universidad de Harvard. Se desempeña como docente en diversos centros de estudio como la Universidad Nacional de Quilmes, la Universidad de



Héctor Andrés Echevarría Cázares · Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Correo electrónico: hector.echevarriac@gmail.com
Yorluis Guzmán Toro · Universidad Nacional de San Martín, UNSAM
Tzintzun. Revista de Estudios Históricos · 70 (julio-diciembre 2019)
ISSN: 1870-719X · ISSN-e:2007-963X

Buenos Aires y la Universidad Nacional de San Martín. Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

La obra de Elías Palti es vasta e interdisciplinaria. Explora las diversas tradiciones de la historia intelectual, como la *Begriffsgeschichte* o historia conceptual de Reinhart Koselleck, la teoría de los lenguajes políticos de la Escuela de Cambridge y el método arqueológico de Michel Foucault, entre otras. Su interés en la historia latinoamericana lo ha llevado a problematizar el conjunto de categorías, esencialismos, dicotomías y estereotipos recurrentes en la práctica política e historiográfica de Latinoamérica. Entre sus principales publicaciones destacan: *Giro lingüístico e historia intelectual*; *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”*; *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)*; *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*; *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*; y *Una arqueología de lo político*, además de numerosos capítulos en libros colectivos y más de un centenar de artículos en revistas especializadas.

HISTORIA CONCEPTUAL E HISTORIA INTELECTUAL

Héctor Andrés Echevarría Cázares (HAEC): ¿Cuál es la frontera que divide la historia conceptual de la historia intelectual como herramienta para estudiar la realidad concreta?

Elías Palti (EP): En primer lugar, les agradezco a ambos la oportunidad de charlar acerca de cómo entiendo yo la historia intelectual. Yendo entonces a tu pregunta, Héctor, te puedo dar mi perspectiva al respecto, la que no necesariamente coincide con la visión de otros de los cultores de esta disciplina. Yo entiendo a la historia intelectual como una categoría más abarcativa que comprendería a la historia conceptual como una de sus vertientes. El término “historia conceptual” suele referir a la *Begriffsgeschichte* alemana, cuyo principal representante, como sabes, es Reinhart Koselleck. Existen, además de ellas, otras dos corrientes fundamentales que han reconfigurado nuestros modos de comprender la historia intelectual. Ellas son la escuela de Cambridge, cuyos referentes son John Pocock y Quentin

Skinner, y la historia intelectual francesa, corriente algo más vaga dentro de la cual los nombres más relevantes, según entiendo, son Michel Foucault y Pierre Rosanvallon. En realidad, estas corrientes divergen entre sí en puntos fundamentales, pero hay cierto punto de contacto entre ellas, que es el que nos permite hablar de ellas como participando de una corriente en común, y que las aparta, a su vez, de la vieja tradición de “historia de ideas”. ¿Qué es lo que las une? En todas ellas se observa una suerte de movimiento estratégico que traslada el plano de la reflexión acerca de los discursos. Aunque por distintas vías, todas ellas buscan traspasar el plano de los contenidos de los discursos para tratar de acceder a sus condiciones de posibilidad. Es decir, cómo habrá de configurarse un determinado terreno discursivo en el interior del cual pudieron articularse esas ideas determinadas, y eventualmente cómo se fue reconfigurando el mismo a lo largo del tiempo.

En el caso de la escuela alemana, como saben, el *Geschichtliche Grundbegriffe* es, según lo indica su nombre, un diccionario de conceptos políticos y sociales fundamentales, aunque Koselleck solo en el último volumen, aparecido veinte años después de publicado el primero de ellos, advierte que nunca había definido qué debería entenderse por un concepto fundamental. Y en el prólogo a ese volumen ofrece una definición que entiendo que es ilustrativa de lo que señalaba recién. Un concepto fundamental, dice allí, es aquél que todos utilizan en un contexto discursivo dado. En su polémica con Pocock, afirma que son estos conceptos fundamentales los que articulan un cierto lenguaje dentro del cual las distintas ideas podrán eventualmente confrontarse. Si somos consecuentes con esta definición, no tendría sentido entonces hablar, como suele hacerse, de un lenguaje liberal, de un lenguaje republicano, de un lenguaje socialista, porque un lenguaje justamente trasciende las distintas ideologías, establece el terreno para su mutua interacción. Es decir, un lenguaje no se confunde con las ideas sino que define las condiciones de posibilidad de articulación de las ideas. Este mismo desplazamiento produce la Escuela de Cambridge. En definitiva, esta es la esencia del llamado “giro lingüístico”, y que llevará a la misma a “redescubrir” la tradición retórica clásica. Según la definición de Aristóteles, la retórica es el arte de percibir en cada caso los medios disponibles de persuasión. Lo que define a la retórica como disciplina es la idea de la *posicionalidad* de los discursos. Lo que vuelve persuasivo a un

discurso es siempre relativo a un determinado contexto de enunciación; depende de qué se habla, quién lo habla, etc. En determinado contexto, una afirmación resulta sumamente persuasiva y en otro contexto no dice nada. Ello es así porque todo intercambio comunicativo que resulta efectivo se sostiene siempre sobre un conjunto de supuestos compartidos. Los conceptos fundamentales, según la definición de Koselleck, funcionan en ese sentido, como articulando un cierto contexto de debate, indican ese conjunto de supuestos compartidos que hace posible la confrontación entre las distintas ideologías o corrientes de pensamiento en un contexto discursivo dado.

HAEc: Por ejemplo, eso también se ve en el arte, en el derecho, etc.

