



Los guetos de la memoria

UTP
Universidad Tecnológica
de Pereira

∞
Editorial UTP

Alberto Antonio Berón Ospina



Alberto Antonio Berón Ospina
(Pereira, Risaralda, 1965)

Doctor en Historia de América Latina por la Universidad Pablo de Olavide de España. Profesional en Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas. Profesor Titular adscrito a la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Tecnológica de Pereira.

Entre sus libros recientes están: *Cuadernos de confinamiento*, 2021, y *Librería de viejo*. 2021.

Es líder del Grupo de investigación Filosofía y Memoria. Integrante de la Sociedad colombiana de Filosofía.

alveos@utp.edu.co

Los guetos de la memoria

Alberto Antonio Berón Ospina



Colección Ensayos
Facultad de Ciencias de la Educación
2023

Berón Ospina, Alberto Antonio
Los guetos de la memoria / Alberto Antonio Berón Ospina. --
Pereira : Universidad Tecnológica de Pereira, 2023.
136 páginas. -- (Colección Ensayos).

ISBN: 978-958-722-883-0
eISBN: 978-958-722-887-8

1. Sociología urbana 2. Arquitectura y urbanismo 3. Filosofía 4.
Movimientos sociales – Colombia 5. Política pública.

CDD. 306.4

Los guetos de la memoria

© Alberto Antonio Berón Ospina
© Universidad Tecnológica de Pereira

ISBN: 978-958-722-883-0
eISBN: 978-958-722-887-8

Imagen de cubierta y fotos interiores: Isabel Cristina Castillo Quintero.

Universidad Tecnológica de Pereira
Vicerrectoría de Investigaciones, Innovación y Extensión
Editorial Universidad Tecnológica de Pereira
Pereira, Colombia

Coordinador editorial:
Luis Miguel Vargas Valencia
luismvargas@utp.edu.co
Teléfono 313 7381
Edificio 9, Biblioteca Central “Jorge Roa Martínez”
Cra. 27 No. 10-02 Los Álamos, Pereira, Colombia
www.utp.edu.co

Montaje y producción:
María Alejandra Henao Jiménez
Universidad Tecnológica de Pereira
Pereira

Impresión y acabados:
Gráficas Olímpica
Pereira

Reservados todos los derechos

*...con admiración y cariño
para el filósofo Manuel Reyes Mate
y José Fernando Marín Hernández*

CONTENIDO

CAPÍTULO UNO

Obertura para entrar al gueto	5
-------------------------------------	---

CAPÍTULO DOS

El filósofo como recolector de desechos.....	11
1. La reconstitución de lo social desde lo individual.....	17
2. Pensar en clave de vidas desperdiciadas.....	18
3. La disposición de estar a la escucha	22

CAPÍTULO TRES

De un orden emancipador a un pensamiento conservador.....	25
1. La crisis de las ideologías.....	30
2. La responsabilidad histórica del historiador luego de la crisis de las ideologías.....	32
3. Lo que vislumbra el historiador del tiempo presente	36

CAPÍTULO CUATRO

Emancipación contra exclusión: pugna Marx- Heidegger	39
1. La Cuestión judía como antecedente	44
2. Los límites del Gueto o la cuestión judía	48
3. El silencio de Martin Heidegger y la voz crítica de la historia de Walter Benjamin	50
4. Cultura de la amnesia	52

CAPÍTULO CINCO

El lugar de la memoria en los escritores de los campos de concentración	55
1. El campo de concentración primera zona de la memoria.....	61

CAPÍTULO SEIS

Filósofos y levantamiento social.....	67
1. La comuna como insurrección popular	73
2. El autoritarismo como respuesta a la insurrección	76
3. El presente	77

CAPÍTULO SIETE

Ante el derrumbe del palacio de cristal.....	81
1. Un pensador deambulando por Buenos Aires.....	85
2. La potencia del ensayo	87
3. La memoria ante el cambio de vocabulario.....	92
4. El derrumbe del palacio de cristal	94

CAPÍTULO OCHO

Un nuevo interés: las memorias del planeta	97
1. El pensar moderno movido por combustible fósil.....	101
2. Cuando el apocalipsis toca a la puerta.....	104
3. Ante un capitalismo senil.....	105
4. El buen vivir como freno de mano a la locomotora del progreso.....	106

CAPÍTULO NUEVE

La memoria en Colombia: cuatro acercamientos.....	109
1. Los archivos de la violencia de mitad del siglo XX	113
2. La memoria problematizada en América Latina.....	116
3. Los campos de fuerzas.....	119
4. Vías hacia la paz	122

CAPÍTULO DIEZ

La fuerza de nuestras voces: silencios, olvidos y abusos en “La ceiba de la memoria”, de Roberto Burgos Cantor.....	127
1. El aspecto racial en algunos pensadores occidentales	132
2. Una novela motivada en los pasados violentos.....	136
3. Del campo de concentración a la plantación esclavista	138
Salir del gueto	143
Referencias bibliográficas.....	145

1

**CAPÍTULO
UNO**

Obertura para entrar al gueto

El presente libro titulado *Los guetos de la Memoria* es inspirado por lecturas realizadas durante más de veinte años. Sometiendo el tema a revisión de discusiones, autores e itinerarios de la memoria en Europa y América Latina. Lo que ha dado origen en numerosas alusiones a los filósofos de la teoría crítica y acontecimientos que remiten a la violencia contra el pueblo judío. Examinando una serie de discusiones y producciones bibliográficas en nuestro sub-continente, especialmente en Colombia, donde el tema pasó de ser asunto de escritores, académicos y movimientos sociales a ser propósito de política pública como la *Ley de Víctimas*, memoria histórica o hasta palabra de moda. La excusa aquí es proponer una ruta para quienes se aproximan al tema.

Se circunscribe en este escrito la palabra “gueto”¹ en razón de configurar una especie de barrio habitado por los pensadores de la memoria. Esta expresión evoca un lugar de marginamiento, barrios o suburbios de la ciudad donde viven múltiples experiencias de diversas comunidades rurales y urbanas. La memoria a la cual se acude en este ensayo viene de esas experiencias de confinamiento; paradójicamente que el siglo XXI le otorgó a la experiencia de la memoria del gueto, un lugar cada vez más destacado en el ámbito de las ciencias humanas y de las ciencias sociales.

¹ La palabra significa en su origen fundición, siendo una zona de la República de Venecia donde la población judía paso de habitar y trabajar hasta ser confinada a principios del siglo XVI.

Son los intelectuales llámese historiador, filósofo, novelista o sociólogo, los protagonistas de estas páginas debido a que sus visiones y reflexiones contienen el campo de interés de este libro de ensayos. Estos autores han generado importantes desarrollos hermenéuticos, sus ideas han sido asumidas por movimientos sociales, resistencias y revoluciones como las que se citan en el presente texto. A su vez fueron ellos quienes plantearon que la civilización occidental actual ha producido vidas desperdiciadas, daños irreparables en la biósfera y violencia en diversidad de escalas².

En primera instancia el presente libro se ocupará del filósofo que sumerge sus dedos en los desechos del pasado para extraer aspectos olvidados y que sirven a la interpretación del mundo social. En la segunda parte aparece un historiador que apoyado en el legado de una especie de “filósofo-trapero”, busca entender desde el campo de la memoria y la historia lo que vivifica las interpretaciones acerca del concepto de tiempo presente. A esas mismas tensiones apunta el texto donde se muestra una serie de disputas entre dos colosos del pensamiento humanista como fueron Carlos Marx y Martin Heidegger, para luego abordar una serie de escritores que habitaron los campos de exterminio.

Los apartes 5, 6, 7 se dedican a examinar el tema desde una incidencia actual, realizando un acercamiento interpretativo a los levantamientos sociales sucedidos desde el año 2018, los recorridos hermenéuticos de un pensador latinoamericano como Ricardo Forster y la crisis profunda en términos ambientales entendida como crítica a la idea de crecimiento, acumulación y desarrollo. La parte final de estos ensayos abordan unos acercamientos a Colombia a través de tres publicaciones donde los debates acerca de las víctimas de la violencia son el asunto fundamental.

La memoria no puede ser considerada en clave exclusivamente testimonial o histórica, sino que elabora caminos de diálogo con la filosofía, la sociología, el arte, etc. Por esto las tres primeras partes de esta serie de ensayos, procuran exponen la convergencia que tuvieron en el siglo XX la filosofía con la historia, en torno de referentes como el cuestionamiento a la concepción de la historia entendida como progreso, la disolución del comunismo de Estado en Europa, la mirada

² En el libro *Caminar y detenerse* (Berón, 2018) menciono el recorrido intelectual y vital de algunos de los pensadores que activaron estas discusiones.

melancólica del recolector de baratijas y desechos, representación que alumbra desde el principio de la modernidad a una filosofía que reconoce el influjo de las víctimas, no con el ánimo de revictimizarlas, sino como pensamientos del reconocimiento y reparación hermenéutica.

En la primera mitad del siglo XX un fenómeno como el exilio de intelectuales y artistas tuvo la capacidad de provocar la destrucción del entorno tradicional que habían vivido, con una fuerza de desarraigo tal, que pudo influir en el desarrollo posterior de las obras de la generación que experimentó el período convulso de dos guerras mundiales. En ese sentido se puede considerar que la violencia desatada contra unos pueblos y culturas en Europa durante la primera mitad del siglo XX dejó de ser un asunto local convirtiéndose en una especie de tema cultural mundial.

El derecho a la memoria resulta intangible si no está sostenido por una actividad permanente de estructuración de archivos que atañen a los derechos humanos. En una sociedad globalizada como la que hoy se vive, especialmente en una región del mundo como el departamento de Risaralda, la constitución de archivos que clasifiquen, dan cuenta del estado de los derechos humanos en un tiempo donde la verdad, la justicia y la reparación comportan la misión de ser recursos para construir interpretaciones y lecturas, que respondan por los olvidos o los silencios. Este ensayo aspira motivar la conciencia del archivo entre los lectores, por eso se funda en el reconocimiento a toda una cultura de escritores preocupados por mostrar experiencias ejemplares, como son los casos de Germán Guzmán y Alberto Valencia.

Se ha escogido para la reflexión una serie de textos emblemáticos, desde los aportes al campo de la memoria en literatura, como es la novela *La ceiba de la memoria*, del escritor Roberto Burgos Cantor acerca del tema de la esclavitud, así como su recuperación y uso en debates actuales como los liderados por pensadores como Frantz Fanon o Achille Mbembe quienes se aventuran a pensar en clave filosófica desde las supuestas periferias de África.

Los presentes ensayos realizan también una proximidad interpretativa a la condición de una memoria de las víctimas, que puede ser apropiada, y compartida por las nuevas generaciones, sin que lo ante-

rior signifique hacer con los llamados “olvidados” un nuevo panteón³. Ser educador posibilita entender que la escucha de las experiencias de los estudiantes de la Facultad de Educación de la Universidad Tecnológica de Pereira evidencia las condiciones que tienen muchos de ellos al ser hijos de quienes fueron desplazados por la violencia en los inicios de los años 2000. En conclusión, la memoria también está en el aula.

³ Me refiero a la posibilidad de caer en la fetichización de la figura de las víctimas, la tentación de convertirlas en comodín al servicio de unos determinados intereses.

2

**CAPÍTULO
DOS**



El filósofo como recolector de desechos

*...para el expresionismo el destino de los profesores
es la entropía y el envilecimiento*

Rafael Humberto Moreno Durán,
La taberna de Auerbach

*Y los dos basureros mirando hacia abajo
como desde una gran distancia
a esa pareja tan fresca
como si estuvieran viendo un anuncio de TV sin olor
en el que todo es siempre posible
Y la luz muy roja por un instante
sosteniendo juntos a los cuatro
como si algo fuera posible
entre ellos
a través del gran golfo
en el mar abierto
de esta democracia*

Lawrence Ferlinghetti,
Oh, tú recolector

La historia de los supuestos vencedores ha sido considerada una gesta protagonizada por héroes que exhiben su capacidad, astucia y liderazgo haciendo parecer la vida un gran tablero de ajedrez donde cada movida precipita en el juego: un triunfo, una derrota, en una que otra ocasión un empate en tablas. La llamada ciencia de la historia resulta emparentada con una especie de recetario o libro donde se descubren las fórmulas y ejemplos que pueden guiar a los gobernantes en lo atinente al destino de la sociedad. No obstante, se concibe la historia como un complejo sistema de pensamiento donde ideas y teorías resultan capaces de movilizar a los hombres hacia la edificación del artefacto de la cultura; se trata de una historia idealista, que pretende someter los hechos a una lógica o un sentido determinado por una serie de ideas rectoras. Otros ven la historia como un manual: un proceso de divulgación de contenidos, resumen de grandes momentos, cronologías, recortes de vidas de héroes y de hechos. Una última concepción de la historia sugiere pensarla como una prolongada acumulación de desastres, víctimas que el viento huracanado del progreso arroja a su paso.

Es fundamental detenerse en la figura de quien escribe acerca del pasado e identificarlo como una especie de recuperador y clasificador de todo aquello que la cultura subestima o abandona, caracterizándose por recolectar lo que ha salido del ciclo de utilidad. Este historiador confronta imágenes de apariencia opuestas, generando con ellas una lectura elaborada no necesariamente desde los grandes progresos sino desde los costos que se han tenido que pagar por ellos.

Quien se acerque a las lecturas de Walter Benjamin se topará con sus planteamientos en relación con la concepción crítica del progreso, a su vez identificará las tres figuras que intervienen en el contexto de su obra como son: el coleccionista, el trapero⁴ y el cronista de las víctimas. El coleccionista otorga a los objetos de su predilección nuevos sentidos, como la fantasía libertaria del niño que adquiere una imagen, un juguete o el libro deseado. La figura del trapero quien recolecta en la ciudad los desechos y desperdicios, se vale de una raída y sucia mochila o un costal donde reúne lo encontrado resignificando su utilidad. Por último, el historiador de las víctimas recurre a estas dos prácticas para otorgarle a la historia nuevos elementos de interpretación. Sobre ese

⁴ Para Walter Benjamin El trapero se exhibe como forma alegórica que representa al historiador. El historiador de los desechos, lo marginado por la historia. Su método de análisis son las imágenes dialécticas, las cuales recoge en ese gran saco repleto de desechos, de citas y fragmentos que componen el libro de "Los Pasajes".

triángulo de personajes: historiador, coleccionista y traperero se levanta lo que puede considerarse una filosofía de lo desechado a partir de la cual el filósofo piensa desde su experiencia de lugar.

1. La reconstitución de lo social desde lo individual

La concepción de la historia como progreso aún sigue vigente. Estimulada por una circunstancia histórica como la disolución del comunismo de Estado en Europa en los años noventa del siglo pasado. A raíz de esta quiebra se puede cifrar el robustecimiento de una sensibilidad que tuvo su centro en el individualismo, cuyo influjo se hizo presente en autores como, Francis Fukuyama autor de *El fin de la historia y el último hombre* y Gilles Lipovetsky escritor de *El Imperio de lo efímero*, con trabajos donde la ética de la postmodernidad es resuelta a favor del individuo. De uno a otro autor, se registran discursos dedicados a reivindicar un sujeto egoísta de las naciones o los sectores sociales que conocieron la llamada sociedad del bienestar. En esas sociedades el consumo, la competencia, hasta el narcisismo pasaron de ser posturas individuales a transformarse en horizontes sociales. No es de extrañar que, durante los últimos veinticinco años de la filosofía ética y política occidental, se haya fortalecido la desconfianza por utopías políticas, mientras se justificó el reconocimiento de una economía moral centrada en el egoísmo.

La pregunta o la inquietud que se despliega en este ensayo ahonda en los rasgos de un pensamiento que se reconozca en las particularidades o singularidades de su procedencia. El discurso occidental es llamado historia universal y tuvo su origen en un espacio geográfico concreto denominado el Mar Mediterráneo. Este pensamiento universal europeo se vivificó en la modernidad con las narrativas de sus éxitos, dejando como algunos animales los restos de su piel en los lugares donde se tuvo mayor influencia. Hacia la primera década del siglo XXI, ese cambio de piel parece expresarse como crisis y fractura con los puntos de vista universalistas⁵.

⁵ Al respecto los trabajos de Enrique Dussel se ocupan de hacer consciente a la filosofía escrita en Latinoamérica de tomar distancia de una interpretación “heleno-céntrica” o “euro-céntrica” que busca unos contenidos formales que trasciendan los marcajes en determinados territorios y que se desplacen a sistemas interregionales de mayor amplitud. En lo que a mí respecta como lector de filosofía política, valoro la postura de Dussel y de otros pensadores decolonialistas, solo que mi apuesta en los tiempos que corren, busca propiciar diálogos y puntos de encuentro con el legado universalista, ya que observo en ese camino un talante de resistencia a la emocionalidad que hoy parece embargar el mundo de la llamada por Arendt y otros autores, esfera pública.

Las ideas filosóficas, así como las mercancías tienen también sus particulares ciclos históricos. La concepción del progreso ha sido una de las más exitosas en los últimos doscientos años, sobre ella se han edificado las políticas de la modernidad. Pero el filósofo como traperero sabe que las mismas ideas tienen sus límites y que ellas traen sus costos epistemológicos y humanos. En cuanto a los costos epistemológicos se puede ver que la idea de progreso llevada a distintas esferas económicas, sociales y políticas tiene costos humanos, ideas y hombres desechados, marginados o extinguidos.

Por lo anterior, surge la necesidad de una reflexión sobre la vida social que se aleje de la apología de un guerrero solitario habitante del mundo, que lucha en medio de la precariedad y la incertidumbre, tanto en el trabajo como en los afectos, siendo esta una de las situaciones más acentuadas en la época actual.

2. Pensar en clave de vidas desperdiciadas

La versión de una historia universal como camino del progreso promovida por Francis Fukuyama tiene su reverso en la figura de los vencidos de la historia, en las existencias desperdiciadas, en el *homo sacer*⁶ de Giorgio Agamben y en las víctimas resaltadas por filósofos latinoamericanos como Enrique Dussel. Estas imágenes responden a encuadres históricos que se remontan al renacimiento europeo, que coincide con el supuesto hallazgo del llamado “Nuevo Mundo”. Para Bauman se trató de:

Unos 30 a 50 millones de nativos de las tierras *premodernas*, alrededor del 80% de su población total, fueron exterminados en el período que abarca desde la primera llegada y asentamiento de soldados y comerciantes europeos hasta comienzos del siglo XX (Bauman, 2005, p. 55).

Otro autor europeo como Jean Paul Sartre escribió en la introducción a los *Condenados de la tierra* de Frantz Fanon que el globo terráqueo estaba poblado por quinientos millones de hombres que disponían de la palabra y mil quinientos millones que prestaban esas mismas pa-

⁶ Metáfora empleada por Giorgio Agamben para referirse a una vida sacrificada y que describe al ser humano reducido a la sola corporeidad en los campos de concentración y de exterminio.

labras, con la inquietud de que no fueran suyas del todo o de que las estuvieran usando de manera inadecuada.⁷

Cada uno de los pensadores referenciados realizan su reflexión a partir de una perspectiva negativa del progreso histórico. Bauman en *Vidas desperdiciadas* recorre algunos paisajes de la contemporaneidad, proponiendo una radiografía acerca de las implicaciones del progreso a partir del gigantesco ejército de hombres y de mujeres desempleados, que viven de la caridad pública, en los albergues para refugiados o que caminan por carreteras y trochas buscando fuera de sus territorios el ideal de un futuro mejor. Sus posturas han favorecido que el pensamiento universalista recurra a la singularidad del sufrimiento, resalte las implicaciones en términos de daños.

Desde los albores de la modernidad, cada generación sucesiva ha dejado sus naufragos abandonados en el vacío social: las víctimas colaterales del progreso. Mientras que muchos se las arreglaban para subirse al acelerado vehículo y disfrutaban a fondo del viaje, muchos otros – menos taimados, diestros, inteligentes, musculosos o aventureros- se quedaban rezagados o se le obstaculizaba la entrada al abarrotado carruaje si no quedaban aplastados bajo las ruedas (Bauman, 2005, p. 28).

Esta descripción del progreso como una especie de crucero que disfrutan un reducido porcentaje de viajeros mientras el resto naufragan en el fondo del mar, saca a luz la inequidad del progreso a través de imágenes negativas. De esta manera las vidas desperdiciadas, los *homo sacer* o las víctimas de la historia entran a formar parte de la dinámica de ajustes y reajustes, el reverso líquido de la modernidad sobre la que cualquiera está en posibilidad de resbalarse, un ciclo repetido que reemplaza sujetos sacrificados a nombre de una civilización. Como piensa el autor:

Ser superfluo significa ser supernumerario, innecesario, carente de uso -sean cuales fueren las necesidades y los usos que establecen y el patrón de utilidad e indispensabilidad-. Los otros no te necesitan; pueden arreglárselas igual de bien, si no mejor, sin ti... (Bauman, 2005, p. 24)

⁷ Sucesivas discusiones a lo largo de siglos, desde Fray Bartolome de las Casas hasta los tiempos recientes discuten acerca de los alcances de las responsabilidades históricas con el pasado, la manera de llevar la idea de justicia hacia las generaciones anteriores. En ese aspecto la filosofía de Reyes Mate y sus continuadores tiene mucho que decir al momento actual.

Allí la figura del trapero se muestra como la otra cara del progreso, pues con su aparición deja en claro la frontera entre normalidad y patología, salud y enfermedad, lo deseable y lo repulsivo, lo aceptado y lo rechazado (Bauman, 2005, p. 42). En paralelo los consumidores de los símbolos de estatus llevan la justificación a la idea de progreso. Es el caso de un acto como el de la compra entendido por Bauman como una manera de experimentarse vivo en tiempos de la globalización. Se es útil en cuanto se accede a las acciones del consumo. No comprar, el no sentirse protagonista para mover la rueda de la sociedad de consumo pues allí se cumple la verificación empírica de los logros de una sociedad. Por eso los consumidores, son los activos de la sociedad de consumo y los consumidores fallidos, sus más fastidiosos y costosos pasivos (Bauman, 2005, p. 43). Pero esa versión se escribe de otra manera al ser considerada a través de quienes tienen vedado su acceso a esos bienes o cuando son considerados esos bienes desde los daños generados.

Para quienes están por fuera del sistema, todas las puertas se han cerrado; de ellos no se oír su voz a no ser como ejemplo de un equívoco. "...nos conmovemos ante la figura del musulmán de los campos de exterminio, pero ¿cuánto se le cree a quien vive en las calles?; parece que solo les alcanza para musitar una limosna o quedar literalmente mudos" (Bauman, 2005, p. 61). Ni la liquidez o la transparencia de la modernidad, están libres de la certeza que trae comprender que los centros comerciales por donde deambulan los consumidores globales no existirían sin que en la madrugada se limpien los desperdicios que esa brillantez también arroja. El trapero habita esos desechos y el filósofo como trapero está llamado a elaborar una sensibilidad a partir de esos desechos. Desde los albores de la modernidad el mundo de la calle conmueve al observador urbano. Como se describió en su momento en la calle el pensador redescubre a los desposeídos y humillados en la atmósfera de la modernidad "(...) La toga del apache es su raída indumentaria, su olor a vicio y mugre, es la cáscara que le permite abjurar de las virtudes y de las leyes" (Beron, 2005, p. 57).

Por eso la filosofía se nutre también de lo que se margina y se olvida. Es aquí donde cobra sentido la categoría de memoria, pues uno de los supuestos consiste en que a través de una memoria de las derrotas se pueda recuperar algo de lo negado por una razón de tipo totalitario. Pero ¿cuál es el sentido de esa recuperación de esos desechos? Si la lógica del dominio funciona de manera tal, que niega u oculta lo olvida-

do, la memoria puede significar una alternativa al rescatar los recuerdos de quienes padecieron la experiencia de la violencia; apelando a los relatos personales, favorece que otros descubran la prisión totalitaria que encarnan la negación y el olvido. He ahí, la metodología de trabajo del filósofo en cuanto cronista de lo desechado: desfila por el camino contrario al de la tradición, pues parte de las márgenes y los olvidos. Su labor, como especie de “traperero” consiste en resignificar los residuos, estas ruinas en cada una de las situaciones e individuos olvidados.

Para este filósofo el pasado está señalado por unos límites que rodean el presente: en esos límites fronterizos arriba aquello que la historia desecha, lo que el presente no considera importante, lugares de frontera donde su presencia puede suscitar desprecio, bajando la mirada, volteando el rostro o diciendo apenas una frase de desprecio, él considera que allí no están solamente aquellos que supuestamente lo merecen por su debilidad y sus errores. Están ahí porque representan el aceite que necesita la estructura misma del progreso para poder reproducirse.

Como se ha propuesto, la historia juega un papel álgido en la filosofía. Ese papel se encuentra atravesado por una concepción lineal del tiempo que opera para defender a quienes han impuesto una visión de mundo que justifica determinada idea de progreso. Hoy se ha avanzado en discusiones filosóficas donde se discute acerca del significado de la figura de las víctimas, para a partir de ese reconocimiento ahondar una cultura filosófica que aborde el carácter continuo de las injusticias. Una nueva teoría del conocimiento que se haga no solo bajo la perspectiva del progreso histórico, sino que rescata a los vencidos de la historia como lo ha planteado en América Latina Enrique Dussel.

