UNA APROXIMACIÓN A LA HISTORIA EN ESPIRAL

Omar Guzmán Boutier

clacSo
35 AÑOS

Una aproximación a la historia en espiral

Omar Guzmán Boutier

Una aproximación a la historia en espiral





UNA APROXIMACIÓN A LA HISTORIA
EN ESPIRAL

© Omar Guzmán Boutier, 2020
© CIDES-UMSA, 2020
www.cides.edu.bo

Primera edición: Marzo de 2020

D.L.: 4-1-122-20-PO
ISBN: 978-9917-0-0365-6

Diseño e Impresión:
Imprenta WA-GUI • Telf.: 2481743
impwagui@hotmail.com

Impreso en Bolivia

Índice

Presentación 7

Agradecimientos 11

Prólogo 13

Introducción 17

I. Sobre las teorías de la historia 27
1.1 El concepto de historia 30
1.2 Crítica a la visión lineal y circular 49
1.3 Primer intento de complementación 67

II. Implicaciones del concepto resurgimiento 83
2.1 El tiempo 87
2.2 Problematización del concepto resurgimiento 103
2.3 Adquisición de conocimiento 127
2.4 Complementación entre historia y meta-historia 156

III. Interrelación entre historia y meta-historia 175
3.1 Tiempo y razón humana 178
3.2 Discurso sagrado y discurso científico 200
3.3 Carácter operativo del concepto resurgimiento 218
3.4 Requerimiento metodológico 235

IV. Historia en espiral 261
4.1 Filosofía andina e historia 267
4.2 Componentes de la historia en espiral 284
4.3 Características de los componentes 304
4.4 Historia en espiral, la metáfora 318

Conclusión 335

Bibliografía 339

PRESENTACIÓN

CIDES: 35 años de vida fecunda

Este libro forma parte de la colección de textos celebratoria de los 35 años de vida del Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA). Refleja el fecundo trabajo de docentes e investigadores de nuestra institución, profundamente comprometidos con la formación de recursos humanos capacitados y con la generación de conocimiento sobre nuestra realidad, con sensibilidad hacia la problemática del desarrollo con equidad y sustentabilidad ambiental.

El CIDES-UMSA nació en 1984 como resultado de la lúcida iniciativa de autoridades universitarias que dieron cuerpo a la primera unidad académica multidisciplinaria de postgrado en el país, articulada alrededor de la problemática del desarrollo. A lo largo de estos 35 años los aportes han sido significativos en términos de formación de recursos humanos y de investigaciones referidas a la problemática interdisciplinaria del desarrollo nacional.

Ya es una tradición del CIDES-UMSA que, celebrando un nuevo quinquenio de vida institucional, se publique una colección de libros conmemorativos. En este 2019 lo celebramos con la edición de más de 20 títulos que vienen a engrosar la prolífica labor editorial de nuestro postgrado, que ya cuenta con más de 100 textos publicados.

Desde su fundación la comunidad de docentes, investigadores, estudiantes y administrativos del CIDES patentiza una profunda convicción con relación al trabajo académico

universitario marcado, a su vez, de un gran compromiso con el destino del país, visto desde los ojos de su intelectualidad.

Uno y otro aspecto son decisivos para una nación que busca comprenderse a sí misma y desplegar sus anhelos en el concierto internacional, sin renunciar a su especificidad histórica y cultural. El conocimiento académico universitario es, así, un factor constitutivo de la nación para que ésta, sobre la base de sus condiciones particulares, trascienda los obstáculos que impiden su consolidación, a partir de una relación suficientemente consistente entre Estado y sociedad.

De ese legado está imbuido el trabajo que realiza la comunidad académica del CIDES. Varios han sido los frutos que hasta ahora se han logrado. El más importante, haber trazado una estructura institucional en la que converge una pluralidad de perspectivas teóricas, imprescindibles para alcanzar una mejor y más completa comprensión de la realidad nacional y regional. El trabajo interdisciplinario es un complemento sustancial que, a partir de las diferentes fuentes explicativas a las que apela, permite producir una mirada cabal de las interconexiones existentes en torno a las problemáticas de la realidad.

Como resultado de ello, el CIDES se ha convertido en un referente medular para la formación y la investigación en el país, y ha formado un importante contingente de recursos humanos que se desempeñan con solvencia en la gestión pública, el trabajo docente y la investigación. Al mismo tiempo, ha producido un caudal de investigaciones que forman parte fundamental del acervo intelectual nacional.

Dos consideraciones acompañaron este proceso: una, orientada a preservar los pilares que dieron fundamento al trabajo institucional; la otra, a proyectar su horizonte al calor de los desafíos que trae el conocimiento en permanente recreación y los que el propio país se va proponiendo en el curso de sus procesos históricos. En esa dirección, el trabajo del CIDES está basado en un esfuerzo permanente de actualización, lo que

significa poner en la palestra los grandes problemas que acechan a una sociedad en movimiento.

Ese compromiso está apuntalado por los valores de la democracia, el pluralismo teórico y la libertad política, soportes con los que es posible construir un pensamiento autónomo. Por eso, el CIDES reivindica su identidad pública y muestra una vocación orientada a los intereses generales de la sociedad exenta –consecuentemente– de sujeciones que no sean las académicas, asumiendo sin embargo el importante significado político que ello entraña.

La conmemoración de las tres décadas y media del CIDES es un buen momento para dar cuenta de todo ello. Sin embargo, además de ser una remembranza, este hecho también reafirma la convicción de esta comunidad académica sobre el valor del trabajo intelectual y el conocimiento para apuntalar a la nación y sus valores democráticos, en el presente y el futuro.

La colección de publicaciones que se recogen en este aniversario es resultado tanto de investigaciones realizadas por docentes-investigadores de la institución como por colegas que han tenido un contacto fluido con los quehaceres que aquí se despliegan. Son producto de la vinculación interinstitucional que el CIDES ha generado para que afloren, se reproduzcan y se ensamblen los fines más nobles que están detrás de todo trabajo intelectual, cuando éste se pone al servicio del bienestar de nuestro pueblo.

Alfredo Seoane Flores
Director del CIDES-UMSA

Agradecimientos

Quiero abrir este texto con el agradecimiento a quienes, desde distintos ángulos, contribuyeron al tejido final de una sugerencia que explora las posibilidades de un nuevo camino para la disciplina de la Historia. En principio a Luis Tapia, quien con un gesto de desprendimiento me sugirió presentar una ponencia para el seminario internacional "Historia y Tiempo" (La Paz, agosto 20-21 del 2014), organizado por el Cides. A José Núñez del Prado, con quien pude comentar la primera versión -algo así como la ampliación de la ponencia. A María José Velásquez Flores, estudiante de la Maestría en Ciencias en Estudios de la Globalización (2014–2016) en la universidad de Gotemburgo, Suecia, con quien pude cotejar las traducciones del inglés. A Fernando Untoja, por las valiosas observaciones metodológicas a las primeras versiones del texto final, así como la sugerencia de poner a prueba, mediante investigaciones empíricas, la propuesta de la espiral de la historia. A Iván Guzmán de Rojas, por las conversaciones que iluminaron algunas nebulosas de la comprensión del idioma aymara ancestral. Y un especial agradecimiento a Javier Medina, quien alimentó, por medio de un desprendido intercambios de opiniones por algo más de tres meses por internet, el tramo de la corrección final. Mis agradecimientos sinceros también al Cides, por haberme aceptado como ponente, primero, en el Seminario Internacional que organizó el 20.. y ahora por la publicación del texto.

Prólogo

El resurgimiento de manifestaciones racistas en Estados Unidos (EEUU), el resurgimiento de proyectos económicos proteccionistas en varios países capitalistas del centro, el resurgimiento de discursos en pro de la reconstitución de un Califato en el mundo musulmán, sin mencionar ya el resurgimiento de políticas nacionalistas en América Latina, plantean difíciles retos a la investigación historiográfica. Preguntarnos por el modelo de historia que nos permita interpretar esos resurgimientos, es el primer paso para salir del asombro. Se trata de hechos (el racismo, el proteccionismo, el fundamentalismo islámico o el nacionalismo de izquierda) que se presentan en contextos en los que, se suponía, fueron superados por la historia. Sin embargo de ello se presenta la paradoja que comentamos. Más allá de la evidencia de que se trata de fenómenos que no resultan idénticos a sus apariciones originarias, poco avanzamos en la comprensión del problema si nos conformamos con la sola descripción del hecho.

Tampoco nos ayuda mucho el añadir a tales fenómenos el "neo", para describirlos como neo-racismo, neo-proteccionismo, neo-fundamentalismo o neo-populismo. Y menos, claro, cuando a título de "análisis" se formulan ¿ideas? ¿teorías? verdaderamente infundadas. En esta línea de "interpretación" de hechos históricos se inscribe, por ejemplo, el sociólogo español Manuel Castells. Invitado por la vice-presidencia de Bolivia, en coordinación con la CLACSO, a La Paz para dictar una conferencia, a principios de mayo de 2018, el conferencista recordó que ya a fines de la década de 1980, en su visita al país, había aconsejado a los productores

de coca del departamento de Cochabamba luchar contra la globalización. Respaldando la validez de los consejos que diera hace casi tres décadas, dijo que hoy en día el quiebre de la globalización vino de los Estados Unidos y del Reino Unido, con los triunfos de Donald Trump y el referéndum para la salida de la Unión Europea, respectivamente. Acto seguido, en lo que era ya una abierta propaganda en favor del gobierno boliviano, "reflexionó" sobre la importancia de la lucha en contra de la globalización, asegurando que en el caso boliviano ello habría significado disminuir la extrema pobreza. A los pocos días, sin embargo, la realidad boliviana se encargó de desmentir el entusiasmo propagandístico de Castells, de la manera más cruda. El fallecimiento de una niña, en la ciudad de El Alto, por inanición y la severa desnutrición del resto de sus familiares, reveló el rostro que la propaganda gratuita no pudo borrar.

Recordamos esta anécdota, al margen de su curiosidad, porque ilustra los caminos a los que la superficialidad conduce. Volviendo al problema de las reapariciones de proyectos de diversa índole, digamos que estos resurgimientos son considerados, desde la visión circular del tiempo, como verdaderos retornos; comprendiéndolos como retornos en la historia. A diferencia de ello, nosotros preferimos hablar de resurgimientos y no de retornos. Entre uno y otro término existen diferencias. Desde ya, retorno implica la ausencia del sujeto, hecho o fenómeno, durante un lapso anterior al retorno. Entendemos que la idea de ausencia no es válida, porque en realidad los elementos, los hechos, las ideas, nunca están ausentes del todo. Lo que lleva a pensar en su ausencia no son sino nuevas relaciones, al interior de un universo dado, que mantienen entre sí y en las que se modifican los sitiales de preponderancia y subordinación. Al contrario, resurgimiento, según nuestra comprensión, implica la presencia y no la ausencia de los elementos, hechos o ideas durante el período en el que se opera la modificación de las relaciones. Se trata de una presencia "sumergida", no visible en la superficie durante

un tiempo dado, por lo que es este tipo de presencia el que permite, que de tanto en tanto, aquellos elementos vuelvan a emerger a la superficie, vuelvan a convertirse en visibles y es a estas reapariciones a las que nos remite el término resurgimiento.

La noción de resurgimiento tiene una gran importancia en el diseño de la historia en espiral. Entre alguna de las razones para ello, se encuentra la presencia constante, en el devenir de la historia, de los elementos que esa noción sugiere, aunque siempre bajo nuevos tejidos de relaciones. En ese orden, resurgen elementos que estuvieron en relación de subordinación en lo previo, dibujando a lo largo del tiempo una trayectoria en espiral. La espiral, al mismo tiempo, nos ayuda a entender que los resurgimientos se operan en situaciones nuevas, diferentes, a lo largo de la trayectoria dibujada por el tiempo. Cuando hablamos de fenómenos resurgidos, hablamos ciertamente de fenómenos nuevos, a pesar que presentan -*grosso modo*- grandes similitudes con los mismos fenómenos observados en el anillo anterior de la espiral. Los fenómenos resurgidos expresan similitudes, pero nunca son idénticos a sus primeras versiones. Así entonces, la espiral nos ofrece la posibilidad de comprender la paradoja en la historia, en la que, en el marco general de cambio, evolución, vivamos periodos que parecen remitirnos nuevamente al pasado, que se suponía superado por el tiempo.

Extendiendo la imagen de la espiral a la historia, tenemos nociones referenciales (como desarrollo, retorno, similitud) que nos ayudan a comprender e interpretar el resurgimiento de fenómenos políticos, ideológicos, económicos, vividos en el inicio de este tercer milenio. Interpretarlos en el marco de la espiral nos coloca, dicho genéricamente, a su vez en la lógica del pensamiento andino, es decir en la lógica de un pensamiento en el que los contrarios conforman una paradójica unidad. El sentido de esta unidad de contrarios no puede entendérselo como la suma de un contrario a otro contrario, sino como la presencia de los dos contrarios

simultáneamente. Por ello entendemos a la historia en espiral como un modelo de interpretación de la historia que nos muestra, al mismo tiempo, avances y regresiones.

O.G.B.

Introducción

En las siguientes líneas problematizaremos, desde la filosofía, en torno a la historia y a las implicaciones del concepto "resurgimiento" en las teorías de la historia. Partimos del supuesto que la presencia del concepto *resurgimiento* en la disciplina de la historia, posibilita la división de aguas. Se trata de una distinción en el instrumental conceptual y metodológico de las teorías lineal y circular, así como de la recreación conceptual y metodológica en respaldo de nuestra propuesta teórica de la espiral. Debido a ello, el concepto resurgimiento es observado de una manera en la teoría lineal y de otra en la teoría circular de la historia.

En lo que respecta a la historia en espiral, el concepto resurgimiento mostrará una formulación más operativa. En la teoría circular, el concepto en cuestión es entendido como la repetición de los hechos casi de manera idéntica, mientras que en la historia en espiral, el concepto nos remite sólo a similitudes (cfr. Supra. **Prólog**o) de tales hechos. Con todo, la introducción de este concepto cuestiona el principal supuesto de la historia tradicional, es decir de la visión lineal de la historia, cual es el paso del tiempo en forma secuencial. Mediante este cuestionamiento, se abre el espacio para debatir fenómenos tales como el retorno de prácticas sociales consideradas superadas en el tiempo (la onda "retro" en el arte, el resurgimiento de la medicina herbolaria, de la espiritualidad "pagana", entre los principales, sin hablar ya de modelos estatales, económicos o de ideologías, así como de proyectos políticos).