EP: En distintos terrenos, y esos terrenos se van reconfigurando históricamente. No importaría tanto explicar cómo cambian las distintas ideas o ideologías sino cómo se reconfigura el terreno dentro del cual esas ideas pudieron desplegarse. Y eso supone reconstruir el suelo de supuestos que articulan un contexto de debate dado. La retórica clásica se orientaba justamente a esto. El silogismo retórico en Aristóteles es el *enthymema*. El *enthymema* es el silogismo al que le falta la premisa mayor. Por ejemplo: “Sócrates es hombre, por lo tanto Sócrates es mortal”. Lo que está ausente ahí es la premisa mayor: “Todos los hombres son mortales”. Por eso fue descartado con el tiempo, porque se pensaba que el silogismo retórico indicaba una mera carencia. Sin embargo, en la retórica clásica es fundamental esa ausencia, ya que apuntaba justamente a ese suelo de presupuestos que permite un intercambio comunicativo, todo aquello que nunca se encuentra explicitado en el propio discurso, justamente porque se encuentra presupuesto, pero que hace posible el intercambio comunicativo.

Reconstruir esos lenguajes políticos no significa tanto ver qué es lo que los actores dicen, sino lo que está implícito pero nunca explicitado, aquello que dan todos por sentado, ya sea para formar acuerdos o para antagonizar. Por lenguaje político se entiende aquí aquello que conforma estos contextos de debate en cuyo interior puede eventualmente desplegarse el antagonismo entre las diversas ideologías o corrientes de pensamiento en cada momento dado. Por ello resulta fundamental distinguir ambos planos. Un lenguaje político, al igual que los lenguajes naturales, no consiste en un conjunto de ideas o enunciados, sino que es un modo particular de producir enunciados. Y estos son infinitamente diversos en cuanto a sus contenidos. Yo puedo

decir una cosa y también todo lo contrario en perfecto español. Lo mismo ocurre con los lenguajes políticos. Estos pueden dar lugar a ideologías muy distintas y aun contradictorias. De allí que un plano en el plano de las ideas, no necesariamente suponga un cambio al nivel de los lenguajes, y viceversa: la recurrencia de ciertas ideas puede ocultar una transformación profunda en el plano de las estructuras discursivas subyacentes, y de las que las ideas toman su sentido concreto.

LA APROPIACIÓN DE KOSELECK EN LATINOAMÉRICA

HAEC: Bajo esta comprensión tan interesante, Dr. Elías, de la historia conceptual como herramienta metodológica para la historia intelectual, ¿Cuál es el estado que guarda en relación con la práctica o con el cultivo de la disciplina en Latinoamérica? ¿Cómo ha sido la lógica de apropiación?

Yorluis Guzmán Toro (YGT): Otra cosa que también habría que agregar, porque siempre que se trata de comprender la situación de la historia conceptual en Latinoamérica se afirma que hay una ruptura. Al estudiar Latinoamérica comúnmente se piensa que hay una ruptura con Europa. Junto a esa pregunta va a surgir la dupla tradición-modernidad, y la indagación de si esa dupla también se traslada a la relación que puede haber entre Europa y Latinoamérica. Siempre se piensa en esa dicotomía entre continuidad o ruptura. ¿Cómo entender esta lógica que implica una red compleja de ideas, de conceptos que se transforman a sí mismos y se reconfiguran? ¿Cómo superar esa dupla, esa dicotomía para los estudios de Latinoamérica?

EP: Sí, las dos problemáticas están muy ligadas, obviamente. En primer lugar la dupla entre tradición y modernidad resulta interesante en cuanto busca señalar la presencia de discontinuidades en el nivel del lenguaje político. Ahora, en toda la tradición de la historia de ideas, y también en el caso de la historia conceptual alemana, esto suele resolverse en un planteo dicotómico, da lugar a un esquema dualista, como es la oposición entre tradición y modernidad. Es decir, tiende a sugerir que en Occidente se habrían producido solo dos grandes paradigmas, dos grandes sistemas de pensamiento: el premoderno y el moderno.

Este esquema plantea una serie de problemas. En primer lugar, la datación resulta siempre ambigua, no queda nunca claro cuándo termina lo tradicional y cuándo empieza la modernidad. Koselleck, por ejemplo, coloca el punto de partida de la modernidad en un momento muy tardío, esto es, el *Sattelzeit*, que va de 1750 a 1850. Y esto lleva a englobar todo lo que viene antes de 1750 bajo la misma categoría de “premoderno”. Siguiendo este esquema, todo el pensamiento que va de San Agustín a Spinoza, Hobbes y Locke sería igualmente premodernos, lo que resulta, en realidad, bastante absurdo. Si no podemos distinguir a Spinoza, o Locke, de San Agustín, o Santo Tomás, algo no anda del todo bien en este esquema. Inversamente, lo mismo sucede con el concepto de “modernidad” en el que se van a agrupar formas de pensamiento, o lenguajes políticos claramente heterogéneos entre sí. Todo el pensamiento que va de Descartes y Kant hasta Heidegger y Derrida, sería todo igualmente “moderno”. El punto es que este marco dicotómico niega de antemano la posibilidad de descubrir rupturas conceptuales tanto antes como después del *Sattelzeit*, de la frontera que separa “tradición” de “modernidad”, y así termina ofreciendo un marco demasiado genérico y simplista para comprender la historia intelectual, perdiendo de vista profundas transformaciones operadas en el plano de los lenguajes políticos tanto en el periodo precedente como el subsecuente.