Para lograr esto se exige un pensar teórico que no riña con la vida misma. Al decir “la vida misma” no deja el pensador de inquietarse por la vinculación o no que los libros, las teorías y el lenguaje puedan tener sobre el cuerpo. Al enfrentar el padecimiento del otro, al contemplar un homicidio, escuchar el diagnóstico de una enfermedad o la expulsión del trabajo. Ninguna teoría por seductora que sea parece competir ante lo contundente de la experiencia de ese otro que nos interpela desde el verbo “sufrir”. El sufrimiento es lenguaje, pero resulta algo más, es experiencia de lo que es llamado “la vida misma”. Por eso la memoria del sufrimiento resulta difícil de ser forzada a convertirse en teoría del

sufrimiento. En el momento que se hace teoría en su sentido tradicional corre el riesgo de perder su carácter vivo y pareciera cristalizarse en una función, en un modelo de dominio epistemológico. Precisamente todo lo contrario a lo que pretende ser: una actitud reivindicativa, desde el lenguaje y de la experiencia misma.

3. La disposición de estar a la escucha

La narración aparece como el lugar privilegiado de quien tiene que contar una historia. El lenguaje es el lugar donde se produce esa acción de contar, la que no solamente persigue propósitos estéticos, sino que ofrece una lección o una enseñanza⁸. En ese aspecto se tiene que, quien comparte experiencias puede encontrarse interesado en dejar a quienes le escuchan algún tipo de lección y de aprendizaje. Esa narración se hace con un propósito de apropiación del trauma y de superación de las heridas. El narrador cuenta con la capacidad de recoger pequeñas partículas del sufrimiento del mundo. No es ante la imaginación del novelista en su relación con el yo, sino en el afán de testimoniar una experiencia de otros.

La historia no es solo una ciencia, sino no menos una forma de rememoración. Lo que la ciencia ha “establecido”, puede modificarlo la rememoración. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo inconcluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso (Benjamin, 2005, pp. 473 - 474).

La experiencia ha sido desvirtuada por la simulación de la experiencia. Los sujetos a los que invoca el narrador pareciera que se han extraviado en el tiempo, sepultados por el olvido de la historia y la violencia humana. La memoria más que ofrecer un método de pensamiento estimula la necesidad de conectar dialécticamente el presente con el pasado. A la realidad humana del sufrimiento la memoria responde con una esperanza: de la actualización del pasado para mostrar como lo aca-llado, negado y olvidado tiene sus efectos en los dramas del presente.

Los latinoamericanos nos hemos alimentado de restos de la ciencia producida en Europa. Remanentes de los modelos políticos producidos por los filósofos europeos. Sobras que las élites consideran

⁸ El potencial narrativo acoge la singularidad de la subjetividad, reivindica la experiencia, inspira a los otros como motivo de ejemplo, se inserta en el tiempo de la vida, resalta lo discontinuo de la historia al mostrar que cada existencia tiene unas particularidades.

el manjar más excelso. Con esos restos se ha levantado el edificio de los pensamientos y sin saberlo a su vez hemos terminado convirtiéndonos en traperos. Es el interés u orientación ético-política que se le dé a ese *collage* de restos, lo que definirá a futuro si fuimos capaces de adquirir conciencia de las relaciones de dependencia que se tienen con una cultura y como limita la propia realización debido a lo que se encubre. Poder alcanzar una actitud filosófica puede implicar conocer las diversas formas del pensar humano, conciliando la actitud natural que se comparte con todos los seres humanos, desarrollando a su vez una actitud científica que busca explicar fenómenos concretos de la realidad, lo que posibilita una actitud filosófica que agrupa admiración profunda por el conocimiento, deseo de conocer las diversas, aspirando a un conocimiento total, distinguiendo entre una actitud teórica y una actitud práctica. Como en su momento lo reclamaron Leopoldo Zea, Salazar Bondy, Orlando Fals Borda, las teorías críticas de la dependencia, las filosofías y teologías de la liberación.

3

**CAPÍTULO
TRES**



De un orden emancipador a un pensamiento conservador

*...el espectáculo de una raza vencida
que en parte desaparece
y en parte se mezcla con una raza superior y victoriosa*

Miguel Antonio Caro,
La Conquista

Si en el apartado anterior del ensayo se buscó la metáfora de un filósofo que se encuentre dispuesto a tomarse en serio lo desechado, en esta tercera parte Nutrida se buscó proponer la metáfora de un filósofo que se encuentre dispuesto a tomarse en serio lo desechado, en esta tercera parte la orientación es hacia un tipo de historiador que se ubica en el tránsito entre la historia y la memoria. Han pasado los tiempos en que el historiador se consideraba una especie de mensajero de un pasado provisto de promesas. En el caso de una figura mundial como Enzo Traverso, parece acercarse al presente con la intuición que pasa de una época que estuvo nutrida de perspectivas emancipadoras a otra de carácter mayoritariamente conservadoras. Cultiva una historia en clave de memoria del tiempo reciente, caracterizada por una vinculación intensa con el tiempo que le correspondió vivir. Para Traverso la historia del tiempo presente es una historia que implica una relación distinta entre el historiador y el objeto de su investigación, en cuanto el sujeto investiga una época que vivió.

La pequeña población de la cual es originario Traverso y donde pasó su infancia y adolescencia es Gavi, localidad del Piamonte italiano perteneciente a la provincia de Alessandria en el norte italiano, a orillas del torrente de agua del Piamonte y vigilada por un *Forte di Gavi* del siglo XVII. La construcción antigua fue utilizada como cárcel en la Segunda Guerra, destinada a los oficiales ingleses y norteamericanos convertidos en prisioneros. En los valles próximos al pueblo, durante el mes de abril de 1944, fuerzas alemanas bombardearon las montañas controladas por los resistentes italianos, más conocidos como los “partisanos”. En su infancia Traverso escuchó toda una serie de narraciones por parte de quienes vivieron la II Guerra Mundial, la invasión Nazi a Italia o de quienes participaron de las Brigadas Internacionales “...en seis días fueron muertos ciento cuarenta y siete partisanos, sin contar aquellos que murieron durante los combates. Algunos días más tarde, cuatrocientos jóvenes fueron deportados a Mauthausen, de los cuales más de la mitad nunca volvió” (Traverso, 2009, p. 20).

Traverso considera la historia intelectual de la segunda mitad del siglo XX a partir de tres influyentes ideologías como fueron el marxismo, el fascismo, el capitalismo y se formula dos interrogantes: ¿qué cambió en la segunda mitad del siglo XX para que la modernidad caracterizada por un pensamiento emancipador, se hiciera conservadora? ¿cómo se pasó de la llamada judeofobia, a un creciente odio a los extranjeros, especialmente los más pobres? Esas preguntas busca responderlas a partir de un pasado que recibe y hace parte de un legado social:

No es la memoria de un testigo, basada en los recuerdos de un pasado vivido, porque esta época precede a mi nacimiento, sino más bien según el concepto de Marian Hirsch... una memoria colectiva de la cual he ido recibiendo fragmentos desde mi infancia (Traverso, 2009, p.19).

1. La crisis de las ideologías

Al final de los años setenta Traverso comparte los últimos aires de una juventud universitaria que se aproximó al poder obrero italiano, buscando avivar el fuego de proyectos revolucionarios que se fueron consumiendo en las calderas del pujante capitalismo y el consumismo. Sus interpretaciones de la historia se incrustan en los vórtices de la crisis de grandes utopías, empezando por el comunismo en 1989: “la

conjunción entre la derrota histórica de las revoluciones del siglo XX y la crisis también histórica del capitalismo, que dejó sin futuro a toda una generación” que en otro tiempo enarbó el “compromiso político del intelectual” (Traverso, 2014, p. 19).

El tiempo desde el cual escribe Traverso es un capitalismo total, que se extiende a nivel planetario. Traverso es escéptico, a diferencia del historiador inglés Erich Hobsbawm para quien el comunismo significó “la otra opción” al orden capitalista y el concepto de “revolución socialista” contenía unas posibilidades justificativas de la violencia revolucionaria.

Al comparar la primera mitad del siglo XX con la segunda parte (la postguerra, Guerra Fría, Mayo del 68, luchas de liberación colonial) Traverso insinúa que:

Los intelectuales fueron llamados al orden. Si la primera mitad del siglo XX fue la época de Franz Kafka, Sigmund Freud, Walter Benjamin, Rosa Luxemburgo y León Trosky, la segunda parte de este siglo ha sido – expresado con ironía- la de pensadores conservadores como Raymond Aron, Leo Strauss, Henry Kissinger y Ariel Sharon (Traverso, 2013, p. 13).

Lo que aconteció tuvo que ver con unas condiciones diferentes para la labor de los intelectuales; ¿se puede juzgar este cambio como un desplazamiento de izquierda a derecha? ¿significa que todo se encuentra perdido para el pensamiento crítico?⁹ El historiador italiano se pregunta si a ese giro en la relación del intelectual con los ideales emancipatorios de la izquierda solo fueron inmunes unos cuantos autores; esos pocos no bastaron, para impedir la tendencia al crecimiento de un pensamiento desconfiado por cualquier teleología que tuviera su adscripción en el comunismo como un fin en la historia.

A esa transformación Traverso la califica como “Historia de un giro conservador” opuesto a las luchas y tensiones que se vivieron en Europa en la segunda mitad del siglo XIX por parte de jóvenes judíos, hijos de una burguesía asimilada, a la cual les fueron reconocidos sus derechos civiles, siendo ellos quienes contribuyeron al desarrollo de

⁹ Con la expresión pensamiento crítico, nos referimos a la tradición teórica proveniente de Carlos Marx y ampliada durante el siglo XX por distintas corrientes teóricas que profundizaron en lo que sería un conocimiento transformador de la realidad social.

una línea de teoría crítica abierta por Carlos Marx. En *Los marxistas y la cuestión judía* (2006), es interpretada la expresión como alusión a la discusión entre Karl Marx y Bruno Bauer, donde ambos autores debaten las implicaciones del reconocimiento que dio el Estado alemán a una comunidad como la judía, así como la particularidad de ser extranjero dentro de una nación.

En *El Totalitarismo Historia de un debate* su interés se instala en dos momentos: las tendencias ideológicas totalitarias de la primera mitad del siglo XX, así como los días previos a la caída de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Traverso parece compartir con la profesora húngara Agnes Heller, discípula de Lukács, la necesidad de continuar re-pensando la palabra totalitarismo, a sabiendas que el contexto pueda ser otro de carácter posttotalitario. Heller (1984) escribió respecto a esa palabra:

Constataba el carácter obsoleto de esta categoría frente a los países de la esfera soviética, pero subrayaba su actualidad para definir los nuevos regímenes emergentes del Tercer Mundo, hostiles a Occidente y caracterizados por una fuerte dosis de fanatismo criminal, de los cuales veía una manifestación en la Camboya de Pol Pot y en el Irán de Komeini (p. 124).

Al respecto Traverso concluye: la idea de totalitarismo parece rejuvenecer luego de la caída del Muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética planteando que la teoría del totalitarismo permite decretar el orden neoliberal como el mejor de los mundos frente a la dictadura del siglo pasado. El momento que le corresponde a Traverso devela los efectos nocivos de ideologías con carácter totalitario, que movilizaron pasiones y odios, que finalmente han sido derruidas, arrastrando consigo la vida de millones de seres humanos. Ante esa crisis ideológica, el historiador tendrá que examinar su propia responsabilidad como historiador, siendo abocado a reconocer la crisis.

2. La responsabilidad histórica del historiador luego de la crisis de las ideologías

Luego que la última gran filosofía de la historia como fue el marxismo pareció diluirse en la jungla de nuevas y diversas interpre-

taciones, se ha especulado acerca del papel que le resta a la historia. Respecto a lo anterior, en el año de 2004 Traverso publicó en México *Cosmópolis figuras del exilio judeo-alemán* (UNAM, 2004), edición preparada por Silvana Rabinovich y Esther Cohen. En su prólogo planteó que “Un día habrá que releer la historia del siglo XX a través del prisma del exilio. El exilio social y político, pero también y sobre todo el intelectual” (Traverso, 2003, p. 5). Esas son las tareas a las cuales el historiador ha dedicado su esfuerzo: el paso del reconocimiento que la modernidad hace del judío por medio de la figura de la emancipación a la propuesta revolucionaria que realiza en sus textos Carlos Marx, hasta llegar a autores de la primera mitad del siglo XX, como Hannah Arendt o Krakauer que han debido vivir la modernidad en medio del exilio. Lo que caracteriza a cada uno de estos pensadores es que tienen su madurez intelectual entre las dos guerras mundiales y deben escapar, produciendo una obra en el exilio.

El análisis histórico de Traverso es un esfuerzo por entender los planteamientos de esos autores en el contexto de la época donde el exilio es el vector común de estos pensadores sociales; lograr entender qué pudo ofrecer el exilio a toda esa generación que vivió el asedio de los totalitarismo fascistas y de izquierda, ha sido en parte su tarea como historiador.

El drama histórico vivido por una generación: Adorno, Arendt, Anders, Marcuse, Fromm, parte de un anti-judaísmo radical, convertido en la norma gracias al triunfo del nacional-socialismo dentro del medio social. Esa generación de jóvenes intelectuales, fue capaz de romper el cerco cultural de sus abuelos, las limitaciones que los Estados le impusieron en cada nación de Europa a los judíos. Ese grupo de intelectuales produjo un pensamiento que rompió con las limitaciones nacionales y religiosas. En ese sentido serán dos trabajos de carácter histórico: *La violencia nazi, una genealogía europea* (Traverso, 2003) y *La Historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales* (Herder, 2002) donde se muestre que la violencia nazi no significó solamente una ruptura con la modernidad sino que fue una acentuación de su rostro más bárbaro; el reverso de la idea de progreso. A la sombra de “La violencia Nazi”, se encuentra *Los orígenes del totalitarismo* que para Traverso fue una de sus grandes influencias. Arendt en ella reconoce un modelo de reflexión donde historia y filosofía se interceptan.

El otro libro que se encuentra unido a su estudio acerca de los efectos de nazismo y el odio hacia la cultura judía es *La Historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. En él, Traverso sitúa los pensadores avisadores de incendio, entre ellos Kafka y Benjamin, conscientes del orden del horror, que alertaron acerca de lo que pasaría en Europa. A estos trabajos se agregan (Traverso, 1998) biografía de quien como Krakauer, “atravesó la cultura del siglo XX como una sombra, un fantasma, intangible y huidizo, el cual dejó huellas a lo largo de su camino y, al mismo tiempo, evitando cuidadosamente aparecer en primer plano” (Traverso, p.9). Amigo y profesor privado de Adorno, Krakauer sobrevivirá a la Segunda Guerra Mundial y terminará viviendo en los Estados Unidos como muchos otros intelectuales europeos, legando una obra acerca de Kafka, el cine, la fotografía o ensayos de carácter sociológico.

En otros de sus trabajos: *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Traverso participa de una de las discusiones más en boga en nuestros días: la relación entre historia y memoria. Para eso acude al marco de historiadores que en el siglo XX se han preocupado del tema de la historia reciente. Propone algunas consideraciones de lo que podría entenderse como el tiempo de la historia y el tiempo de la memoria, el papel del historiador que oscila entre juez y escritor, así como los usos políticos que se han hecho del pasado a través de dos casos: la llamada memoria de la Shoa y la memoria del comunismo. “Hay memorias oficiales alimentadas por instituciones, incluso Estados, y memorias subterráneas, escondidas o prohibidas” (Traverso, 2007, p. 48).

En *La historia como campo de batalla* (Traverso, 2012) propone orientar a una revisión del siglo XX a partir de fenómenos ideológico políticos con una gran repercusión en escala social como fueron la revolución rusa, el Holocausto judío y los movimientos anti-coloniales. Inquieta que una palabra como “Revolución”, la cual despertó a principios del siglo XX el más profundo fervor entre los movimientos sociales y políticos de izquierda haya con posterioridad “adquirido una significación diferente en el seno de la cultura, las mentalidades y el imaginario colectivo” (Traverso, 2012, p.12) por tanto para Traverso resulta preciso examinar los avatares del siglo XX con el foco encendido de lo que fueron la Revolución francesa de 1789 y la Revolución rusa de 1917.

Junto a las llamadas revoluciones se encuentran también fenómenos ideológicos siniestros y de profunda capacidad de movilización de la sociedad como el fascismo, el nazismo y el antisemitismo, que se funden en un horizonte histórico de un momento que Victor Sergei denomina como media noche en la historia debido a su capacidad trágica de producir violencia.

Es a partir del estudio de estas grandes ideologías del siglo XX que se puede hacer un acercamiento a otra de sus publicaciones *El final de la modernidad judía, historia de un giro conservador*. En ella el campo de estudio tiene que ver con la segunda mitad del siglo XX. En este período la intelectualidad judía no es marginada, tampoco resulta molesta, disonante, ni crítica del poder dominante. Al contrario, muchos de los intelectuales judíos contemporáneos resultan funcionales al modelo económico actual como en el caso de Paul Wolfowitz y Abraham Shulsky los discípulos de Leo Strauss que fueron colaboradores de Bush. En el otro extremo, la judeo-fobia se origina desde una matriz distinta, en los países de África y Asia que fueron víctimas del sistema colonial estaría el otro rostro del final de la modernidad judía: un odio radical a todo aquello que venga de Israel, identificado como uno de los rostros que ha tomado el enemigo occidental.

El intelectual de hoy no se ha retirado de la política de izquierda; por el contrario expresa con su escepticismo la desconfianza ante el comportamiento de los líderes políticos. La “Islamofobia” a la que se refiere Traverso es el nuevo rostro del odio en Europa. Las leyes extraordinarias de estado de excepción decretadas para los barrios de emigrantes, son el aceite perfecto que necesitan los proyectos *yidhadistas* radicales. ¿Por qué la izquierda europea no ha conseguido ofrecer discursos políticos alternativos de identidad a todos esos miles de jóvenes de origen árabe sin aparente futuro? –se pregunta el historiador italiano- He allí una de las preguntas fuertes para la historia contemporánea.

De toda esta valiosa experiencia académica ¿qué se puede concluir? ¿qué significado tiene la escritura de libros de historia? Lo que hace un historiador, según Traverso, es entregar a la comunidad lectora la materia prima para que se haga un uso público del pasado. Esa es la postura que reclama para sí Traverso, postura que le distancia de quienes consideran al historiador como una especie de “guardián del patrimonio nacional”.

3. Lo que vislumbra el historiador del tiempo presente

¿Puede asumir el historiador del tiempo presente distancia con aquello que lo une a sus temas predilectos? Para el caso de la historia del siglo XX hay unos vínculos que conectan al observador a corrientes ideológicas y procesos históricos todavía vivos, capaces de abrir heridas recientes. Para Traverso lo que le une al pasado es la subjetividad del historiador, la cual produce un efecto de refracción que le permite re-orientar la mirada. La subjetividad histórica es un nuevo conocimiento de sí mismo que tiene el historiador. El sujeto necesitado de historia (el invisible, el derrotado, la víctima) vivía su necesidad como privación o ausencia. No existía para la historia. Desde la perspectiva histórica de Benjamin esa orfandad, esa necesidad, son captadas por un tipo de pasado que no ha sido intervenidos por una ciencia o una razón satisfechas de sus hallazgos.

Es el encuentro de un sujeto “ignorado” con otro “urgido” de conocimiento, recurriendo al planteamiento de Reyes Mate. Cuando la clase que lucha haya podido alcanzar ese conocimiento, podrá acariciar a su vez la emancipación de su presente, de allí que hacer historia del tiempo presente, conduzca a una nueva noción de cercanía epistemológica con el objeto de estudio. Puede, que al final, las explicaciones ofrecidas por el historiador de las violencias del siglo XX no sean las adecuadas, pero lo importante sea atreverse a correr el riesgo de buscar una respuesta a lo inaceptable.

Si se dice que la distancia es la responsabilidad teórica y discursiva, con la cual un historiador aborda su trabajo, se puede decir que esa responsabilidad epistémica se puede asumir en cuanto a trabajo profesional. Para Traverso la distancia epistemológica obliga a callar o a no tomar partido, siendo opuesta a la idea de Benjamin según la cual, la verdad histórica se rebela al historiador en “un momento de peligro”. Ese momento de peligro se pudiera entender en el caso actual como la consolidación mundial del neoconservadurismo, así como la pérdida de lugar que tiene el historiador crítico y académico.

La universidad y los medios de comunicación que fueron lugares privilegiados por el intelectual, se encuentran más condicionados por la banalización y en el mercado el historiador es un “subproletario”, señala Traverso. De allí que recuperar la postura crítica para la disciplina de la historia obligue, considera Traverso, a establecer una nueva estrategia:

Hoy en día debemos asimilar la derrota de las revoluciones del pasado sin por eso plegarnos al orden del presente. En nuestra época tendería más bien a pensarlas, a la manera de Daniel Ben-said, como una apuesta melancólica (Traverso, 2014, p.108).

Traverso muestra al historiador como un cronista de los vencidos, cuyo lugar de escritura se encuentra más próximo a las incertidumbres propias de quienes han experimentado el exilio. La figura del cronista que junta acontecimientos otorgando similar importancia a los grandes como a los pequeños, dista de la concepción historicista donde la historia es moldeada a partir de los “grandes acontecimientos” donde participan los “grandes hombres”. Reconociendo el valor epistemológico de lo “pequeño”, de “lo vulgar”, de lo “fugaz” o “pasajero”, de lo “desechado” y de lo “vencido”, el historiador constituye un punto de vista y una agenda de trabajo distinta a la del historiador *que enlaza hechos*, sino quien incorpora en su agenda de prioridades la capacidad de descifrar propia del alegorista, en tanto que los hechos se presentan al historiador de lo fugaz como un mundo que requiere ser descifrado.

4

**CAPÍTULO
CUATRO**



MARTIN ANDREER SEI TEMPO

Heidegger
Series

IDEALOGIA ALEMANA
STERN LOHSE
KUNSTHAUS
ZÜRICH

Emancipación contra exclusión: pugna Marx- Heidegger

Heidegger vuelve a hablar de los judíos, en tres pasajes consecutivos contiguos a la reflexión sobre la técnica y su usura. No resulta sorprendente: los judíos, por su complicidad con la metafísica, son los agentes de la técnica

Donatella di Cesare.
Heidegger y los judíos. Los cuadernos negros.

Recurriendo a las interpretaciones sugeridas por Michel Löwy acerca de los llamados filósofos judíos heterodoxos y Donatella di Cesare en su libro sobre *Los cuadernos negros* de Heidegger (di Cesare, 2017) se realizará el presente capítulo de reflexión sobre algunas de las tensiones experimentadas en dicho momento por la filosofía continental europea, así como el impacto que estas posturas alcanzaron a producir. Para su desarrollo son sugeridas algunas líneas generales sobre el significado de la llamada “cuestión judía”, la *Haskala* o también conocida como ilustración judía (Pilatowsky, 2014), así como el “Nuevo pensamiento” para finalmente examinar, por un lado, el impacto de estas discusiones en los llamados “judíos heterodoxos” (Löwy, 2015) propuesta por Löwy, así como el silencio de Martin Heidegger, gracias al análisis sugerido por Donatella di Cesare.

En el capítulo previo dedicado al historiador Enzo Traverso, se indica la existencia de un grupo de intelectuales exiliados, generadores de un pensamiento que trascendió las limitaciones nacionales o religiosas; en este capítulo se continúan ahondando en el asunto, recurriendo a dos posturas contrapuestas entre Karl Marx y Martin Heidegger en torno a debates actuales a hoy, como son el reconocimiento de minorías, los ideales emancipatorios, las utopías colectivas, temas que constituyen parte de la agenda de demandas propias de la modernidad.

Entre la invitación a la emancipación realizada por parte de Marx que incentivó en el período de la llamada modernidad acciones transformadoras por parte de sujetos históricos oprimidos a partir del caso de la Comuna de París (1871) y que motivó el primer manifiesto del consejo general de la asociación internacional de los trabajadores de la Guerra franco-prusiana de (1870) documento conocido como *La guerra civil en Francia* y en el otro extremo el papel de Martin Heidegger, quien en medio del ascenso, triunfo y derrumbe del nazismo, participó del régimen nazi tanto como rector universitario y propulsor de una filosofía de retorno al ser, encarnada en el siglo XX por la nación alemana, se constituye una línea de tiempo plétórica de esperanzas y desastres.

En ambos pensadores, *La Cuestión Judía* (Bauer & Marx, 2009) estuvo presente. En el caso de Carlos Marx a través de asuntos derivados de la emancipación de los sujetos concretos de la historia -los explotados-, mientras en el caso de Heidegger, a través de sus posturas hacia el llamado tema judío. Entre dichos pensadores hay todo un cúmulo de acontecimientos como fueron la “Comuna de París” y el ascenso de los llamados totalitarismos en Europa. Los ecos producidos por ambos dejaron huellas en una serie de pensadores a quienes les correspondió flotar entre las turbulentas mareas levantadas por los filósofos mencionados.