Las referencias de nuestra reflexión están conformadas por las historias humanas y las historias naturales. Adelantemos que no se trata únicamente de la ampliación de nuestro foco de interés, sino de la modificación, por medio del enriquecimiento cognoscitivo, del enfoque de la historia misma. En efecto, recordemos que para el paradigma tradicional, "el objeto de la historia es esencialmente el hombre" (Bloch 1992 :24-25). Se trata de un principio que ya en el pasado tuvo sólidos exponentes, entre ellos "un Michelet y un Fustell de Coulanzes" (Ibid) y que enseña a estudiar al hombre "en el tiempo" (Bloch op. cit. :26). El ser humano en tanto elemento autoconsciente de la naturaleza, por tanto, se estudia a sí mismo a lo largo del tiempo. Lo hace, a la vez, privilegiando determinados campos de la vida social. En concreto, para la historia, el objeto esencial será "la política. [Así, según] John Seely […] ´la historia es la política del pasado; la política es la historia del presente´" (citado en Burke 2001 :16). Consiguientemente, la especificidad de la historia, luego de haberse circunscrito al ser humano, se asienta en la política, en la organización política de la sociedad, de sus instituciones y de la dinámica de éstas.

De estas consideraciones se deriva la observación de la labor del historiador. En tal sentido, digamos que "el historiador no limita su obra al establecimiento de hechos; [sino que] los agrupa, los compara, los construye; quiere construir un cierto sistema de conocimientos que sea una cierta ciencia, que sea *la historia*" (Simiand 2003 :166; cursiva en el original). Simiand se refiere a la historia humana y nos dice que en base a la agrupación y comparación de los hechos se construye un sistema de conocimiento. En el caso de nuestro escrito, este sistema de conocimiento de la historia se agrupa en las teorías lineal y circular de la historia, además de la propuesta que bosquejamos, referida a la teoría en construcción de la historia en espiral y la cual rebasa el ámbito de la historia humana.

Es válido pensar que si alguna vinculación con la historia humana pueden tener las historias naturales, ésta será en tanto el hombre, como ser autoconsciente, actúa sobre los demás

elementos de la naturaleza en beneficio propio. Nuestra intención inicial, entonces, es subrayar tres consideraciones. Primero, que por historia tradicionalmente se ha entendido a la historia humana, relegando a las historias naturales aunque éstas estuvieran permanentemente en contacto con las historias humanas. Segundo, el hecho que tanto las historias humanas como las historias naturales acontecen en un mismo espacio, en el que a su vez se interrelacionan. Tercero, finalmente, se trata de una relación que, sin embargo, no puede asumirse como una relación simétrica, ni entre iguales, toda vez que la humanidad se encuentra subsumida a un ámbito de vida mayor que llamamos naturaleza, por lo que a su vez la historia humana se encuentra "sumergida" en la historia natural.

Nuestra reflexión involucra, además del concepto resurgimiento, a las teorías de la historia, a la filosofía de la historia, al pensamiento andino y a la meta-historia.[1] En cuanto a las teorías de la historia buscamos entender la valoración que cada una de ellas tiene con respecto a nuestro concepto problematizador. Este primer paso nos permitirá comprender, luego, los fundamentos de cada una de estas teorías. Cada teoría es también un intento por formular preguntas a los problemas abiertos. Incluso es cierto que las preguntas aventuradas requieren, en la fase de su formulación, del cuestionamiento a las respuestas alternativas. Es una fase en la que a las teorías le son formuladas cuestionamientos y en la que las preguntas formuladas tensionan los límites de cada teoría en cuestión. Se trata de límites surgidos por el carácter "procesual o temporal" (Tapia 2014 :24) de las teorías.

1 El concepto meta-historia usaremos de distinta manera al concepto metahistoria, acuñado en la década de 1970 por el filósofo norteamericano de la historia, Hayden White. Para este filósofo, el problema a abordar se refería a la narratividad en los escritos historiográficos, ya que estos escritos, a su vez, serían en parte construcciones literarias. En **Metahistoria – La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX** (1973), White utiliza el concepto metahistoria para señalar el elemento narrativo que realiza el historiador, a fin de referirse a la realidad histórica; es decir, toma

Es cierto que las teorías responden a problemas y obstáculos del conocimiento, presentes en la labor investigativa, pero es igualmente cierto que ninguna teoría cancela por siempre las áreas problemáticas que la motivaron, por lo que es de esperar el surgimiento de nuevas preguntas. Así, una teoría también alimenta la reflexión constante, por lo que, a la vez, incluso permite la producción de nuevas teorías. De esta manera, las teorías acompañan la actividad cognoscitiva y posibilitan, en movimientos tendenciales, el descubrimiento de nuevas preguntas. A su vez, desde la filosofía de la historia podemos observar de mejor manera el tipo de concepto (operativo, descriptivo o de negación) que asume el resurgimiento, en cada teoría de la historia.

---

el concepto para subrayar el soporte intelectual del historiador. Este hecho, pues, ubicaría a la narrativa histórica más allá de la historia, en la metahistoria.

Con todo, el concepto de Hayden White se refiere a la historia humana, sin importar que la producción historiográfica se encuentre mediada por la narrativa literaria del historiador. A diferencia de White, nosotros hacemos referencia, con el término meta-historia a la(s) historia(s) que se sitúan más allá de la historia humana, en el ámbito de la zoología, la geografía, la geología, la astronomía (cfr. Infra. 2.4). De hecho, para remarcar esta diferencia, escribimos el concepto como meta-historia. Aunque Kosselleck nos ha inspirado grandemente en el uso particular del concepto, anotemos que este autor escribe el concepto metahistoria, de la misma manera que White, pudiendo ello contribuir a la confusión del sentido, al concepto que Kosselleck le asigna, con el que White l hace. Respetaremos la presentación del concepto (metahistoria) por parte de Kosselleck cuando citemos textualmente a este autor, pero mantendremos nuestro uso (meta-historia) cuando utilicemos el concepto, aún sin citar a Kosselleck.

Finalmente anotemos que con el concepto meta-historia no nos referimos a la teorización de una teoría -para el caso sobre una teoría de la historia. Vale decir, no asumimos a una teoría como nuestro "objeto de estudio" (al cual, según el título del texto, recién nos aproximamos) y por lo tanto, tampoco ensayaremos una teoría sobre otra teoría (que es la acepción convencional que subyace en el concepto metahistoria). Nuestro uso se acerca al propuesto por Kosselleck (2001) y al adelantado por Braudel (1997 [1947]). En ambos casos destaca la importancia que la historia natural adquiere, junto a la historia humana, social. Nosotros retomamos el desplazamiento semántico del concepto que en ambos autores se observa y profundizamos en el uso de este otro sentido del concepto meta-historia. Esta opción, sin embargo, conlleva el peligro de sugerir a ambas historias (la humana y la natural) como fenómenos contrapuestos. En realidad se trata de una relación de pertenencia de la historia social a la historia natural, aunque claro, apuntemos, ambas se diferencian. Esta relación paradójica (pertenencia-diferenciación) en último término expresa el comportamiento de todas las materias, entre ellas la materia llamada ser humano, por lo que se trata de una vinculación que se caracteriza por relacionar de manera complementaria a opuestos (cfr. Infra. cap. III y cap. IV).

El concepto de *historia* presenta una manera particular de constituirse, que va desde la narración de la(s) historia(s) sagrada(s), pasa por las historias narradas con la finalidad de sentar una enseñanza o moraleja, hasta la narración de la historia en tanto eventos sociales (cfr. Kosselleck 1993 :50-105). De esa manera, este concepto se ha ido formando hasta adquirir el significado bajo el que en la actualidad lo entendemos. Para Kosselleck el concepto historia ha ido formulándose sólo a partir de fines del siglo XVIII [como] resultado de las largas reflexiones teóricas de la Ilustración. Anteriormente existían, por ejemplo, la historia que organizaba Dios con la humanidad. Pero no había ninguna historia cuyo sujeto hubiera sido la humanidad o una historia que pudiese pensar como sujeto de sí misma (Kosselleck op. cit. :253).

La conformación de este concepto revela un proceso con características colectivas en dos sentidos. La historia deviene en concepto cuyo sentido es colectivamente aceptado, es decir, comienza a existir un acuerdo de lo que se entenderá por historia, por un lado y por otro, la historia a ser narrada gira, con "la reflexión ilustrada sobre la creciente complejidad de la 'historia en general' [sobre la] reflexión en la que las condiciones de experiencia se sustraen progresivamente a esa misma experiencia" (Kosselleck op. cit. :16).

Esta nueva manera de conceptualizar la historia trajo consigo el problema, inevitable, de narrar esa historia general. Para Hayden White, a decir de la Revista Cartaphiluis, en este orden un error habitual de la historiografía clásica es pensar que la realidad histórica tiene en sí misma la forma narrativa con que los escritos historiográficos la presentan. El elemento narrativo de dichos escritos no sería una mímesis sino, antes bien, un añadido que distorsiona la realidad histórica, ya que en su seno los personajes no son tan consistentes, ni los argumentos tan coherentes, ni los sucesos tan armónicos estilísticamente, como suelen serlo en los escritos de los historiadores (Revista Cartaphiluis 6 2009 :43).

Y es que narrar la historia *general* supone, a la vez, que las condiciones de la experiencia se abstraen cada vez más de esas mismas experiencias que dieron lugar; condiciones que subyacen en y contextualizan a los eventos históricos que son narrados.

La contrastación entre historia lineal e historia circular que se genera, a propósito de la consideración del concepto resurgimiento, define dos grandes campos teóricos: el de la linealidad progresiva del desarrollo histórico y el de la repetición del desarrollo histórico. En esta polarización teórica, sin embargo, el debate cierra el paso a una tercera propuesta, situada, dicho metafóricamente, en medio de las dos anteriores. Así, las sutiles líneas de separación que diferencian a esta tercera opción, la historia en espiral, en el marco de un espacio polarizado por la visión lineal y la visión circular de la historia, quedan grandemente desdibujados. Al desdibujar las líneas diferenciadoras se pierde también de vista la manera en que son asimilados en la historia en espiral alguno de los elementos de cada una de las teorías polares, es decir la lineal y la circular. La posibilidad de esta *asimilación* puede ser comprendida bajo la lógica andina de la complementación de contrarios dicotómicos. Se trata de la coexistencia de estos contrarios en el marco de una unidad; para el caso, de los elementos conceptuales de las dos teorías de la historia en el contexto de una sola teoría. Proponemos que esa teoría es la de la espiral de la historia. En este intento rescatamos algunos bosquejos sobre el tema, presentados por otros investigadores. Carlos Milla Villena, por ejemplo, nos habla, apoyado en algunas reliquias pre-coloniales, de "una espiral que representa el Tiempo Cíclico de **radio siempre creciente** y siempre diferente" (Milla 2002 :21, negrillas nuestras). En este caso, los contrarios (el tiempo cíclico y el radio siempre creciente y diferente) se complementan en la formulación de la espiral. Ésta no es, en rigor, cíclica ni siempre cambiante, sino ambas a la vez.

Nuestro escrito se sustenta en dos metodologías: la comparación y la relación holística de la parte con el todo.

Adicionalmente hemos hecho uso de las reiteraciones de proposiciones, aunque bajo contextos analíticos siempre distintos. A este procedimiento quisiéramos denominarlo, de manera genérica, como la metodología de la espiral. La comparación entre la teoría lineal y la teoría circular de la historia marca fuertemente el abordaje de los primeros dos capítulos, aunque en el capítulo III, si bien se encuentra presente, tiene una importancia menor. En todo caso, en ese tercer capítulo se comparan ambos enfoques con los supuestos teóricos del pensamiento aymara. Por su parte, el abordaje holístico orienta al capítulo III y de manera muy clara, al último capítulo. Si bien es cierto que en los primeros dos capítulos el punteo de un enfoque holístico está presente, tiene la función de remarcar la contrastación con el enfoque lineal y no la de sustentar proposiciones teóricas. Finalmente en cuanto al instrumental metodológico, digamos que las reiteraciones conceptuales recorren el conjunto del trabajo. Este hecho, debido a que dichas reiteraciones se presentan cada vez bajo contextos reflexivos distintos, nos permite referirnos a ellas como un procedimiento (un método) en espiral. En el desarrollo de este procedimiento el amplía no únicamente el foco de atención sino el universo teórico y conceptual.

La primera parte del trabajo está destinada a la reflexión acerca de las teorías de la historia. En este orden, importará inicialmente recordar los orígenes de la acepción moderna del término historia. La trayectoria que ha seguido este término, desde la comprensión de historia como relato de vidas ejemplares hasta entenderla como la secuencia progresiva de hechos; trayectoria que va de la mano con las propias modificaciones socio-políticas, tecnológicas e institucionales operadas en las sociedades. Ello no anula, sin embargo, la co-presencia de nociones distintas del término historia y de manera ampliada, tampoco anula la co-presencia de visiones de la historia. Nos referimos a la visión lineal y a la visión circular, cuyas características alimenta el debate entre ambas teorías. Con todo y bajo el supuesto general de la

complementación de contrarios (principio que lo tomamos de la lógica andina), el capítulo primero se cerrará recordando los intentos de complementación ensayados dentro del propio pensamiento occidental. Nos referimos a la versión heterodoxa de este pensamiento, cuyos antecedentes podrían ubicarse en el aporte del pensador napolitano Giambapttista Vico, durante el siglo XVIII.

El segundo capítulo estará destinado a la consideración del concepto resurgimiento y sus implicaciones en las teorías de la historia. La introducción de este concepto a la reflexión nos exige tomar en cuenta tanto a la historia humana como a la meta-historia (cfr. Supra.), esta última entendida como el ámbito en el que acontece la historia humana. La primera parte del capítulo nos servirá para pensar a la unidad básica de la historia, como es el tiempo. Es en el tiempo donde se producen los resurgimientos y desde el punto de vista andino, incluso son los tiempos los que resurgen de tanto en tanto. Así entonces, podremos concentrarnos, en un segundo momento, propiamente en el concepto resurgimiento. En el marco de la comparación de las teorías lineal y circular de la historia se trata de pensar al concepto inicialmente en términos de la valoración que cada teoría tiene sobre el mismo. Luego, según la pertinencia (en realidad, en esta parte hablamos de la teoría circular y adelantamos algunos criterios sobre nuestra propuesta de la espiral), se trata de pensar el carácter operativo que en estas dos presenta el resurgimiento. De todo ello se deriva el problema del conocimiento de la historia, es decir del pasado, pero también se fundamenta la problemática referida a la adquisición de conocimiento, como consecuencia del transcurrir de la historia. Solamente en la última parte del capítulo nos concentraremos en la relación entre historia humana y meta-historia. Orientados por el pensamiento andino, trataremos de pensar esta relación en términos complementarios.

En el tercer capítulo abordaremos los alcances que la interrelación entre historia humana y meta-historia supone.

Pero lo haremos desde la discusión sobre cuatro puntos. Primero, respecto al tiempo y a la racionalidad humana para entender la implicación del tiempo y la historia. En este orden, en un segundo momento, analizaremos esa implicación a partir del deslinde entre discurso sagrado y discurso científico de la historia. En un tercer momento retornaremos al concepto resurgimiento, para concentrarnos en las características que presenta durante la interrelación entre las historias. Por último, trataremos de formular los requerimientos metodológicos para el estudio de la historia, que la interrelación entre historia humana y meta-historia demanda.