Ahora, más preocupante resulta el hecho de que pronto, incluso ese matiz temporal adherido a ese esquema, también se termina diluyendo y ambas categorías, las de “tradición” y “modernidad”, dejan de aparecer como indicando periodos históricos que puedan situarse en el tiempo para convertirse en suertes de esencias transhistóricas, cuya mutua oposición recorrería toda la historia intelectual. Un buen ejemplo es el de Benjamin Constant. Él afirmaba que todas las formas de pensamiento político se reducen a dos formas básicas de concebir la libertad, que llamaba la “libertad de los antiguos” (la libertad como participación en las decisiones públicas) y la “libertad de los modernos” (la libertad como no injerencia del Estado en los asuntos privados). Isaiah Berlin traducirá luego este mismo esquema en términos de la “libertad positiva” y “libertad negativa”. Y esta antinomia identificaría todas las formas de pensamiento político. Todas ellas serían distintas expresiones de algunas de ambas formas de entender la libertad. En definitiva, toda la historia del pensamiento político no sería más que

una oscilación eterna entre esos dos polos, como el bien y el mal en las antiguas cosmologías.

Yendo ahora al pensamiento latinoamericano, éste aparecería como una anomalía respecto del supuesto modelo de “modernidad”, lo que, siguiendo este esquema dicotómico, solo podría interpretarse como resultado de la presencia de resabios de pensamiento “tradicional”. Y esto nos lleva a otro problema que tienen estos esquemas: estos son siempre tautológicos. Si algo no es “moderno”, entonces es “tradicional” y ello es necesariamente así porque en dicho esquema no cabe otra posibilidad. Este carácter tautológico de este esquema deriva, a su vez, de su naturaleza apriorista. Uno podría supuestamente definir, por ejemplo, qué es la democracia, qué es la libertad, qué es la justicia, etc., independientemente de si alguien alguna vez dijo eso. Es como el viejo chiste de que si la realidad no corresponde con la teoría, peor para la realidad. El que alguien haya dicho o no eso que el modelo o tipo ideal establece es solo un accidente o circunstancia que no hace a su definición. Si nunca nadie lo dijo, la culpa será de esos autores que no habrían sabido comprender el “verdadero” concepto de libertad, democracia, etc., en cuestión. El esquema resulta así inmune a toda contrastación histórica.

Lo que subyace allí, en última instancia, es un cierto impulso normativo, el pretender dictaminar acerca de la historia. Siempre que se parte de estos esquemas fundados en modelos de pensamiento o “tipos ideales”, la mirada hacia el pasado habrá de centrarse en descubrir simplemente de qué lado de la contradicción caen las ideas de cada autor o sistema de pensamiento. En el fondo, la investigación histórica no nos descubrirá nada que no sepamos ya de antemano, salvo los detalles de orden empírico (dónde situar a cada uno de los autores analizados). Y, como decía antes, en este esquema, América Latina cae siempre del lado “malo” de la antinomia, sea cual fuere el modo en que ella se formule. Ella entra siempre como una suerte de anomalía respecto del supuesto “tipo ideal” de racionalidad y modernidad políticas.

La pregunta entonces es: ¿Cómo podemos superar esta visión dicotómica? (Pierre) Rosanvallon nos ofrece una clave para ello, cuando afirma que de lo que se trata es de dejar de pensar en términos de modelos y pensar en términos de “problemas”. Para él, todos los conceptos políticos no constituyen modelos; de hecho, no indican nada que se pueda definir.

Los conceptos políticos son indefinibles, solo se tratan de índices de aporías, y es esta indefinibilidad última de los conceptos políticos, lo que abre el campo a las disputas en torno de los mismos. Conceptos como el de democracia no remiten a ningún conjunto de principios, de valores o de instituciones que se puedan listar, sino que indican básicamente un problema. En tanto que índice de la soberanía popular, la democracia designa simplemente una aporía, que consiste en el hecho de que el mismo que es soberano sea también el súbdito. Se trata, en realidad, de una paradoja: si hay unos que son soberanos debe haber otros que son súbditos, que el mismo que es soberano sea su propio súbdito es, en realidad, un contrasentido.

¿Qué es lo que cambia, entonces, cuando dejamos de ver la historia intelectual en términos de “modelos” y abordamos los conceptos políticos como índices de problemas? Lo que cambia es algo fundamental, porque solo este cambio de perspectivas permite dar sentido a los debates que se suscitaron históricamente en torno a las categorías nucleares del discurso político. Si nosotros pensamos que existe alguna definición correcta de democracia, un cierto modelo o tipo ideal de democracia moderna, entonces todos los debates que se suscitaron en torno a tal concepto pierden su sentido. La historia intelectual se reduciría a una serie de aproximaciones más o menos deficientes de ese supuesto modelo. Todo aquello que se apartaría del mismo, solo podría interpretarse como expresando una serie de malentendidos. Si determinados autores se problematizaron ese supuesto modelo, sería simplemente porque no lograron entender ese “verdadero” concepto de democracia que el historiador en cuestión conoce, o cree conocer. En definitiva, la historia intelectual se vuelve así en una especie de comedia de enredos. Ya no se entiende por qué se disputó a lo largo de la historia en torno de estos conceptos. Visto desde esta perspectiva, si se hubiese comprendido de entrada el verdadero sentido de democracia, nos habríamos ahorrado dos mil años de historia intelectual.