1. La Cuestión judía como antecedente

Carlos Marx y Martin Heidegger fueron protagonistas de una modernidad que tuvo entre sus efectos, la diseminación del ideal de la emancipación. Mientras Marx encarna una filosofía con aspiraciones de explicar y transformar la historia a partir de una crítica en las relaciones materiales e ideológicas, el aspecto a resaltar de algunos pensadores

del centro de Europa en la filosofía, ofrece una teología de la espera mesiánica por medio de una promesa que no se ha cumplido para el mundo, pero que está allí latente. Entre ambos campos, emergen unos temas de reflexión y de inquietud que conducen a la pregunta ¿cómo el materialismo histórico y la teología mesiánica generan un campo de reflexión en el ámbito de la filosofía?

Marx y Bauer fueron pensadores ateos. La discusión entre ambos supuso un debate sobre el problema de la emancipación del judío en un Estado secular pretendidamente moderno. La crítica de la religión realizada por Bauer es el presupuesto de otros tipos de crítica que tienen en su centro hacer parte de una nación, pero conservar las diferencias en cuanto comunidad o grupo. Para Bauer, el problema residía en la capacidad de los judíos de abandonar su adscripción religiosa. Para este la raíz de la enajenación, reposaba en la religión, algo que conducía a que la emancipación religiosa hiciera parte de la emancipación política. Ni judíos ni cristianos gozan de un privilegio superior, siendo el Estado quien debe mantener una posición universalista.

Marx, por el contrario, explica la situación judía en el siglo XIX gracias a la pérdida del lugar económico experimentado por las comunidades judías en el momento que el capitalismo al que tanto contribuyeron absorbió buena parte de la sociedad europea, conduciendo a su vez a la discusión de los derechos de los seres humanos en cuanto sujetos universales de derecho.

Para Marx que un Estado sea libre, no significa que los ciudadanos posean el mismo rango. Para él los discursos acerca de los derechos humanos y del hombre resultan abstracciones; bien distinta es la persona, el sujeto real que más de las veces está desprotegido del Estado. Marx señala, que hay hombres que no tienen acceso a los derechos. Para Marx la alienación religiosa es un problema, pero no es la alienación mayor. La alienación política, es la incapacidad del pueblo para representarse a sí mismo. La Revolución francesa fue el “pistoletazo” que marca la emancipación humana. Lo anterior le lleva a considerar que la secularización del estado no es suficiente para la liberación humana. La sociedad moderna libera al individuo de las cadenas estamentales arrojándolo a una guerra de todos contra todos. Para Marx el Estado secular se convirtió en un nuevo credo, de allí su crítica al dogma estatal.

Una cosa es la emancipación política: tener derechos universales y otra la emancipación humana real. Bien distintos son los derechos que reconoce la constitución, pero otra situación son los derechos a los que realmente se accede. Tener derecho a la libertad, la propiedad o la igualdad no significa que las personas conquisten efectivamente esos derechos. Para Marx uno de los problemas de la llamada modernidad, no radica en la antítesis Estado y religión, sino entre Estado y sociedad civil. No se trata de leyes que proclaman formalmente al hombre como libre, sino a la emancipación humana del hombre concreto.

Con la participación de los judíos en la ciudadanía moderna, estos se enfrentan a una serie de situaciones novedosas: cristianizarse, radicalizar los rituales y las posturas religiosas tradicionales, orientarse a una apariencia de carácter nacionalista. Lo supuestamente judío aparecerá entonces, como lo anómalo en la cultura occidental. Aquello que, cuando no logra ajustarse plenamente a los procesos de estandarización del ciudadano, se convierte en lo peligroso. Nombrar lo judío significa ponerse en un lugar de riesgo al que todos miran y señalan con perplejidad: esto pasa con toda esa serie de pensadores judíos olvidados a los que constantemente se hace mención en el ensayo.

En 1842 Alemania era pensada como un Estado secular, sus habitantes en su mayor parte eran cristianos, paradójicamente, fueron los judíos a quienes se les exigió la renuncia religiosa para acceder a la llamada ciudadanía. Reyes Mate pone en evidencia este asunto en su introducción a la “cuestión judía” al expresar qué era la emancipación de los judíos, esto es, el reconocimiento de los derechos políticos y cívicos que los judíos habían perdido tras la derrota de Napoleón, en 1815.

La cuestión judía reveló a finales del siglo XVIII la singularidad de los judíos en el contexto de la formación de Estados nacionales de Europa. *La Haskalá*, o ilustración judía, influyó en una generación que salió de los límites de la separación religiosa para integrarse a la ciudadanía alemana: este grupo se encuentra representado por intelectuales como Carlos Marx.

La noción de Estado cristiano resultaba entonces *obligatoria* y por lo tanto contraria a la concepción de “hombre libre y soberano” tal como lo sugería el movimiento de la Ilustración. Frente a esa adhesión de los alemanes hacia al Estado cristiano, los pensadores judíos ejem-

plificaban una autoridad distinta: aquella del exilio, ese lugar que ocupó el silencio en el lenguaje y una moral que está por fuera de lo que se denomina Estado.

Posteriormente a inicios del siglo XX pensadores como Martín Buber, Franz Rosenzweig o Walter Benjamin otorgaron continuidad a una serie de reflexiones relacionadas con la memoria y la idea de pasado, desde las márgenes y el exilio. Ese grupo de intelectuales, fueron considerados como extranjeros, extraños en la tierra que vivieron sus padres, abuelos y otras generaciones más antiguas. La expresión “judío”, convertida en un insulto, fue utilizada para describir una condición de exilio interior y real. Esta expresión contribuyó en la aspiración de comprender lo que pudo significar una modernidad imperfecta en algunas de sus manifestaciones, de promesa ilimitada de libertad, pasó a transformarse en el universo de los visados, las fronteras, el control constante y la desconfianza hacia la movilidad de los individuos considerados precarios, por el mundo.

Estos escritores lograron identificarse con los principios de la ilustración; procuraron resolver a través de ella, una serie de contradicciones religiosas y políticas, valiéndose de los principios de la razón, generando poderosas reflexiones en torno al destino de la ilustración y de los principios emancipatorios de la modernidad, los cuales impactaron sobre un Estado que en un momento asimiló a las generaciones de sus padres y abuelos, pero que a la generación posterior, arrojó al exilio o la “solución final” como salidas conclusivas a la “cuestión judía”. Carecieron de un lugar a sus anchas en el judaísmo. “Se alejaron de esta tradición, donde no siempre fueron bien aceptados”, viviendo entre los dos universos: el judío y aquel de la cultura que provenían.

La Estrella de la redención (Rosenzweig, 2007) pasó del idealismo hegeliano a las búsquedas del catolicismo, para finalmente generar un encuentro filosófico que se conoce como “Nuevo pensamiento”. Para Rosenzweig la universalidad hegeliana, produce un profundo y amargo olvido de la singularidad. Lo concreto de la experiencia y de la vida se sacrifican a nombre del absoluto, del totalitarismo al que puede conducir la razón. En el año de 1913 Rosenzweig estuvo a punto de renunciar a sus raíces judías para convertirse al cristianismo, hizo parte del ejército en la Primera Guerra Mundial y se desempeñó como enfermero en las trincheras de los Balcanes en el año de 1917 donde

escribe “...solo puede afirmarse en su particularidad insertándose de alguna manera en el todo como parte suya... el pueblo judío reúne en su propio interior los elementos (Dios, Mundo, Hombre) de los que consta el todo” (Rosenzweig, 2007, p. 263).

Se denota entre Rosenzweig y Heidegger múltiples coincidencias, aunque se ubiquen en orillas distintas de la reflexión: “El punto de partida de ambos es el mismo: el hombre desnudo en su existencia finita” (Löwith, 2006, p. 95). Ambos pensadores se preguntan por la verdad. Löwith señala “los problemas teológicos quieren ser trasladados a lo humano y los humanos extendidos a lo teológico...” (Löwith, 2006, p. 95) La sangre a la que Rosenzweig se refiere no es la sangre de una ideología del pueblo y la tierra como Heidegger sino la “semiente de Abraham”. Para el pueblo de Dios “la eternidad está presente en todo momento mientras los otros pueblos necesitan del Estado, su justicia y su poder para detener el tiempo por algún lapso” (Löwith, 2006, p. 119). Pero el diálogo entre la memoria judía y el espacio ario no se produjo, sino que terminó de la peor manera.

2. Los límites del Gueto o la cuestión judía

Michel Löwy hace alusión a un “marxismo olvidado” que se centra en las polémicas generadas por autores como Georgy Lukács, marxista que allana todo un campo de estudio sobre los elementos de corte teológico puestos al servicio del supuesto pensamiento revolucionario:

En el curso del año 1918, el mesianismo de Lukács se politiza y se desplaza de una cultura o nación predestinada (Rusia) a una clase social, el proletariado... Habría que añadir que semejante estado de espíritu, sacrificial, mesiánico y apocalíptico, estaba presente en aquel momento histórico privilegiado -en que parecía hundirse definitivamente el viejo mundo y anunciarse la aurora de una nueva era entre 1917 y 1919 (Löwy, 1978, pp. 52-53).

Löwy define a los intelectuales como una categoría social compuesta por individuos productores de bienes culturales. La generación de filósofos mencionados presenta un carácter influido por un “neoromanticismo”, rebelándose contra la asimilación de sus padres y a su vez reivindicando algunos elementos propios de la cultura religiosa judía. El mesianismo es el camino seguido por esta generación, capaz de configurar

apuestas utópicas de carácter social. Esta concepción de utopía recupera posturas de autores como Tomas Moro y de Ernest Bloch, expresada por Löwy: “*u-topos*, ningún lugar, aquello que es deseable pero que no existe en ninguna parte, o más bien diría Bloch, no todavía” (Löwy, 2015, p. 5).

El filósofo húngaro considera que el mesianismo es el perfeccionamiento continuo de una humanidad que evoca la idea de un mundo *otro*. Löwy destaca otro pasaje del joven Lukács donde este expresa dudas acerca del papel mesiánico de la revolución bolchevique:

La identificación de Lukács con la lucha del proletariado, clase mesías de la historia, no es aun una aceptación del bolchevismo. El artículo de 1918 expresa algunas reservas importantes respecto a los revolucionarios rusos: ¿cómo puede cumplirse la redención de la humanidad mediante la violencia y el terror? ¿puede el bien surgir del mal? ¿es posible expulsar a Satán valiéndose de Belcebu? Este dilema moral lo resolverá Lukacs unas semanas más tarde, adhiriéndose (en diciembre de 1918) al partido comunista húngaro, acto repentino que a sus amigos les pareció una especie de conversión religiosa (Löwy, 1978, p. 54).

El texto *Redención y utopía* de Löwy (1997) busca entender las actuaciones de unos intelectuales provenientes del centro de Europa, quienes conjugaban en sus obras elementos de mesianismo judío y utopías libertarias. El autor ofrece una serie de características que sintetizan a estos pensadores: pueden tener la condición de parias y rebeldes románticos, judíos religiosos, anarquizantes como Martin Buber, Scholem o Rosenzweig; ateos religiosos libertarios como el mismo Lukács o como suele ser caracterizado Walter Benjamin, distante de todas las corrientes, pero presente en el cruce de todos los caminos.

De igual forma evidencia la afinidad electiva entre el orden religioso y el político, mostrando cómo ciertas formas religiosas se impregnan de significación política, poblando de esta manera la utopía social de espiritualidad religiosa. Löwy deja allanada una relación conceptual entre el mesianismo y materialismo histórico; así mismo este trabajo muestra la crítica romántica a la civilización industrial presente en Benjamin y la coincidencia con posturas propias de ecologismos políticos o movimientos sociales contemporáneos.

Löwy elabora una serie de itinerarios acerca de estos hombres de letras que estuvieron a medio camino entre el mesianismo judío y las utopías emancipadoras. A partir de sus vidas se pregunta: ¿qué significa ser intelectual? Fueron partidarios de la modernidad occidental y el racionalismo, políticamente orbitaron entre la social democracia, el liberalismo o el marxismo. Así como los románticos quienes comparten una actitud desencantada hacia el mundo del progreso industrial, consideran la posibilidad de elementos pre-modernos comunitarios. Allí se inscriben Bloch, Fromm y Benjamin. Según Löwy la postura romántica "...conduce al joven intelectual judío al rechazo de la carrera de negocios paterna y a una rebelión contra el medio familiar burgués" (Löwy, 2015, p. 32) A diferencia de la burguesía o quienes participaban del ámbito de los negocios, Löwy considera que fueron los intelectuales quienes experimentaron más tempranamente la condición de parias y padecieron el antisemitismo de la época. A su vez resulta que este grupo de intelectuales halló en los movimientos de izquierda, una mayor orientación hacia unos principios de razón progreso e igualdad que les habían ayudado a conquistar la igualdad (Löwy, 2015, p. 36).

Otra característica por destacar en este grupo de pensadores respecto a su mesianismo es que presenta una particularidad: son pensadores ateos sin religión, mesiánicos sin mesías, dotados de una particular sensibilidad que busca con fuerza en medio de la desesperanza un punto de encuentro entre lo sagrado y lo profano. Su relación con lo mesiánico es un encuentro tardío, como en el caso de Walter Benjamin, quien es distante por completo de las creencias religiosas, pero experimenta profunda atracción por las corrientes místicas y milenaristas. Los pensadores de esa generación pasaron de un mesianismo propio de una comunidad religiosa a la esperanza en el deseo de alguien que pusiera fin a las injusticias elaborando alianzas con un marxismo político.

3. El silencio de Martin Heidegger y la voz crítica de la historia de Walter Benjamin

El 21 abril de 1933 Martin Heidegger fue nombrado rector de la Universidad de Friburgo, en este acto pronuncio su disertación titulada *La auto-afirmación de la universidad alemana*. ¿Qué pensaría Heidegger de este período nazi, poblado de algarabías y vítores, propios de un estado totalitario? A diferencia de otras acciones criminales, el llamado exterminio pretendía eliminar de la historia a todo un pueblo; no

bastaba para ello la acción previa de la expulsión o el desplazamiento; el propósito fue “todo debe quedar borrado en el olvido más absoluto. Como si no hubiera pasado nada, como si jamás hubiera existido judío alguno” (Di Cesare, 2017, p. 270). Desde su posición de rey-filósofo asentado en la universidad, Heidegger asume el silencio. No fue solamente su maestro Edmund Husserl quien recibió el “permiso de ausencia” en el año de 1933. Su accionar se evidenció a través de las cartas, que anunciaban el cese de las carreras de maestros, colegas y discípulos. Varios de ellos exiliados, impactados y afectados por lo acontecido:

Desde el despacho de rector, con sus altas ventanas enmarcadas con paneles de madera tallada, Heidegger se puso a escribir una serie de cartas condenatorias de varios colegas para la policía nazi. Una de ellas instigaba a la investigación de uno de los farmacéuticos más distinguidos del mundo, el profesor Friedberg Hermann Staudinger, que obtendría después un Premio Nobel. Su pecado era tener tendencias “pacifistas”. Heidegger ideó también la falsa acusación de que el químico podría ser un espía (Sherratt, 2013, p. 157).

En ese contexto *Cuadernos Negros* evidencian la justificación de la guerra alemana como una manera de protección contra los bolcheviques (Di Cesare, 2017, p. 266). Los poetas acomodaban sus versos al silencio de las víctimas, los historiadores buscaban archivos, construían repertorios donde allanar pruebas del holocausto, mientras los juristas encontraban acciones criminales que superaban el silencio. Por su parte ¿qué hacían los filósofos?

En el caso de Heidegger afirmaciones como “...del mismo modo como ha quedado obsoleta la diferencia entre guerra y paz, queda obsoleta la distinción entre nacional e internacional” (Heidegger, 1994, p. 86), estructuran narrativas donde los lager y las cámaras de gas quedan envueltas por la niebla, de esta manera lo que posteriormente es considerado la singularidad de Auschwitz, su horror pleno, suelen encubrirse por otros crímenes contra la humanidad, por ejemplo, los cometidos bajo el régimen estalinista.

Retomando a Marx surge la pregunta, ¿dónde quedan las propuestas de emancipación trazadas por Marx, presentes en las nociones mesiánicas y utópica de algunos filósofos? La respuesta a este

interrogante se podría localizar en Löwy, más exactamente en su trabajo sobre Walter Benjamin, impulsado por una visión romántica (Benjamin, 2000), que se distancia de las concepciones evolucionistas y positivistas del futuro. Benjamin anuncia lo que se observa en el convulso siglo XXI: una protesta cultural contra la civilización capitalista moderna, cuyo propósito no está en volver a un pasado, “sino un desvío por este hacia un porvenir nuevo” (Löwy, 2015, p. 134) Walter Benjamin supo leer la historia, como una serie ininterrumpida de catástrofes donde el historiador se enfrenta contra la ideología del progreso, acudiendo a una opción donde mesianismo y revolución coinciden; su filosofía no concibe la transformación radical de la sociedad como algo inevitable propio de la técnica, sino como una labor de conciencia crítica, que apuesta por la interrupción de la evolución histórica. Para Löwy la utopía del comunismo en la que piensa Benjamin “no concibe la utopía sin una dimensión libertaria” (Löwy, 2015, p. 138).

Para Benjamin es posible recuperar una experiencia auténtica, por medio de festividades donde el pasado individual y colectivo se funden. Su visión histórica se disocia de la idea de progreso, subrayando la oposición entre marxismo y filosofía burguesa. Esta última sigue conteniendo una visión homogénea y vacía de la historia. La riqueza de una obra como la de Benjamin, consiste en otorgarle a la filosofía una nueva ruta, quedando por fuera de los elementos de identificación racial o nacional. En contraposición su obra rompe con las filosofías convencionales que se ocuparon de exaltar la guerra, la sangre, la nación, como es el caso de la propuesta de Heidegger.

A diferencia de Heidegger que con su silencio justifica una visión “nazificada”, Walter Benjamin expone una “energía crítica y subversiva que también moviliza la esperanza utópica y mesiánica y el combate revolucionario por el porvenir de la emancipación” (Löwy, 2015, p. 147).

4. Cultura de la amnesia

Como lo plantea di Cesare, los años posteriores al fin de la II Guerra Mundial, estuvieron caracterizados por la amnesia ante el daño sufrido y la amnistía con los responsables. Estas prácticas de olvido hicieron carrera por medio de la llamada “inocencia colectiva” de los alemanes, que marcó el regreso a la normalidad luego de la excepcionalidad de la guerra. El termino Auschwitz fue ocultado, mientras que las víctimas

y los crímenes contra ellas quedaron por cierto tiempo arropados por el silencio, refundiéndose entre otros crímenes contra la humanidad.

De allí que los reclamos que alientan la perspectiva de los derechos humanos desde el tiempo actual apenas empiezan a ser respondidos, por ejemplo, por medio de los derechos perdidos de una naturaleza avasallada por el mismo hombre. Es por esto por lo que se justifica que *La cuestión judía* sea un punto de orientación para pensar el presente en cuanto se evidencia del costo que pueden pagar las llamadas minorías a nombre de una justicia con pretensiones de universalidad.

5

CAPÍTULO
CINCO



El lugar de la memoria en los escritores de los campos de concentración

*El perdón es, pues, tan vano como el propio pecado;
la ebriedad del perdón es un delirio tan absurdo
como la obsesión de la culpa.*

Vladimir Jankélévitch.

El perdón

La figura de la víctima del nazismo, del comunista perseguido, el emigrante o el desaparecido, son un triste fruto de sociedades que producen seres en condición de víctima, identidad que borra otras características de humanidad. Ante esas vidas la importancia de no olvidar aparece entre los imperativos morales del tiempo actual y surge de la tensión entre las concepciones de memoria y de olvido. El siglo XX estuvo signado de acontecimientos que no deberían pasarse por alto, generadores de espacios-otros, de horror, sometidos a la infamia y el dolor. Esos espacios-otros son productores de víctimas, de cuerpos inhabitables, forzados a una condición en la que no se quisiera estar inmerso.

Cuando se repasan las fotografías más impactantes de la guerra suele reconocerse que en las instantáneas asoma un grupo de estos seres, alojados en una barraca, sobrevivientes de algún campo de concentración, esperando casi con indiferencia la llegada de algún ejército de

salvadores. Una serie de cuerpos apiñados, criaturas cuyos huesos se transparentan bajo la piel. Esas imágenes presentan un doble testimonio: tienen que ver con la memoria que condensa las experiencias violentas, conducen a la pregunta, por esos seres sufrientes, vidas que no pudieron participar de un ciclo de vida más prolongado y cuyas esperanzas, deseos, aspiraciones fueron trituradas por una decisión política ajena; una violencia que no provocaron, que no esperaron sobre ellos y sus familias. Escritores como Primo Levi y Jean Amery se valen de esas imágenes para describir los horrores que entrañaron la fábrica de muerte en los campos de exterminio; a diferencia de ellos el escritor Maurice Halbwachs, refleja al hombre de letras que no soportó estar ahí, naufragando moral y físicamente. Ninguno de ellos pretendió narrar experiencias ajenas. Lo depositado en sus textos si bien tiene la factura expresiva del hombre de letras, consciente del recurso de la palabra, tiene sobre todo el valor testimonial del que la memoria se beneficia.

Se conoce por los testimonios, que quien es internado en un campo de concentración pierde a las personas que amó y le acompañaron. Junto a esa pérdida irreparable de los seres próximos está el hecho de perder su trabajo, su casa, los objetos y rutina que le rodearon. Ha sido despojado de aquella historia que le permitía reconocerse singular. En adelante y por el tiempo de reclusión será una criatura “reducida al sufrimiento y a la necesidad, falto de dignidad y de juicio, porque a quien lo ha perdido todo fácilmente le sucede perderse a sí mismo” (Levi, 2002, p. 40).

Los campos de concentración como lo presenta Agamben, (2004) tuvieron su origen en los creados durante 1896 por los españoles en Cuba, con el fin de reprimir la insurrección de los habitantes de la isla. De los erigidos en la isla caribeña a los “lager” del nazismo solo media una suspensión sin límite del derecho humano y civil por parte del gobernante, en este caso el nazismo. Los campos de concentración se hicieron normales cuando la suspensión del derecho a los ciudadanos se convirtió en regla. En estos campos el Estado tuvo un poder total, omnímodo sobre la vida y creencias de una persona, sin derecho alguno sobre su vida, su pasado, siendo arrebatada su nacionalidad. De esta manera el individuo fue sometido a una “vida desnuda”, y sobre la cual el Estado es dueño absoluto de su vida y muerte. Al llegar al campo, se le dictaminaba que de su pasado nada quedaría, mientras que se impondría una nueva historia. Siguiendo con precisión esta lógica, solo unos

pocos que sobrevivieron a ese infierno pudieron contar una versión distinta de la historia, siendo judíos, extraños y extranjeros.

1. El campo de concentración primera zona de la memoria

El horror que suele producir los campos de concentración del nazismo resulta ser un sentimiento donde se cruzan dos conceptos polémicos de historia y memoria. La historia ha conducido los procesos políticos, económicos, sociales, mientras la memoria se define como un proceso subjetivo construido desde el interior de quienes padecen las decisiones del poder político. En esta polémica, los escritores fueron las primeras voces que con sus testimonios iluminaron esos escabrosos días. En este ensayo se enfatiza apenas en tres: Maurice Halbwachs, Primo Levi y Jean Amery, aunque existieron otros que, pudieron más allá del resentimiento que produce una situación límite como aquella, mediar entre su propio dolor y una visión lo suficientemente universal y crítica.

Maurice Halbwachs muere un año justo antes de concluir la guerra en 1945. Su nombre tiene la importancia de un Emilio Durkheim, de un Marcel Mauss y de un Pierre Bourdieu para las ciencias sociales, considerándosele el creador de una sociología de la memoria. Su gran maestro del cual se separa para constituir su propio camino fue Henri Bergson. Pierre Bourdieu narra el amargo testimonio del arresto y muerte de Halbwachs, desde el momento mismo en que fue obligado a tomar el tren en la estación de Compiègne, acompañado en su infausto destino por doscientos hombres en cada vagón; cuarenta y ocho horas en tren sin alimento ni agua hasta llegar al tenebroso Buchenwald.

Paradójicamente resulta significativo que el padre de la sociología de la memoria, aquel que aportó tanto a concepciones como los marcos sociales de esta, haya muerto de disentería y cachexia en medio de lo que se considera el evento donde nace una nueva concepción o antropología humana: la destrucción de los judíos en Europa y el desprecio nazi por la intelectualidad. Halbwachs valora para el conocimiento social, la tensión y comunicación entre memoria y olvido, pues ubica la memoria como aquella que recoge en medio de nuestro supuesto avance por el mundo, lo que parecía estar desechado, arrojado a los abismos del olvido.

Primo Levi nace en Turín en el año de 1919 y muere o se suicida (no hay seguridad acerca del asunto) en el año de 1985. Su testimonio literario manifiesto en obras como *Si esto es un hombre* y *La tregua*, combinan la narración de la experiencia en el campo de concentración, con el feroz testimonio sobre un trozo de la humanidad condenada a muerte. Levi es el testigo que relata, se hace escritor por la necesidad de ofrecer un testimonio. Pero ¿qué es el testimonio? Su palabra está en el límite del pavoroso silencio del musulmán. Levi resulta un testigo integral, pues padece primero la experiencia del horror y luego como superviviente, ofrece un testimonio narrativo y reflexivo de aquella vivencia. A su vez relaciona su experiencia, la compara como hombre comprometido políticamente durante los años sesenta, setenta y ochenta a nuevas formas de horror como Vietnam y las dictaduras del Cono Sur en Argentina.