Será en el último capítulo donde presentemos el bosquejo de la historia en espiral. Para ello, inicialmente puntualizaremos los supuestos conceptuales de la filosofía andina que nos ayudarán en la formulación de la historia en espiral. Así estaremos en condiciones de referirnos, en un segundo momento, a los componentes de esta propuesta de teoría de la historia y luego, en el siguiente momento reflexivo, a las características de dichos componentes. El trabajo se cerrará con una aproximación a la formulación de la historia en espiral. En esta última parte, la metáfora de la espiral será respaldada, desde la filosofía de la historia, por el pensamiento andino.

I
Sobre las teorias de la historia

Esta primera parte nos servirá para iniciar nuestra consideración de la temática a partir de la reflexión del concepto de historia. Extenderemos la argumentación de este concepto profundizando, por un lado, en las teorías circular y lineal de la historia y por otro, incorporando el concepto meta-historia en nuestro ejercicio (cfr. Supra. nota 1). Debemos aclarar que con la incorporación de la meta-historia a su vez ampliamos el universo de la realidad, en el que tiene lugar la historia. Para la historia humana, ese universo está constituido básicamente por el hombre y las construcciones que éste logra en su autodespliegue, es decir económicas, políticas, culturales, religiosas, productivas. Se sobreentiende que estas construcciones se realizan en medio de un contexto mayor al de la realidad humana; contexto que involucra los mundos de la biología, de la geología, de la astrología, es decir del resto de la naturaleza, que resultan abarcadas con el concepto meta-historia. La ampliación que realizamos, sin embargo, también nos lleva a considerar el hecho que la realidad ahora considerada como resultante de ella, "se divide en diferentes niveles ontológicos. Hay un nivel que se refiere a la materia dirigida por la física, un nivel que se refiere a las moléculas dirigida por la química, un nivel que se refiere a los organismos vivos dirigido por la biología" (Hodgson 2003 :39), entre otros.

Esta ampliación no solamente implica la extensión del universo de la realidad a observar, en el que tiene lugar la historia humana, sino también la consideración de

fenómenos que únicamente suelen ser entendidos como contextos de la historia humana, pero que ahora, debido a los efectos cualitativos generados por la interrelación con la historia humana, pueden adquirir nuevos significados. Por otro lado, la ampliación de nuestra escala de observación en la que se desarrolla la historia, permite tomar en cuenta, paradójicamente, la especificidad de cada historia natural, con la que interactuamos.[2] Por ahora, la ampliación de nuestro marco de referencia nos sirve para aproximarnos al concepto *resurgimiento* (cfr. Infra. cap. II), así como para pensar a la espiral de la historia (digamos que el reconocimiento positivo de este concepto no es compartido por todas las teorías de la historia).

Para nuestro propósito partiremos de la precisión del concepto historia con la finalidad inicial de distinguir el carácter objetivo de la historia, de su asimilación subjetiva, por parte de los hombres. Uno de los elementos que dota de un carácter objetivo a la historia es la diferenciación interna del tiempo, gracias a la que, a su vez, es posible intentar una definición del propio tiempo. Se trata, para este último, de "la unidad ultraelemental de la distinción *antes/después*. Esta unidad basal traspasa toda distinción que puede hacerse sobre la temporalidad" (Luhmann 1996 :160; cursivas en el original). Volviendo a la precisión del concepto historia, anotemos que a través de este intento, por tanto, pretendemos también un acercamiento al concepto tiempo, como uno de los componentes principales de la historia, sin importar bajo cuál lente teórico se lo comprenda. Buscamos con ello sentar las consideraciones generales bajo las cuales observaremos el concepto resurgimiento. Nos interesa lograr esta aproximación

2 Ello no quiere decir que los conceptos "apropiados para un objeto real […] puedan ser apropiados para otro" (Hodgson op. cit. :49). Al contrario, el acercamiento a cada una de las historias de la naturaleza y el estudio de su especificidad, supone el "reconocimiento de diferencias significativas subyacentes entre variados objetos de análisis" (Ibid). Si hay algo -adelantemos- que pueda mancomunar a todos aquellos objetos de análisis, será precisamente el carácter en espiral de la trayectoria que dibujan a lo largo de sus historias.

desde la observación a las teorías lineal y circular de la historia. Lo que pretendemos con ello es observar las implicaciones del concepto resurgimiento en las mencionadas teorías (cfr. Infra. 2.2).

Otra de las acciones en este primer capítulo será la referida a la crítica a la visión lineal y a la visión circular de la historia, como requisito para recuperar la compleja trayectoria que en cada una de estas teorías dibuja la historia a lo largo de su recorrido. Esta complejidad es tal que puede decirse que se trata de "una trayectoria caótica" (Bunge 2003 :79). Aquí, Bunge considera que el concepto de caos "se presenta en la dinámica no lineal [y] gira en torno a presuntas leyes naturales" (Ibid), por lo cual es posible asemejar al caos al azar, debido a que las leyes de la dinámica no lineal "no son causales ni probabilísticas". Para nosotros, las trayectorias caóticas que dibujan las historias humanas y las historias naturales, dada la interrelación que guardan, producen efectos causales entre sí (cfr. Infra. cap. IV). Otra cosa es que esos efectos sólo puedan visualizarse en distintos tiempos dentro de y en cada una de las historias; incluso es admisible la duda que todos esos efectos puedan llegar a conocerse. Ello también, porque se supone, desde la dinámica no lineal, que "pequeñísimos cambios del estado inicial del sistema son seguidos por resultados desproporcionados" (Ibid). En Bunge, la desproporción se refiere al propio sistema del que, en un momento dado, se está hablando; pero si admitimos que son varios los sistemas que se interrelacionan (*i. e.*, varias historias), la desproporción también puede entenderse como el resultado del impacto que causan unas historias (sistemas) en otras historias.

Cerraremos el capítulo recordando el esfuerzo de algunos teóricos por abrir cauces para la complementación entre la visión lineal y la visión circular. En esta parte nos concentraremos únicamente en el aporte de pensadores occidentales y no en otros sistemas de pensamiento en los que la complementación es uno de sus principios; como se observa

en los pensamientos indígenas de América Latina. Con esta elección pretendemos diferenciar los distintos sistemas de pensamiento dentro del mundo occidental, así como llamar la atención en torno a las limitaciones de la complementación que aun en las propuestas más heterodoxas del mundo occidental se plantea. En todo caso, sin embargo, nos apoyaremos en esa distinción para introducir una de las consecuencias teóricas que nos interesa destacar de la complementación, como es el del resurgimiento.

1.1 El concepto de historia

Junto con la conformación del concepto colectivo de historia, también el significado de este concepto adquirió nuevos alcances. Se entenderá por historia, desde a la Ilustración, "al acontecimiento o a una secuencia de acciones efectuadas o sufridas […] La 'historia' como conexión de acciones se fusionó con su acontecimiento [por lo] que la historia sólo es el saber de ella, es el resultado de esa evolución" (Kosselleck op. cit. :50). La noción de evolución la entendemos, en el marco de la ilustración, también como progreso y nos ofrece una comprensión diferente en la noción de historia, a la prevaleciente en la edad media y entendida como el relato de las hazañas de personajes destacados. Este cambio en el pensamiento teórico se debe a que el triunfo de la razón encuentra su legitimación, a partir de la ilustración, en las llamadas ciencias exactas y su aplicación a la actividad productiva. A la larga, estos supuestos de las ciencias exactas terminarán por involucrar al conjunto de las ciencias, marcando lo que se conocerá como el positivismo. Por ello, la comprensión del progreso, de la evolución, como expresiones de una secuencia de acciones no puede, notoriamente durante los siglos XVII al XIX, dejar de considerarse enmarcado en el "espíritu" de la época, cual es precisamente la visión del progreso lineal, de la evolución constante de aquellas secuencias de acciones. En este orden, la comprensión de la secuencia de acciones como progreso es ya

la descripción de una ideología[3]. La manera de comprender la historia como secuencia de acciones progresivas, "depende de una determinada mentalidad, en cuya constitución entran ciertos elementos culturales históricamente determinados" (Gramsci 1971 :31). Al contrario, la comprensión de la secuencia de acciones como devenir, es decir como desplazamiento, es "una opción filosófica [por lo que] el ´devenir´ es un concepto filosófico del cual puede estar ausente el progreso" (Ibid).

Se trata, pues, de la idea del progreso como algo inherente a la historia. Esta idea emerge "en el siglo XVII (el siglo de la Revolución Científica), se consolida y populariza en el siglo XVIII (el siglo de las Luces) y culmina en el XIX" (Bunge 2003 :202). Esa culminación coincide con la aparición de la clase obrera y su posterior constitución -madurez, desde el punto de vista del marxismo- en *clase para* sí. En este orden, Bunge anota que "los obreros no abrazaron el ideal de progreso sino al constituirse el movimiento obrero, a mediados del siglo XIX" (Ibid). Por ello puede decirse que la idea de la historia como progreso permanente abarcó a los primeros agentes sociales de la revolución científica–industrial (los empresarios) y terminó por impregnar al conjunto de los trabajadores y a la sociedad toda, hasta constituirse en un rasgo cultural de la época. El progreso indefinido, como ley de la historia será entonces asumido por empresarios, obreros, intelectuales y reformadores sociales.

En el mundo intelectual, esta ley de la historia será postulada desde el positivismo hasta el marxismo. Tal es así que, en el primer caso, el positivista Augusto Comte, a decir de Bunge, formulará la ley del progreso indefinido al sostener que "la humanidad pasa por tres estados: religioso, metafísico y científico" (Ibid). En el segundo estado, la humanidad

3 Una ideología (aquí, el concepto usado en sentido gramsciano) como sistema de ideas y como visión del mundo, de una época y no como una visión clasista, como una ideología específica de una clase. Por ello es válido decir que la ideología del progreso abarca y engloba a su vez, a las ideologías de clase. Estas últimas también son depositarias de la concepción del progreso lineal, que subyace en la comprensión de la historia de la modernidad.

atravesaría "inexorablemente por cuatro etapas: comunismo primitivo, feudalismo, capitalismo y socialismo" (Ibid). En ambos casos, por lo tanto, el progreso llevaría la vida de la humanidad cada vez a grados superiores.

Sin embargo, esta idea colapsa con los dos acontecimientos de dimensión mundial de inicios del siglo XX: "la primera Guerra Mundial [y la] Gran Depresión (1929-1939)" (Ibid). Esos eventos pondrán en entredicho no únicamente la validez de la ley del progreso inevitable, sino la misma idea de progreso. En relación a esa ley quedó claro "que todo progreso es parcial: que si se gana en algún aspecto, necesariamente se pierde en otro. [Por lo que, segundo,] no hay progreso gratuito" (Ibid). A pesar de estas importantes críticas a la idea del progreso indefinido, el gran ciclo que dibuja la idea de la historia como progreso permanente continúo. La crítica de Gramsci referida a que en la secuencia de acciones pueda estar ausente el progreso, se inscribe en realidad en una larga veta que trata de pensar a la historia en otros términos. Entre estos intentos se encontrarán, en general, aquellos que buscan precisar la idea de la historia, partiendo de los múltiples significados que se le daban a ese término.

Así, en el devenir del concepto historia, una forma de entenderla ha sido efectivamente bajo el amparo del discurso sacro, particularmente católico. Por ello, dejar a un lado la forma sacra de comprensión supuso un verdadero avance en la materia. Giambapttista Vico será uno de los que permitieron tal avance. Nacido en Nápoles a fines del siglo XVII, vivió los tiempos del advenimiento de la modernidad en el siglo XVIII y con ello también fue testigo de cierto grado de apertura en el mundo de las ideas. Gracias a esa situación, pudo aventurarse a ensayar un pensamiento respecto a la historia, diferente al discurso católico cristiano y de esa manera distanciarse de lo que se entendía entonces por filosofía de la historia. Sobre ello, Fulvio Tessitore escribe:

> [e]n cuanto a un intérprete católico de Vico (por tanto un pensador no sospechoso de escaso sentido por la

> providencia de la historia), Giusseppe Capogrossi ha ofrecido la más lúcida interpretación. "Si por filosofía de la historia se entiende aquella agustiniana de un diseño providencial al que la historia obedezca, entonces Vico no tiene nada de filósofo de la historia antes es la antítesis diametralmente opuesta, porque no reconoce a la historia ningún diseño, ningún fin" (citado por Tessitore 2008 :128).

Con Vico, la historia entonces, al mismo tiempo de separarse de los designios de la providencia adquiere las posibilidades para asumir un rostro humano; ello, sin importar que en este giro y siguiendo al pensador napolitano, la historia misma no tenga ya ningún fin. De esta manera, la acepción moderna de la historia, cuenta no historias personales, individuales, como las del antiguo mundo oriental (**Las mil y un noches** o las historias de la resistencia del Sultán Saladino, rechazando la tercera cruza europea a inicios del siglo XIII, son expresivas de ello), sino historias de eventos de interés general.

Debido a ello, lo importante en esta parte será retener la comprensión acuñada a partir de la ilustración, del sentido producido a través del encadenamiento secuencial de los acontecimientos y en definitiva, de la historia. La comprensión del sentido de este encadenamiento fundamenta, para la ilustración, el conocimiento histórico. Gracias a esa comprensión es que, para Benedetto Croce, se puede hablar de lo histórico, es decir de la historia. Lo contrario, o sea no lo comprendido, deviene entonces en "lo *no histórico*" (referido por Piñon 2002 :39; cursivas en el original). Añadamos ahora que quien comprende es el hombre. Con esta aseveración se afirma que la historia, por tanto, es pensada precisamente en relación al ser humano. Tal es así que Piñon concluirá, sobre este particular, que "[a]lgo es histórico -se transforma en historia- cuando es leído como tal, es decir, cuando es leído en relación a una conciencia cognoscente" (Ibid). Consiguientemente, es claro que se habla de la historia desde

una perspectiva antropocéntrica. Por ahora adelantemos que la limitante de esa visión será que el enfoque antropocéntrico se ve limitado de considerar otras conciencias cognoscentes, otras inteligencias y en consecuencia, limitado a compartir, en tanto sujetos, con ellos (cfr. Infra. 2.4 y cap. III).

Claro que esta última acepción no es válida en criterio de las teorías que afirman la existencia de la historia sólo en relación a una conciencia (la humana) que -en sentido lato- conoce la realidad fáctica. La crítica argumenta que

> [e]l concepto de "objetivo" del materialismo metafísico parece que quiere significar una objetividad que existe fuera del hombre; pero cuando se afirma que una realidad existiría aún cuando no existiese el hombre, se hace una metáfora o se cae en una forma de misticismo. Conocemos la realidad sólo en relación al hombre y como el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la realidad es un devenir, etc. (Gramsci op. cit. :151).