En definitiva, solo se puede dar sentido a estos debates cuando aceptamos que si hubo quienes se problematizaron estas categorías, es porque ellas mismas son problemáticas. Es decir, si hubo disputa en torno a su definición, no es por falta de comprensión por parte de los autores en cuestión, sino porque no hay forma de fijar el sentido de estas categorías,

porque ellas resultan indefinibles por naturaleza. Y es justamente esta indefinibilidad última lo que determina su carácter político.

Volviendo entonces al caso latinoamericano, ese cambio de punto de vista permite reconstruir la historia intelectual local desde una perspectiva que ya no coloque a la misma en el lugar de una mera anomalía local, sin relevancia alguna, por lo tanto, para la historia intelectual, en general. El estudio de la historia intelectual local cobra así una nueva relevancia, ya que nos permite comprender cómo es que se ponen de manifiesto en ciertos contextos específicos aquellas aporías inherentes a la propia modernidad política. Estos ya no serían vistos como expresando resabios de pensamiento tradicional, sino ilustrativos de problemáticas más vastas que trascienden el mero marco local para plantear cuestiones que exceden dicho marco y, lejos de tratarse de meras “desviaciones” de algún supuesto “modelo”, permitirían así interrogar la validez de los propios “modelos”, es decir, poner a prueba aquellos marcos teóricos sobre los que se funda hoy la disciplina y, eventualmente, cuestionar los mismos.

HACIA UNA NUEVA HISTORIA INTELECTUAL EN LATINOAMÉRICA

HAEC: Entonces, profesor Elías, a partir de Koselleck se abordan los conceptos fundamentales, o esta idea de fundamentalidad que emerge a partir de la irrupción de la modernidad, y hablamos también que los problemas, los debates latinoamericanos también poseen estos elementos, ¿Podríamos hablar de ciertos problemas fundamentales latinoamericanos? ¿Cómo se determinaría esta fundamentalidad en el caso de que la hubiese?

EP: En realidad, debo ahora corregir algo de lo que decía anteriormente, o precisarlo mejor. No creo que se pueda hablar en esos términos. Hablar de Latinoamérica como constituyendo *un* contexto sigue siendo algo muy vago. El concepto de Latinoamérica es todavía muy amplio y genérico. Habría aquí que desagregar contextos específicos. No hay un problema que atraviese a todo el subcontinente. Las distintas regiones viven sus propios momentos históricos, y justamente la tarea de la historia intelectual, creo yo, o de la historia política intelectual es ésa: identificar cuáles son los puntos de controversia en torno a los cuales se articuló el lenguaje político en cada momento y lugar particular. Esto nos lleva a otra de las cuestiones

fundamentales para la nueva historia intelectual, que consiste en romper con cierto esencialismo latinoamericanista, esto es, pensar que hay una “identidad latinoamericana”, que los países de la región compartirían por igual una serie de problemas que les son inherentes y los habitan desde su origen hasta hoy.

Hay una imagen que brinda Bernard Bailyn en *The Peopling of British North América*. Allí analiza el poblamiento de la Nueva Inglaterra y resulta bastante crítico respecto a la historiografía tradicional que muestra a estos primeros pobladores como los padres de la democracia y la libertad norteamericanas. Analizando la correspondencia que enviaban los puritanos a sus parientes en Inglaterra, Bailyn muestra que, en realidad, no hubo en toda la historia gente más oscurantista que ellos. Pretender ver en esa gente el origen y el nacimiento de la democracia y la libertad sería un absurdo completo. Pero esto le sirve de base para plantearse un problema teórico más general.

El ejemplo que da Bailyn es el de una nave que viajó a Júpiter (*Voyager I*) y sacó fotos de Saturno. Vistos a no sé cuántos millones de kilómetros de distancia, dice Bailyn, los anillos de Saturno aparecen como una masa uniforme. Pero, cuando se los fotografía desde apenas unos cientos de miles de kilómetros de distancia, se descubre que en realidad, se trata solo una ilusión lumínica que emana de una enorme cantidad de rocas y hielo, de muy diversas formas, tamaños, consistencias y composición. Lo mismo, dice, cabría para la idea de una cultura, sea norteamericana o latinoamericana; esa imagen de unidad no sería más que una mera ilusión lumínica. Cuando uno se aproxima un poco a América Latina se pierde esa imagen de homogeneidad, y se descubre la presencia de una inmensa variedad de ideas, formas de identidades, culturas, tradiciones y visiones del mundo. Hablar de una sola cultura latinoamericana como si fuera una totalidad homogénea pierde ya todo sentido.

Uno de los grandes problemas de la historia intelectual latinoamericana tiene que ver con que todavía sigue impregnada de cierto esencialismo propio de las visiones nacionalistas del siglo XIX. La corriente más influyente en este sentido fue la llamada “filosofía latinoamericana” que tuvo su auge en los años 60’s, producto en buena medida del impacto de la Revolución cubana, esta tiende a unificar a América Latina e identificarla como una

suerte de tierra de promisión. Un resabio de eso todavía puede verse hoy en algunos autores como (Fredric) Jameson, quien sigue hablando del Tercer Mundo como albergando residuos emancipadores, opuestos a la lógica racionalista del capitalismo. América Latina sería el lugar de la naturaleza incontaminada, corroborando una visión romántica e idealista de la misma.