De Jean Amery se sabe que su nombre real era Hans Mayer y que nació en 1912 en Viena, donde estudió Filosofía y Letras. Hizo parte de la resistencia anti nazi de los belgas y fue definitivamente arrestado en el año de 1943 y deportado a Auschwitz hasta 1945. Se suicida en 1978. Levi y Amery escriben a partir de su experiencia, reflejando de este modo con sus propias palabras, un sentir preciso de conocimiento padecido. Ellos descendieron al horror, regresaron y consiguieron un testimonio de aquel inframundo. La memoria obró como el recurso para afrontar el silencio y la ignorancia, así como para obrar contra las dudas de lo que verdaderamente había sucedido allí. Debido a sus testimonios, hoy se puede empezar a hablar de una nueva filosofía y de una nueva historia que emerge de la destrucción a la que fue sometido el ser humano en el “Lager”¹⁰. En la triste experiencia de los campos de la muerte, no solamente fue eliminada la población judía, sino que diversos escritores desde Adorno a Levi coinciden en que la misma idea de “hombre” que se tuvo en una Europa ilustrada, en algún momento del Siglo XIX se derrumbó, sin que se haya podido recuperar. El testimonio de sobrevivientes como Amery y Levi, influye en dos sentidos: que nos evidencia el derrumbe de una idea de civilización; en otro acerca de la urgencia de erigir de las cenizas, un pensamiento distinto, nutrido por la misma fragilidad y horror que Auschwitz puso de manifiesto.

Levi expresa la denuncia que todos los archivos de los campos fueron intencionalmente convertidos en ceniza. Esa pérdida contribuyó

¹⁰ Denominación del Campo de Concentración.

a que se continúe especulando sobre el número de muertos: cinco millones, un millón, siete millones. Frente a la ausencia de un remanente empírico que compruebe el tamaño demencial de la producción de muertos por medio de los trabajos excesivos, la soledad, el hambre, el tiro en la cabeza, la muerte masiva en la cámara de gas queda solamente la memoria, el testimonio de quien afirma: estuvo allí.

Levi resalta la conexión de ese lugar de muerte con el tablado capitalista del momento: ciudades mediana o grandemente industrializadas, tierras donde se cultivaba la alimentación de los verdugos, fábricas donde los mismos esclavos producían los proyectiles y las bombas que los eliminarían:

Otras industrias, o tal vez las mismas, sacaban provecho del aprovisionamiento de los propios Lager: maderas, materiales de construcción, la tela a rayas de los uniformes de los prisioneros, las verduras desecadas para el potaje, etc. Los numerosos hornos crematorios habían sido proyectados, construidos, montados y verificados en una empresa alemana (...) es difícil pensar que el personal de estas empresas no se diese cuenta del significado exacto de la calidad y de la cantidad de las instalaciones que les encargaban los mandos de la SS (Levi, 2002, pp. 16 - 17).

Franz Kafka se cuenta entre los escritores que, sin haber alcanzado a vivir la experiencia de la persecución a gran escala sobre los judíos, previó el tamaño del horror. Parábolas literarias como *La metamorfosis* o *El proceso* donde un hombre común y corriente amanece y muere transformado en insecto bajo la aceptación e indiferencia de la familia, o donde un ciudadano es sometido a un siniestro juicio del que conoce las razones, pero que lo lanza por los laberintos de un poder aplastante, son situaciones que remiten inmediatamente a los hallazgos que “en campo” tuviese que vivir Levi. Su idioma italiano no alcanza, no tiene palabras para describir y expresar el tamaño de la ofensa ante la destrucción del hombre mismo.

A ojos del joven confinado en las barracas se le pone en evidencia una dimensión a la que ha llegado de súbito: al fondo, ha caído en la situación más miserable a la que se pueda llegar, nada de lo que lleva puede considerarse suyo, empezando por su cuerpo destinado al trabajo esclavo y finalmente a la muerte. Solo extrayendo fuerzas de los peda-

zos rotos podrá preservar algo suyo, una sustancia que por mínima y débil, se conserve.

Amery es el autor que plantea el tema crucial del perdón:

Solo perdona realmente quien consiente que su individualidad se disuelva en la sociedad, y quien es capaz de concebirse como función del ámbito colectivo, es decir como sujeto embotado e indiferente. Acepta con resignación los acontecimientos tal y como acontecieron. Pieza desindividualizada e intercambiable del mecanismo social, vive plenamente integrado en su seno, y al perdonar se comporta de acuerdo con la reacción social... (Amery, 2001, p. 152).

Jankélevitch en su libro *Lo imprescriptible* afirma que cuando el tamaño del crimen cometido por el victimario rebasa todo castigo, se encuentra lo inexplicable. La proporcionalidad se ha roto en el caso del holocausto, ningún castigo parece hacer justicia a la maldad realizada. Benjamin habla de un perdón sin reconciliación, un perdón divino que no está exigiendo el arrepentimiento de quien cometió la falta.

Para Amery es fácil un perdón dependiente de la idea de que el tiempo en su decurso natural, termina borrando las heridas. Lo pasado, pasado: he ahí una sentencia tan verdadera como hostil a la moral y al espíritu. La capacidad de resistencia moral, incluye la protesta, la rebelión contra lo real. Desde la visión de Amery la deuda con las víctimas no está saldada; por eso los motivos que tuvo el carnicero y el sufrimiento de la víctima siguen pendientes, han de mantenerse a flote, ser actualizados, pues evidencian los motivos que se tuvieron en el pasado y conducen a una historia común entre víctima y verdugo.

Por eso Halbwachs, Amery y Levi, proponen salvar un pasado amargo y lleno de enigmas, sin el cual el presente pareciera no comprender sus numerosos genocidios, sus dictaduras de izquierda y de derecha, sus métodos de eliminación de los más pobres a través de ajustes económicos. Amery y Levi fueron los testigos sobrevivientes que, gracias a la palabra, entrelazaron lo que era posible decir y lo que no se debe decir. De esa mixtura tratan los testimonios que son aportes a una filosofía del sufrimiento.

En conclusión: Pareciera que un perdón generoso y que tiene la esperanza de devenir en reconciliación no cuenta con un hondo calado en un tiempo donde la materialidad y la secularización extrema desdibujan o niegan cualquier esperanza para lo inesperado. Frente a ese reino del escepticismo la filosofía comulga con lo imposible; abre el conocimiento de lo gratuito, misterioso y súbito.

6

CAPÍTULO
SEIS



Filósofos y levantamiento social

...la figura del castrochavista, que el uribista construye para afirmar su posición, produce el desprecio del antiuribista, que tiene pretensiones de ilustrado, y este responde también con una caricatura denigrante, que le permite hacer valer su superioridad cognitiva y moral; así el uno se afirma en el reflejo del otro.

Laura Quintana Rabia

El filósofo recorre las ciudades de maneras distintas: los escritos de Marx se hicieron documentando la revolución francesa, y en el caso de Walter Benjamin aproximándose como historiador al llamado París del II Imperio en su laberíntico *Libro de Los Pasajes* ¿Cuál es entonces la mirada a lo acaecido durante dos meses en las calles de distintas ciudades colombianas? Este texto no pretende, ni afirmar ni mucho menos negar las consecuencias a futuro de lo que se ha vivido, insiste más bien en superponer imágenes del pasado y el presente.

En la portada del libro de la profesora Brown (2020), se visualizan algunos jóvenes con cascos y escudos que protagonizan un levantamiento social. Esta imagen se ha vuelto viral en distintos lugares del planeta: Ucrania, Chile, Colombia entre otras. En el caso de Colombia se les ha denominado “primera línea”, con sus cuerpos jóvenes de improvisado atuendo de guerreros post-apocalípticos enfrentan los im-

pactos represivos del poder instituido. Tras de ellos, como si debieran ser protegidos, han desfilado las organizaciones sociales, sindicales, y demás personas que componen la sociedad civil que se identifican con sus luchas.

En ciudades y calles emergen innumerables registros fotográficos del tiempo presente y reconocimientos de otros momentos de la historia con iguales escenarios, como en el caso de la Comuna de París en 1871. Siglo y medio después, bien vale la pena dar una mirada a los planteamientos de autores como Marx y Benjamin sobre aquel momento crucial de los levantamientos en las calles. Auscultar tras los revolucionarios, insurrectos, obreros, fuerzas del Estado y contra revolucionarios, algunas claves que ayuden a entender los tiempos presentes. Esto implica caminar por la memoria, detenerse en el escenario de la ciudad como lugar privilegiado para este tipo de alzamientos colectivos. De este panorama surge una pregunta: ¿En un espacio público poblado de protestas ciudadanas, tendría un lugar la filosofía?

Las manifestaciones sociales se pueden descomponer en distintos episodios entre ellos las marchas que implican caminatas de adultos, mascotas, ancianos, niños, parejas y jóvenes que utilizan su cuerpo como vehículo estético caracterizados con disfraces, máscaras de carnaval o dolor, colores en sus cuerpos y rostros pintados, así como instrumentos musicales, carteles, banderas, carrosas alegóricas y todos al unísono gritan a viva voz arengas con clamores de justicia. En otro episodio se genera el derribo de estatuas que representan aquellos personajes que otrora vulneraron la dignidad de los pueblos, pareciera que quienes protestan están cobrándole una deuda a la historia hegemónica. En un tercer episodio, se observa en los cuadros de televisores encendidos, la imagen de un matiz de la protesta que adquiere quizás giros de mayor intensidad, cuando son impactados muros de edificios estatales, vitrinas de bancos y comercios, los lugares donde se materializa la ira de las furias que llegan a momentos más extremos incitados por el ataque de la fuerza pública transformándose en una particular batallas entre fuerza del estado y civiles; siendo sus principales protagonista la “primera línea”. Todo esto tiene como antecedente la comuna de París.

1. La comuna como insurrección popular

En el año 2021 el mundo académico celebró el sesquicentenario de la “Comuna de París”. En medio de una prolongada pandemia, los análisis, evocaciones, homenajes y nuevos hallazgos documentales acerca de este levantamiento social, fueron realizados a través de la virtualidad. Entre los documentos de análisis más significativos que narran y explican ese momento, se encuentra *La guerra civil en Francia* (Marx, 1978), escrito entre el 19 de julio y el 23 de julio de 1870. Al inicio del segundo manifiesto dirigido a los integrantes de la “Asociación internacional de los Trabajadores de Europa y los Estados Unidos” Marx se cita, para señalar el ocaso de los diez y ocho años del régimen de Luis Bonaparte: En París ya han doblado las campanas por el Segundo Imperio. Acabará como empezó, con una parodia. Un año después, entre el 18 de marzo y el 28 de mayo de 1871 Francia y el mundo conocerán la existencia de un gobierno popular instaurado por un breve tiempo.

Los escritos de Marx, se enmarcan en ese período convulso: entre la caída de Napoleón III, la toma de París por las huestes prusianas, la proclamación de la República francesa y el levantamiento popular conocido como la “Comuna de París”, siendo esta la primera experiencia occidental de un “gobierno del pueblo”, que atrajo a republicanos y socialistas, generando escritos de filósofos como Marx y Bakunin. Las revueltas del año 1870 condujeron a la quema de edificios públicos, derrumbe de estatuas, destrucción de símbolos nacionales, mientras ese gobierno optaba por medidas como cobros e impuestos que precipitaron en la ruina a miles de trabajadores. Las voces de la comuna fueron en su momento como señala Marx “El grito de República social” (...) no expresaba más que el vago anhelo de una República que acabase con la dominación de clase” (Marx, 1978, p. 71), una formación de obreros y representantes de la clase trabajadora, que aspiró a ir más allá de un organismo parlamentario.

La Comuna de París fue el clímax y el ocaso de lo que se conoce como el II Imperio, período que se extiende desde 1852 a 1870. Walter Benjamin realizará sucesivas indagaciones y escritos acerca de ese momento en *El París del II Imperio en Baudelaire*, texto que se compone de tres ensayos: *La Bohemia*, *El Flaneur* y *Lo moderno*, así como los textos agrupados en *París, capital del siglo XIX*. Los ensayos recurren a

diversos géneros y sub géneros literarios como las fisonomías acerca de Charles Baudelaire en quien encuentra elementos del perfil de un conspirador. (Benjamin, 1988, p. 23) donde distingue a los conspiradores de ocasión que combinaban su trabajo con la conjura, de los conspiradores profesionales, entregados de tiempo entero a la conjura urbana y la vida clandestina, de ellos dice que frecuentan las tabernas y se relacionaban con “gentes equívocas” (Benjamin, 1988, p. 23).

Benjamin rastrea referencias de Karl Marx sobre aquella época: motines sorprendentes, proyectos para derribar gobiernos, en fin, la revuelta entendida como expresión política. El conspirador de profesión, acerca del cual escribe Marx considera la revolución como “la organización suficiente de su conjura” (Benjamin, 1988, p. 25). En ese documento el poeta Charles Baudelaire, aparece calificado como un representante literario de la revuelta caracterizada por la metafísica de la provocación; un conjurado literario quien aspira a que sus libros provoquen horror, y la abominación de la raza humana.

Los impuestos al vino francés desataron que trabajadores y campesinos tuvieran que caminar extensas jornadas, dispuestos a comprar en las afueras de las villas y las ciudades “vinos libres de impuestos”. A través de la bebida los pobres fantasean sueños de venganza y de un futuro mejor. En el escenario urbano de la revuelta de la comuna, las barricadas fueron el lugar donde convergen los insubordinados. El trabajo de levantar barricadas lleva a que el utopista Charles Fourier las considere como ejemplo de un trabajo apasionado no asalariado. Baudelaire evoca las barricadas parisinas que se elevan como adoquinados mágicos donde los obreros prefirieron la muerte bajo adoquines amontonados en las barricadas de una calle de barrio a la explotación de sus patronos.

En ese contexto, el revolucionario Louis Augusto Blanqui simboliza al mayor activista de las barricadas: es difícil hacerse una idea demasiado alta del prestigio revolucionario que Blanqui poseía entonces y que conservó hasta su muerte. Antes de Lenin no hubo nadie que, como él, haya tenido en el proletariado rasgos más claros. Parte de la vida de Blanqui transcurre entre las fundaciones de sociedades clandestinas y prolongadas estadías en prisión.

Con la llegada del II Imperio, Blanqui es una leyenda entre los socialistas. Detenido de nuevo en 1861 y liberado en 1869 en medio de la derrota de Napoleón III por parte de Prusia, reaparece en 1870 asumiendo brevemente el liderazgo de la defensa de París. En “La Comuna de París” sus seguidores, conocidos como “blanquistas” estuvieron entre los principales protagonistas. Su obra literaria más representativa fue publicada con el sugerente título de *La eternidad a través de los astros. Hipótesis astronómicas* (Blanqui, 2000).

Todo ser humano es pues eterno en cada uno de los segundos de su existencia. Esto que escribo en este momento en una celda del fuerte Taureau, lo he escrito y lo escribiré durante la eternidad, sobre una mesa, con una pluma... (Blanqui, 2000, p. 58).

Junto a los conspiradores y obreros aparecen en el entorno de los alzamientos revolucionarios “Los traperos”. Estos personajes expresan los extremos de injusticia en la ciudad. Habitan en los rincones menos costosos, marchan tras los desperdicios que la industrialización genera. Según Benjamin: “...desde el literato hasta el conspirador profesional, podían reencontrar en el trapero algo de si mismos. Todos estaban, en una protesta más o menos sorda contra la sociedad, ante un mañana precario” (Benjamin, 1988, p. 32).

Mientras Blanqui representa el símbolo del revolucionario inspirador de barricadas para el amotinamiento, Georges Haussman fue quien amplió vías y destruyó viviendas para ofrecer visibilidad a los símbolos de la burguesía financiera. Los pobres agolpados en las calles estrechas, fueron expuestos en su miseria a la observación de los paseantes. Los estragos sociales fueron dibujados en “el trapero”. La figura del recolector de desechos por las calles de la ciudad motivó al poeta, al filósofo y al crítico social. En su imagen reconocieron las razones de su ira hacia una sociedad donde se aceptaba que los seres humanos fueran ultrajados. Benjamin recupera un poema de Baudelaire titulado Caín y Abel donde remonta el origen de los más pobres, los desheredados a la formación de “una clase infrahumana que había surgido de un cruce de ladrones y prostitutas” (Benjamin, 1988, p. 34). Baudelaire a pesar de su origen burgués se reconoce en los hijos de Caín desfavorecido y no en los aventureros hijos de la fortuna como el Emperador Napoleón III. Esta opción estética por los marginados, lleva al poeta Baudelaire de la taberna y el burdel hacia las barricadas, donde el proletariado tuvo su

última derrota, y donde él pudo contar con la oportunidad de detenerse para estar al lado de los humillados.

2. El autoritarismo como respuesta a la insurrección

Cuando las revoluciones entran a escena, las constituciones son derribadas y reemplazadas por el caos. Este temor al “espectro rojo” del socialismo llevó en el siglo XIX a Donoso Cortes a considerar que el poder constituyente pueda superar las leyes escritas. A esta afirmación responde Benjamin al publicar la reseña titulada “Teoría del fascismo alemán” publicada en 1930 a propósito de la colección de ensayos “Guerra y guerreros” que publicó Ernst Jünger, este documento se encuentra abarrotado por comentarios inquietantes: “toda guerra venidera será a la vez rebelión de esclavos de la técnica” (Benjamin, 1991, p. 47).

Benjamin avizora la formación de grupos que se arman ante la inoperancia de las fuerzas del estado:

... Dado que el estado no parecía capaz de garantizar sus posesiones, los capitanes financieros de la inflación supieron apreciar las ofertas de estas bandas que podían en todo momento poner en marcha como bolas de nieve, gracias a la mediación de sectores del ejército o del Reich (Benjamin, 1991, p. 56).

En la misma orientación de crítica al fascismo, Water Benjamin considera que el fascismo no interrumpe el continuo de la historia, sino que lo prolonga (Mayorga, 2003, p. 194). Rosa Luxemburgo quien había nacido en el año de La Comuna de París supo reconocer tras la crisis de la social democracia alemana y la capitulación del ideal internacionalista de los obreros, el legado de las luchas patrióticas nacionalistas que abrieron camino al fascismo.

A la aparición en las primeras dos décadas del fascismo en Europa, Rosa Luxemburgo escribe en medio de una nación alemana convulsa, que, frente a la barbarie, la revolución era la única vía. En enero de 1919 Rosa Luxemburgo es asesinada en compañía de Karl Liebknecht, dos líderes espartaquistas que fueron parte de la caída de la comuna obrera que se levantó en Berlín. “Los asesinaron miembros de los ultra nacionalistas y oficialmente ilegales “Freikorps”, una organización paramilitar de donde los milicianos nazis reclutaron sus asesinos más

prometedores” (Arendt, 1992, p. 45). Ha sido el fascismo la respuesta agresiva contra todo proyecto comunitario, emancipatorio, revolucionario gestado desde La Comuna de París.

3. El presente

Para pensar el presente se propone analizarlo con dos alegorías, ya que al revisar el pasado próximo se corre el riesgo de mistificarlo, por considerarlo próximo a nuestras vidas. La primera alegoría corresponde a la figura del búho de Minerva que llega con posterioridad al acontecimiento mismo y que aspira a comprender los acontecimientos. Una segunda imagen alegórica aparece en el siglo XX, con Benjamin, quien dice que la filosofía puede semejarse al “ángel de la historia” que contempla el pasado como un panorama catastrófico, poblado de víctimas. El búho y el *Angelus Novus* comparten el elemento del vuelo, la mirada inquisitiva del filósofo, que como en el caso del ángel de la historia, se encuentra magnetizada por la visión del pasado.

Es la filosofía quien con su vocación de vuelo toma distancia de la posibilidad próxima del acontecimiento. Bajo figuras que parecen llamar a una prudente distancia del presente. Como el búho que otea en la noche los sonidos y los movimientos de la vida para luego en la madrugada abrir sus alas, levantar vuelo y esconderse en algún rincón repensando lo observado. Por su parte el “Ángel de la historia” que abre sus alas hacia el pasado y contempla ese mismo pasado poblado por las víctimas del progreso y se detiene a cuestionarlo. Tanto el búho como el ángel son representaciones filosóficas para explicar el mundo.

Para Benjamin lector de Sorel, la huelga es un derecho a ejercer una violencia distinta a la del Estado. Este derecho a la huelga y la insurrección, fundan una nueva época histórica caracterizada por la violencia revolucionaria. La huelga ha sido una manera de afrontar, lo que Walter Benjamin llamó la pérdida de la experiencia. El pensamiento necesita vincularse a una acción: la toma de la calle por asalto, tal como lo han realizado millares de jóvenes, con poca o tímida participación de la sociedad trabajadora en conjunto.

En el escenario del levantamiento social, los actores juegan roles distintos: algunos de ellos manifiestan temor hacia unas demandas crecientes de democracia, que parecen desafiar lo instituido. El miedo

aparece como reacción o temor ante la aparición de lo indeterminado, lo que supone un peligro a continuidades y estabildades. Ante un miedo paralizante, algunos sectores de la sociedad propenden por la instalación de mecanismos autoritarios y totalitarios que expresan temor a lo otro, a lo desconocido ¿Qué significa tener miedo a la democracia? Según Aristóteles, el *phobos* es quien huye para protegerse. El miedo a la democracia es el miedo a supuestamente lo no-conocido.

Lo no-conocido emergió en el año 2019, cuando algunas ciudades del país experimentaron levantamientos populares. El fuego era atizado por una generación de jóvenes educados bajo las esperanzas dejada por los acuerdos de Paz y las condiciones extremas de marginalidad de barrios surcados por el desempleo y los afanes de sobrevivir. Ya en el año 2020 los habitantes del mundo, en particular en Colombia que sobrevivían bajo condiciones extremas de pobreza y se dedicaban al llamado “rebusque”, fueron encerrados, transformando sus ventanas y puertas con extendidos trapos rojos que expresaban el hambre, en contraste las calles céntricas de las ciudades dejaron de “afearse” y supuestamente la contaminación detuvo su paso.

Estos acontecimientos motivaron el sentido de los levantamientos del 2021 donde los jóvenes vuelven a encontrarse cara con cara, poseídos de una fuerza inusitada para clamar por una transformación social, bajo una extraña mezcla de conciencia social, exaltación hormonal y una profunda incertidumbre. Su espacio de socialización son los lugares de “bloqueo”. En el caso de la región del Valle del Cauca y la ciudad de Cali, confluyeron dos herencias: la una colonial por vía de los pueblos negros esclavizados y otra vinculada con sectores de economías ilegales, que posibilitaron la construcción de nuevas alianzas de clase entre viejos sectores de la burguesía y algunos actores del gobierno compartiendo entre si un desprecio y desconfianza ante las expresiones que lleven la idea de movimientos populares. Es este terreno, el que posibilitó la figura de los llamados “civiles de blanco” quienes disparan contra los jóvenes con el argumento de que estos ponen en peligro sus bienes y logros personales; es aquí donde aparece la capacidad de sobredimensionar un “enemigo”.

Aparece entonces un término, que puede representar el malestar general que se levanta en la protesta: hay una crisis. La palabra griega *Krisis* entendida como un juicio, una transformación. La crisis es un

proceso por el cual resulta difícil mantener indemne el sistema antiguo. La crisis ocurre en un marco de inestabilidad, que se adiciona a una crisis del sistema-mundo civilizatorio dominante. La pandemia pudo operar como contenedora de esta crisis profunda que afectó a distintos sectores de la sociedad: adultos mayores sin protección, jóvenes afectados por el desempleo estructural. En el marco del hedonismo y el nihilismo, el individualismo exacerbado, la dificultad para escuchar al otro. Es pues la protesta resultada de esas crisis; ¿podrán sus actores lograr una auténtica intervención social o será acaso acallado por las balas, los ánimos del levantamiento social?

Cada nación del mundo pareciera levantarse a su manera contra las prácticas jerárquicas, excluyentes, indolentes y cíclicas al interior del poder, que atraviesan la máquina del Estado. La coyuntura de ese levantamiento responde a motivaciones diferentes propias de cada situación: en Estados Unidos el espectro del supremacismo blanco se refleja en el asesinato de George Floyd, siendo este la motivación de la indignación social; en el caso de Chile fue el fin de la constitución, impuesta por la dictadura en el período de gobierno de Pinochet el factor motivante de la indignación colectiva, en el caso particular de Colombia, han sido fenómenos como las marcadas desigualdades sociales.

Finalmente, la pandemia contribuyó para que millares de jóvenes se adhirieran a las protestas sociales motivados por asuntos como la congelación de sus posibilidades de experiencias asociadas a las relaciones sociales. Un estado de excepción se tendió como frontera limitante en la existencia de las personas debido a que el mundo estaba detenido; pero en la medida que se regresó a las calles una generación se encontró con un mundo donde los jóvenes resultaban siendo uno de los grupos más deteriorados por la crisis.