Que el conocimiento sea un hecho histórico nos dice, en efecto, que se trata de un devenir (en sentido filosófico) y a la vez de un desplazamiento, tanto del conocimiento en relación a los "objetos" a conocer, como al interior del propio conocimiento, es decir, en relación a los componentes de todo conocimiento, o sea, a los conceptos, las teorías y los métodos. Por otro lado, lo que sugerimos es que el anclaje del conocimiento solamente en el hombre supone que la limitación del conocimiento (aquí, limitante entendida, a la manera de Sartre, como las *posibilidades últimas*) es dada precisamente por el hombre. Consiguientemente -adelantemos- pensar la historia y su conocimiento más allá del hombre supone, primero, superar el antropocentrismo y segundo, recepcionar la idea, al menos como posibilidad, de la conformación de significados y sentidos de los acontecimientos (de las historias) más allá del ser humano (cfr. Infra. cap. IV).

Otro derrotero del significado de la historia, un tanto distinto al de la secuencia lineal de acontecimientos

progresivos, se encuentra en el sentido que se le otorga desde la religión. Se trata en este caso de preceptos que emanan del discurso religioso, para el ejercicio del buen gobierno. En el marco de esta visión nos referimos, claro, a un enfoque teocrático. En esta otra perspectiva, podría hablarse no del significado de la historia y la utilidad de su sentido en términos abstractos, sino solamente en la medida en que sirvan a los gobernantes como medio para alcanzar la prudencia necesaria en el ejercicio del gobierno y a su vez a los gobernados para obedecer a los gobernantes. Es verdad que las raíces de este enfoque se encuentran en la profundidad de los tiempos, en los que principiara el pensamiento religioso (en el pensamiento judeo-cristiano Moisés es un referente central). Para la circunscripción de nuestra reflexión bastará decir que la visión teocrática se encuentra en el periodo pre-cristiano. En aquellos tiempos lejanos, lo importante era que los gobernantes obedecieran los designios que se les revelaba por medio del oráculo y a su vez, dirigieran a los gobernantes con aquellas revelaciones.

Aunque será a partir del cristianismo cuando la historia se refiera a un acontecimiento central, como es el nacimiento de Jesús, para diferenciarse incluso de su propia historia anterior. Tal es así que la interpretación de la historia a partir de entonces, incluso llegará a producir un verdadero corte de calendario, estableciendo a partir de ese nacimiento (socialmente reconocido pero no necesariamente sustentado en datos "históricos objetivos") una cronología construida por la historia providencial. El punto inicial de esta historia providencial es el nacimiento de Cristo. A partir de entonces podrá hablarse a la larga, de la irrupción de la historia providencial a nivel mundial; irrupción que paulatinamente englobará al conjunto de la historia universal. Si hay, por tanto, un elemento que tempranamente abarcará toda la historia universal, éste será pues el establecimiento de un calendario a partir del inicio de la historia providencial del cristianismo. Sobre este nuevo elemento, las reflexiones posteriores respecto al concepto de historia y la misma medición (del paso) del

tiempo, tomarán como referencia al calendario establecido, asumiendo como año cero al nacimiento señalado.

Dentro del cristianismo, además de las características anotadas, destacará también el de ser "una religión de historiadores […]. Por libros sagrados, tienen los cristianos libros de historia, y sus liturgias conmemoran, con los episodios de la vida terrestre de un Dios" (Bloch 1992 :9). Al igual que en relación al calendario, que se inicia a partir de un punto cero, también principiará la influencia de la historia providencial sobre la historia del mundo. Esta influencia se mostrará notablemente en las festividades que a lo largo del año sostiene la Iglesia. En todo caso, claro, la expansión del cristianismo (y con ello, de su concepción de la historia) hasta el plano mundial, tuvo en el Imperio romano, a partir del siglo IV de nuestra era, su primer asiento político-institucional de dimensiones mundialmente considerables, el cual facilitó a su vez dicha expansión. Un segundo momento importante del incremento de la influencia del cristianismo en la historia del mundo puede ser atribuido a la expansión de la autoridad política de los reyes católicos de España, a partir de 1492, por medio de la colonización del "nuevo mundo".

En esta expansión los problemas, en la narrativa, que el nuevo concepto de historia ocasionó precisamente para referirse y difundir el conocimiento de los acontecimientos, quedaron fuera del foco de interés de la observación del encadenamiento de eventos. Estos problemas pueden sintetizarse en, uno, lo referido a la elección de eventos; dos, al de la comprobación "objetiva" de los mismos y tres, al problema producido a raíz de la descarga del contenido subjetivo que impulsaron esos eventos político-sociales (la conversión del imperio romano al cristianismo y la expansión de éste a nivel global, gracias a la corona española, desde el siglo XV). Se trata de áreas problemáticas de la investigación histórica que no fueron reflexionadas durante buena parte de la historia moderna y, al contrario, fueron supuestas como válidas en la narrativa historiográfica. El fundamento para ello será que la historia narrada es de implicancia general.

Únicamente con la crítica a la narrativa en las investigaciones históricas, a partir de las últimas décadas del siglo XX, serán consideradas como objetos de reflexión. En efecto, gracias a la problematización de la narrativa en la historia, la realidad histórica narrada en los escritos historiográficos mostrará su inevitable característica ficcional. Para White, se trata de un error inherente a toda narrativa y no algo que pueda corregirse ya que, coincidiendo con Benedetto Croce, dirá que "'donde no hay narrativa, no hay historia'" (citado en Revista Cartaphiluis :43).

Todo lo dicho resume una primera consideración previa para este sub-punto, cual es que la historia tiene, en la narrativa, una parte muy importante para su presentación. Un segundo elemento se refiere al supuesto filosófico que subyace en toda noción sobre la historia y en toda teoría sobre ella. La forma de comprender la historia, bajo cualquiera de las ideas que sobre ella se tenga, se asienta previamente en la manera de entender al tiempo. Historia y tiempo, sin embargo, esconden en su relación algunas características que hasta pueden considerarse excluyentes. Para la sociología del conocimiento, por ejemplo, importará la siguiente pregunta: "¿Qué es lo que queda señalado como **duradero** en un lado de la forma y qué como **movible**, caduco, del otro lado?" (Luhmann 1996 :155; negrillas nuestras). Según Luhmann, en las antiguas tradiciones de Europa se pensaba que "las esencias pertenecen a lo constante de la forma del tiempo, mientras que la historia es reflejo de lo que varía" (Ibid). Lo duradero y lo cambiante, entonces, se encuentran en la relación entre historia y tiempo; aunque con la salvedad que lo duradero se refiere a la forma del tiempo, no a la manera en que es "comprendido" por el hombre, es decir al "carácter" movible de éste último en el tiempo, que sería la propiedad de la historia precisamente. Esta propiedad sería la que se destaca en la historia, entendida ésta, ahora, "sólo como ocasión (*affaire*) en la que siempre sucede algo inesperado" (Ibid; cursiva en el original). El carácter movible de la historia

y específicamente el devenir del tiempo, sería su propiedad. Debido a esta característica, es que en la historia siempre sucede algo novedoso.

Desde uno de los principios del pensamiento andino (como es el referido a la dinámica exclusión – complementación de los contrarios), entendemos que el tiempo, la historia, se mueven porque al interior de éstos actúan elementos naturales en su nivel de mayor abstracción, como son las fuerzas polares de la atracción y la repulsión. En base de estas fuerzas se encuentra el estado de quietud de ellas mismas; estado en el que por tanto no hay movimiento, o sea no hay tiempo. El tiempo principia cuando esas fuerzas dejan el estado de quietud. Lo hacen debido a la atracción que una ejerce sobre la otra y así ambas pasan al estado de interacción; instante en el que comienza el movimiento. De estas fuerzas, luego devienen, en mayores niveles de concretización, lo que conocemos como elementos naturales (incluidos el ser humano). Así, en todos los grados de concretización de las fuerzas polares, desde el nivel de la energía pura hasta el nivel de la materia, aquellas energías de base, vitales en el movimiento, constituyen el principio de la vida. En la medida en que se "mueven", por la interacción entre sí, se "mueve" también el tiempo. Entender tales movimientos en cada uno de los elementos de base, así como la interrelación de tales movimientos entre sí, es lo que se encuentra en la producción de sucesos inesperados, dando lugar a la consideración de la historia como el campo de la ocasión. Sin embargo de toda esta aclaración, continuamos ante el problema del sujeto cognoscente, del sujeto que observa y "comprende" el transcurrir del tiempo, de la historia.

Será con Hegel que puede pensarse en una posible solución a este problema. En la salida que propone el pensamiento hegeliano destaca la explicación desde la dialéctica. Así, "el Ser deviene en el opuesto [a] la materia (naturaleza), la que se transforma en conciencia (historia) ámbito en el que se desarrolla la historia" (referido por Piñon op. cit. :24). En este tránsito, la conciencia se libera de la materia, casi como un

verdadero *aufhebung*. Según Piñon Gaytan, aquí la *libertad* debe ser entendida como una "noción profundamente relacionada con la idea de la praxis; la praxis produce libertad, la libertad empieza a ser aceptada -con connotaciones diversas- como algo deseable por los individuos o por las sociedades y la alienación o enajenación es -entre otros casos- lo opuesto a ella" (Ibid). Como puede verse, se trata de una "solución" que requiere la anulación de uno de los componentes (en este caso, de la materia) y en ese orden, ya no se refiere al movimiento de la materia, sino únicamente al de la conciencia. La historia es, nuevamente, algo referido al Ser y no a la materia; con lo que estamos, otra vez, al inicio del problema planteado, cual es el devenir de la historia tanto en el ámbito del Ser como más allá -o más acá- de éste, es decir en el de la materia. Aunque es cierto también que Hegel plantea una propuesta de solución a tal problema, desde el inicio de su consideración respecto a la historia, diferenciando conciencia de materia.

Recordemos que esta propuesta se basa en su filosofía del devenir, o sea precisamente en su explicación de la dialéctica. Para él, "[e]l Ser que deviene necesita reconocerse, tomar conciencia de sí mismo (Historia); la Historia para Hegel es una toma de conciencia del Ser a través del devenir (la idea del Ser que se transforma en materia y deviene en conciencia)" (Piñon op. cit. :25). Diríamos que el Ser, surgido de la materia, cuando toma conciencia de sí mismo se transforma en lo opuesto a la materia por un lado y por otro, inicia su propio devenir a partir de ello, su propia historia, en tanto autoconciencia. Por lo tanto, de hecho aquí la materia no tendría ninguna historia, por cuanto no tendría conciencia y no podría apreciar su devenir.

Sin embargo, las cosas suceden más allá del Ser y su conciencia; incluso diríamos, más allá de la *conciencia particular* del Ser. Por estos motivos, entonces, debemos retomar el dilema del movimiento del tiempo como un fenómeno que actúa tanto sobre el Ser como sobre la materia. Piñon Gaytan plantea que con el aporte hegeliano nos encontramos

nuevamente ante aquella "vieja disputa entre Heráclito y Parménides, entre empiristas y racionalistas" (op. cit. :24), aunque traducido a términos ontológicos. Nuestro interés no consiste en tomar partido por uno u otro, sino aspira más bien a formular un esquema de comprensión, en base a la metáfora de la espiral. Pensamos que esta metáfora, en el ámbito de la reflexión respecto tanto de la materia como de la conciencia podría ayudarnos a avanzar un poco en la dirección de la resolución del dilema (cfr. Infra. cap. IV).

Volviendo a la movilidad del tiempo, digamos que es aquí donde tiene lugar la ocasión, donde se observa la "transformación" (para no hablar de "desarrollo", que tendría otras connotaciones en la reflexión respecto a las teorías de la historia; cfr. Infra. 1.2) de la matriz de las sociedades y de la vida en general, por lo que la movilidad del tiempo presupone la movilidad de la materia. Incluso en un pensador como Hegel estará presente este supuesto. En efecto, dado "que la historia es la configuración del Espíritu en la forma del acontecer de la realidad natural inmediata, los momentos del desarrollo existen como principios naturales inmediatos" (Hegel 1985 :331). La realidad natural inmediata (la materia), se desarrolla por principios naturales inmediatos, dibujando una trayectoria marcada por los momentos en los que la conciencia se libera. En este autor resulta muy comprensible que el Espíritu universal se despliegue en la historia por medio de "momentos" diseñados por principios naturales inmediatos que marcan su devenir. Momentos en los que sucede lo inesperado, es decir en los que se concretiza la historia natural según la propuesta de Hegel.

Es lícito anotar que en la perspectiva hegeliana el *contenido* de la historia está dado por el Espíritu universal; el que, manifestándose en la fase de su despliegue, permite que principie la historia. Más allá del innegable tono idealista, puede cotejarse este razonamiento con el de Marx, para referirnos al contenido de la historia. Tenemos, claro, en este plano diferencias, pero según nuestro entender también coincidencias y no únicamente en cuanto al modelo dialéctico

de razonamiento. De acuerdo a Hobsbawm, Marx formula, en su ensayo **Formaciones económicas precapitalistas**, "el *contenido* de la historia en su aspecto general. Este contenido es el progreso" (Hobsbawm 2015 :11)[4]. La teoría de la evolución social y económica de Marx tiene su base objetiva en las condiciones del trabajo, en el desarrollo de la cooperación y en la división social del trabajo. Son precisamente estas consideraciones las que permiten, en un punto dado de la abstracción, asimilar el modelo de la teoría de la historia de Hegel con la de Marx, ya que en los dos casos estamos ante la acción de principios inmediatos, productores de movimiento. Pero por ahora quedémonos con que con ambas propuestas estamos ante un modelo lineal de desarrollo de la historia aunque, a la vez, es verdad también que esta adscripción, en el caso de Marx, es más compleja[5] que en Hegel.

Continuando con la indagación para entender el tiempo desde otra perspectiva, digamos que en un enfoque diferente éste deviene en la unidad menor de la historia, en su componente interno básico, si vale el término. Pues, según Walter Benjamín, la noción del tiempo permite toda

4 El progreso, "la evolución social" (Hobsbawm op. cit.:11) se produce por la "interacción entre el hombre y la naturaleza". Gracias a este encuentro es que opera, trabaja, interactúa, el hombre con el fin consciente de transformar la naturaleza y es a esta transformación que denominamos *progreso*.