En los años 70s, como resultado de la serie de dictaduras que se impusieron en la región, se difunde una visión opuesta. América Latina pasará a ser vista como una región condenada, en la que la democracia sería inasimilable. Y ello sería atribuido, en una misma vena esencialista, a la “cultura local”. Lejos de ser una tierra de futuro, ésta seguiría aferrada a su pasado, a su herencia colonial, signada por el pecado original de la conquista. Y, desde estas perspectivas “culturalistas”, cuyo principal representante será Richard Morse, aunque comprende a una inmensa gama de historiadores y pensadores, nada de lo ocurrido subsecuentemente habría de alterar esta situación.

YGT: Siempre esa lógica entre continuidad y ruptura como soporte final a la hora de pensar Latinoamérica en todo momento. Siempre es el término el que termina definiendo, porque incluso el tema de la utopía es pensada desde la misma lógica de continuidad y ruptura. Habrá un momento en cual se va a romper definitivamente de todo el resabio que pueda tener del sistema capitalista y toda esta expansión, y finalmente América Latina se va a convertir en la tierra de la esperanza.

EP: Sí, siempre oscila entre esas dos visiones posibles, pero en última instancia en ambas visiones opuestas subyace el mismo concepto esencialista de América Latina, que, lejos de ayudar a comprender la historia intelectual local, es uno de los grandes obstáculos que habría que intentar replantearse. El pasar a ver la historia intelectual o de los conceptos políticos como problemas, apunta justamente en esa dirección: no se trata ya de ver si América Latina se ajusta a tal o cual modelo, sino observar cómo esas aporías constitutivas de lo político se desplegaron concretamente en cada contexto particular. América Latina y la historia latinoamericana no serían distintas en ese sentido a cualquier otro caso que quiera estudiarse; los modos en los cuales esas aporías funcionaron en cada contexto específico podrían arrojarnos claves para entender aspectos fundamentales de la política moderna, al igual que el estudio de cualquier otro caso nacional o regional.

Y, en ese sentido, podría plantear interrogantes que hacen a los propios marcos teóricos según los cuales se despliega hoy esta disciplina.

Uno de los grandes obstáculos de los historiadores latinoamericanistas, que señala el límite último que impone este esquema de los “modelos” y las “desviaciones” locales, reside, justamente, en que dentro de este esquema, desde la región no se podrán ya nunca poner en cuestión esos modelos, los cuales funcionan simplemente como presupuestos, como dados. Se da así la paradoja hoy de que los únicos que entienden, o creen entender, cuál es el ideal liberal plasmado supuestamente en Locke son los latinoamericanistas, porque entre los estudiosos de Locke hoy no hay ningún acuerdo al respecto. Esto se puede ver en el libro de uno de los miembros de la Escuela de Cambridge, John Dunn (*The political thought of John Locke*). En él, Dunn expone la infinidad de interpretaciones diversas en torno de su pensamiento, desde los que señalan que (Locke) era un calvinista fanático a un revolucionario extremo. Ahora, ningún latinoamericanista o historiador de América Latina podría cuestionarse esto, porque si nos problematizáramos el mismo, ya no podríamos ponernos a discutir si Mora o Alberdi fueron verdaderos liberales o no, hasta qué punto se apartaron de las ideas de Locke. Hay que suponer así que la idea liberal es una, evidente y transparente, tal como aparece en las definiciones de los manuales, siempre simplistas por naturaleza, sin nunca alcanzar a interrogarse acerca de esos modelos, porque si no nunca llegamos a lo que supuestamente tendríamos nosotros que buscar, que es hasta qué punto estos autores se apartaron o no de tal modelo de pensamiento liberal. La historiografía de ideas latinoamericanista está así condenada al provincialismo, a preocuparse simplemente por tratar de observar las supuestas desviaciones locales de los modelos sin cuestionarse nunca acerca de la validez de esos mismos modelos (y la serie de antinomias que le son propias) como marco analítico para comprender la historia intelectual. El punto es que, desde el momento en que ponemos en duda la validez de los modelos putativos, todo ese esquema de los modelos y las desviaciones se viene abajo. Ya no se puede seguir haciendo la historia intelectual como se venía haciendo hasta aquí. Resulta necesario entonces replantearse todo de nuevo, reformular radicalmente nuestros marcos teóricos.

HAEC: De los esencialismos. Por ejemplo, una de las escuelas que se cultivaron mucho en Latinoamérica fue el indigenismo, que también se puede abordar como problema, alejándose de una idea romántica y unitaria.

EP: Sí, son todas construcciones conceptuales que tienen mucho de arbitrario, porque el concepto de “indígena” en realidad no existía entre los propios indígenas; eso es un invento de los europeos. Los indígenas no se veían a sí mismos como indígenas; ellos eran los tlaxcaltecas, olmecas, mexicas, etc. Solo desde afuera se ve a los indígenas como indígenas. Todo concepto posee una historia que hay que rastrear sin tratar de imponer una normatividad sobre ella. En determinado momento, a esa clase de conceptos referidos a las identidades étnicas se les va a adicionar connotaciones valorativas positivas. Pero tanto éstas como sus contrarias, nunca hay que tomarlas como meros reflejo de la realidad, sino que hay que volverlas ellas mismas objetos de análisis, observar, en cada caso, qué trasuntan, tratar de comprender a qué funciones están sirviendo en el interior de un determinado discurso, a qué propósitos sirven, en este caso, el concepto de indigenismo. Digamos que lo que es necesario entender a qué serie de supuestos responde, qué casilla viene a llenar dentro de una determinada grilla conceptual.