7

**CAPÍTULO
SIETE**



Ante el derrumbe del palacio de cristal

1. Un pensador deambulando por Buenos Aires

Ricardo Forster resulta un filósofo apegado a su ciudad, a su barrio de Coghlan, un sector de clase media, extremadamente silencioso a ciertas horas del día. Vive allí hace tres décadas, en una casa que perteneció originalmente a emigrantes italianos y que él ha ido transformándola al gusto de un escritor. A unas cuantas calles de la casa del filósofo está la estación de tren, monumento emblemático de la ciudad, con su puente peatonal en hierro, fabricado en Inglaterra durante la segunda mitad del siglo XIX. Por allí pasa la línea Mitre, frecuentada por este intelectual de familia judía, quien como en una crónica conduce a los lectores a través del hilo de Ariadne de su pensamiento, por las rutas del exilio de los filósofos y poetas, testigos del holocausto como Paul Celan, Primo Levi o Amery.

El pensador Forster es un avezado visitante de los jardines que se bifurcan de Jorge Luís Borges, transita por esos comercios de Buenos Aire donde se ofrecen vinos excelsos de Mendoza, frecuenta librerías octogenarias de material usado, donde retozan los fantasmas de Piglia y Roberto Walsh. En sus escritos, Buenos Aires adquiere la tensión de ciudad del primer mundo en el tercer mundo; diversa y rica intelectualmente, el escenario de una película con banda sonora de Tito Mestre. Su nombre despierta admiración entre los intelectuales en un país y una ciudad dividida no solo por la pasión hacia los clubes de fútbol, sino entre peronistas y anti-peronistas y hoy kirchnerismo y anti-kirchnerismo.

Sus maestros fueron reconocidos intelectuales de la izquierda de los años setenta y ochenta como Horacio González, quien ocupara el cargo de director en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, Nicolás Casullo teórico de la comunicación, José Arico filósofo de cepa gramsciana y Ernesto Laclau, universalmente conocido por sus aportes a la filosofía política. Todos ellos fueron impactados por la dictadura militar, participaron de militancias, en algunos casos vivieron la clandestinidad y en su totalidad la experiencia del exilio.

Los libros de Forster se encuentran en los anaqueles de cualquier librería colombiana actualizada, en editoriales de amplia circulación y reconocido prestigio. Su primer libro data del año 1991 *Walter Benjamin - Theodor Adorno, el ensayo como filosofía*, donde el joven escritor define una línea de intereses y búsquedas que le acompañarán hasta sus más recientes publicaciones y donde condensa su afinidad con ambos filósofos próximos a la Escuela de Frankfurt y víctimas del nazismo, *La sociedad invernadero* (2019), un poderoso análisis sobre la crisis de la civilización contemporánea; *Huellas que regresan* (2018), que condensa sus intereses por los libros, los viajes, la ciudad, *La travesía del abismo, Mal y modernidad en Walter Benjamin* (2014), donde ahonda en el pensamiento crítico judío, la cábala y el marxismo o también está *Crítica y sospecha: los claroscuros de la cultura moderna* (2003) donde examina bajo diversos ángulos, el pensamiento filosófico y la cultura del siglo XX.

A este filósofo en las calles de Buenos Aires, le saludan con admiración y una empatía entrañable artesanos, estudiantes universitarios, transeúntes atentos al devenir cultural y político. Su popularidad proviene en parte de haber sido conductor para la televisión nacional de una serie titulada “Grandes pensadores del siglo XX”, donde el profesor aparecía en el año 2011 en medio de los tradicionales cafés y librerías, divulgando en lenguaje accesible la importancia de pensadores como Michel Foucault, Hannah Arendt, Sartre o algún pensador influyente. Sus posturas políticas y reconocimiento académico le condujeron a ser nombrado secretario de Coordinación Estratégica para el Pensamiento Nacional en el Ministerio de cultura durante el gobierno de Cristina Fernández y asesor del presidente Alberto Fernández. Sus tesis expresan la inquietud por el hecho que la humanidad prosiga haciendo planes con el futuro, como si nada hubiese acaecido, entregada al presentismo de la economía de mercado y del consumo, de allí que

en su razonamiento, el gran capital le tema en estos tiempos más que a una revolución, es a un movimiento que se atreva a recuperar la idea de un Estado del bienestar, donde la búsqueda de igualdad y libertad conjuguen demandas que aspiren a reducir las desigualdades sociales y defender la esfera subjetiva de los ciudadanos.

2. La potencia del ensayo

Al releer a Ricardo Forster, la pregunta surge por los lugares que en sus reflexiones suele habitar el pensador. Acaso la Argentina de Jorge Luís Borges, la antigua Sefarad de Maimónides, el Imperio austrohúngaro de Wittgenstein, la Alemania finisecular de Kafka, la modernidad, como un pantano transitado con dificultad o los años sesenta y setenta, florecientes de utopías emancipadoras que todavía nos persiguen. Cada uno de esos lugares, conceptos, momentos históricos, movimientos sociales, son acogidos por la escritura ensayística, como una potencia disruptiva que devela afinidades entre escritor y lector.

La potencia se entiende como el poder que custodia una comunidad con una instancia soberana de gobernabilidad en lo político y que emana de la autoridad del pueblo. Este poder es una red originada en cada actor participante, acogiendo los planteamientos que proponen pensadores como Aristóteles, Spinoza, Negri o Dussel. Este concepto extrapolado al campo del ensayo filosófico evidencia la autoridad alcanzada por el género en la modernidad, su papel en los procesos de construcción de las repúblicas durante el siglo XIX en América Latina, así como la capacidad de este para abanderar un pensamiento cuestionador a los poderes instituidos, su disposición a la ironía y la autocrítica.

A su vez la potencia del ensayo se origina en una conciencia crítica de la naciente modernidad, en oposición y en contravía de las capillas religiosas, los despotismos, las aulas académicas ansiosas de verdades, reacias a un decir que se exprese con toda su fuerza y autenticidad, escapando de las grandes narraciones que buscan darle una explicación final a la marcha de la historia y al orden de la naturaleza. De esa manera el ensayo, habitó la hondura de la crisis, sabiendo que allí era donde podría tomarle mejor el pulso a la modernidad dónde nació y captó la vastedad de esta como en el caso de la introducción epistemo-crítica al drama barroco de Benjamin, donde el ensayo filosófico aflora como

una interrupción, que rompe con el continuo tradicional de exponer las ideas, proponiendo la aventura del pensar fragmentado, la imagen dialéctica, las constelaciones, las disrupciones y fracturas que inauguran un nuevo tiempo en la escritura.

En este sentido el arte, la literatura y la filosofía urgen de afinidades. Efecto de esta son las proximidades, los gustos y pensamientos que son compartidos. De ellas germinan los grupos intelectuales, las corrientes filosóficas, las escuelas de pensamiento. Es un encuentro horizontal, producido sin forcejeo o imposición. Ante el hallazgo de las semejanzas, los afines tienen el reto de ahondar en una experiencia que en algunos casos puede conducir a la amistad. Se pueden comparar la amistad y la afinidad, como dos hilos de agua que se deslizan en paralelo. Si la amistad necesita de cariño, solidaridad y proximidad para perseverar, por su parte la afinidad requiere un horizonte común de gustos e intereses configurados en pilares para alcanzar la perduración.

Existen afinidades que se constituyen gracias a experiencias crecidas de la infancia, sobre lugares propicios a la formación del carácter, a la noción de pertenencia a algo en común como pueden ser la escuela, el barrio, la calle, la vecindad, la familia. Pero suele pasar que con el transcurrir del tiempo y en parte debido a las mutaciones en los intereses individuales, la vida arrastra por rumbos diferentes. En lo anterior influyen amistades salidas de libros y de autores, que en sitios distantes de la geografía han impactado a quienes están implicados en la afinidad: lecturas, temas, posturas estéticas, enfoques, políticas que construyen la noción de sensibilidad común. Es el caso de la afinidad con Ricardo Forster, crecida a partir de fragmentos dispersos y estructurados sobre antiguas y nuevas lecturas que brotan de las conversaciones en torno a aspectos y autores recurrentes. Como los marinos y mercaderes que elevan sus experiencias a narraciones de viaje, las gentes de letras han compartido esas afinidades por medio de epistolarios, tertulias y encuentros que mutan en tiempos de internet y de pandemia a la forma de una reunión de internautas.

Si la afinidad requiere la cercanía entre el escritor y el lector, el lugar de acercamiento fue su primer libro titulado *W. Benjamín y Th. Adorno, el ensayo como filosofía* (Forster, 1991) el cual cumplió en el año 2022, tres décadas de haber sido publicado. Libro-semilla en el itinerario de Forster, lugar de partida para su obra de ensayista, es-

pecialmente en torno al universo de los pensadores judío-alemanes de entre guerras, que se convierten en referente para la recepción latinoamericana de la obra de Walter Benjamin, pues se trató de la primera publicación ensayística acerca de ambos filósofos, sin omitir antecedentes de otros estudiosos argentinos de la obra del autor berlinés como fueron Luis Juan Guerrero, Héctor Álvarez Murena, Ricardo Piglia, al igual que las constantes referencias y alusiones en la obra de Nicolás Casullo, José Sazbon, Beatriz Sarlo, así como el papel cumplido por publicaciones como “Confines y Punto de vista”.

Esta “ópera prima” develó el significado que esas lecturas y autores tuvieron para una generación crecida entre las garras de la dictadura y las esperanzas en el florecimiento de la democracia. La “noche dictatorial” es una imagen expuesta por Ricardo Forster para catalogar el silencio impuesto hasta la reactivación de la democracia. Benjamin y Adorno, encarnan para Forster el tipo de intelectuales anti-fascistas, comprometidos con la visión de un mundo no totalitario en el sentido que en Argentina la década de los años sesenta estuvo signada por las improntas que dejaron la dictadura entre 1966 - 1973, los levantamientos sociales de Córdoba, Rosario y otras ciudades, “puebladas” o insubordinaciones populares que coincidirán con sus respectivas alegrías y desilusiones con atisbos de democracia, el regreso del autoritarismo encarnado en la junta militar, los muertos y desaparecidos, la aventura trágica de las Malvinas hasta el regreso de la esperanza democrática con Raúl Alfonsín. En estos primeros ensayos, se reconoce al escritor que ordena los frutos de sus lecturas, que construye un tono propio donde conviven preocupaciones modernas y judías, ricas en el tratamiento del lenguaje, novedosas en el contexto continental. La escritura de Ricardo Forster es un entramado de relaciones con diversidad de temas. El ensayo se configura como vehículo que le permite transitar por las aguas del más profundo amor hacia la filosofía, la literatura, la infancia, las herencias y tradiciones recibidas, los libros, los viajes, pues si el apasionante Buenos Aires ha sido su hogar original en una familia de clase media de origen judío, resulta ser el mundo europeo y americano la patria de sus preocupaciones filosóficas, literarias y políticas.

Entre los tópicos presentes en su primer libro se encuentran el pensamiento judío, con su ofrecimiento de una teología de la espera mesiánica a través de una promesa sin cumplir; Franz Rosenzweig por ejemplo advierte de la necesidad que tiene el judío de justificar y afirmar su

particularidad. Ese pueblo reunió en su propio interior los elementos de Dios, mundo y hombre. El carácter singular del judío es la potencia que le otorga tanto su lugar como su destino. Igualmente el marxismo, en cuanto constelación de temas políticos, produce rupturas en el campo filosófico. Marxismo de cepa heterodoxa que pretende explicar la historia desde el ámbito social y cultural. Entre ambas posturas emerge la pregunta de ¿cómo la política en cuanto coyuntura histórica genera rupturas en el campo de la filosofía?

Fueron los filósofos refugiados como Adorno y Benjamin quienes descifraron lo que iba a ocurrir en la filosofía a partir de la violencia totalitaria, por eso Benjamin supo leer la historia como una serie ininterrumpida de catástrofes, entre ellas Auschwitz, nombre prohibido donde se refunden múltiples crímenes contra la humanidad. Es al respecto de lo que representa Auschwitz, que la filosofía moderna queda corta para examinar la crisis que asfixiaba un tiempo, donde la promesa del progreso ocultaba horror y destrucción, tal como lo fue planteado en el capítulo dedicado a los escritores que sufrieron esta experiencia.

La violencia tiene que ver según Forster con una interpretación del mal como una fuerza que combina catástrofe y esperanza; en ese aspecto Caín será el fundador de la ciudad y el introductor de la tecnología, es decir, el verdadero padre de la civilización que guarda en su seno, como marca originaria, la violencia fratricida y la barbarie del crimen. Así mismo la violencia ha cumplido un papel central en la transformación de la sociedad como en el caso de las revoluciones y alzamientos que arrasan y hasta interrumpen el devenir histórico. Benjamin supo que toda acción está contaminada por la posibilidad de hacer el mal:

...lo difícil es descubrir por detrás de la acción benévola, por detrás de la intención benefactora de la humanidad la semilla de la violencia totalitaria o el encubrimiento ideológico del dominio de unos sobre otros pero disfrazado de representación democrática, como sugiere Ricardo Forster en su libro *Walter Benjamin El problema del mal*.

La memoria como foco de luz aspira a iluminar las oscuridades dejadas por violencias que echaron al traste aspiraciones utópicas. Para Forster la historia consiste en borrar y volver a narrar. Cuando se hace memoria intervienen distintas reacciones como el rechazo ante lo acia-

go, la rememoración adjetivada de heroísmo o la memoria crítica. Esta última tiene la aspiración de arrancar el maquillaje a las memorias oficiales puestas sobre los rostros de generaciones que en su momento lucharon por ideales de justicia social. Olvido y memoria, son decisiones de la voluntad, escribe Forster citando a Héctor Schmucler, que tienen que ver con la persistencia de una imagen en el tiempo, un pasado que se enciende con una chispa de esperanza, cuando el historiador reconoce que tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si este vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.

Tres décadas luego del debut en sociedad de estos ensayos, resulta importante hacer balances sobre acontecimientos que han irrumpido en el planeta como es el caso de la vida transformada en factores de rendimiento, el equilibrio ambiental bajo el impacto de las máquinas, la esperanza y la lucha de los más jóvenes por una nueva versión de la democracia; experiencia vital intensa, creativa y no limitada por los poderes reales como la considera Forster.

En términos temporales, la década de los años noventa cambió nuestra vida, haciendo del consumo un elemento axial de la existencia, mientras los años 2000 provocan una extraña relación entre catástrofe y renovación, emergiendo de esta sumatoria histórica la necesidad de poner freno a la locomotora del progreso ante la visión apocalíptica que emanó de las torres gemelas el 11 de Septiembre ¿De qué manera, desde la filosofía, lanzarle una mano, a un mundo que parece ir ineluctablemente por el despeñadero? Próximo a Benjamin, Ricardo Forster es consciente que el arsenal conceptual de la filosofía moderna no es suficiente para comprender el alcance de la crisis. Frente a ese límite, la memoria pareciera ser la cuerda que se arroja en medio de un mundo de acciones nihilistas, capitalismo extremo, violencia sin fin.

Finalmente el ensayo es también imaginación. De ahí imaginar a Forster como un paseante de su ciudad, pensando al igual que Aristóteles en una política de justicia, que al caminar reconoce fachadas y veredas de la Universidad de Buenos Aires, lugares por donde su vida ha transcurrido, conversaciones con amigos que ya no están, como por ejemplo Horacio González, maestro de sociología, profesor de las Cátedras Nacionales, quien entre los años 1968 y 1972 se opuso a la dictadura; también es evocado en estos recorridos, José Aricó, fundador de la revista *Pasado y Presente* y quien le invitaría por los caminos de su

biblioteca personal, a descubrir un marxismo de cepa gramsciana, así como la voz inolvidable de Nicolás Casullo que le participó sus vivencias de Mayo del 68 en París. Cada uno de esos preciosos recuerdos, aluden a la memoria, imágenes imborrables que encaminan a considerar desde la filosofía la potencia para reconstruir una tradición capaz de restablecer un vínculo profundo entre la tradición de la igualdad y de la libertad. Por todo lo anterior, aproximarse a las lecturas de un filósofo latinoamericano como Ricardo Forster se constituye una necesidad apremiante en el siglo XXI.

3. La memoria ante el cambio de vocabulario

Forster propone un modelo de análisis del pasado al que llama memoria crítica (Forster, 2003), dispositivo, por el cual aquellas ideas, escenarios o instancias que tuvieron un significado, un horizonte para los sueños de emancipación de nuestra historia reciente, tienen nuevamente un lugar. Por lo cual se tratará de resumir las tesis del autor relacionándolas con lo que pudo haber significado el aparentemente lejano “Mayo del 68”. “La historia universal oscureció las historias particulares que son precisamente hacia donde apunta la perspectiva histórica de los marginados” (Mc Crank, 2004, p. 297), una memoria de la resistencia. El Mayo del 68 hace parte de esa historia de las resistencias (Monsivais, 2008).

Los que detentan el poder experimentan pánico por cualquier propuesta que implique cambios y cancelar privilegios, algo que los obliga a realizar una “revolución reaccionaria” desde la continuidad y el reforzamiento de sus privilegios. Esta revolución tiene varios gestos: el primero propone una historia homogénea, el segundo, borra las huellas que las víctimas de esa continuidad dejaron a orillas de la historia. Esta historia apunta hacia la repetición disfrazada por medio de un dispositivo retórico plasmado por los verdugos en la idea de progreso, ejemplificado en la afirmación que hacen del Mayo del 68, este fue superado, sus mismos protagonistas cumplieron la misión de enterrarlo.

Forster plantea que en el caso de los jóvenes perseguidos por los regímenes dictatoriales de los años setenta; se debería analizar el contexto en el que participaron de una experiencia colectiva estimulada por una reflexión político-revolucionaria. En los años noventa fueron

exhibidos como trofeo y pisoteados por considerar que hicieron parte de acciones equivocadas. Muchos de quienes participaron de esas luchas políticas de la izquierda en Mayo del 68, reaparecieron luego en los ochenta, vergonzantes de su antiguo compromiso político, para finalmente convertirse en actores cómplices del viraje de sus países hacia el modelo neoliberal. La negación y la vergüenza del pasado militante fue una de sus características, mientras que el nuevo medio cultural y social produjo, un vocabulario político donde se eliminan palabras como socialismo, lucha de clases, revolución, vanguardia, capitalismo, comunismo, liberación, marxismo, guerrilla. Todo ese acopio bibliográfico pensado en términos de la lucha de clases se tuvo que vender a bajo precio, en las calles de las ciudades y en las librerías de “usado”.

Lo anterior, generó que condenaran a esos lenguajes otorgándoles una estigmatización con el supuesto de ya haber sido superados, de tal suerte que quien se atreviera a pronunciarlas sonara extraño con relación al presente, produciéndose entonces un giro, el quiebre con un lenguaje como anuncio de la pérdida, el extravío de un tipo de experiencia, el fracaso del lenguaje y los sueños políticos de toda una generación.

Cada una de estas expresiones fue arrojada a la trastienda de lo superado, y sonaban raras cuando se les otorgaba aplicación en términos de presente. Se produjo un giro, el quiebre con un lenguaje como anuncio de la pérdida, el extravío de un tipo de experiencia, el fracaso del lenguaje y los sueños políticos de toda una generación. El correlato histórico y sociológico de esta experiencia dolorosa puede describirse así: “La disolución de la URSS, en particular, para muchos de los enrolados en las filas de la izquierda revolucionaria representó una experiencia traumática...abrió para ellos, una suerte de quiebra de inteligibilidad en la que todas sus anteriores certidumbres colapsaron” (Palti, 2005, p. 19).

Si Mayo del 68 representó una ruptura con la continuidad de la historia en términos Benjaminianos, o un advenimiento de lo inesperado en Derrida, lo que se impuso luego, fue nuevamente la continuidad, el retorno triunfador de lo mismo, la explotación, la injusticia social, la resignación de los más y la voracidad económica de los menos.

De allí que exista un lugar donde preguntar acerca de la suerte que tuvo aquel mundo sepultado. Responsabilidad por las víctimas, o

responsabilidad de no haberle dejado a la utopía un lugar donde pudiera subsistir. Una parte de aquella generación de los setenta murió a nombre de esos ideales, otros, sus pensadores, pasaron de un lenguaje radical a otro más atemperado, más acomodado a los términos que en el noventa hicieron carrera en todas partes:

Marx, Lenin, Trotsky, Mao, Lukács, Gramsci, Mariátegui, y tantos otros nombres vaciados, olvidados. Toda una tradición fue tragada por el agujero negro de los años ochenta, como si la derrota histórica, la que destruyó a gran parte de una generación, hubiera arrastrado en cuerpos y libros, ideas y pasiones, sueños e ideologías (Forster, 2003, p. 60).

Las nuevas palabras generalizadas fueron democracia, tolerancia, diferencia, otredad; como si gracias a la terminología se pudiera garantizar un salvavidas para la catástrofe de la utopía de izquierda ¿Existía entre ambas terminologías una articulación?, como si luego de la eliminación de las utopías sociales se cambiara por ilusiones de realización personal, traducidas en la religión económica. Esta expresión es planteada de Benjamin: Hay que ver en el capitalismo una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, suplicios, inquietudes a las que daban respuesta anti-guamente las llamadas religiones.

Con la crisis del paradigma marxista toda una visión que se tuvo del orden de la historia, del futuro socialista y del pasado de los seres humanos estalló, se derritió, se deshizo – una etapa superando a la otra-. El fin de la utopía sintetizó la conclusión a la que se llegaba: superada la etapa de los sueños colectivistas no volvería a repetirse. Lo que aparece en cambio, construido por nuevas manos en reemplazo de las utopías colectivas rotas se denomina el palacio de cristal.

4. El derrumbe del palacio de cristal

En pleno confinamiento fruto de la pandemia la prensa de Buenos Aires publicó una serie de ensayos que posteriormente transformó en su libro: *El derrumbe del palacio de cristal* (Forster, 2020), título que alude a esas estructuras en hierro fundido y vidrio que a mediados del siglo XIX fueron erigidas en Londres, Madrid o París, a raíz de las grandes exposiciones universales y transformadas en hitos de la moder-

nidad, lugares de circulación de los habitantes del mundo contemporáneo, vitrinas o peceras humanas, donde se transparentan las modas de la sociedad del consumo.

El libro empieza su camino cuando el contagio y la muerte se extendían como una mancha gris, por un mundo que prometía bienestar, progreso y viajes para una parte privilegiada del planeta. La pandemia inició su incubación en el corazón de la producción mundial como China; pasó rápida a través de los viajeros, en los aeropuertos, sin necesitar de visados o pasaportes de un lugar a otro del mundo. La humanidad despertó acompañada por un enemigo secreto que durante meses fue una atroz incógnita, que pasó de Europa a Estados Unidos y América del Sur, aprovechando el cuerpo de los turistas.

Con anterioridad, Forster había publicado *La sociedad invernadero* donde por medio de la imagen de unas estructuras climatizadas adecuadamente en beneficio de sus usuarios, analizaba una sociedad que por unas cuantas décadas, pudo ofrecer protección y bienestar a una parte de habitantes del planeta que tuvieron el privilegio de estar adentro del invernadero, protegidos de los desastres naturales, las variaciones de la economía, los riesgos de la violencia, gracias a unas políticas de empleo estable y de asistencia pública. La llamada sociedad del bienestar pudo amparar a una parte de la población mundial que tuvo acceso a educación superior, vivienda y salud. Esos beneficios que luego de la Segunda Guerra Mundial se alcanzaron, constituyen el invernadero que a partir de los años setenta del siglo pasado y por causa de una multitud de variables inicia su desmoronamiento.

Si el estado de excepción planetario provocado por la pandemia condujo a pensadores como Giorgio Agamben, Slavoj Žižek y Byung Chul Han entre otros a cuestionar las políticas de control y aislamiento de los habitantes del planeta, avistar el descalabro de una educación universitaria entregada a la virtualidad, anunciar el desplome del capitalismo hiper individualista, fueron eso mismos debates e incertidumbres filosóficas que condujeron a Ricardo Forster a ofrecer desde América Latina su particular lectura filosófica del tema.

La pandemia global evidenció el carácter igualitario de un virus de dudosa procedencia que ante la fragilidad humana aproximó a los pobres y los ricos en el sentimiento común del miedo. El palacio de cristal

que nos ha acogido bajo la idea occidental de progreso se ha fracturado en trozos como vidrios, quedando los humanos y otras especies vivas a la intemperie, en medio de un capitalismo que vive su etapa neoliberal y hedonista en escala masiva, pero que también padece la desaceleración económica, así como la destrucción de su entorno natural.

En *El derrumbe del palacio de cristal* este filósofo latinoamericano plantea que la pandemia no es un estado superado sino que representa la etapa previa de un proceso de agudización de una crisis profunda en términos económicos y ambientales. La actualidad de sus reflexiones se expresa en inquietantes ideas: el temor de hoy no es que el Covid-19 devore gran parte de la humanidad, sino que la inflación arruine la relativa o la escasa capacidad adquisitiva de los salarios y que los gobiernos se vean obligados a realizar dramáticas conversiones de sus monedas para responder a la carestía de las canastas familiares.

Este modo de pensar el tiempo presente involucra al pensador como testigo participativo, un avisador del fuego que desde la esfera pública invoca los espectros de lecturas y autores para entender los peligros ante los cuales la humanidad parece enfrentarse. El Covid-19 fue uno de los enemigos más sorprendidos y rápidos, pero tenemos otros, que como en el caso de la destrucción del medio ambiente obliga a que el filósofo piense su responsabilidad ante una civilización que apoyada en recurso del combustible fósil ha levantado una civilización que parece estar enfrentada a las paradojas del decrecer o perder.