5 Hobsbawm anota que en **La ideología alemana**, Marx apunta que "el feudalismo aparece como una evolución *alternativa* del comunismo primitivo, en condiciones de ausencia de desarrollo urbano" (op. cit. :25; cursiva en el original). Esto quiere decir que, sobre una misma base objetiva, cual es la propiedad comunal, se desarrollan diferentes posibilidades de evolución y de organización social. Por ello, en concreto y en acuerdo con Hobsbawm, no podría vincularse el planteamiento de Marx a la perspectiva lineal de la historia. Hablamos de la complejidad referida al tiempo histórico. A propósito de esta complejidad, Althusser nos recuerda la crítica de Marx a los economistas clásicos, para quienes "las condiciones de producción capitalistas [serían] condiciones eternas de toda producción, sin ver que estas categorías estaban históricamente determinadas" (Althusser 1981 :102). Para Althusser no basta *historizar* las categorías de Marx, porque efectivamente Marx retoma la concepción hegeliana, pero se diferencia de ésta. El todo social de Marx es "la unidad de un todo estructurado" (Althusser op. cit. :107) históricamente. Queda, todavía, el cuestionamiento de la adscripción de Marx al modelo de historia de Hegel. Volveremos más adelante sobre este particular (cfr. Infra. 1.2).

la construcción teórica posterior, dentro de una concepción de la historia. Tal es así que, para este pensador alemán, las filosofías tradicionales de la historia tendrán una comprensión del tiempo, en la que éste es entendido como "homogéneo y vacío". El debate con el historicismo -así llamado por Benjamín- gira en gran medida alrededor precisamente de la conceptualización del tiempo. Desde ya, para él, la historia sería "objeto de una construcción cuyo lugar lo constituye no el tiempo homogéneo y vacío, sino el colmado por el tiempo-ahora" (Benjamín, Tesis XIV). El tiempo, entendido como homogéneo y vacío, permite la construcción de las teorías tradicionales de la historia, ya que, a la vez, *posiciona* a todos los miembros de la sociedad en las mismas condiciones para actuar en él, es decir en el tiempo vacío (cfr. Infra. 2.1).

Por otro lado, digamos que ante la noción del tiempo homogéneo y vacío, la propuesta del tiempo-ahora de Benjamín no constituye únicamente una contraposición conceptual, sino, a la vez, la base para la construcción de una teoría de la historia, distinta al historicismo. El concepto del tiempo-ahora es, consiguientemente, un elemento básico en todas las tesis de la historia de Benjamín. Se trata, así, de la construcción de una teoría de la historia en la que el tiempo-ahora sustituye al concepto del tiempo homogéneo y vacío. De esa manera, modifica también la idea de la historia, para entenderla a partir de ello como un espacio surcado por las contradicciones sociales y por las contradicciones de los propios campos (el político, el tecnológico, el espiritual, entre otros) al interior de las sociedades.

A la vez, recordemos que en el tránsito de la antigüedad hasta la ilustración la propia perspectiva de la noción historia resultó modificada. A lo largo de este tránsito histórico, varias han sido las modificaciones de este concepto: desde el del tiempo mítico, pasando por el tiempo sagrado, hasta llegar al tiempo como un espacio vacío. En sus inicios, la historia providencial del tiempo sagrado nos presenta a la tierra y al hombre como una unión. En su última etapa, el poeta alemán, Werner Kraft, nos dice que Adam (Adán, en español) viene de

Adamà[6], es decir de la tierra. Este origen se remonta a la tribu judía hebrea. Tuvia Rubin, en la recordación a Werner Kraf, precisará que

> [d]as hebräische Wort ADAMÀ **ist** das deutsche ERDE. Die Erschaffung des Menschen, *nachdem* er vom Baum der Erkenntnis gegessen hatte (im 1. Kap. Genesis heisst es: "Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde" und erst im 3. Kap. nach dem Sündenfall: "bis du wieder zur Erde kehrst, von den du genommen bist; dem Erde bist du, und zur Erde musst du zurück"), **geschieht aus der Sprache**. […] Hinter dem unbestimmter Artikel verbirgt sich ein sehr bestimmter Schmerz: Ge. 3,19 bezeugt ihm. Erst mit dem Schmerz wird der Mensch Mensch. Diese Menschwerdung lässt das Herz schlagen […] so zeigt der bestimmter Artikel DAS HERZ, das nach unbezogen auf irgend jemand schlägt, dafür, das es das Herz des Alls wie auch des Menschen sein kann […] Der Schlag des Herzens kommt aus einem Schmerz von der Erde und führt auf der Erde wierder zu ihr zurück. Die Erde am Ende ist die heimatliche: ADAMÀ […], "übersetzt muss jetzt der Mensch werden" (Rubin op. cit. :443; cursivas en el original y negrillas nuestras).
>
> (La palabra hebrea ADAMÀ **es** la palabra alemana TIERRA. La creación del hombre, *después* que comiera

6 Nos lo recuerda en el siguiente poema:
"´Adam kommt von Adamà;
von der Erde
plötzlich staunend steht er da,
das er werde.

Menschen mit einem Schmerz,
und es schlägt das Herz
ihm sich selbst im Anfang nah
auf der Erde,
das er werde
Adam, Mensch und Adamà.´

[Adán viene de Adamà; / de la tierra / de pronto se encuentra sorprendido /el que será/ gentes con dolor, / y el corazón late / sobre sí mismo próximo al principio / sobre la tierra, / el que será / Adán, hombre y Adamà]" (Rubin 1986 :442).

> del árbol del conocimiento (en el cap. 1 del Génesis dice: "Y dios creó al hombre a su imagen" y sólo en el cap. 3 después de la caída en pecado añade: "hasta que vuelvas a la tierra, de donde has sido tomado; pues tierra eres y a la tierra deberás retornar"[7]), **sucede desde el lenguaje**. […] Detrás del artículo neutro [aunque en el español se trata de un artículo masculino; *el* corazón] se esconde un dolor particular: Gn 3,19 lo testimonia. Sólo en el dolor, el hombre se convierte en hombre. Esta conversión en hombre deja latir al corazón […] así lo muestra el artículo definido EL CORAZON, el que sin cambiar late en cualquiera, debido a que puede ser tanto el corazón del universo como el de los hombres […] El latido del corazón proviene de un dolor de la tierra y conduce otra vez de retorno hacia ella. La tierra al final es la hogareña ADAMÀ […], "ahora el hombre debe ser traducido").

Aquí, universo, tierra, gente, pueden ser pensadas no como secuencia, sino como simultaneidad, ya que el corazón que late puede ser comprendido tanto como el del universo, como el de la tierra o como el de la gente. Siendo que Dios habría creado al hombre a su imagen y semejanza, el recorrido del hombre en la tierra no es sino de y hacia la tierra, por medio del dolor. El fin de la historia providencial entonces, será consiguientemente el cumplimiento de tal recorrido.

Es en este orden, para alejarse tanto del discurso sacro como de la historia providencial y de aquél recorrido, que para Vico la historia ya no tendrá fin alguno.

> El interés fundamental de la historia es precisamente el mundo humano. [Así] Vico parte del individuo, comprendido en las necesidades y utilidades de la vida,

7 Hemos optado aquí por la traducción literal -und zur Erde musst du zurück / y a la tierra deberás retornar-, a diferencia de la formulación de la Biblia ("hasta que vuelvas a la misma tierra de la cual fuiste formado, pues tierra eres y en tierra te convertirás" –SSB 2006 :21) a fin de mantener la coherencia con el poema de Rubin (cfr. Supra. nota 6), a pesar de las diferencias de sentido entre nuestra traducción y la versión de la Biblia.

> en sus pasiones (de las que pocas cosas como "el universo fantástico" saben descubrir el carácter de lo particular vivido), que lo ponen sobre el plano inclinado de los caídos, respecto al cual el filósofo ve la exigencia del orden. […] Por ello Vico escribe que la historia la hacen los hombres [y] Capogrossi comenta […] "la historia la hace el hombre porque, aquello que el hombre pone en ella, es aquello que allí halla" (citado por Tessitore op. cit. :129).

Nos aproximamos a lo que, ya en el discurso de la modernidad, se entenderá por acontecimientos. Estos son hechos a narrar en tanto realización de y por los hombres[8], sin pertenencia a diseño divino alguno. Estamos ante una notable modificación, debido a que es el ser humano, ahora, quien se asume como protagonista de la historia. Lo que la historia debe hacer es contar, narrar, la manera y las condiciones en las que el ser humano ejerce su protagonismo.

Sin embargo, en este punto se abrirá una nueva área problemática, referida precisamente a la forma de la narración presente en los escritos de historia. Además del problema literario de la narración observado por White, ahora nos encontramos con -llamémoslo- el *tipo* de la narrativa. No se trataría, a decir de Fernand Braudel, únicamente de un problema metodológico, sino ya de la propia manera de entender la historia. En el "Prólogo" a la primera edición francesa de 1946 de su obra sobre el Mediterráneo, marcará distancia con respecto a los entonces considerados referentes en la materia. Braudel escribe: "sostengo, en contra de Ranke

8 Ahondando este punto, la opinión de Braudel es categórica. Para él, la historia no contaría los acontecimientos "a la medida del hombre, sino a la medida del individuo" (Braudel op. cit. :18). Este historiador se refiere a la, por él denominada, "historia tradicional" y pone como ejemplo "la historia de los acontecimientos, de Francois Simiand" (Ibid). Por nuestra parte, al movernos en la comprensión general de la noción de historia (la historia "narrada por los hombres"), pretendemos por ahora solamente poner el acento en la importancia que supone el quiebre con respecto a la historia providencial. Se trata de un hecho por el cual la historia es considerada desde entonces como perteneciente al mundo humano.

o Karl Brandi, que la historia-relato no es un método, o no es el método por excelencia, sino también **una filosofía de la historia**" (Braudel 1997 :19; negrillas nuestras). Así, la pretensión de narrar la historia de los hombres como ésta ha sido (en la máxima rankeana, el *so wie es gewesen ist/así como ha sido*) supone, pues para Braudel tomar partido por una filosofía de la historia.

Con todo y avanzando un poco más, diremos que hablamos de la historia objetiva, en tanto espacio de debate. Esta historia confronta, como vimos, ya un inicial campo problemático derivado de la narrativa, tanto en el sentido de la objeción de White como en el de Braudel. La historia objetiva presupone un "tiempo histórico *objetivo*" (Saura s/f. :34; cursiva en el original). Este tiempo histórico objetivo "será para la historia un escenario en el cual los acontecimientos se desarrollan y un simple parámetro de medición que ubica acontecimientos y los ordena temporalmente" (Ibid). Aquí importarían entonces los acontecimientos objetivos, ordenados temporalmente de una determinada manera, o sea ordenados según parámetros de medición y de acuerdo a la matriz teórica que las guía, ya sea en forma lineal, circular o en espiral. Cada una de estas teorías de la historia, consiguientemente tendrán una comprensión del "tiempo objetivo", en el que los acontecimientos son ordenados, a fin de hacerlos inteligibles.

En la base de cada uno de estos pensamientos, por cierto, tendrá gran importancia la manera de entender el tiempo. Esa manera cimienta, en última instancia, a las mismas ideas nucleares de un pensamiento filosófico dado (cfr. Saura op. cit. :34). Por otra parte, la forma en que se comprenda al tiempo ayuda también a la comprensión de nuestra propia presencia, es decir, a situarnos en el mundo. La comprensión que tengamos del tiempo lleva a la comprensión de nuestra presencia en este mundo o contexto. En lo que a nosotros nos interesa, estas comprensiones son el resultado, precisamente, de la idea que nos hemos formado del tiempo. Gracias a esa idea hemos "administrado" el tiempo mediante parámetros

de medición y nos hemos insertado en él. De esa manera, el tiempo histórico subjetivo aparece "como elemento estructurado, estructurante y constitutivo de esa realidad" (Ibid).

La idea que tengamos del "tiempo" se encuentra relacionada con el tiempo y las realidades históricas objetivas; pero el tiempo es asimilado, comprendido, por la subjetividad de los seres humanos. Esta asimilación, ese procesamiento interno en nuestro entendimiento si se quiere, no es igual en todos los hombres. En unos, esa comprensión conformará una visión lineal del tiempo, en otros una visión circular y en algunos, finalmente, una visión de la espiral. En términos generales, tanto la visión lineal como la visión circular de la historia se adscriben, por supuesto, a tipos particulares de sociedades. Una visión de la historia no solamente implica una visión del tiempo (cfr. Infra. 2.1), supone también un marco de dentro del cual la sociedad se organiza para administrar la vida social. En este sentido la organización social se encuentra estructurada y estructura a su vez una visión de la historia. Diríamos que el tipo de sociedad condiciona la visión de la historia. Sociedades agrarias formularán concepciones de un tiempo reiterativo, en correspondencia con el ciclo anual repetitivo de la producción agraria. Al contrario, sociedades organizadas en torno a la actividad ya sea comercial o mercantil conceptualizarán el tiempo como un devenir progresivo, lineal.

Los diferentes tipos de sociedad expresan configuraciones históricas también distintas. Desde esta perspectiva se puede sostener que si las épocas cambian, es porque las articulaciones internas de las sociedades. Con todo, sea cual fuera la visión, hay en cada una de ellas, ya una toma de posición en relación al concepto resurgimiento; aunque volveremos sobre ello más adelante (cfr. Infra. cap. IV).

Así, digamos por ahora que la función separadora entre las teorías lineales de la historia y las teorías circulares de la misma, es cumplida por el concepto resurgimiento y tiene gran

importancia, porque esta división de aguas llega a definir una u otra teoría de la historia. Hablamos, debido a ello en este punto de reflexión, de un concepto nuclear, el cual incluso termina ya señalando el ordenamiento interno del instrumental conceptual, en cada uno de los tejidos teóricos (lineal, circular o en espiral). Si bien este razonamiento es válido, aclaremos, por otro lado, que para nosotros el concepto resurgimiento resulta aún insuficiente para diferenciar los ordenamientos específicos, las articulaciones particulares en las (posibles) teorías circulares de la historia. En estas teorías predomina la noción de retorno y por ello en el concepto resurgimiento puede observarse una pérdida de su potencial; por lo cual nos ofrecerá poca utilidad para establecer las diferencias internas en la historia circular.

Más allá de ello, hablamos de la teoría circular de la historia en el pensamiento indígena, aunque comprendida para muchos de manera poco clara, como el pensamiento de "las sociedades primitivas o tradicionales" (Castoriadis 2001 :259-260)[9]. Con el denominativo de sociedades primitivas o tradicionales, el autor da lugar a referirnos también a sociedades de la antigüedad. Con este paso, podrá afirmarse que "[l]a Antigüedad clásica y las civilizaciones no occidentales han tenido mayormente una noción circular del progreso evolutivo, de acuerdo a la cual todos los períodos históricos transcurren en forma de ciclos recurrentes, estando cada uno de ellos igualmente cercano (o lejano) a los

9 En este trabajo vamos a distinguir las sociedades indígenas andinas de otras sociedades también indígenas, llamadas por Castoriadis, primitivas o tradicionales. Las primeras presentan principios civilizatorios, conocimientos y un pensamiento filosófico propios, aunque sean sociedades tradicionales; es decir sociedades que apelan a sus fundamentos ancestrales, para su relacionamiento con otras sociedades y al mismo tiempo para su propia reproducción, en medio de y frente a esas otras sociedades. Además, la apelación a sus fundamentos no las inhibe para incorporar, relacionamiento mediante, elementos "modernos" en función de su propia reproducción en tanto sociedades indígenas. Sin embargo de ello, ante este tipo de sociedades, también tradicionales, estaríamos, bajo la lógica de Castoriadis, en una perspectiva de oposición a las sociedades "civilizadas", es decir "modernas". Por ello consideramos un tanto abusiva la equivalencia de Castoriadis entre sociedades primitivas y sociedades tradicionales.

criterios de éxito y justicia" (Habermas s/f. :67; cursiva en el original). Subrayemos por nuestra parte la precisión referida a sociedades no occidentales, porque ella nos permite pensar a éstas -y su comprensión de la historia- coexistentes con la noción de la historia de las sociedades occidentales; aunque claro, ese no es el espíritu en la reflexión de Habermas.