Encontramos acá otro de los problemas cuando se refiere a “América Latina” como una suerte de caso anómalo en la historia del pensamiento. Como vimos, suele decirse, para el siglo XIX, que aquí nunca hubo liberalismo, puesto que el liberalismo era inadecuado en una sociedad tradicionalista. Nuevamente eso es comprender mal el régimen de los conceptos. No se pueden tomar los conceptos como meras expresiones de la realidad. Si nosotros abordamos el concepto “liberal” a partir de las definiciones de manual, esto es, asociado a la idea de una sociedad integrada por individuos libres, autónomos e iguales, es muy fácil notar que, en realidad, no solo en América Latina, sino que en ningún lado hubo liberalismo. Ninguna sociedad, ni aquí ni en ningún lado estuvo nunca conformada por individuos libres, autónomos e iguales. Si tomamos esta definición literalmente, no tiene sentido. Pero claro, la historiografía de las ideas latinoamericanas parte de esa definición como válida, sin nunca cuestionársela, y, tan pronto como constata que en América Latina eso no se dio, entonces concluye que en América Latina nunca hubo liberalismo,

en fin, que esta región representaría una anomalía en el marco del pensamiento político del siglo XIX.

Lo que hay que entender es cómo operan los conceptos, cuya función no es meramente la de describir la realidad. La pregunta no es si existió o no un modelo de sociedad liberal en una determinada región, sino qué fue lo que llevó a determinados sujetos a imaginarse a sí mismos como tales, o eventualmente como extraños a ese modelo. Hay aquí implícito un problema de orden metodológico. La historia de ideas suele tomar sus herramientas analíticas de su propio objeto de estudio. En el caso del liberalismo, se toma el propio concepto “liberal” como herramienta para analizar la realidad y de este modo no puede ya volverse ese mismo concepto en un objeto de análisis, es decir, tratar de entender cuáles son las condiciones de posibilidad del surgimiento de ese mismo concepto, y no meramente cómo las distintas expresiones se acercan o no a ese modelo. De lo que se trata es de separar los planos, y no entender los conceptos como conteniendo ellos mismos sus propias metacategorías a partir de las cuales se puede comprender esos mismos conceptos, sin llegar a interrogarse nunca acerca de sus mismas condiciones históricas de posibilidad, y, en definitiva, de la radical contingencia de sus mismos fundamentos. En última instancia, según entiendo, aquí radica el núcleo de la gran transformación operada en el campo de la historia intelectual, este giro autorreflexivo que le lleva a problematizarse permanentemente sus propias categorías analíticas.

YGT: En ese sentido, ya para comprender la evolución de esta nueva historia intelectual en Latinoamérica, ¿En qué centro concreto de investigación se ha ido desarrollando? ¿Cuáles han sido sus avances en el ámbito académico? ¿Y qué han aportado netamente sus representantes desde Latinoamérica a esa nueva historia conceptual?

EP: Ha habido una expansión muy grande de la nueva historia intelectual, y de la historia conceptual, en particular, en América Latina. La historia conceptual tuvo un impulso muy, muy fuerte, gracias a la acción fundamental de una persona, que es Javier Fernández Sebastián, quien fue el que ayudó de manera decisiva a difundir la teoría koselleckiana en el mundo hispanoamericano. Es un caso quizá extraño de cómo una figura logró que se difundiera tan rápidamente una corriente historiográfica. Ahora, si

tuvo la repercusión que tuvo la obra de Javier, se debió en gran parte a que existía una demanda preexistente, y ello no solo en el ámbito hispanoamericano.

Algo que me llamó mucho la atención fue que en el último congreso de la Sociedad Internacional de Teoría de la Historia, el teórico más citado de todos fuera Koselleck, lo que no ocurría tiempo atrás. En realidad, la teoría koselleckiana se difundió más luego de la muerte de Koselleck. Y en América Latina, creo, tiene más peso que, por ejemplo, la Escuela de Cambridge, la cual tuvo una asimilación algo más marginal. La influencia de la escuela francesa se da, sobre todo a partir del impacto que produjo la obra de Foucault. Su influencia se hizo sentir, sin embargo, de forma más marcada en otros ámbitos. En el campo específico de la historia intelectual la presencia de Foucault no es tan decisiva.

Volviendo a la influencia de la teoría koselleckiana en el campo de la historia intelectual latinoamericana, entiendo que la misma representa un gran aporte, pero también plantea algunos problemas. Como suele ocurrir en estos casos, lo que es una teoría compleja y sofisticada, una vez que se difunde, tiende a reducirla a una fórmula, se vuelve una metodología desprendida de la teoría que la sustenta, convirtiéndose así en una especie de receta de cocina. Normalmente, se identifica la historia conceptual en un sentido restringido, esto es, simplemente estudiar la trayectoria de cada concepto en particular, perdiendo de vista el objetivo más general de Koselleck, que no era analizar cada concepto de forma individual, sino tratar de reconstruir a partir de ellos los grandes horizontes o universos conceptuales. Entiendo que de lo que se trata no es tomar la teoría koselleckiana como una mera metodología, sino indagar sus mismos presupuestos, los fundamentos de índole epistemológica en que la misma se sostiene.

En cuanto a la difusión de la historia intelectual, en general, hay que mencionar la importancia del Centro de Historia Intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes, del que formo parte. Su labor ha sido clave para la expansión de la disciplina en la región. Creo que es el único centro especializado en este campo en América Latina. Aunque existen muchos investigadores que cultivan la historia intelectual, normalmente lo hacen de manera individual, o formando parte de instituciones no específicas en este campo.

HAEC.: La cuestión de las traducciones son decisivas también para la difusión de un autor.