8

**CAPÍTULO
OCHO**



Un nuevo interés: las memorias del planeta

*Tenemos mucho que aprender de esos pueblos menores
que resisten en un mundo empobrecido,
en un mundo que ya ni siquiera es el suyo*

Déborah Danowski/Eduardo Viveiros de Castro
¿Hay un mundo por venir?
Ensayo sobre los miedos y los fines

1. El pensar moderno movido por combustible fósil

Para los pensadores sociales las aspiraciones de progreso constituyen parte de una búsqueda expedita para hacer del ser humano el rey de la modernidad. En filósofos como Kant, Hegel, Marx, Bakunin, Kropotkin, emergen en sus escritos nuevos actores, visibles en paralelo con la Revolución Francesa, la Comuna de París, el mutualismo cooperativo, motivando escritos como *Sobre la paz perpetua*, *Fenomenología del espíritu*, *El capital*, *Estatismo y Anarquía*, que se publican en plena juventud del capitalismo moderno. Se trata de grupos plebeyos, clases trabajadoras, lumpen proletaria, etcétera.

Con posterioridad, se gestan durante el siglo XX planteamientos de filósofos políticos como los de Bakunin, influido por el nacimiento de las organizaciones de izquierda, trabajadores de carácter político

sindical, gestando de esta forma transformaciones que deberían socializarse para estar al servicio de la humanidad emancipada (Sánchez, 2022) en general, bajo las formas de cooperación y ayuda mutua de los trabajadores. Ejemplo de lo anterior son la Revolución anarcosindicalista española, la Revolución rusa, el levantamiento espartaquista alemán, el nacimiento de la República de China, la guerra del Vietnam, la Revolución cubana, El Mayo del 68 y la Primavera de Praga, así como la llegada a la presidencia de Salvador Allende y su gobierno de Unidad Popular, pasando por el sandinismo, el zapatismo y el chavismo.

El libro de Casal Lodeiro *La izquierda ante el colapso de la civilización industrial. Apuntes para un debate urgente* (Lodeiro, 2016), sitúa en discusión el papel de las izquierdas políticas frente a un progreso civilizatorio cuyo costo es la destrucción del resto de seres vivos. El carácter histórico de esa discusión se desarrolla en una línea temporal de cuatro momentos como son capitalismo joven (1800 - 1920), capitalismo maduro (1920 - 1980), capitalismo senil (1980 - 2000) y, finalmente, el colapso.

En el marco de tiempo de un capitalismo maduro, sus defensores proponen otros factores aportantes al fortalecimiento de la idea de progreso como que el crecimiento económico y financiero es ilimitado; los sujetos humanos necesitan entre ellos de la competencia para probar quien transforma el egoísmo en una disposición subjetiva para el avance económico; el libre mercado que promueve la justicia social y es objeto de cuantificación; el mundo entendido como una máquina; los recursos naturales como medios de producción; el dinero que contribuye a la creación de riqueza y conlleva a la felicidad.

Al gran período de esplendor en que se vivió este capitalismo se le conoce como el *Welfare state*, implementado en Europa y los Estados Unidos con el propósito de neutralizar los aires de ruptura con el capitalismo potenciados por la Revolución de los soviets, superar la gran depresión de los años treinta, así como la devastación moral y económica dejada por la II Guerra Mundial. Estas experiencias condujeron a que se replantearan y fortalecieran las políticas económicas a favor de millones de ciudadanos que accedieron al consumo masivo, gracias en parte al uso del petróleo; de esta manera circularon bienes como los automóviles, el turismo a gran escala, los viajes aéreos y se posibilitó la ampliación de cobertura de la salud, educación y vivienda para los ciudadanos.

Igualmente, las formas tradicionales y comunitarias de la existencia fueron orientándose hacia un individualismo altamente competitivo. Para acceder al éxito personal o corporativo se utilizaron energías mortíferas contra los seres vivos y se llegó a considerar que sus efectos eran los costos colaterales para avanzar en un progreso indefinido. No obstante, el declive de ese mundo inicia prácticamente a finales de los años 70 con la gran crisis en el acceso al petróleo y con el avance de un nuevo fantasma: la conciencia de que el progreso no era infinito, que las fuerzas productivas desplegadas en la modernidad dejaban un daño dramático en el planeta y su entorno. En ese momento cobran mayor relevancia las propuestas ecologistas, ambientalistas, que muestran como el afán de poseer y controlar la riqueza se traslada a la biosfera, arrastrando consigo oportunidades para las generaciones futuras.

Veinticinco años atrás el centro de los conflictos ideológicos giraba en torno a la manera que Estado y sociedad contribuirían a resolver las desigualdades sociales. El crecimiento económico y el acceso al consumo pretendió ser la opción fundamental para la resolución de los problemas de violencia, hambre, falta de oportunidades derivadas de una economía que parecía no beneficiar de la misma manera a los seres humanos. Hoy existe un escenario distinto, pues el crecimiento para estos afecta al resto de especies vivas, en especial a la naturaleza como un todo; es un daño que salta directamente a los ojos y que exige una transformación radical a corto plazo de una existencia terrestre, que se percibe cada vez más frágil y amenazante (Danowski & Viveros, 2019). ¿De dónde vendrá la transformación? ¿Del Estado, el mercado, de cada uno de nosotros? Estas interrogaciones al parecer ingenuas se formulan en el punto de quiebre entre el viejo antropocentrismo moderno y un presente incierto.

En la interpretación de Lodeiro la sociedad industrial conjugó la energía propia de los humanos con la fuerza incorporada a la invención de los motores a través de recursos como el vapor, el carbón, el hierro y el petróleo. El debate acerca del colapso remite al agotamiento de esos recursos, a la imposibilidad que tiene la actual sociedad capitalista de detener su carrera de un consumo sin límites, así como a la necesidad por parte de los movimientos sociales y las organizaciones de izquierda de comprometerse con acciones en torno al decrecimiento como freno al desarrollo ilimitado. Decrecer o extinguirnos según el autor, alude a

la puesta en cuestión de la noción misma de progreso que ha direccionado la cultura occidental por más de 200 años.

A partir de su lectura se hace inexcusable resaltar, por una parte, el papel de algunos filósofos políticos modernos cuyas reflexiones se ubican en un período histórico de crecimiento y progreso, incentivado por el descubrimiento y uso de energías fósiles, con las cuales se alcanzó a una escala mundial la producción, distribución, consumo de bienes, así como la entronización de un capitalismo planetario. Hoy se experimenta la etapa del colapso y parece que tenemos una responsabilidad social distinta debido a la crisis de la idea de progreso. Ante la situación algunos filósofos giran hacia otros horizontes, reconocen praxis comunitarias como el buen vivir andino, el ecologismo y el feminismo como posibilidades de esperanza. El buen vivir será parte de lo acá abordado.

2. Cuando el apocalipsis toca a la puerta

Considerar un mundo que pasa del papel moneda a otras formas de valor de cambio; donde los viajes en avión y el uso de autos privados sean regulados; un mundo que apremie el desplazamiento en transporte público y en bicicleta; siendo los productores locales los que proveen de ropa y alimentos. Todo esto acontece en ciudades despobladas con dificultades al acceso tanto de los servicios de agua como de energía, lo que ha generado el retorno a la máquina de escribir y los manuscritos. No espere el lector que esté haciendo referencia a un orden socioeconómico comunista o una distopía; se trata del mundo del de-crecionismo, término donde convergen análisis económicos, ambientales, activismos políticos y un llamado a cambiar de manera radical la relación con el entorno, pues el desastre irreversible se torna inminente.

La civilización industrial dejará de ser viable en un espacio de tiempo establecido entre 2020 y 2035 señala el autor, basado en diversos informes. Evidencia de lo cual es el agotamiento de la energía fósil, materializada en el petróleo y de sus derivados como el gas natural y el carbón, detonando la irreversible desaparición de un estado del bienestar y del mismo Estado. De lo anterior proviene el llamado al decrecimiento inmediato, direccionado a gobiernos, corporaciones, sociedades y comunidades en general, un altavoz cuyo mensaje es detener el crecimiento en términos de progreso material capitalista, debido

al inminente derrumbe de la civilización, a cuenta del daño producido en la biósfera. Según el autor este propósito hace parte de las tareas urgentes de la izquierda contemporánea, la cual consiste en decrecer o perecer, adaptando una idea de Rosa Luxemburgo. Esa salida no podrá realizarse en los marcos del capitalismo sino de una ecología social como apunta el filósofo Michael Löwy a la llamada crisis ecológicano planteando que es la cuestión política, económica, social y moral más importante del siglo XXI.

3. Ante un capitalismo senil

El capitalismo senil o en profunda decadencia puede entenderse como la fase donde se evidencia la imposibilidad de dar respuestas a las demandas de acumulación a escala planetaria que tiene el presente, sin destruir los recursos vitales no renovables. Tanto en la versión capitalista del bienestar como en la socialista, el uso de los recursos fósiles será el centro de los cambios en la transformación de la vida de las naciones. El tiempo actual, donde el ideario del progreso material parece llegar a su límite ante la perspectiva de unos recursos finitos y un entorno natural resentido, afectado por el avance de los seres humanos. Las víctimas del progreso son quienes pagan con su vida la expansión de unas prácticas de modernización arrasadoras. La máquina de la productividad material se aceita con los recursos existentes en los territorios. La ciudad y el mundo rural están sufriendo un proceso de cancerización que destruye la coexistencia entre sociedad y naturaleza, creando una sociedad enferma e insostenible ecológicamente.

Como plantea Lodeiro, es el inicio para verificar que esa transformación ya está sucediendo, desembocando quizás en un sistema neofeudal o ecofascista (Taibo, 2017), que persiste en controlar los recursos para la “salvación” de las minorías de unas naciones, justificando la eliminación de otras minorías— “sin fortuna”. Las llamadas “democracias” actuales no pueden sostenerse cuando falla la energía, el crecimiento y el pacto social que dicho desarrollo ha permitido entre la clase capitalista y el resto de la sociedad, y sólo cabe derivar hacia auténticas democracias (socialistas, anarquistas, o una mixtura) en caso contrario hacia dictaduras extremas.

Para los decrecionistas es inviable que toda la humanidad pueda alcanzar el modelo del consumo occidental. El nivel de producción y

consumo se logró agotando los recursos naturales, rompiendo los equilibrios ecológicos de la tierra. El desarrollo sostenible es un mantra cosmético. Por el contrario, debería procurarse un equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza, para esto se cuenta con un margen de tiempo reducido. Por lo anterior se requiere una modificación en los hábitos y modos de vida, estimulando más que la compra y la acumulación, una propensión por el alquiler y reforma de las viviendas; la creación de huertos urbanos, comunitarios y ecológicos; promover la compactación de las semanas de trabajo; recuperar el transporte en trenes, así como los autobuses de empresas para el desplazamiento de los trabajadores; favorecer la producción de bienes para toda la vida; mantener y potenciar la enseñanza en el medio rural de todos los ciclos, promover los productos locales frente a los importados, todo ello y mucho más bajo premisas de cooperación, solidaridad y acción común.

Walter Benjamin, supo plantear en sus escritos algo que posteriormente otros estudiosos de la destrucción de la biosfera han apuntado acerca de la necesidad de detener la locomotora de la historia universal. Pero tal vez se trate de algo completamente distinto. Tal vez sean las revoluciones el gesto por el que el género humano que viaja en ese tren echa mano del freno de emergencia.

La invocación de Walter Benjamin a echar freno de mano, resulta provocadora, desnuda la glorificación ególatra de un viaje sin estación de llegada, que realiza un selecto grupo de privilegiados del progreso; a su vez devela las ilusiones por tomar ese mismo tren, añorado sin poderlo alcanzar, por parte de varias generaciones de seres humanos en los siglos XX y XXI.

4. El buen vivir como freno de mano a la locomotora del progreso

En las regiones de América, denominada por las organizaciones indígenas como “Abya Yala” se ha gestado un pensar comunitario llamado el “buen vivir” que orienta su mensaje a la “convivencia armónica del género humano con su entorno natural, el mundo espiritual y las futuras generaciones”. Para esta praxis filosófica, las intenciones económicas o políticas que impliquen destruir las bases para la vida de futuras generaciones, que priorice los bienes de lujo por sobre los bienes de primera necesidad y los valores éticos y espirituales, no es soste-

nible ni sustentable. Como considera Estermann una visión de un buen vivir consiste en que el verdadero “progreso” no sea un incremento cuantitativo de bienes de consumo y de la producción, ni en el aumento de las ganancias de una empresa, sino en el nivel de distribución justa y equitativa de la riqueza existente.

Es así como se debería renunciar a la ideología del “crecimiento”, a la especulación bursátil y el capital improductivo ficticio como bases para un “buen vivir”, pero esto no es fácil. Implica un decrecimiento (recesión) de la economía en gran parte del mundo, un estancamiento en otra, y también paradójicamente, la posibilidad de un leve crecimiento en las partes más pobres del planeta. A pesar de que el modelo del llamado “capitalismo salvaje” y de un desarrollo tipo occidental parezca fenecer en los centros del capital especulativo, este mismo modelo prosigue hechizando y atrapando de manera irrefrenable a amplios sectores sociales, entre ellos sectores populares urbanos y rurales, a los jóvenes de zonas apartadas o de barrios periféricos, a los pueblos indígenas. Es frecuente que quienes han sido beneficiados con las migajas del bienestar prediquen la renuncia, entre aquellos que tienen la ilusión de un transporte privado o de migrar a otra región que consideran más próspera. Esto no es solamente un reflejo de la alienación cultural y civilizatoria, también refleja aspiraciones legítimas por mejorar sus condiciones de vida.

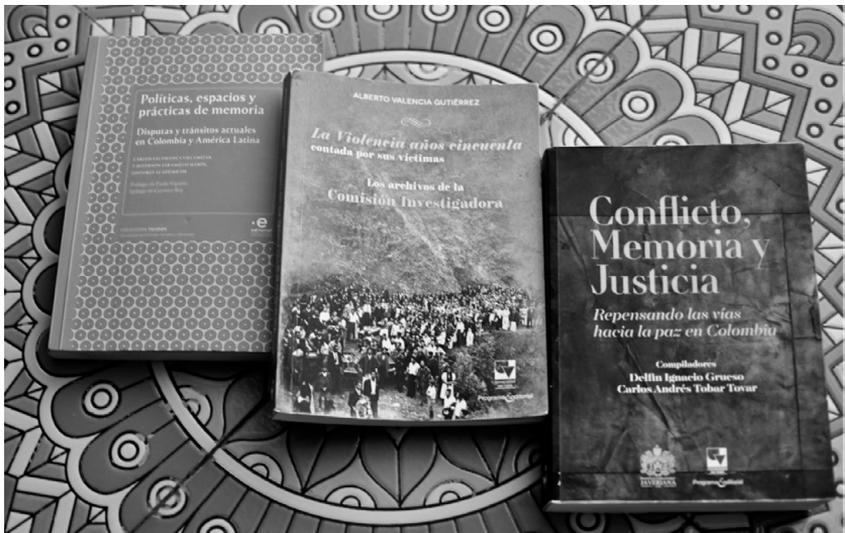
Estamos ante un inmenso reto: exigir a los pueblos del llamado sur global que cambien su “chip” y dejen de anhelar los símbolos que exhibe la sociedad del espectáculo, algo que implica una voluntad a gran escala, lo cual no pasa solo por la voluntad de unos activistas e intelectuales o un dictado de gobiernos pretendidamente progresistas. Se trataría en el sentido nietzscheano de una transvaloración, o en el benjaminiano de una detención mayúscula, una conciencia a gran escala del peligro inminente que nos asecha como especie y como seres vivos, una “transformación civilizatoria mayor” de la cual dan ejemplo diversas comunidades cristianas de base y pueblos ancestrales.

El llamado “buen vivir” debe ampliar su perímetro de conciencia. Más allá de las culturas indígenas guardianas de la naturaleza, de la conciencia ambiental de quienes han tenido privilegios de progreso y por decisión acuden a frenar sus prácticas acumulativas, se encuentran

los contingentes mayoritarios de quienes han vivido la pobreza en todas sus dimensiones, que experimentan una profunda rabia o impotencia; ¿Les puede importar a ellos la conciencia del inminente colapso del planeta si ha sido el desastre lo que más han conocido?

9

CAPÍTULO
NUEVE



La memoria en Colombia: cuatro acercamientos

*El sino de Caldas en cuanto a la violencia ha sido paradójico,
porque es el departamento colombiano que goza,
aparentemente, del más alto nivel de vida.*

Germán Guzmán
La violencia en Colombia
Estudio de un proceso social

1. Los archivos de la violencia de mitad del siglo XX

La violencia años cincuenta contada por sus víctimas. Los archivos de la comisión investigadora de (Valencia Gutierrez, 2021), es un corolario del paciente proceso de indagación y examen por parte del profesor Alberto Valencia, de los archivos que el investigador Germán Guzmán Campos legó a una posteridad que parece continuar siendo implacable y dolorosamente amenazante en el caso colombiano. El libro se sustenta sobre una antología de documentos recibidos por la Comisión de la que hizo parte Guzmán; a partir de su examen, Valencia sintetiza lo que serían grandes retos de este organismo: contribuir a la reparación de las víctimas por los daños ocasionados, establecimiento del juicio de responsabilidades y la construcción del sentido de la memoria.

La obra se compone de dos partes, en la primera bosqueja cómo se escrutó la violencia de los años 50 recurriendo a los marcos sociales y

políticos de la rehabilitación desplegados por la Junta Militar y el Frente Nacional. En la segunda parte, el profesor Valencia presenta los archivos de Germán Guzmán, a partir de lo que el cura del Líbano Tolima pudo recuperar en su recorrido por los departamentos de Caldas, Valle del Cauca, Cauca y Tolima; zonas del país donde buscó ser consecuente con el sufrimiento que las víctimas pudieron haber experimentado durante los años cincuenta.

El profesor Valencia expone una selección de documentos escritos y fotografías que fueron entregados por la familia de Guzmán a cuidado de la Universidad del Valle en Cali, y donde se revelan los hallazgos de esa comisión investigadora que recorría en el año de 1959 las regiones del país mayormente afectadas por la violencia. La hipótesis propuesta por Valencia sugiere que la forma como se resolvió el enfrentamiento entre liberales y conservadores de los años 1950, ejemplifica que una escasa reparación a las víctimas, la no identificación de responsables y la falta de elaboración sobre lo sucedido, terminaron siendo claves para estimular hasta hoy la reproducción de estos ciclos de frenesí fanático.

Germán Guzmán contribuyó de modo sustancial a la investigación y escritura de uno de los primeros documentos explicativos acerca del drama social y político de la primera mitad del siglo XX. Allí se consignan recorridos, hallazgos, reflexiones de la “Comisión investigadora de las Causas actuales de la Violencia” creada en el año de 1958; cuatro años después los insumos finalmente se transformaron en los dos tomos mencionados, donde Guzmán comparte la coautoría con Eduardo Umaña Luna y Orlando Fals Borda, profesores de la primera facultad de sociología que tuvo el país en la Universidad Nacional de Colombia y que influyeron profundamente en los destinos de las ciencias sociales y de los Derechos Humanos en el país.

Se destacan dos aspectos del trabajo de Alberto Valencia, el primero apunta hacia la formación de unos archivos de la memoria y la segunda que se deriva de lo anterior, se trata de cómo a partir de esos archivos se ajustan los relatos explicativos de la violencia. En el primer caso los archivos suelen ser las piezas cardinales de la investigación. Esas huellas orientan la formación de repositorios donde se constituyen fragmentos memorables. En este sentido el filósofo camerunés Achille Mbembé considera que los archivos:

Son el producto de un proceso que convierte un cierto número de documentos en ítems considerados dignos de conservación y mantenimiento en un espacio público. Los archivos forman parte de estos restos y desechos y es por eso que cumplen un rol religioso en las sociedades modernas. (...) La misma existencia del archivo constituye una constante amenaza al Estado. Examinar archivos es estar interesado en lo que la vida ha dejado atrás, es estar interesado en la deuda. Sin embargo, también es estar preocupado por el resto (Mbembé, 2011, p. 1).

La reflexión de Mbembé exterioriza tres aspectos que forjan la relación entre archivo y memoria, en un primer aspecto el archivo puede rescatar aquello que al quedar atrás cae en la penumbra y en el olvido; segundo, al rescatar y reelaborar lo que está atrás, emerge un mecanismo de reparación con la deuda contraída con las víctimas de la violencia y tercero, son precisamente las víctimas quienes forman parte del resto, lo deleznable y, por lo tanto, arrojado al olvido.

En este caso la valoración que realiza el profesor Alberto Valencia Gutiérrez con los archivos de Germán Guzmán Campos contribuye a destacar la importancia de los archivos centrados en las víctimas, agregando que su publicación coincide con las expectativas generadas por la entrega pública de los Informes de la Comisión de la Verdad, en cabeza del sacerdote Francisco de Roux.

Igualmente, el trabajo de Valencia devela grandes esfuerzos previos como los plasmados en *La violencia en Colombia*, que incidirán con su vasto acumulado a las Ciencias Sociales. Es de resaltar que, en el momento de la aparición de los dos tomos en 1962, fueron leídos con suspicacia, denunciados por su capacidad de afectar la pretensión de borrón y cuenta nueva del Frente Nacional, tildados de incidir en la reapertura de heridas, y acusados de dejar un mensaje nocivo a las nuevas generaciones. Es de anotar cómo hoy coincide en situaciones próximas, cuando algunos sectores políticos y sociales del país emiten mensajes de negación o acusan de sesgo ideológico a lo expresado en los informes de la Comisión de la Verdad.

El profesor Alberto Valencia con su investigación y valoración de los archivos recuperados por el Padre Guzmán, visibiliza al sacerdote con vocación de sociólogo que actualizó para el tiempo presente,

una memoria que todavía está sin esclarecer; al estudioso Guzmán que, con sus métodos de exploración en campo, contribuyó al avance de las ciencias sociales, la historia y los estudios sobre conflicto, memoria y paz en Colombia. Ahora bien, existen otros autores que han abordado en detalle al universo de Guzmán y el estudio sobre la violencia, como son los casos de Jefferson Jaramillo Marín en su libro *Pasados y presentes de la violencia en Colombia. Estudios sobre las comisiones de investigación (1958-2011)*” (Jaramillo J. , 2014) o Gonzalo Sánchez en trabajos como *Caminos de guerra, utopías de paz. Colombia 1948-2020* (Sánchez, 2021).

Es de resaltar su contribución en la apropiación y divulgación pública de una serie de exposiciones fotográficas de estos archivos, durante el año 2022, realizadas en el Centro de Memoria, Paz y Reconciliación de la ciudad de Bogotá y en el Museo Rayo de Roldanillo Valle. Se trata de exposiciones abiertas, donde el dispositivo de la exposición fotográfica permite viajar con Guzmán y los comisionados del año 58 hacia esa Colombia agraria, sufrida, signada por la muerte, que aparece registrada por anónimos autores o depositarios que hicieron entrega de esos documentos, cartas, relatos e imágenes a Guzmán, con la esperanza que fueran una prueba para que el mundo conociera el tamaño de la ignominia.

2. La memoria problematizada en América Latina

Los estudios acerca de la memoria han dejado de ser un campo emergente. En esa medida el libro titulado *Políticas, espacios y prácticas de memoria* de (Jaramillo & Salamanca, 2019) sitúa al lector en una serie de discusiones consideradas prioritarias hoy para las ciencias sociales, en Colombia y América Latina, donde la memoria se configura como un campo de contiendas. En este sentido la edición académica realizada por Jefferson Jaramillo y Carlos Salamanca supera las discusiones y lugares que han sido abordados previamente. En esta ebullición de reflexiones sobre la memoria ¿qué puede aportar el texto en la discusión de los acumulados bibliográficos acerca del tema?

Se pretende destacar el reposicionamiento de las mediaciones en el campo de la memoria, precedido durante los años noventa en América Latina por los trabajos de Jesús Martín Barbero, por citar un ejemplo.

Desde este campo y esa temporalidad se analizaron las desigualdades estructurales, la esfera pública de la comunicación, las mediaciones culturales; aspectos que son considerados en la presente publicación, a la luz de las prácticas estéticas, las acciones de denuncia y las investigaciones sobre el daño causado contra poblaciones.

El documento está elaborado bajo tres líneas: políticas, espacios y prácticas, que se interrelacionan a través de la memoria y la comunicación. En el libro convergen la mirada del historiador, la antropología, la sociología, el diseño urbano, la arquitectura, y las artes plásticas, reuniendo una serie de artículos elaborados por estudiosos colombianos y latinoamericanos: Carlos Salamanca Villamizar, Jefferson Jaramillo Marín, Amada Carolina Pérez Benavides, Mario Rufer, Johanna Torres Pedraza, Sebastián Vargas Álvarez, Fernando Escobar Neira, Gabriela González, Oscar Fernando Acevedo Arango, Oscar Guarín, un prólogo de Paolo Vignolo y un epílogo de Germán Rey.