1.2 Crítica a la visión lineal y circular

Una temática subyacente en este acápite es la referida a la sucesión del tiempo. Tanto en la visión lineal como en la visión circular de la historia, el tiempo se presenta como una sucesión continua en su progresión aunque, anotemos, es la dirección de esta progresión la que diferencia una de otra teoría. La visión lineal tiene, además, en la historia lineal su "correlato indispensable de la función fundadora del sujeto [y] la costumbre de que el tiempo no dispensará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta" (Foucault 1995 :20). El sentido de los hechos históricos, de esa manera, se entienden en su *remate final*, o sea cuando las cosas han sucedido y se ha recompuesta la unidad. Por ello, para este punto de vista acerca de la historia, nada se escapa, ya que todo le será devuelto al sentido, luego que los hechos históricos lleguen a su final. No es, pues, insistamos, la sucesión del tiempo la que diferencia una visión de otra, sino la *dirección* que esa sucesión toma.[10] En el primer caso, se trata de una sucesión unidireccional, en línea recta, que va del pasado hacia el futuro, en una cadena

10 Claro que la dirección que toma la sucesión marca ya una gran diferencia entre la visión lineal y la visión circular. Se trata, sin embargo, de una diferencia posterior a la constatación de la sucesión misma, presente en una y otra visión. La diferencia a la que nos referimos tiene que ver con la idea misma del progreso. En sus Tesis de filosofía de la historia, Benjamín critica, a decir de Navarrette, en "el cronotopo occidental, el vínculo ´entre la idea de progreso y la del tiempo lineal y homogéneo [ya que así el progreso pasa a ser] esencialmente incesante (recorriendo por su propia virtud una órbita recta o en forma espiral). […] La representación de un progreso del género humano en la historia es indispensable en la representación de la prosecución de ésta a lo largo del tiempo homogéneo y vacío´" (Benjamín, citado por Navarrette 2004 :37). Benjamín asimila "progreso" a progreso tecnológico; área esta última que, claro está, no abarca toda la gama del progreso humano posible.

infinita. Los rasgos del modelo lineal-evolucionista [serían]: 1) el modelo "ordena los hechos en series que manifiestan evoluciones de conjunto"; 2) el modelo privilegia "la duración por encima del instante, y la estructura por encima del acontecimiento"; 3) "las continuidades prevalecen sobre las rupturas"; y 4) "el desarrollo del tiempo y la sucesión de los hechos sugieren encadenamientos explícitos" (Andren et. al., citado por Corcuff 2012 :56-57).

En el caso del enfoque circular de la historia, la sucesión del tiempo presenta una trayectoria en que siempre se retorna al mismo pasado. También en este caso es posible, pero, encontrar sub-fases, sub-etapas, diferentes que marcan la secuencia. Aunque debe entenderse, desde la consideración general del modelo circular, que esas sub-fases no son sino etapas intermedias, a cubrirse antes de alcanzar el eterno retorno. El dato a destacar, en este punto, es entonces que la sucesión del tiempo se agota precisamente en el retorno constante.

Pese a ello es válido decir que para ambos enfoques la sucesión del tiempo y de los hechos constituye la unidad de base de los modelos históricos en cuestión y por tanto, el punto de partida para nuestra reflexión (puntualicemos que para la propuesta de la historia en espiral, también aquella unidad de base tiene validez). Considerado así el problema, el nudo de la reflexión en esta parte se encuentra, entonces, en la dirección que toma la sucesión anotada. Esta dirección ya está

Es válido comprender esta asimilación del autor, no solamente por la experiencia que viviera con la Alemania de Hitler (periodo histórico que señala de manera notoria la disparidad entre el progreso tecnológico y la regresión en otras áreas), sino también por el esfuerzo teórico que realiza para permitirnos comprender una de las características que marca a la humanidad hasta nuestros días. En efecto, hoy en día podemos advertir el mismo desbalance entre el desarrollo tecnológico y el desarrollo o progreso espiritual. Empero y pese a este dato fuerte, sigue siendo válido postular la posibilidad de un "desarrollo" integral del género humano. Si la imagen de la espiral en algo nos ayuda al respecto, es en la posibilidad de pensar críticamente experiencias actuales, que se nos aparecen como similares a las del pasado, a fin de que las sociedades puedan "adelantar", "progresar", también en el plano espiritual, en el de la subjetividad y no únicamente en el plano tecnológico.

señalada en la propia teoría (lineal, circular o en espiral) que se adopte. Por tanto, en este acápite trataremos de reflexionar en torno a ello, aunque concentrándonos en los enfoques lineal y circular.

Aquél espacio (*fondo*, *cimiento*) que llamamos historia, almacena los acontecimientos que protagonizan las sociedades bajo circunstancias diversas y en contextos distintos. Sin embargo, el acceso a la comprensión, por parte de las sociedades, de aquellos acontecimientos no es algo que deba darse por sobreentendido. Incluso, extremando la figura de la historia como un fondo, una profundidad, la misma comprensión de que los hechos, acontecimientos suscitados, se encuentran en la historia no resulta obvia. Walter Benjamín en sus tesis sobre la historia, ve la necesidad de explicar esa aparente obviedad, a fin de diferenciar a las sociedades que podrán acceder a dicho fondo, de las que no podrían hacerlo. Escribe Benjamín que "nada que haya acontecido alguna vez ha de darse por perdido para la historia" (Benjamín Tesis III), criticando el supuesto del historicismo, de entender a la historia como un espacio vacío. Los acontecimientos, los hechos transcurridos que pueblan el espacio de la historia, están presentes aún después de que han "pasado", por lo que no puede ignorárselos, es decir, darse por perdidos. La idea contraria del historicismo, ateniéndonos a Benjamín, asume los hechos del pasado como perdidos, dejando a la historia como un espacio siempre vacío.

En este punto, claro está, el problema se refiere a la manera en que puede entenderse la presencia de los hechos pasados en el presente. Una posible salida estaría dada por la historiografía, es decir por el conocimiento adquirido mediante el estudio de la historia. En tal sentido, el estudio de la historia nos serviría precisamente para el conocimiento del pasado. Sobre esta perspectiva, Piñon escribe que

> [p]ara Croce el pasado está inmerso en el presente, pero no para aplastarnos. […] "No hay más que una salida: aquella del pensamiento, que no rompe la relación con

> el pasado sino que se levanta idealmente sobre él y lo convierte en conocimiento. Es necesario mirar de cara al pasado o […] reducirlo a problema mental y sintetizarlo, en una proposición de verdad, que será la premisa ideal para nuestra *nueva* acción y *nueva* vida. […] El pensamiento histórico reduce [el pasado] como su materia prima; lo transfigura en su objeto, y la historiografía nos libera de la historia" (citado por Piñon 2002 :17; cursivas en el original).

Como se observa, la reflexión ha dejado a un lado a la historia y se ha concentrado en la historiografía. El acceso a los hechos del pasado se opera por medio del conocimiento, para impulsar nuevas acciones, es decir, nueva historia. No se discute, entonces, si en realidad el pasado sigue permaneciendo presente incluso en aquellas nuevas acciones, por cuanto ese pasado ha devenido en conocimiento. Para lo que nos sirve el pasado, de acuerdo a Croce, es para confrontarlo y sintetizarlo en una nueva proposición. Pero es precisamente el tema de la presencia o no del pasado en el presente, lo que en las teorías (lineal, circular o en espiral) de la historia debería interesar.

Por otra parte, puede contarse con una segunda posible salida a la comprensión de los hechos del pasado, en la historia. Así tenemos que en la visión lineal de la historia, el pasado y el futuro se encuentran relacionados. Para Franz Rosenzberg, de acuerdo a Corcuff, "el modelo lineal-evolucionista de la historia […] ´alarga el curso de los tiempos de la indiferencia de una sucesión´ […] y reduce el futuro a ´un pasado estirado sobre una longitud infinita, un pasado proyectado hacia adelante´" (Corcuff 2012 :60-61). La crítica de Rosenzberg se refiere, pues, a la concepción de la historia predominante en el siglo de luces e insensible a las discontinuidades, de y en la historia. En dicha concepción, aunque el pasado antecede al futuro, nunca es del todo *superado* por el devenir progresivo de la historia. Al contrario, se proyecta hacia aquél futuro, formando en consecuencia una cadena infinita de sucesiones.

En un pensador adscrito al materialismo histórico como Benjamín, la idea de que lo acontecido, lo pasado,

no pueda darse por perdido para la historia, nos remite al aporte de Marx con respecto a la sociedad burguesa. Como se recordará, para Marx, en un primer momento de la reflexión esta sociedad constituye "la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción" (Marx s/f [1857] :26). En un segundo momento reflexivo, este pensador nos dirá que las categorías que expresan esa compleja organización de la producción "permiten comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos fue ella [la sociedad burguesa] edificada y cuyos vestigios, **aún no superados, continúa arrastrando**" (Ibid; negrillas nuestras). El pasado, en esta perspectiva, efectivamente no se pierde; subsiste, aunque en forma de ruinas. A la vez, sin embargo, esas formas de organización pasadas han dado lugar a la actual sociedad, gracias a la transformación que experimentaron. Tenemos, por tanto, la paradoja de la subsistencia del pasado y a la vez, de su transformación o evolución. Esta última idea queda explicitada por Marx, al señalar que la "evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma" (Marx op. cit. :27). El sentido de la evolución histórica de Marx dibuja, entonces, una trayectoria lineal[11] que, arrancando en el pasado, llega inevitablemente al futuro. Lo novedoso en el materialismo histórico de Benjamín, será que se trata de un pasado que es algo más que "ruinas", debido a lo cual, la importancia que ocasiona el pasado no debería darse por perdida.

11 Volveremos (cfr. Infra. 2.2) sobre la complejidad del pensamiento del proceso histórico en Marx, pero por ahora adelantemos que es complejo, porque da lugar tanto a una interpretación lineal de la historia, como a una interpretación no lineal de la misma. Hobsbawm insistirá en esta última posibilidad. Reflexionando en torno a **La ideología alemana** y en particular acerca de las cuatro posibilidades de desarrollo que Marx establece a partir del sistema comunal primitivo, sostendrá que el texto "apenas roza este problema, aunque […], el punto de vista de Marx acerca del desarrollo histórico nunca fue meramente lineal, ni lo consideró jamás como un simple registro del progreso" (Hobsbawm op. cit. :28). Más adelante precisará

La condición para que aquellos acontecimientos, es decir, para que aquel pasado pueda ser conocido y asumido será, sin embargo, el que la sociedad se encuentre redimida. Benjamín dirá que "sólo a la humanidad redimida le resulta **citable su pasado en cada uno de sus momentos**" (Ibid; negrillas nuestras). Este lenguaje (la "humanidad redimida"), en un pensador como Benjamín, inspirado en la teoría del materialismo histórico, puede interpretarse como el triunfo de la idea de Marx, referido al tiempo mesiánico. Triunfo sobre la idea de la historia como "tiempo homogéneo y vacío", propia del historicismo. A pesar de dicho triunfo, sin embargo, el autor aclara que la imagen "del pasado se escabulle" (Benjamín Tesis V) y en consecuencia, lo pasado no puede atraparse tal como ha sido (cfr. Comentario de Sánchez 2011 a la Tesis IV).

---

este criterio, señalando que "Marx distingue cuatro etapas analíticas, aunque no cronológicas, en esta evolución" (op. cit. :32). La argumentación de Hobsbawm nos presenta como conclusión que "[l]a teoría general del materialismo histórico exige sólo que haya una sucesión de modos de producción, no necesariamente de cualquier modo de producción en particular, y quizá no en un orden predeterminado en especial" (op. cit. :17).

Sin embargo puede también fundamentarse, en contrapartida, la perspectiva del desarrollo lineal de la historia en Marx, respaldados en escritos tales como el **Manifiesto del Partido Comunista** o el **Prólogo** al Tomo I de *El Capital*. En el primer caso, no se puede soslayar fácilmente la perspectiva lineal de Marx, aduciendo que en ese texto Marx contaba con una escasa base histórica (cfr. Hobsbawm op. cit. :27), porque se trata, en lo esencial, de un texto doctrinario. En relación al **Prólogo** a *El Capital* el enfoque lineal se inscribe ya en la propia teoría del autor. Ambos ejemplos dan lugar a pensar que tanto en la doctrina como en la teoría de este pensador, está presente un enfoque lineal del proceso histórico. Sin embargo de ello, nosotros preferimos subrayar en todo caso, la complejidad del pensamiento de Marx, respecto al desarrollo de la historia, puntualizando que en este pensamiento encontramos, en efecto, fundamentos tanto para una lectura lineal como para una lectura no lineal del proceso histórico.

En consecuencia diríamos, en función de una doble consideración, que efectivamente en Marx se encuentran ambos enfoques. Por un lado, cuando el autor analiza eventos históricos precisos parece operar bajo un criterio de periodización puntual y por otro lado, cuando el análisis adquiere un claro enfoque procesual. Para el primer caso, el análisis de la continuidad resulta solamente interrumpido por cortes, dados por acontecimientos históricos notables; mientras que en el segundo, predomina el análisis de la discontinuidad en el marco de la continuidad. Puede pensarse, para esta última consideración en el tomo II de *El Capital* y la implicación que la discontinuidad puede tener en los propios sujetos económicos hasta, al final, alcanzar a la misma organización de la sociedad.

En realidad, ello no importaría para el materialismo histórico ya que, al contrario, tendrá más importancia la manera en que es recordado ese pasado (cfr. Tesis VI e Infra. 2.3), dado que es por medio de dicho recuerdo que el pasado emerge en el presente.

Entonces, el que la humanidad redimida pueda citar su pasado va a suponer dos condiciones: que los acontecimientos que pueblan el pasado no se han desvanecido y segundo que, a fin de que esos acontecimientos puedan ser citables debe, la sociedad en lo previo superar la visión de la historia como espacio homogéneo y vacío. No se trata de citar, es decir recordar, el pasado en general y tampoco de hacerlo en cualquier tiempo, sino de hacerlo "en cada uno de sus momentos" (de los momentos de la sociedad redimida). Esto quiere decir que aquél fondo que constituye el pasado tiene importancia (por ello resulta citable) para cada uno de los momentos de la redención. Se trata, por ello, para Benjamín del tiempo ahora, del presente, cuando hablamos de cada uno de los momentos de la redención. Momento ahora, instante, en el que se construye la historia (cfr. Benjamín Tesis XIV y Supra. 1.1).