EP: Suele ocurrir también, que se traduce cierta parte de la obra de un autor y se difunde solo un costado de esa teoría perdiéndose de vista el sistema de pensamiento más general que le subyace.

UNA ARQUEOLOGÍA DE LO POLÍTICO

HAEC: Para concluir, profesor Elías Palti, ¿Nos puede explicar en términos generales los presupuestos en los cuales se sustenta su nuevo libro *Una arqueología de lo político*?

EP: La idea de arqueología evidentemente remite a Foucault, a su *Arqueología del saber*, es decir, al estudio de los distintos regímenes de saber que se sucedieron en Occidente desde el siglo XVII hasta el presente. En un sentido creo que la obra de Foucault sirve para introducir cierta corrección en el concepto de *Sattelzeit* de Koselleck. En *Las palabras y las cosas*, que es el libro en el que me baso, Foucault, en realidad, no discute con Koselleck sino con Heidegger, e introduce una distinción en el planteo de éste. Heidegger sitúa la modernidad en un momento muy temprano, en el siglo XVI. Foucault, por el contrario, plantea que lo que Heidegger está haciendo es proyectar al siglo XVI una idea del sujeto que aparece recién a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, que es, justamente, el periodo que Koselleck denomina como *Sattelzeit*. El surgimiento de un concepto moderno de sujeto, según lo analiza allí Foucault, se relaciona estrechamente con esa gran reformulación conceptual estudiada por Koselleck y de la cual, según muestra, nace, entre otros, el concepto de Historia (con mayúsculas) como un sustantivo colectivo singular. En el siglo XVI —al que hace referencia Heidegger— todavía no existía un concepto de sujeto, ni tampoco de Historia, pero esto no significa que a fines de siglo XVI y comienzos del siglo XVII no se haya producido una ruptura conceptual fundamental, y que da origen a lo que Foucault llama la “era clásica” o la “era de la representación”.

La emergencia de esta “era de la representación” supuso un cambio conceptual fundamental: es el momento en que Dios se fuga del mundo, ya no se encuentra inmediatamente presente, sino re-presentado. ¿Qué quiere decir esto? No se abandona la idea de que hay una justicia eterna, única,

pero lo que tenemos ahora ante nuestros ojos son siempre interpretaciones de esa verdad. Esa verdad no se hace presente sino que se encuentra siempre re-presentada. Lo mismo ocurre con la idea de justicia. Persiste la idea de una justicia universal, trascendente, pero los códigos legales positivos son convencionales, y si bien todos ellos invocan una idea de justicia ninguno se puede identificar plenamente con ese ideal de justicia. Junto con la idea de la re-presentación surge también la idea de la existencia siempre de un residuo no representable, de una brecha siempre presente entre la esencia y su manifestación. Esto que señala Foucault, y que Koselleck omite, nos ayuda a entender mejor también el *Sattelzeit*, porque el *Sattelzeit* es, de hecho, una suerte de respuesta a esa gran crisis conceptual abierta en el siglo XVII. Es entonces que se desarrollan estos grandes significantes, la serie sustantivos colectivos singulares, como Derecho, Estado, Historia, etc., analizada por Koselleck. De alguna forma esos nuevos significantes vienen a llenar ese vacío, ese lugar vacante dejado por la muerte de Dios, en suma, vienen a dar un sentido a nuestra existencia colectiva en un mundo ya secularizado.

En mi libro *Una arqueología de lo político*, retomo este proyecto arqueológico foucaultiano, pero lo que trato de demostrar, más específicamente, es que esos regímenes de saber que analiza Foucault tienen, a su vez, un sustrato político, se corresponden con regímenes específicos de ejercicio del poder. ¿Qué es lo que se descubre en la era de la representación y que da lugar a lo que él llama la “época clásica”? Es justamente la naturaleza *representativa* del poder. Es decir, que el poder del monarca no es más que la representación de una fuerza social que viene a encarnarse en él pero que lo excede, que nunca llega a agotarse en su figura. Es el periodo Barroco, el mundo del artificio, cuando Calderón de la Barca decía que “la vida es sueño”. Como dice el famoso monólogo de Segismundo: “El rey sueña que es rey y todos lo obedecen”. Esta idea también aparece en el *Ricardo II* de Shakespeare, que es el símbolo de Kantorowicz para justificar su formulación de los “dos cuerpos del rey”.

¿Qué significa esto? Hay una escena en esa obra que condensa muy bien esa idea. Cuando Ricardo II es depuesto, no puede entender cómo aquellos que unos minutos atrás lo adoraban como un dios, ahora lo desprecian como a un vulgar villano. Es entonces que Ricardo le dice a su esposa: “¿Piensas que todo fue un sueño del que finalmente hemos

despertado?” La que sigue es la famosa escena cuando Ricardo se mira al espejo sin lograr ver nada y entonces lo arroja partiéndose en mil pedazos. Si Ricardo no puede ya verse es porque, una vez despojado de su investidura, su ser se disuelve, es la investidura lo que le daba una identidad. Y ello vale no solo para el rey: todos los roles sociales no son más que eso, figuras, convenciones, artificios. Son puras ilusiones, pero no por ellos son menos efectivas; por el contrario, son esas ilusiones las que constituyen la sociedad. Ese es el gran descubrimiento del siglo XVII, de la era de la representación, la naturaleza ilusoria (re-presentativa) de nuestra existencia colectiva, y, en particular, del poder político.