La memoria problematizada en este contexto remite a hitos que evidencian los debates centrales elaborados por la historia nacional como lo menciona Paolo Vignolo, refiriéndose a “la coreografía estatal de la reconciliación y el perdón televisada en vivo y en directo para una audiencia global” (Jaramillo & Salamanca, 2019, p. 9), en la ceremonia mediática del 26 de septiembre de 2016, fecha que Colombia pretendió convertir en el símbolo de cierre a una parte de la historia del conflicto armado colombiano. Lo anterior corresponde a uno de los intereses por rastrear, cómo la facticidad condiciona los análisis teóricos, siendo el reto de la academia transfigurar los hechos, produciendo así “puntos de contacto y de proyección entre la investigación sobre las memorias y las prácticas comunicativas” (Jaramillo & Salamanca, 2019, p. 21).

Villamizar y Jaramillo (2019) en *Esbozos y trabajos* confrontan lo que consideran el carácter restrictivo de la historia oficial y “las verdades, menos visibles de las narrativas emergentes” (p. 24), esas verdades se han constituido a través de archivos públicos del dolor, objetos estéticos, *performances* donde se han alojado los sujetos de la memoria. El capítulo hace énfasis en la manera cómo esos contenidos emergentes circulan por medios de prácticas comunicativas de todo tipo como son informes, videos, audios, impresos entre otros, que pretenden otorgar a la construcción explicativa del conflicto, dinámicas mediáticas que aspiran a llegar a distintos sectores de la nación: ruralidad, etnias, géne-

ro, habitantes de las ciudades, educadores, clases medias, etc. Ante esa mediación de nuestra historia reciente ¿es posible reevaluar categorías como rural/urbano, comunidad/pueblo, violencias por regiones, temporalidad, espacialidad?

Amada Carolina Pérez cuestiona los entramados sociales y simbólicos que permiten la continuidad del conflicto armado. Con la intención de responder, propone un acercamiento a los debates de la memoria pública nacional, recurriendo a personajes destacados como fueron Policarpa Salavarrieta y Agustín Agualongo, evidenciando que a la sombra de estos personajes se silencian innumerables narrativas regionales y a su vez se resignifican estas figuras aprobadas por una historia centralizada.

El debate sobre la cultura aparece como un modo de interpelar la manera que tienen los gobiernos de entender su relación con el pasado. La tesis principal de Rufer afirma que la cultura al convertirse en un signo de gubernamentalidad introduce la paradoja de que una nación puede ser multicultural, pero no multihistórica. La multiculturalidad capta, hace ciudadanos y gobierna, garantizando paradójicamente que la cosmovisión indígena no se escape de la vitrina del museo donde se congela y desarma el pasado.

El libro transita por análisis empíricos de diversos espacios y prácticas de memoria entre los que se destacan museos, murales, plantones, intervenciones urbanas que permiten el despliegue de un fenómeno que desborda lo estrictamente teórico para confrontarnos con lo público, lo exhibitivo que aspira a intervenir en la historia desde los avatares del presente.

Finalmente, en el epílogo de German Rey, se ratifica la articulación entre los enfoques comunicativos, siendo estos elementos relevantes para las comisiones de la verdad, las experiencias populares de memoria, donde se recurre a toda una serie de recursos comunicativos como son: informes, archivos, actos ceremoniales; que permiten contar, narrar, dialogar, imaginar y dónde se ratifica la relevancia de la memoria para las ciencias sociales.

En conclusión, el libro rehúye los discursos “denuncistas”, la sobre-representación y los clichés instalados en la palabra memoria; en

oposición opta por apuestas transformadoras realizadas en espacios emergentes, territorios donde la memoria es también resistencia. Bajo este impulso, el trabajo en su totalidad, ratifica el carácter *in-disciplinado* de la palabra.

3. Los campos de fuerzas

El nombre de Gonzalo Sánchez en Colombia, puede inscribirse al llamado “giro de la memoria” correspondiente a los estudios históricos en ciencias sociales durante la segunda mitad de la década de 2000 marcada por el ascenso de la guerra y protagonizada por distintos actores: insurgencia, contra-insurgencia, narcotráfico y violencia estatal. Fruto del interés hacia el tema, es la aparición de la víctima como problema de las ciencias sociales a la luz del conflicto colombiano, con todo su repertorio de prácticas violentas, acciones contra la sociedad civil, despojo de las tierras a campesinos, masacres, desplazamientos, asesinatos selectivos, que crecieron como una espuma sangrienta desde los años ochenta.

González ha sido profesor del Departamento de Historia de la Universidad Nacional, en el Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales. Publicó, en compañía de Donny Mertens “Bandoleros, gamonales y campesinos” con prólogo de Erich Hobsbawn. Igualmente coordinó la Comisión investigadora acerca de la violencia (1987), convocada por el Gobierno de Virgilio Barco Vargas en compañía de otros investigadores colombianos como Carlos Miguel Ortiz, Eduardo Pizarro León Gómez, Álvaro Guzmán, Álvaro Camacho y otros intelectuales de la época. Durante el gobierno de Juan Manuel Santos, fue el primer director del Centro Nacional de Memoria Histórica creado a través de la Ley 1448 del 2011 de Víctimas y Restitución de Tierras.

El libro de Sanchez (2019), ausculta distintos campos de interés para el investigador, entre ellos, conversaciones con la artista visual María Elvira Escallón acerca de la imagen y el duelo; el psicoanálisis, como método explicativo de relación con toda una serie de pasados traumáticos, la relación entre testimonio, justicia y memoria, el papel del relato de víctimas y victimarios desde los testimonios de Jean Amery y Primo Levi en el caso del holocausto judío, hasta las declaraciones de victimarios como Ramón Isaza, Ernesto Báez y Salvatore Mancuso. Todo lo anterior, gracias a la sensibilidad escritural del intelectual.

Uno de los capítulos del texto titulado *El inacabado proceso de formación de un historiador* permite reconocer las trayectorias autobiográficas, los contextos de origen, los encuentros con la universidad y la política, el papel jugado por la investigación y la docencia en la existencia del autor. Allí narra su llegada al tema de la violencia y de la memoria histórica evocando su lugar de nacimiento: las tierras del Líbano Tolima, signadas por utopías revolucionarias ejemplificadas en los relatos sobre los llamados “Bolcheviques del Líbano”, una de las regiones más afectadas por la violencia liberal-conservadora de los años cincuenta. Esto demuestra algunas de las claves que enmarcarán la vida de un escritor a quien la disciplina histórica acogió para desarrollar su proyecto intelectual.

El capítulo en mención da cuenta de su trayectoria académica, como estudiante de Filosofía, Letras, y Derecho en la Universidad Nacional de Colombia, sus derivas en autores de una mayor proximidad a los temas latinoamericanos, como fueron los pensadores Adolfo Sánchez Vásquez, Leopoldo Zea o Augusto Salazar Bondy. De igual forma surgen evocaciones de cercanías y encuentros con el historiador económico inmolado en 1999, Jesús Antonio Bejarano, así como el novelista Rafael Humberto Moreno Durán, compañero suyo en las aulas de derecho. Los devaneos con la militancia en la Federación de Estudios Sociales (FES), la influencia del marxismo althusseriano o el interés por Freud. Todas esas lecturas, intereses y experiencias le acompañaron durante la elaboración de su investigación doctoral en Europa: “la violencia se apareció como objeto de investigación estando fuera del país, cuando tuve que pensar en un tema de tesis” (Sanchez, 2019, p. 318).

El libro incluye una serie de prólogos, a sucesivos informes del Grupo de Memoria Histórica donde se evidencia el trabajo en territorio, visibilización de los colectivos de víctimas y organizaciones sociales, permitiendo ofrecer al estudio de la memoria en Colombia, la particularidad de ser un campo de lucha para la irrupción de significados que han estado ocultos entre los cuales son documentados los casos de Bahía Portete, La Rochela, Bojayá, la Comuna 13 en Medellín, San Carlos en el Departamento de Antioquia.

Entre todos estos informes, se destaca el caso del municipio de Trujillo, en el Norte del Valle del Cauca como expresión de la violencia contra las experiencias organizativas de una comunidad campesina a

través de masacres, torturas, desapariciones forzosas que durante los años ochenta, fueron el *modus operandi* contra la población por parte de grupos de narcotráficantes dirigidos por Diego Montoya, alias Don Diego, y Henry Loaiza, conocido como “El Alacrán”. “En Trujillo se exhibe un repertorio de instrumentos y procedimientos de tortura y del terror...el uso de motosierras para desmembrar aún vivas a las víctimas, los hierros candentes introducidos en los cuerpos y la aplicación de sal en las heridas abiertas” (Sanchez, 2019, p. 193).

Memorias, subjetividades y políticas Ensayo sobre un país que se niega a dejar la guerra corresponde a un testimonio vivencial, de las maneras como se han abordado las narrativas, autores, informes, escenarios, del pasado violento en Colombia. Los ensayos reunidos, trazan un itinerario histórico de la memoria y las voces de las víctimas. El libro invita a reflexionar sobre el papel del intelectual colombiano, en medio de una sociedad donde la democracia y la violencia siguen riñendo y generando un espacio de profundas inestabilidades e incertidumbres.

Los trabajos de Gonzalo Sánchez han transitado por distintos momentos de los estudios sobre el conflicto, la historia, las luchas sociales, encuadrando a la víctima, en lo que se podía definir como un problema filosófico. Para el autor, comunidades, instituciones, víctimas y actores políticos diversos, hacen parte de un campo de estudio que transita de la capacidad de escuchar a la de documentar y de la documentación a la memoria histórica. Si alguien tiene dudas acerca de esto último, se sugiere abordar este libro debido a que expresa los retos y los riesgos que tienen organizaciones de víctimas, luchadores sociales, excombatientes, en la actualidad colombiana.

El libro de Sánchez muestra el carácter político de la memoria. Como el autor lo afirma, han cambiado las condiciones de producción del relato explicativo y gestación de la paz. “Para el proyecto político dominante el eje no es la paz, ni lo agrario, ni la participación política...” estamos desandando caminos, y alineándonos como país con los proyectos neoconservadores del continente desde el Brasil de Jair Bolsonaro a la América de Donald Trump (Sanchez, 2019, p. 21). El libro reafirma el carácter de la memoria como un campo en disputa, el esfuerzo por hacer visible las voces de todos aquellos que han sido silenciados o negados históricamente por una visión excluyente de la historia. Lo anterior no será ya tan fácil, pero una voz como la de Sán-

chez que ha sido un testigo de primera línea, es un aviso de los riesgos y los retos a los que se enfrentan las narrativas de la memoria histórica.

Finalmente, en relación a la lectura es considerable que lo propuesto por Sánchez, tiene una profunda relevancia en los análisis de la violencia colombiana. El frágil triunfo del NO a los Acuerdos de la Habana en el año 2016, así como la llegada a la presidencia del partido que lideró la oposición a los acuerdos, propició un nuevo capítulo de revisiones a varias de las investigaciones del Centro Nacional de Memoria Histórica acerca de las raíces del conflicto y la violencia en el país. La institución estatal de la memoria histórica lideró la defensa de la tesis sobre la responsabilidad de élites gubernamentales, Fuerzas Armadas, partidos políticos tradicionales y élites económicas, sin ocultar el papel de la violencia insurgente y contra-insurgente en toda esta prolongada historia de violencia y desigualdades, cuya víctima más evidente, es la sociedad civil. Ante la oposición que suscitaron estos acuerdos, la narrativa acerca de la memoria histórica se ha ido transformando en un campo donde las tradicionales élites políticas, económicas y militares de la nación reclaman un estatus que supuestamente no se les ha otorgado. Pero se debe recordar, que la víctima en Colombia corresponde a quienes han vivido bajo unas condiciones de fragilidad y exclusión histórica.

4. Vías hacia la paz

Este cuarto escrito, podría inscribirse en la línea de una producción de memoria crítica, elaborado gracias a toda una serie de encuentros en la ciudad de Cali entre los años de 2017 y 2019, justo durante el momento histórico que lo impulsó, teniendo que ver con una estela de esperanzas que dejaron dispersos los Acuerdos de Paz, así como ese tufo de derrotas que heredó el triunfo del “No” en el plebiscito y las posturas contrarias a los acuerdos de paz que se manifestaron durante el gobierno de Iván Duque. En medio de ese entorno político desfavorable, se fortalecieron los escenarios novedosos de transicionalidad como fueron la JEP y de reconocimiento histórico, como la Comisión para el Esclarecimiento y la Verdad.

Conflicto, memoria y justicia, entra a la historiografía colombiana como uno de los trabajos pioneros en el sentido que son historiadores, filósofos, sociólogos y juristas, que convergen en sus diferencias, pero

que buscan consolidar una discusión acerca del conflicto colombiano, apelando a la resignificación, ungiendo de nuevas posibilidades categorías altamente trajinadas en los últimos quince años como han sido la memoria, la justicia, la paz, que por su mismo uso, corren el riesgo de descender a lugares comunes del lenguaje.

Los artículos que componen el documento fueron discutidos en el Seminario Permanente del proyecto de investigación liderado por el grupo “Praxis” de Cali, contando con la presencia de académicos provenientes de trayectorias y experiencias de trabajo bien distintas aunque de amplia trayectoria como pueden ser el profesor francés Daniel Pecaút, los sociólogos Alberto Valencia Gutiérrez y Jefferson Jaramillo, el filósofo español Manuel Reyes Mate, el filósofo mexicano Mauricio Pilatowsky, el pensador argentino Ricardo Forster.

El título del producto final recoge tres grandes conceptos, omniabarcantes, que permiten entender durante lo que va corrido del siglo XXI, la cuestión nacional de la violencia. Se trata del conflicto, la memoria y la justicia. Estas tres marcas de lenguaje separan el libro en tres secciones, Memorias del conflicto colombiano, Memorias, justicias y contextos políticos y por último Reconciliación, emociones políticas y construcción de paz en Colombia.

El libro abre con una detallada introducción del filósofo Delfín Grueso, quien realiza una arqueología historiográfica sobre las numerosas guerras civiles del siglo XIX vividas en territorio colombiano, destacando los numerosos pactos en pro del olvido que buscaron concretar la unidad e identidad nacional donde “...la guerra y la represión a través del Estado podían cumplir la función aglutinante en algunas naciones europeas” (Tovar et al., 2022, p. 27), según esta tesis defendida por Fernán González, el Estado fue incapaz de copar el territorio y de construir nación, lo cual pudo implicar que el país fuera arrastrado una y otra vez a guerras decimonónicas, donde líderes como Tomas Cipriano de Mosquera, y proyectos políticos como el de la llamada Regeneración, derrotas en la llamada Guerra de los Mil Días, terminan evidenciando que ese siglo XIX nos persigue todavía cuando se trata de entender la manera de constituir Estado y modelar el territorio.

El planteamiento de Daniel Pecaút explica por qué el conflicto se convirtió en un significado flotante y mutante que encubre lo que con-

sidera “la precariedad de la simbólica nacional” en cuanto a la posibilidad de ofrecer mitos aglutinantes que ayuden a los colombianos a contar con una memoria común, pues durante gran parte del siglo XX se contó con una sociedad dividida en dos grandes subculturas políticas, una liberal y la otra conservadora, ambas formas de identidad, personales y colectivas, adquirieron el privilegio de pertenencias “heredadas” de una generación a otra, de un “civilismo” convertido en emblema de lujo por los gobiernos que se llenaban de orgullo al mencionar el mínimo papel que las fuerzas militares tuvieron en la construcción del Estado, en comparación con la fortaleza histórica de las instituciones supuestamente democráticas.

Apalancado en estos elementos, Pecaut extrae partido de las debilidades de lo que fuera el populismo gaitanistas que colapsó en medio del nuevo lapso de violencia. Por paradójico que hoy pueda parecer la interpretación de Pecaut, Gaitán desautorizó la huelga general de 1947 permitiendo que la base sindical quedara desprotegida, mientras a su vez el caudillo era exaltado a la jefatura oficial del Partido Liberal. El esfuerzo de Pecaut a lo largo de su texto es el de rebatir ideas comunes que los mismos colombianos hemos entronizado como relatos explicativos, otro ejemplo, en el caso de “las FARC, en particular, quienes compusieron un relato acerca de sus orígenes que llegó a convertirse en una vulgata para gran parte de la sociedad” (Tovar et al., 2022, p. 87).

En el mismo horizonte de Pecaut se ubican las contribuciones de Fernán González, Alberto Valencia Gutiérrez o Jefferson Jaramillo Marín quienes relativizan el presentismo y el particularismo que parece ocupar los estudios más recientes sobre el conflicto. Sus enfoques utilizan historicidades y categorizaciones que privilegian la larga duración, los estratos conceptuales más profundos, y donde pueden converger distintas disciplinas. En su texto González reconoce cómo en las leyes de víctimas, paz y reconciliación, en las negociaciones de la Habana o en la implementación de los acuerdos, la frontera donde se encuentran las tensiones entre la memoria y la historia permitieron toda una serie de olvidos, silencios como los que en su momento han caído sobre estudios pioneros de Fals Borda, Umaña Luna y Camilo Torres. Se detecta una gran opacidad respecto a la violencia, en lo que compete a la responsabilidad del Estado, las causales de las diferencias regionales y la necesidad de reinterpretar los contextos de época, como fue el caso

de los años 60 en cuanto década productora de discurso supuestamente liberacionistas, hasta llegar al ascenso de los múltiples actores armados, las nuevas formas de negociación como las que se produjeron en el Cauán o con el ascenso de la Seguridad Democrática.

Cada uno de esos hitos en su particularidad, favorecen la tesis de que los documentos, testimonios, panfletos que han dejado estos escenarios “pueden ser leídos, discutidos, utilizados, desde el punto de vista de la memoria” (Tovar et al., 2022, p. 161). Lo anterior implica un redimensionamiento, pues la memoria no es exclusivamente rememoración de las víctimas, aproximación exclusiva a los excluidos o las supuestas minorías. Existen también las memorias de los victimarios, la memoria de los llamados “sectores dominantes” de quienes han sido simplemente espectadores (Tovar et al., 2022, p. 167).

Esta ampliación y profundización del concepto para recoger esa multiplicidad de voces, documentos, estudios, lleva a que Jefferson Jaramillo Marín recomiende la necesidad de tener precaución y revisar las formas de la memoria. Se necesitan de ejercicios de investigación y de discusión pública donde se pueda ahondar en los procesos y prácticas de incrustamiento de las representaciones de los pasados recientes que en el caso colombiano han sido etiquetados bajo el significante “memoria histórica”.

La reunión de veinticuatro autores en un solo libro de un producto de investigación de 650 páginas que pareciera obturar una tarea sumamente ambiciosa, en un tiempo que como el nuestro reduce la posibilidad de leer textos voluminosos. Entendiendo el sentido de esta tarea intelectual, que precisa aspectos convenientes a una educación no necesariamente instruccional ni formal, sino preocupada por proveer un marco explicativo y propositivo del modo en que se puede hablar de la construcción de paz de un país en transición (Tovar et al., 2022, p. 606).

Al establecer unas primeras impresiones sobre este libro emerge la potencia de unas miradas que ponen en el centro de todo a la víctima, caudal que orienta las teorías actuales, hacia una identidad con aspiraciones de apertura, con capacidad de innovar lecturas prejuiciosas, instaladas en nuestro imaginario, como parecen ser las que invocan una ciudadanía ligada a la tierra y la sangre o lo político enmarcado exclusivamente en la relación amigo - enemigo.

Presumiblemente el reto de no dejar saquear la fuerza de la interpretación se exprese en la parte final del libro, donde se menciona el papel de las emociones, “les corresponde a las ciencias humanas y a la filosofía, reflexionar en torno a las herencias de la guerra y como ellas repercuten en la formación humana” (Tovar et al., 2022, p. 605), o como se propone como coautor la contribución a este libro, generar reflexiones acerca del papel práctico del filósofo inmerso en entornos caracterizados por el *polemos* de la guerra (Tovar et al., 2022, p. 297).

En ese mismo sentido y para concluir, el presente libro, lo que se busca es descomarcalizar la idea de memoria y conflicto en Colombia, proyectando esa discusión en una escala de larga duración, comparativa y de crisis civilizatoria. Entendiendo con esto que lo que es llamado “nuestra realidad” no es solo la nuestra, ni apenas la del presente que correspondió vivir, sino que hace parte de un extenso periplo donde abundan antepasados, vivos, muertos y futuros.

10 CAPÍTULO DIEZ



**La fuerza de nuestras voces:
silencios, olvidos y abusos
en *La ceiba de la memoria*,
de Roberto Burgos Cantor.**

*...¿En qué momento este desastre es también nuestro desastre?
¿En qué instante esa desgracia incontable que pretende afirmar
su recordatorio en los cabellos guardados en las vitrinas y las
fotografías exhibidas en las paredes y valijas que nadie recordará ya,
nunca, es también una desgracia nuestra?
¿Desde cuándo el tiempo como sucesión y su constancia
interesada que se erige con el nombre de historia, esta historia que
se privilegia como fuero del recuerdo, ha sido abolida y aquí estamos
resistiendo, en el vórtice de la simultaneidad?*

Roberto Burgos Cantor
La ceiba de la memoria

1. El aspecto racial en algunos pensadores occidentales

Mbembe considera que la necropolítica es más que el derecho a matar (*droit de glaive* de Foucault), sino también el derecho a exponer a otras personas, incluso a los propios ciudadanos de un país a la muerte. La necropolítica incluye el derecho a imponer la muerte social o civil, a esclavizar o imponer variadas formas de violencia política. La necropolítica es una teoría de los “muertos vivos”, es decir, una forma de mostrar que las técnicas contemporáneas de subyugación de la vida al poder, conducen a algunos cuerpos a estados situados, flotantes, entre vida y muerte. Mbembe utiliza los ejemplos de la esclavitud, el *apartheid*, la colonización de Palestina, la figura del terrorista suicida, para mostrar cómo diferentes formas de necropoder sobre el cuerpo por parte de la racialización o el martirio, reducen a las personas a condiciones de vida precarias.

Para el caso de la novela de Burgos Cantor, son los silencios y los olvidos, las estrategias que garantizan el ocultamiento, la disminución del trauma o la exacerbación del impacto frente a un determinado tipo de violencia directa, cultural o estructural, acogiendo el análisis de Galtung. En la novela de Burgos Cantor, así como en Primo Levi, el señalamiento de los olvidos o los silencios, permite ahondar en experiencias que avergüenzan a quienes las han sufrido y permiten como lectores, el reconocimiento de lo traumático.

Se dice sobre el exterminio judío, que hubo primero una etapa de silencio, antes de que empezara un proceso de comunicabilidad de la experiencia; ¿cómo entender el silencio respecto a una injusticia prolongada, que está a la base de la estructuración económica y política de prácticamente cuatro siglos, como fue la esclavitud? De allí la motivación, a través de una narrativa ficcional como *La Ceiba de la Memoria* (Burgos, 2007).

La filosofía continental durante la modernidad, estuvo tan inmersa en el proyecto de la ilustración, que marginó los acontecimientos al otro lado del Océano Atlántico, como fue el ejemplo de la Revolución haitiana que antecedió a la francesa, siendo repetidamente ocultada. A los efectos de esa omisión ¿corresponde algún tipo de responsabilidad de la filosofía en el presente? Si bien se considera al pensamiento judío europeo como un rostro oculto de la modernidad, ¿cuál es el rostro de

la trata comercial de seres humanos en la modernidad? Una respuesta podría ser, lo judío está en la cimiento de occidente, pero ¿qué pasa con lo negro? Nos encontramos allí con dos lugares de memorias: la esclavitud y el holocausto judío ¿Es posible generar un paralelo entre ambos acontecimientos? Con el propósito de explorar lo anterior se hace una pausa en el personaje histórico de Benkos Biohó.

El carácter memorable de los seres tiene que ver con el rescate de los recuerdos de acontecimientos violentos y traumáticos expuestos al riesgo de ser sepultados por el olvido. En la lucha entre el recuerdo y el olvido, los pensadores judíos de la Teoría crítica europea trabajaron sobre la conexión de la filosofía y el trauma histórico. Con respecto al exterminio judío hubo primero una etapa de silencio, antes de que empezara un proceso de comunicabilidad de la experiencia ¿Cómo entender el tema respecto a una injusticia prolongada, que está a la base de la estructuración económica y política de prácticamente cuatro siglos, como fue la esclavitud? De allí la motivación, que a través de una narrativa ficcional, *La Ceiba de la Memoria* se analiza desde *la inclusión de la esclavitud como memoria olvidada*. Ambas experiencias, tuvieron la complicidad del derecho, la esclavitud naturalizada bajo una idea de superioridad puesta al servicio de la utilidad mercantil; mientras la destrucción del pueblo judío, como fenómeno de superioridad unido a la necesidad de eliminar a un grupo humano de la faz de la tierra.

Para comprender esto es necesario preguntarse por lo que significa el recuerdo en Occidente. El carácter memorable de los humanos está compuesto de acontecimientos merecedores de recordación. El merecimiento constituye el premio a la continuidad, a la persistencia de la positividad del mundo. Es la huella de un merecimiento monumental, entendido como progreso histórico o como ilustración. Por el contrario, hay memoria de lo que no debería merecer recordación por producir vergüenza pero que se recuerda también, como una memoria ejemplar. En este sentido, cada tipo de violencia, es un índice que se inserta en la historia de la modernidad, para recordar que también hay merecimientos negativos.