Sin entrar a la discusión en relación a las implicaciones teóricas que esta tesis genera, únicamente nos interesa destacar tres elementos de ella. Primero, la presencia de una sociedad apta como para, segundo, estar en condiciones de citar su pasado (por lo tanto, no toda sociedad podría citar su pasado). Y, tercero, el hecho que esa sociedad deba y pueda citar su pasado en cada momento particular, en cada instante del tiempo-ahora, cuando así lo requiera, ya que, desde la perspectiva del materialismo de Benjamín se entiende que en el presente también podría verse el pasado.

Estos antecedentes en el presente acápite, de la mano de Benjamín, nos han servido para ejemplificar los cuestionamientos a la visión del tiempo del historicismo por un lado y, a la vez, mostrar una posibilidad en la que la historia traza una trayectoria diferente al de la continuidad lineal. En el caso del filósofo alemán, sin llegar a una imagen circular de

la historia, la alternativa presentada nos muestra un tiempo-ahora, un presente que, dialéctica mediante, no deviene en un tiempo estático, ni vacío. La presencia del pasado es lo que impide ese vacío.

Antes del cuestionamiento a la visión circular de la historia, conviene continuar recordando algunas críticas de Walter Benjamín, con respecto al historicismo tradicional. En este sentido, José Sánchez resume en tres las críticas de Benjamín: el cuestionamiento a una historia universal, en segundo término la crítica a la idea de que la historia sea algo que se pueda narrar y tercero, el cuestionamiento referido a la ´"empatía con el vencedor´" (citado por Sánchez 2011 :12). Este último cuestionamiento puede ser también comprendido desde la sociología, ya que "[l]os dominadores actuales son los herederos de todos los que vencieron alguna vez en la historia" (Ibid). Comenzaron a luchar para vencer, desde condiciones de subalternidad, aunque devinieron luego en los nuevos dominadores. Con este cambio, claro, también la sociedad adquiere las características que aquellos nuevos grupos dominantes irradiarán. Por ello es que Benjamín, en su crítica al historicismo tradicional, dirá que el botín logrado en sendos triunfos por los vencedores, ahora "es llamado cultura" (Ibid). Los vencedores, efectivamente, impregnan al nuevo orden social de sus propios hábitos y valores, al punto de generalizarlos hasta constituir patrones culturales. No se trata, por supuesto, de imposiciones arbitrarias, sino de imposiciones bajo determinadas condiciones de recepción de la sociedad; sin embargo lo importante es la emisión de los hábitos y valores de los nuevos grupos dominantes, porque con ella posibilita la universalización de los mismos.

Resulta interesante problematizar a propósito de la constitución de la "cultura" en base a la irradiación de los vencedores, en relación a la historia circular y la noción del tiempo que en esta subyace. Desde la circularidad estricta, diríamos que en realidad se trata de la alternancia de grupos dominantes y modelos de dominación, que se suceden en

el tiempo hasta completar un circuito, para volver a dar paso a los mismos grupos y modelos de dominación. No podemos perder de vista, para legitimar este razonamiento, las frecuentes interpretaciones que asumen a este tiempo circular, en último término como uno que no es sino repetitivo, en correspondencia al ciclo agrario de la producción, en sociedades no industrializadas. Para Sandra Saura, por ejemplo

> [e]l tiempo circular -cíclico, intemporal y repetitivo- se corresponde con paradigmas de sociedades premodernas o no occidentales. Se representa [como] un círculo, que muestra la repetición y el renacer permanentemente de un ciclo. Todos los puntos de referencia que conforman el círculo son, por lo general, equivalentes entre sí sin poder determinar cuál es anterior y cuál es posterior respecto del conjunto de los puntos (Saura op. cit. :36).

Visto en perspectiva y siguiendo el razonamiento de la autora, podríamos concluir que el tiempo circular no es solamente repetitivo, sino falto de toda evolución, es decir, en último término, estático. La historia no avanzaría, sino se movería repetidamente en círculos. En las constantes reiteraciones de eventos que albergaría el círculo, no únicamente encontraríamos eventos sociales sino también construcciones institucionales, que siempre se repetirían. Así por ejemplo, para el historiador de la Roma imperial, Polibio, no debería pasar desapercibido el hecho que los elementos de la constitución política romana se repitieran de tiempo en tiempo. Según Polibio, la secuencia de estas reiteraciones trazarían un devenir circular en la historia política romana. En esta circularidad se sucederían distintas formas de gobierno correspondientes a la realeza, a la aristocracia y a la democracia. Sin embargo, debido al desgaste o la degeneración de cada una de estas formas, a su vez, se daría lugar a la aparición de nuevas formas, en una secuencia que se cierra sobre sí misma, es decir en una secuencia circular. Efectivamente, también en criterio del historiador romano, al igual que en la observación

de Saura, los puntos de referencia (para el ejemplo de Roma, las formas de gobierno) reiterados serían indiferenciables de los mismos puntos observados en una rotación cíclica anterior.

Durante la fase de la aparición y desarrollo de una forma de gobierno tendríamos un *progreso* de dicha forma, hasta previo antes de la fase de su desgaste o degeneración. La fase en la que se presenta el progreso de la forma política de gobierno en cuestión es la que ahora nos interesa observar, porque permite un punto de similitud con la visión lineal. Nos referimos, precisamente a la línea de desarrollo o progreso que en esta fase predomina. Gracias a este desarrollo progresivo que se opera en la fase de esplendor, podemos decir, pues, que tanto la visión lineal como la propuesta de historia circular de Polibio, contienen el elemento progreso. Lo que los diferencia es que en la visión lineal ese elemento se desarrolla *ad infinitum*, mientras que en la propuesta de Polibio ella resulta cada vez trunca y es sustituida por otra forma de gobierno. Sin embargo de ello, la lógica del desarrollo progresivo será retomada con la re-aparición de cada forma de gobierno que se sucede. En consecuencia, al parecer, en ambas visiones de la historia resulta el "desarrollo progresivo" el elemento que dinamiza precisamente a la historia y posibilita su desenvolvimiento.

La historia, entonces, es empujada (valga la muletilla) por el progreso, casi en forma inevitable. Con la finalidad de afianzar esta compleja situación, apoyémonos en el aporte de Walter Benjamín y su reflexión en torno a la filosofía de la historia. Este autor, en sus tesis de la historia, ilustra mediante una metáfora esta situación. Benjamín señala que el ángel de la historia experimenta el impacto del progreso como un verdadero vendaval. Éste, soplaría desde el paraíso con la suficiente fuerza como para empujar a aquel ángel en forma "imparable hacia el futuro al que él [el ángel] vuelve la espalda" (Benjamín Tesis IX). Para nosotros no importa, incluso, que el ángel vuelva la espalda al futuro, ya que de todas maneras será arrastrado hacia él indefectiblemente por el vendaval. Para que no queden dudas, el autor aclara

que aquél "vendaval es lo que nosotros llamamos progreso" (Ibid).[12]

El progreso es así, por tanto, una fuerza incontenible. El arranque de este progreso queda ejemplificado principalmente en el ámbito de la tecnología, pero luego abarca a la organización misma de la producción, de la economía y de la sociedad. Precisamente en torno a estos tres últimos aspectos describirá Marx los cambios históricos. Respecto al primero nos dice que "[l]a burguesía suprime cada vez más el fraccionamiento de los medios de producción. Ha aglomerado a la población, centralizado los medios de producción y concentrado la propiedad en manos de unos pocos" (Marx, Engels 1955 :24). La sociedad capitalista, que evolucionó desde las sociedades precapitalistas, presenta ciertamente un nuevo perfil en el que continuarán, pero, las contradicciones sociales. La novedad en este campo se dará al quedar simplificadas "las contradicciones de clase. Toda sociedad [así,] va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado" (Marx, Engels op. cit. :20). Se trata, por tanto, de un cambio que avanza dejando en el pasado las formas de organización económica y social anteriores. La fuerza de las contradicciones que las impulsa no dejaría de actuar, a su vez, dentro de la nueva sociedad, ya que "[p]equeños industriales, pequeños comerciantes y rentistas, artesanos y campesinos, toda la escala inferior de las clases medias de otro tiempo, caen en la fila del proletariado" (Marx,

12 A manera de adelantar algunos elementos de nuestro razonamiento, digamos que ese "vendaval" (es decir, el progreso) puede llevar a la confusión, si no se toma en cuenta también a la meta-historia (cfr. Infra. 2.4). Con ello queremos decir que los orígenes que motivan el vendaval deben ser ubicados tanto en el plano de la historia humana, como en el de la meta-historia. La condición para ello es que entendamos por "progreso" no únicamente el resultado de la acción humana, sino también el resultado de los entes básicos, internos, de toda materia. Será la interacción de estos elementos básicos lo que produce nuevos elementos (cfr. Infra. cap. IV) que testimonian el desarrollo de tales elementos básicos. Las motivaciones para el progreso son pues dados tanto por la dinámica interna de las sociedades, como por las influencias externas, es decir por las historias naturales.

Engels op. cit. :27). En criterio de Marx y Engels, entonces, en el devenir histórico del capitalismo la sociedad estaría conformada por aquellos dos grandes bloques sociales. Lo que nos interesa destacar en esta perspectiva no es el grado de acierto o no de las predicciones de Marx, sino simplemente la visión de la historia que en ella subyace. Se trata de una visión que se inscribe en los parámetros del desarrollo lineal, gracias al impulso del progreso. Por tanto, aquí también el marxismo se adscribe a la perspectiva lineal de la historia.

En la visión lineal de la historia, como anotamos, la fuerza incontenible del progreso se desarrolla en una perspectiva de continuidad sin fin, que termina atravesando a toda la sociedad y sus formas de organización, mientras que en la propuesta circular de la historia de Polibio lo hace hasta que es interrumpida por el cambio de otra forma de gobierno. Y aunque con esta nueva forma tenga también que reiniciarse el trayecto de desarrollo-evolución antes de su desgaste, el principio dinámico, recordemos, del progreso que anima precisamente su desarrollo, vuelve a tener validez. A fin de complejizar aún más el cuadro digamos que el progreso al que se refiere Benjamín parece no ser un progreso *integral* de las sociedades, sino solamente el progreso de una parte de ellas. Aunque el autor no lo dice, sin embargo puede entenderse la división que acabamos de hacer, con el apoyo de la imagen del ángel volviendo la espalda al futuro, o sea al progreso. Al inicio de la tesis IX, Benjamín es más preciso con su metáfora. Aquí nos dice que el ángel de la historia tiene "vuelto su rostro hacia el pasado" (Ibid) y no hacia el futuro, al que es arrastrado por el vendaval-progreso.

Ahondando en la división que sugerimos, señalemos que ella ahora puede entenderse como la distinción entre el desarrollo o progreso tecnológico y el desarrollo espiritual, en una sociedad. El desnivel creado por la balanza coloca al desarrollo espiritual en desventaja con respecto al desarrollo tecnológico. Al punto tal que la disociación nos muestra, en la metáfora de Benjamín, al ángel de la historia arrastrado sin remedio por el progreso, mientras mantiene, sin embargo, la

mirada hacia el pasado. Diríamos que es arrastrado aún en contra de su voluntad.

Dejando al lado la simplificación que muchos autores, al igual que Saura, ofrecen sobre la concepción circular del tiempo, digamos por ahora que la fuerza que le da origen al pensamiento del tiempo circular se encuentra más allá del propio tiempo cíclico de la agricultura. Incluso puede situarse ese origen en la observación, tanto del fuego como del firmamento, por parte de los primeros hombres. La reflexión en torno al fuego dará luces, a los antiguos griegos, para pensar en el fenómeno del movimiento. Así, reflexionando en torno al pensamiento de Heráclito, Fink dirá que "[t] he transformation of fire are in same measure a circular movement, the gets steered by lighting. Especificcaly by *dpbv*. The movement in which everything moves throughout everythings through opposites, gets guided [la transformación del fuego es en la misma medida un movimiento circular que es dirigido por la iluminación. Específicamente por *dpbv*. El movimiento en el cual todo se mueve a través de los opuestos, es guiado]" (Heidegger, Fink 1979 :11; cursiva en el original). En esta perspectiva teórica, entonces, el movimiento toma una dirección que *contrapone y asimila* a todo con su opuesto, por lo que podríamos decir que se trata de un movimiento con fuertes características dialécticas. Es cierto que Fink no va tan lejos en atribuir este planteamiento a Heráclito, ya que reconoce que "[t]rue, opposites are not thematic of Heraclitus [en verdad, los opuestos no son la temática de Heráclicto]" (Heidegger, Fink op. cit. :11). Esta aclaración viene al caso para insistir en la idea que no todo movimiento y aún, todo cambio, toda transformación que se experimenta a través de los opuestos ("throughout everythings through opposites") puede considerarse como un movimiento dialéctico.

Así, puede decirse que la visión circular del tiempo se base, en su remoto origen, en la observación del fuego y del cosmos; entendido éste último como referente máximo de la naturaleza. En tal sentido y apoyándonos en la visión circular de los pueblos indígenas de México (los tojolabales,

en particular) y Bolivia (los andinos) respecto a la observación al cosmos, digamos que se extrae una primera conclusión. Se trata del carácter cíclico de la naturaleza, dentro de la que el ser humana convive junto a otros seres, o sea, dentro de cuyo movimiento cíclico resultan arrastrados todos los seres vivos. Para los tojolabales, por ejemplo, "vivimos en una red cósmica que es cíclica como la misma naturaleza, es decir, nuestra Madre Tierra que se manifiesta cíclicamente y, de esta manera, presenta interrupciones no siempre regulares" (Lenkersdorf 2004 :153). Importa, pues, destacar que en esta lógica de pensamiento el referente no es comprendido como algo externo al hombre, ya que es dentro de dicho referente (la naturaleza) que vive el hombre. A la vez del carácter cíclico que ese referente presenta, el movimiento en cuestión no es mecánico, debido a lo cual asistimos a "interrupciones no siempre regulares". Esta irregularidad nos dice que dentro de la red cósmica, la naturaleza se manifiesta a través de los distintos tiempos provenientes de los también diferentes elementos que componen la red. En este orden, se presentan múltiples posibilidades para que la manifestación cíclica resulte alterada por uno u otro elemento, "alterando" a su vez la regularidad del recorrido cíclico de la naturaleza. Es, en efecto, la presencia de las múltiples manifestaciones de la propia naturaleza, lo que hace que ésta transite con un tiempo que no siempre resulta regular.