Vemos aquí la existencia de un vínculo estrecho entre los *epistemes* que analiza Foucault y los cambios producidos en el plano de los regímenes de ejercicio del poder. Es precisamente este vínculo lo que busco recrear en *Una arqueología de lo político*. De este modo pretendo historizar el concepto de lo político que aparece con Carl Schmitt. Por ello quiero decir que lo político es algo histórico, cambiante, no solo en tanto que categoría, sino que también lo es en tanto que realidad empírica. Esto significa que es posible trazar cómo surgió este campo de lo político y cómo se fue reconfigurando a lo largo de los siglos, que es, en definitiva, lo que se propone hacer este libro.

Podría tratar ahora de sintetizar aquello que constituye el punto de partida de este estudio, que es cómo surgió históricamente este campo de lo político, cómo el mismo emerge del interior de ese universo teológico al cual terminaría dislocando.

Aquí hay que introducir un nuevo concepto. La idea representativa del poder político se relaciona, a su vez, con algo nuevo que surge entonces. Lo que emerge junto con el absolutismo es la visión de que el principio de unidad que constituye a la comunidad como tal le viene a ella desde fuera. La comunidad no es el resultado de mecanismos inherentes suyos, sino el resultado de un *trabajo*, que es justamente el trabajo de lo político. Esto significa que la comunidad nunca es perfectamente congruente respecto de sí misma. Ella nunca se encuentra plenamente constituida como tal, resulta inconsistente en sus términos presentes.

Es esta idea de la incongruencia constitutiva de la comunidad la que abre el horizonte de lo político. Los conceptos se vuelven entonces conceptos

políticos (o, más precisamente, teológico-políticos), en el sentido de que se transforman en nociones límite. El concepto de soberanía sirve de ejemplo. Uno podría decir que antes del siglo XVII existía una cierta idea de soberanía, pero ¿Qué es lo nuevo que aparece ahora en ese concepto, qué viene a designar ahora el mismo? Este indicaría una paradoja que le es inherente. Por un lado, el concepto de soberanía excluye toda idea de límite, porque si se le pusiera un límite al soberano ello significaría que existiría algún poder colocado por encima del suyo que pudiese juzgarlo, con lo que la soberanía se destruiría. Pero, por otro lado, presupone la idea de límite, porque si no hubiera ningún límite puesto al poder del soberano, éste se volvería en su contrario, en un tirano, es decir, se destruiría también como tal. Es aquí que surge la idea de pacto. Esta es la que funda la soberanía y al mismo tiempo amenaza con destruirla de forma permanente. En suma, sin la idea de pacto, la soberanía no puede constituirse, pero con la idea de pacto, está ya no puede sostenerse.

Volviendo ahora a la pregunta anterior: ¿Qué es lo nuevo que aparece entonces y que señala la emergencia de este campo de lo político? En realidad, no son ninguno de estos conceptos en sí mismos. La idea de pacto puede rastrearse incluso en la Biblia, cuando Dios hizo un pacto con el pueblo de Israel. También podrían hallarse antecedentes del concepto de soberanía en el pensamiento premoderno. Lo nuevo que aparece entonces, y que marca una profunda fisura en la historia política-conceptual, es esa relación contradictoria e indisociable a la vez que se establece entre ambos. Es ello lo que los vuelve conceptos políticos, es decir, nociones límites. Esto debe entenderse, no en el sentido tradicional que se trataría de algún ideal inalcanzable en la práctica (algo demasiado bueno para ser cierto), sino en el sentido de que, en el momento en que se realizaran, se destruirían (como vimos, si el soberano pudiese realizarse plenamente como tal, en ese mismo momento se destruiría, es decir, se volvería indistinguible de su contrario, el tirano).

Lo mismo ocurre con la idea de comunidad. Esta se vuelve una noción límite. Como vimos, ésta solo puede constituirse como tal a partir de la institución de un centro de autoridad en torno al cual ella pueda articularse. Según decía Francisco Suárez, un cuerpo sin cabeza es mutilado y monstruoso. Pero esto significa que el concepto de comunidad se vuelve un

concepto imposible. Es decir, esta solo podría constituirse como tal al precio de destruirse, de escindirse, esto es, introduciendo en su seno esa fisura que separe a gobernantes de gobernados, en fin, introduciendo en ella las relaciones de poder.

Es este complejo entramado conceptual el que nace en el siglo XVII, y que se irá reconfigurando sucesivamente en el curso de los siglos siguientes. La propuesta central del libro es analizar cómo funciona ese campo de lo político en cada momento, articulando diversos regímenes de ejercicio del poder. ¿Qué es un régimen de ejercicio del poder? La respuesta es: un determinado modo de producción de un efecto de trascendencia a partir de la pura inmanencia. Esto significa lo siguiente.

Como vimos, en el siglo XVII, en la era de la representación, se abandona la idea de que hay una justicia eterna, pero ésta se nos habría vuelto radicalmente inaccesible. Lo que tenemos ahora ante nosotros son siempre interpretaciones de ese ideal de justicia, sin que ningún orden legal convencional pueda ya identificarse plenamente con él. No obstante, todo orden legal debe invocarla, establecer algún tipo de vínculo con ese ideal de justicia, porque de lo contrario nadie lo obedecería. Lo que analizo en mi libro es, pues, la forma en que funcionan esos distintos regímenes de ejercicio del poder, esos diversos modos de producción de un efecto de trascendencia, un sentido de justicia a partir de la legalidad. Estos distintos regímenes de ejercicio del poder suponen, en fin, la reconfiguración del campo mismo de lo político, cuyo análisis es el objeto último de una arqueología de lo político.