Entre los pensadores del siglo XX que analizaron las connotaciones de una memoria que avergüenza, se destaca a Teodoro Adorno en *Dialéctica del Iluminismo* y Giorgy Lukacs en *El asalto a la razón*. Ambos estudios comparten el interés por el surgimiento del racismo:

“todos los pasos que en el campo del pensamiento han preparado el terreno a la ideología nacional socialista” (Lukacs, 1976, p. 4). Mientras Lukács entiende los orígenes de la irracionalidad moderna como variantes de una filosofía burguesa reaccionaria, vinculada a un desarrollo material excluyente, posibilitador de la llegada de Hitler; por su parte Adorno y Horkheimer consideran esta una barbarie originada en la ilustración que convierte a la razón en un nuevo mito.

El trabajo de György Lukacs coincide con la tradición materialista histórica de pensadores judíos europeos. Pero Lukacs enfatiza algo singular y es rastrear el desarrollo de lo que considera una filosofía burguesa reaccionaria, exponiendo su carácter irracional. Lo anterior es evidenciado con pensadores que se apropiaron de la biología para justificar la superioridad de unos individuos sobre otros determinando la existencia de sujetos y culturas mejor dotadas. “Este empleo de conceptos biológicos desfigurados y deformados se presenta en la filosofía a lo largo de la historia” (Lukacs, 1976, p. 538). Para Lukacs, en la pretendida igualdad de derechos burgueses, se generan situaciones que señalan la desigualdad de la modernidad, como es el caso del racismo. Reconocer la igualdad de derechos a los seres humanos, implicaba reconocer como iguales a los sectores campesinos y trabajadores de Europa. Este fue el panorama que pretendió eliminar la Revolución francesa, pero al cual la burguesía se opuso en cuanto perdía sus privilegios. De esa tensión seguida por Lukacs entre herencia feudal y pensamiento burgués revolucionario, surgieron posturas racistas que planteaban: “Los ideólogos de la nobleza comienzan a defender los privilegios estamentales entre hombres con el argumento de que estos privilegios de la desigualdad jurídico que la naturaleza levanta entre distintos tipos de seres humanos” (Lukacs, 1976, p. 539). Lukács muestra las tensiones y contradicciones existentes entre filósofos y sociólogos que, justifican la llegada al poder político de la burguesía pero que defienden las diferencias estamentales del modelo feudal con respecto a los más pobres.

Pero en este punto hay que girar la cabeza más atrás: si la violencia de la primera mitad del siglo XX, tuvo como protagonista a los judíos europeos, entre los siglos XVII y XVIII el Caribe fue uno de los escenarios más representativos de otra violencia y los pensadores ilustrados fueron próximos a ella. En el año 1600 esclavizar no era una idea escandalosa; es más, se consideraba una opción disciplinaria, destinada a criminales, vagabundos, indigente. La primera versión del código ne-

gro correspondió al siglo XVII, publicado en Francia para sus colonias por la administración de Jean Colbert. Filósofos europeos continentales como Voltaire, Kant y Rousseau conocían las prácticas de la esclavitud y omitieron pronunciarse. Por su parte Kant, Hegel y Locke parecieran justificar esas doctrinas.

Ubicados en el contexto del siglo XX en la década del sesenta, en el Caribe, emergen pensadores como Stuart Hall, representante de los Estudios culturales. Hall empezó a narrar su propia historia de migración de Jamaica a Inglaterra de cómo a través de ese viaje, fue descubriéndose en cuanto negro (Hall, 2014, p. 538). Para él, esa denominación no es solo un tema de pigmentación; "...es una categoría histórica, una categoría política, una categoría cultural" (Hall, 2014, p. 557). Frente a la concepción de occidente que fija "lo negro" a un discurso etnográfico o visual, el pensador jamaicano busca desestabilizar el concepto. "La negritud como una identidad política a la luz de la comprensión de cualquier identidad siempre está compuesta de manera compleja, siempre se construye históricamente. Nunca está en el mismo sitio sino es siempre posicional" (Hall, 2014, p. 360).

La Jamaica interpretada por Stuart Hall es a su vez un espacio otro; mientras que Haití analizado por la filósofa política Susan Buck Morss a partir de Hegel, posibilita pensar la experiencia africana en el Caribe, contrapuesta a la tragedia judía. "¿En qué medida comparte responsabilidad Hegel de un silenciamiento tan contundente de la revolución haitiana?" (Buck, 2013, p. 38). Bien lo señala la autora: "La paradoja entre el discurso de la libertad y la práctica de la esclavitud, marcaron el ascenso de las naciones de Occidente en la economía global de principios de la edad moderna (Buck, 2013, p. 47).

Thomas Hobbes fue contemporáneo de Pedro Claver defensor de los esclavizados en Cartagena de Indias. El autor de Leviathan consideraba "la esclavitud como una parte inevitable de la lógica del poder" (Buck, 2013, p. 33), "el comercio no tiene fronteras, su lugar es el mar" (Buck, 2013, p. 29). El naciente capitalismo que destruyó las relaciones de parentesco y de comunidad en la África subsahariana a través de las empresas colonizadoras. Acerca de este fenómeno, Buck Morss plantea que la esclavitud "...extraía el máximo valor posible de recursos naturales y de mano de obra, para poder así satisfacer una demanda insaciable de recursos que eran en sí mismos adictivos: tabaco, azúcar, café, ron" (Buck, 2013, p. 128).

Para Achille “La expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quien puede vivir y quien debe morir” (Bembe, 2011p.19). Para el bio-poder la humanidad se separa en grupos, siendo la raza el dispositivo que aplica las prácticas políticas de exclusión. Bajo este aspecto el nazismo pudo ejercer el poder de matar como una práctica que consolidaba una pretendida supremacía. Al respecto escribe el filósofo camerunés: “los estereotipos raciales y el desarrollo de un racismo de clase que al traducir los conflictos sociales del mundo industrial como los salvajes del mundo colonial” (Mbembé, 2011, p. 27). El llamado necro-poder como decisión de dar muerte se manifiesta en el sistema de plantación y de esclavitud: “la condición del esclavo es por tanto el resultado de una triple pérdida: pérdida de un hogar, pérdida de los derechos sobre su cuerpo y pérdida de su status político” (Mbembé, 2011, p. 33).

2. Una novela motivada en los pasados violentos

Lo anterior se ha expuesto con el propósito de identificar la convergencia entre una noción de memoria judía y otra de memoria negra y así llegar al análisis que fue propuesto al inicio. La sociedad cartagenera presentada en la novela, se enmarca en una economía esclava, permeada por fenómenos sociales como alzamientos de indígenas, formación de palenques, conflictos con los mestizos. *La Ceiba de la memoria* en cuanto relato, funciona como *presente* continuo de los pasados violentos configuradores de recuerdos compartidos de los esclavizados.

La Cartagena de Indias del siglo XVI es el lugar extraterritorial a Europa donde convergen la clasificación biopolítica y se ejerce la necropolítica. Los personajes históricos recreados por Burgos Cantor no justificaron el racismo, y mucho menos naturalizaron esta injusticia. Los jesuitas Alonso de Sandoval y Pedro Claver, Dominica Orellana, Analia tu Bari exhiben un principio ético político como es la responsabilidad con el otro. Sandoval con la práctica del bautismo le recuerda a la gente de Cartagena (blanco, criollos y mestizo) la humanidad del negro.

La narrativa literaria responde al registro de la memoria histórica asumiendo la tarea que le asigna Walter Benjamin al historiador que consiste en la no resignación ante un pasado injusto; sino que al contrario recurre a un pasado que se mueve y cambia, reconociendo en su fugacidad, la importancia de que la imagen verdadera del pasado no se

extinga. Su horizonte moral es la memoria de las víctimas, siendo por completo opuesta a otras novelas que, convierten el tema de la memoria en impostura, negación del holocausto, banalización y negacionismo. Concretamente es la novela *El Impostor* de Javier Cercas, donde queda abierta una lectura que muestra el tema de la memoria como un negocio liderado por la figura de Enrico Marco.

En este sentido la expresión benjaminiana “la débil fuerza mesiánica” tiene que ver con la potencialidad de una novela para hacer justicia desde la imaginación. Las mónadas que expresan lo injustificable, lo inaceptable que tiene su propia luz:

En las construcciones de Auschwitz, en el orden macabro de objetos abandonados y arrojados a las vitrinas esquineras en un orden ficticio y arrebatados de su lugar; en el aroma sin carácter de un desinfectante de pisos que ya no logra ocultar los efluvios humanos del desconcierto (Burgos, 2007, p. 208).

Es tanto el dolor acumulado, las voces enterradas, las vidas desaparecidas entre la argamasa y la roca y los revestimientos de piedra sillar que la premura o la meditación lenta de las caricias no exorcizan ese lugar desangelado. Al unir en el relato literario Auschwitz y el holocausto, las catástrofes presentes potencian las desdichas pasadas y aparecen otra vez desde los fondos de olvidos de los tiempos sin expiación donde se apilan los crímenes, las víctimas y el dolor desconsolado que no encuentra reposo ni descanso eterno (Burgos, 2007, p. 210).

La historia recuperada del esclavo rebelde Benkos Bioho, como personaje que oscila entre la memoria y el mito, simboliza la rebelión y la resistencia de personas que se reinventaron en los “palenques”. Biojo se moviliza entre la historia documental y el personaje construido heroicamente por los esclavos de Cartagena y la población afro-colombiana. El primer cronista en documentar su vida fue Fray Pedro Simón, quien lo describe como líder de las revueltas de negros que se produjeron en la ciudad durante 1599. La burocracia española gobernante en Cartagena, aceptó luego de años unos acuerdos de respeto y de convivencia con los cimarrones del Palenque de Biojó:

...pedí la libertad a todos los negros y negras y a sus y descendientes. Territorio dónde poblar y tierras para labrar. Un cura y

una justicia mayor españoles. Ayudar a convencer a los que comen carne de blanco y carne de negro. Dos alcaldes y un procurador. Tributos iguales a los de los blancos libres. Grito. No hay forma de vivir en paz. La guerra sigue (Burgos, 2007, p. 392).

...“y teníamos un acuerdo. Nos quedaríamos en el palenque sin batallar y nadie nos molestaría a nadie. No es excesivo” (Burgos, 2007, p. 472) Pero finalmente Benkos es traicionado, “ahorcado de mierda para que veas quien manda en estas tierras del rey de cangrejos, de mosquito, de epidemias” (Burgos, 2007, p. 474). “Rotos los pactos y los acuerdos a mí me ahorcan” (Burgos 2007, p. 475). La traición a Benkos se puede aproximar en Colombia a la situación que experimentaron los Acuerdos de Paz firmados en la Habana. La negación de estos, por parte de un sector de sociedad colombiana trae de vuelta el tema del incumplimiento hacia aquellos sectores que han buscado a través de la rebelión algún tipo de reivindicación social.

3. Del campo de concentración a la plantación esclavista

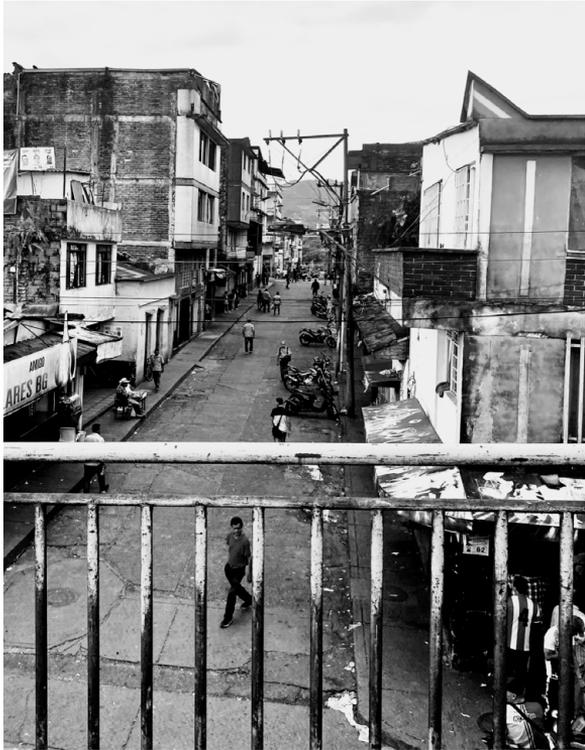
Después de examinar un aspecto del texto de Burgos Cantor surge una pregunta, ¿qué papel puede tener el filósofo en estos acontecimientos humanos? La ceiba como elemento *ctónico* o de la naturaleza, simboliza un lugar de lo sagrado en los pueblos americanos y africanos. Allí reposa una memoria que no es exclusivamente escritural pero que se complementa con esta, un diálogo que se construye entre la memoria de Auschwitz y de la esclavitud.

Pensamiento judío diaspórico y pensar latinoamericano decolonial coinciden en interpretaciones y denuncias desde la filosofía, en tiempos oscuros y momentos de peligro acerca de las concepciones biológicas que se aplican al discurso social y como respuesta la capacidad del pensamiento crítico para debilitar lo éticamente inaceptable. En este aspecto una posible tarea de la filosofía consiste en abandonar su torre de marfil y acompañar a la víctima. En esa demanda convergen la Teoría crítica y los Estudios de-coloniales que rescatan la figura de quien ha sido subalternizado.

No son solamente las generaciones futuras, sino también las generaciones pasadas, las que pueden afectar con sus exigencias de justicia a la fuerza mesiánica débil del presente. Se trata de un llamado a continuar creyendo en el carácter trascendental de la filosofía y el arte.

La ciudad del colonizado, el territorio del indígena, el palenque del negro, el campo de exterminio, el barrio árabe, comparten la experiencia de la extraterritorialidad como *kinosargos* de mala fama, que están fuera de las zonas de seguridad del pensamiento. Es ahí donde adquirió forma un tipo de memoria judía a la sombra del lager; así mismo en Sudáfrica con *el apartheid* la esclavitud en el Caribe, o las víctimas en Colombia y en México de esas nuevas violencias *glocales* que apenas están siendo comprendidas. En los tiempos que vivimos las memorias se han cruzado.

Campo de concentración, plantación esclavista o la ciudad amurallada donde por siglos se practicó el aprovechamiento del otro, dignifican la ruina de cuerpos desaparecidos y arrojados en su momento del merecimiento de vivir, pero que terminan siendo hoy la fantasmagoría que resucita, y el componente sobre la cual se construye toda una concepción de modernidad. La manera que comparten espacio en una misma constelación literaria la trata de esclavos en el siglo XVII y los campos de concentración del XX; permitiendo pensar hoy, desde una globalización comparada, la continuidad en el tiempo de un destino no merecido, que a fuerza de ley acabará siendo una manera en que se configura una memoria del horror.



Salir del gueto

No ha sido fácil escapar del gueto. La recurrencia a la imagen de una víctima cuyo cuerpo tiñe de sangre cualquier lugar, sugiere un panorama escatológico del vulnerado repetidamente, con el corazón infartado, sus brazos gangrenados, la vagina vulnerada, las cuencas de los ojos vacías, las vértebras torturadas.

El escape no pudo ser disfrutado por muchos quienes entraron y murieron dentro. La fuerza que les permitió a algunos sobrevivir, no estuvo repartida de la misma manera. Al finalizar este recorrido del ensayo, se tiene la percepción que la cultura de la memoria no debería ser domesticada, tampoco transformarse solo en conmemoración o malla curricular institucional. En la lucha contra el sometimiento teórico, la figura de Benkos Biohó prosigue interpelando a una nación como la nuestra, donde la lucha por el reconocimiento de la diversidad está todavía a mitad de camino.

Los pueblos afro colombianos e indígenas han salido de los supuestos “guetos” donde se les había confinado; también se han hecho sentir las ciudadanías en los espacios públicos, como fue verificado durante los años más recientes. Esa “salida del gueto” puede ser interpretada como la manera de confrontar los silencios y los olvidos.

Este trabajo pretendió reconocer esa salida de la memoria a la esfera pública, a través del hilo escrito por pensadores que participan de ese trabajo de reconocer en el pasado los restos potenciales de un futuro que se puede salvar del desastre.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (2006). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Ediciones Akal.
- Agamben, G. (2004). *El estado de excepción, Homo Sacer II*. Editorial Pre-textos.
- Amery, J. (2001). *Más allá de la culpa y la expiación*. Editorial pre-textos.
- Arendt, H. (1992). *Hombre en tiempos de oscuridad*. Editorial Gedisa.
- Bauer, B. & Marx, K. (2009). *La Cuestión Judía*. Antrhopos Editorial.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Editorial Paidós.
- Benjamin, W. (1988). *Poesía y Capitalismo iluminaciones II*. Taurus Editorial.
- Benjamin, W. (1990). *Capitalismo como religión*, El viejo topo.
- Benjamin, W. (1991). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos iluminaciones IV*. Taurus Editorial.
- Benjamin, W. (1992). El narrador. En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (pp. 111-134). Taurus.
- Benjamin, W. (2000). *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*. Abada editores.

- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Ediciones Akal.
- Benjamin, W. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Cotrahistorias.
- Benjamin, W. (2007). *Obras II*. Abada editores.
- Blanqui, L. (2000). *La eternidad a través de los astros hipótesis astronómica*. Siglo XXI editores.
- Bourdieu, P. (2008). *El asesinato de Halbwachs*. Revista Anthropos.
- Brown, W. (2020). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas anti democráticas en Occidente*. Tinta Limón Ediciones.
- Buck, S. (2013). *Hegel y Haití y la Historia universal*. Fondo de Cultura Económica.
- Burgos, R. (2007). *La ceiba de la memoria*. Seix barral.
- Danowski, D. & Viveros, E. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Caja Negra.
- Di Cesare, D. (2017). *Heidegger y los judíos los cuadernos negros*. Editorial Gedisa.
- Domenessi, M. (2008). Historia, Memoria y Política. *Andamios revista de investigación social* 4(8)245-256.
- Estermann, J. (2012). Crisis civilizatoria y vivir bien: Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qumaña andino. *Revista de la Universidad Bolivariana*, 11(23) 149-174
- Forster, R. (1991). *W. Benjamín y Th, Adorno, el ensayo como filosofía*. Editorial Nueva Visión.
- Forti, S. (2008). *El totalitarismo trayectoria de una idea*. Herder Editorial.
- Forster, R. (2003). *Crítica y sospecha, los claroscuros de la cultura moderna*. Ediciones Paidós.
- Forster, R. (2020). *El derrumbe del palacio de cristal*. Akal.
- Girard, R. (2006). *La violencia y lo sagrado*. Editorial Anagrama.
- Guzmán, F. (1962). *La violencia en Colombia. Estudio de un proceso social*. Ediciones Tercer mundo.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos Editorial.

- Hall, S. (2014). *Sin garantías trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Editorial UC.
- Hannah, A. (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. Editorial Taurus.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y Artículos*. Odós Editorial.
- Heller, A. (1999). *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Editorial Gedisa.
- Jaramillo, J. (2014). *Pasados y presentes de la violencia en Colombia. Estudios sobre las comisiones de investigación (1958-2011)*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Jaramillo, J. & Salamanca, C. (2019). *Políticas, espacios y prácticas de memoria: disputas y transitos actuales en Colombia y America latina*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Jaramillo, J., Beron, A. y Parrado, E. (2020). Perspectivas disruptivas sobre el campo de la memoria en Colombia. *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*(4) 162-175.
- Levi, P. (2002). *Si esto es un hombre*. Editorial Munick.
- Levi, P. (2005). *Los hundidos y los salvados*. Editorial Austral.
- Lodeiro, M. (2016). *La izquierda ante el colapso de la civilización industrial*. La Oveja Roja.
- Löwith, K. (2006). *Heidegger, Pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Löwy, M. (1978). *El marxismo olvidado (R. Luxemburg, G. Lukacs)*. Editorial Fontamara.
- Löwy, M. (1997). *Redención y utopía: El judaísmo libertario en Europa central, un estudio de afinades selectivas*. El cielo por asalto.
- Löwy, M. (2015). *Judíos heterodoxos, Romanticismo mesianismo utopía*. Ediciones Anthropos.
- Löwy, M. (4 de enero de 2023). [sinpermiso] Eco-decálogo <https://sinpermiso.info/textos/eco-decalogo>.
- Lukacs, G. (1976). *El asalto a la razón*. Ediciones Grijalbo.
- Lukacs, G. (s.f.).

- Marx, C. (1978). *La guerra civil en francia*. Ediciones en lenguas extranjeras Pekin.
- Mayorga, J. (2003). *Revolución conservadora y conservación revolucionaria, Política y memoria en Walter Benjamin*. Anthropos Editorial.
- Mbembé, A. (2011). *Necropolítica*. Editorial Melusina.
- McCrank, L. y Barros, C. (2004). *History under debate. International Reflection on the Discipline*. Haworth Press.
- Monsivais, C. (2008). *El 68, la tradición de la resistencia*. Ediciones Era.
- Nussbaum, M. (2018). *La ira y el perdón*. Fondo de Cultura Económica.
- Palti, E. (2005). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su crisis*. Fondo de Cultura Económica.
- Pilatowsky, M. (2014). *Las voces desterradas, reflexiones en torno a los imaginarios judíos*. Paza y Valdes editores.
- Rabe, A. (2019). La memoria no es “cosa del pasado”. Los retos de la memoria en Colombia desde una perspectiva filosófica. *Philosophical Readings* (3)1, 209-216.
- Reyes, J. (2008). *El perdón, virtud política. En torno a Primo Levi*. Anthropos Editorial.
- Rosenzweig, F. (2007). *La estrella de la redención*. Ediciones sigueme.
- Sánchez, G. (2019). *Memorias, subjetividades y políticas Ensayo sobre un país que se niega a dejar la guerra*. Editorial Crítica.
- Sánchez, G. (2021). *Caminos de guerra, utopías de paz. Colombia 1948-2020*. Editorial Crítica.
- Sánchez, R. (2022). *Un principio esperanza*. Tirant lo Blanch.
- Sherratt, Y. (2013). *Los filósofos de Hitler*. Ediciones Cátedra.
- Taibo, C. (2017). *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Terramar Ediciones.
- Tovar, C., Grueso, D., Pecaut, D. & Valencia, A. (2022). *Conflicto, memoria y Justicia. Repensando las vías hacia la paz en Colombia*. Editorial Universidad del Valle.

- Traverso, E. (1998). *Siegfried Krakauer. Itinerario de un intelectual nómada*. Institución Alfons el Magnànim-Centre Valencià d'Estudis i d'InvestigacióValencia: Alfons el Magnanim.
- Traverso, E. (2002). *El Totalitarismo. Historia de un debate*. Editorial Eudeba.
- Traverso, E. (2003). *Cosmopolis: figuras del exilio judeo-alemán*. UNAM.
- Traverso, E. (2007). *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. Marcial Pons.
- Traverso, E. (2009). *A sangre y fuego: De la guerra civil Europea (1914-1945)*. Universitat València.
- Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla*. Fondo de Cultura Económica.
- Traverso, E. (2013). *El final de la modernidad judía, historia de un giro conservador*. Editorial Universidad de Valencia.
- Traverso, E. (2014). *¿Qué fue de los intelectuales?* Siglo XXI editores.
- Valencia, A. (2021). *La violencia años cincuenta, contada por sus víctimas los archivos de la comisión investigadora*. Universidad del Valle.

Este libro terminó de imprimirse en octubre del 2023,
en los talleres gráficos de Gráficas Olímpica, bajo el cuidado de sus autores.
Pereira, Risaralda, Colombia.

La Editorial de la Universidad
Tecnológica de Pereira tiene como
política la divulgación del saber
científico, técnico y humanístico
para fomentar la cultura escrita a
través de libros y revistas científicas
especializadas.

Las colecciones de este proyecto son:
Trabajos de Investigación, Ensayos,
Textos Académicos y Tesis Laureadas.

Este libro pertenece a la Colección
Ensayos.

Los guetos se han convertido en el término que define una manera de relacionarse con el espacio. De un lugar de segregación o encierro se ha pasado a una experiencia que se reproduce en cualquier calle o barrio. También el gueto conduce a su relación con la memoria, con las experiencias que afectan nuestra sensibilidad, convirtiendo la palabra en metáfora de existencia. Las inquietudes desplegadas en estos ensayos ahondan en los rasgos de un pensamiento que se reconozca en las particularidades o singularidades de su procedencia. El discurso occidental es llamado historia universal y tuvo su origen en un espacio geográfico concreto denominado el Mar Mediterráneo. Este pensamiento universal europeo se vivificó en la modernidad con las narrativas de sus éxitos, dejando como algunos animales los restos de su piel en los lugares donde se tuvo mayor influencia.

Las ideas filosóficas, así como las mercancías tienen también sus particulares ciclos históricos. La concepción del progreso ha sido una de las más exitosas en los últimos doscientos años, sobre ella se han edificado las políticas de la modernidad. Pero el filósofo como traperero sabe que las mismas ideas tienen sus límites y que ellas traen sus costos epistemológicos y humanos. En cuanto a los costos epistemológicos podemos ver que la idea de progreso llevada a distintas esferas económicas, sociales y políticas tiene costos humanos, ideas y hombres desechados, marginados o extinguidos. Este trabajo reúne algunas de esas discusiones a partir de ensayos sobre la obra de Enzo Traverso, Karl Marx, Heidegger, Roberto Burgos Cantor, la memoria en Colombia o el concepto de decrecionismo. También es una invitación a caminar y detenerse en una filosofía que se relaciona con la vida social.

Facultad de Ciencias de la Educación
Colección Ensayos



eISBN: 978-958-722-887-8