Respecto a la reflexión en torno al movimiento y su importancia para la comprensión del hombre, anotemos que es sólo posteriormente a la observación-contemplación, que la sistematización de la comprensión de lo observado deviene en ideología, vale decir como una visión del cosmos (una cosmovisión) y de la vida. Podemos señalar, esquemáticamente, que luego, por medio del mito y del ritual, esa comprensión deviene en religión. Sin embargo de ello no podemos ignorar que el acto de formular un conocimiento para entender el tránsito circular de los elementos, se mantiene. Desde el punto de vista social e histórico de la teoría del conocimiento no importa la mitificación y la ritualización posterior de esa

comprensión[13], ni que esa mitificación y ritualización dieran lugar a su conversión en religión.

Por su parte la historia lineal traza una trayectoria en la que se detectan al menos dos características: la de la consumación del tiempo presente y su conversión en tiempo pasado y segundo, la direccionalidad del movimiento que presenta el tiempo (cfr. Infra. 2.1), siempre hacia adelante, hacia el futuro. En todo caso, estamos ante la idea del movimiento que recorre la trayectoria unidireccional desde el pasado al futuro.[14] Es en las sociedades modernas del Occidente donde esta idea ha prosperado hasta convertirse en una "verdad" fuera de todo cuestionamiento, destacándose su contraposición a la visión del tiempo de los pueblos indígenas. Para Luhmann este modo de pensar europeo sobre la temporalidad arranca su tradición a partir del pensamiento aristotélico en el que el movimiento se explica por un autor que él mismo es inmóvil. Lo inmóvil expresa la unidad que se sobrepone a la diferencia movimiento/no movimiento. Unidad, además, que fue explicada con el modelo de la emanación, lo cual no pretende dar cuenta del movimiento mismo, sino del hecho de cómo a partir de la unidad surge la diferencia [Luhmann equipara este modelo con] lo que sucede en la cosmología de Fichte, en la que la unidad del yo crea la diferencia del no yo (Luhmann 1996 :154).

---

13 Con la afirmación de qu*e no importa* nos referimos al efecto final que todo conocimiento adquirido ocasiona. Se trata de ayudar al hombre a comprender (así sea aún de manera "rústica") su contexto espacial y temporal, a fin de situarse de mejor manera en él. Tanto la comprensión adquirida como el posicionamiento posterior, terminan pues proporcionando al hombre un mayor grado de (auto)seguridad en el mundo.

14 Aclaremos que también en la visión circular de la historia estamos ante el movimiento. En este caso, sin embargo, la dirección de este movimiento se diferencia del movimiento observado en la visión lineal. En esta última, la única posibilidad de movimiento será hacia "adelante", sin retorno alguno. En la visión circular, aunque dicho movimiento pueda ser hacia "adelante" a lo largo de una sub-fase del circuito, lo será para retornar a un punto de referencia de origen. Esto quiere decir que el movimiento cíclico del tiempo se presenta en "´un espacio temporal´, si se permite la palabra [que] se extiende de modo multidireccional, de ciclo veintenal a ciclo veintenal y no de modo unidireccional como se extienden los sistemas temporal y numérico en la sociedad dominante" (Lenkersdorf op. cit. :198).

Este razonamiento puede dar a entender que la diferencia surgida de la unidad, sustituye finalmente a la unidad, debido a que en la oposición binaria unidad/diferencia (movimiento/no movimiento, futuro/pasado), no existe lugar para la coexistencia de ambas. En tal sentido, la conversión del presente en tiempo pasado, a su vez, no es únicamente una constante, sino que dota a ese pasado de las características de un tiempo irreversiblemente perdido. El pasado, de esa manera, es un tiempo que no podrá jamás volver bajo la lógica de esta trayectoria lineal, que transcurre de forma incesante.

Por otro lado, en la teoría lineal de la historia el tiempo futuro, el tiempo por venir, marca la dirección que el movimiento de la historia recorre. Con ello se presentan, efectivamente, características "teleológicas"; dirección hacia adelante, aunque no se conozca qué es lo que depara aquél futuro (en el discurso sacro de la historia, ciertamente se sabe hacia dónde se dirige ese movimiento). Si de alguna manera puede sintetizarse esta idea, diríamos que la teleología, aquí, vendría dada por el progreso, a lograrse al alcanzar el futuro.

A estas dos características objetadas de la historia lineal, pueden añadirse otras observaciones, provenientes otra vez del aporte de Walter Benjamín. Para este filósofo, al historicismo debe criticárselo tanto desde su propuesta metodológica, como desde su aporte teórico. En el primer caso, Benjamín señala que el procedimiento del historicismo "es aditivo" (Benjamín Tesis XVII). Los acontecimientos, los hechos históricos, se van adicionando hasta, en conjunto, conformar la historia. En tal sentido, pues, gracias a este procedimiento, el "historicismo culmina por derecho en la Historia Universal" (Ibid). Ésta sería, al fin y al cabo, la culminación de la adición de los acontecimientos ocurridos y protagonizados por las distintas sociedades. La adición, entonces, en esta propuesta abarca tanto a los acontecimientos como a las sociedades que la protagonizan. Así, la Historia Universal sería un compuesto logrado por la adición de todas las historias particulares.

Para que ello pudiera ser posible, sin embargo, Benjamín subraya dos condiciones del historicismo. Metodológicamente, el historicismo debe apartar "la masa [las clases oprimidas] de los hechos" (Ibid) primero, para luego, con los acontecimientos, colmar "el tiempo homogéneo y vacío". La condición teórica es, entonces, que el tiempo sea entendido como homogéneo y vacío, a fin de que pueda ese tiempo recibir los acontecimientos históricos. Al contrario y desde el materialismo histórico, el filósofo alemán propone como alternativa un método que se base "en un principio constructivo. [Con lo cual] aborda un objeto histórico única y exclusivamente cuando éste se le presenta como mónada" (Ibid). Esto quiere decir que el objeto de estudio, para el historiador materialista, únicamente será aquél dado por las mónadas y no por todo acontecimiento. La diferencia se encuentra en la calidad de los acontecimientos. Lo que en el caso de Benjamín importa, son los puntos o núcleos de tensión que hacen estallar, debido a su calidad, el tiempo continuo (cfr. Infra. 2.3) que subyace en el historicismo. Al hacerlo ciertamente se construye una nueva configuración de la historia. De esa manera, también la concepción del tiempo como espacio homogéneo y vacío queda en cuestionamiento. El estallido, las mónadas, son en consecuencia los elementos constructivos en la perspectiva teórica de la historia que Benjamín nos presenta.

La visión lineal de la historia presupone entonces una concepción evolucionista, en la que el pasado se alarga hacia el futuro de manera constante e infinita. Así se traza una línea longitudinal sin fin del tiempo. Se trata de una concepción que corresponde a la ilustración y a la idea del progreso que sostenía, en base a un desarrollo que se proyectará siempre hacia adelante. Sin embargo, este enfoque de la historia tendrá también interpretaciones particulares, que entienden al pasado como algo no necesariamente perdido en el tiempo. Tal es así que para Marx el pasado continúa mostrándose en el presente, aunque ya solamente como ruinas no superadas del todo. En Benjamín, al contrario, se entenderá al pasado como

un espacio activo, de conocimiento, a fin de que la sociedad asuma dicho pasado y de esa manera logre redimirse. Esta asunción se la realiza desde el ahora, es decir desde el tiempo presente. Gracias a ella, la historia no deviene en un espacio homogéneo y vacío. A diferencia de Benjamín, Croce nos presenta una comprensión un tanto diferente del pasado. Sostiene que éste se encuentra inmerso en el presente, para convertirse en conocimiento. Distinto al enfoque lineal, la visión circular de la historia, a su turno, asume al tiempo como un fenómeno repetitivo, en una ronda de constantes reapariciones. Esta visión se la suele adjudicar a las sociedades agrarias, muy vinculadas a la naturaleza. Con mayor precisión, diríamos que se trata de sociedades que tienen al cosmos como primer y último referente de la naturaleza; en el entendido que el cosmos será para ellas el indicador central en la actividad agrícola. De esa manera, el tiempo cíclico resultaría de la observación del comportamiento cíclico -aunque no siempre regular- del cosmos.

Lo que importa, a manera de conclusión, es constatar en primera instancia, que a partir de un mismo presupuesto en la visión lineal de la historia, se han generado lecturas diferentes, con relación al paso del tiempo: pasado, presente, futuro. Estas diferencias han sido ejemplificadas a lo largo del subpunto, al menos con tres pensadores: Benjamín, Croce y Marx. Este hecho ratifica la idea de la imposibilidad de hablar de una sola visión, aún en el marco del enfoque lineal del tiempo. En un extremo de las diferencias, incluso es válido decir que en alguno de estos autores, el supuesto de la continuidad constante en la historia resulta relativizada por el supuesto de la discontinuidad; ambos puntos de vista expresados dentro de una misma obra teórica. Tal será el caso de Marx, en la lectura que nos presenta Hobsbawm. En lo referido a la visión circular, es verdad que la construcción teórica de este enfoque se asienta en el pensamiento de los pueblos no occidentales, indígenas, no sólo de Latinoamérica. Aunque es válido también decir que en Benjamín, sin llegar a la circularidad de la historia, se presenta una instancia, por medio de la cual es

posible superar el tiempo homogéneo y vacío. Esa instancia es el tiempo ahora, o sea el presente, a condición, sin embargo, que la sociedad logre representar el pasado. Mediante esta acción, la sociedad se redime a sí misma y es capaz de superar la historia como un espacio homogéneo y vacío, por medio de la realización de nuevas acciones.

Según nuestra manera de entender, estos esfuerzos por pensar la sucesión del tiempo no necesariamente como linealidad, sino también como discontinuidades, se aproximan tendencialmente a una lógica no lineal. Con estas alternativas de comprensión, estamos ante una suerte de amalgama no secuencial de tiempos (pasado, presente, futuro); amalgama que nos coloca para su comprensión bajo la posibilidad de cobijarnos en la perspectiva de la lógica del pensamiento andino. Nos referimos al reto de reflexionar en torno a la complementación. Queda claro que en el caso andino la complementación es un concepto operativo para relacionar a contrarios excluyentes. Por ello, el reto se refiere no únicamente a la complementación de los tiempos, sino también a la complementación de los espacios y, en un nivel de mayor abstracción, a la complementación conceptual, teorética. Esta complementación no elimina el debate entre las distintas filosofías de la historia y al contrario, incentiva tal debate, porque la complementación de contrarios excluyentes es siempre un momento de colisión y por tanto de creación de nuevas realidades.

1.3 Primeros intentos de complementación

En el presente acápite por lo tanto nos vamos a referir a los intentos de complementación teórica, ensayados por distintos pensadores, tanto del enfoque lineal, como del enfoque circular de la historia. Habíamos adelantado (cfr. Supra. 1.2) la complejidad que en nuestra propuesta de la espiral supone la coexistencia de la sucesión progresiva (muy importante en la teoría de la linealidad), junto a la circularidad. Esta complejidad es tal, debido a que ambas características dispares (la linealidad y la circularidad) se complementan en la espiral.

Hay que decir que esta posibilidad se asienta en la lógica del pensamiento indígena, tanto andino como mesoamericano. En la sociedad Nahuatl, según Patrick Johansson, "[l]a ambivalencia que representa el avance hacia el futuro en un contexto cíclico de movimiento espacio-temporal se expresa claramente con la máscara doble [de la estela que representa a la diosa Ilamatecuhtli, conocida como *las dos caras del tiempo*] ´que veía en las dos direcciones´" (Johansson 2004 :138). Este movimiento ambivalente es representado por una danza hacia atrás, para expresar "probablemente el carácter ´regresivo´ de la vejez en el contexto cíclico de la temporalidad indígena" (Ibid). El complemento de las características dispares del tiempo lineal y del tiempo circular se manifiesta, pues, tanto en la progresión lineal como en la progresión regresiva. Se trata de una paradoja que también destaca de forma notable en la espiral. Aquí queda ilustrada de manera clara en el baile de la máscara de las dos caras del tiempo.[15]

Los intentos de complementación teórica entre el enfoque lineal y el enfoque circular en el pensamiento occidental no siempre fueron explícitos, por lo que reconocerlos como tales es consecuencia de algunas formulaciones teóricas. En este sentido, la complementación a la que aludimos no se refiere, en el pensamiento de los autores europeos, a la complementación conceptual -que sí puede encontrarse en el pensamiento indígena (cfr. Infra. cap. IV). Con el recordatorio de los intentos de complementación, ahora, lo que pretendemos es subrayar esos esfuerzos experimentados desde algunos pensadores europeos. Tal pretensión deberá servirnos para aproximarnos a la reflexión del siguiente capítulo, cual es la de auscultar

15 El principio de la complementación paradógica también orienta la vida social de los pueblos indígenas, es decir, se trata de un principio que no se limita solamente a la noción del tiempo. Así, se puede sostener, para el caso boliviano, que los pueblos que habitan las tierras bajas (la amazonía boliviana), contaban con una compleja organización social y se relacionaban e intercambiaban con las tierras altas (la planicie andina) (cfr. Romero 2006 :48), en términos complementarios. Es esta lógica del pensamiento indígena, la que explica las tradiciones culturales de estos pueblos; tradiciones que a su vez cimientan e impulsan sus sistemas organizacionales y sus políticas de desarrollo.

las implicaciones de la noción de resurgimiento. Pensamos que la noción de resurgimiento, en nuestra pretensión, puede inscribirse como mecanismo operativo, para ejemplificar la complementación que postulamos.

A fin de ilustrar las formas de complementación en el pensamiento, recordemos a Vico, quien "considera a nuestros antepasados o seres *anteriores* antes que *inferiores*, pues nada indica -según Vico- que la historia se desarrolle de un modo lineal-progresivo (pero tampoco circular)" (Mancuso 2009 :15; cursivas en el original). Esta formulación, extraña al pensamiento occidental predominante, intenta ser aclarada en la lectura que realiza Mancuso de Vico, al señalar que cada cultura, cada forma de vida y de pensamiento, se despliega a partir de elementos "objetivos" y con una cierta cuota de azar, de modo absolutamente irrepetible. En su concepción [la de Vico], los procesos no son totalmente aleatorios pero tampoco totalmente racionales o predecibles, sino que habría un cierto grado de **indecibilidad** en el *cómo* y el *porqué* de lo ocurrido (*factum*) pero que no por ello deja de ser irrevocablemente hecho (Ibid; cursivas en el original y negrillas nuestras).

Lo que en este caso resulta indecible proviene, entonces, de aquella "zona indefinida", de aquél *continuum* entre lo aleatorio y lo racional de los hechos. Resulta indecible, en el pensamiento occidental, porque en el modelo mental en el que se apoya, efectivamente los contrarios no pueden complementarse. Si no se pueden decir, claro, tampoco podrán conceptualizarse en esta matriz de pensamiento. Distinto es el caso, pero, en la matriz del pensamiento de raíz indígena (cfr. Infra. 3.4 y cap. IV).

Por otro lado, esfuerzos por entender la complementación de *fact*, ahora entre el pasado y el futuro en el propio devenir de la historia, se encontrarían -a decir de Corcuff- en pensadores judíos como Bloch, Benjamín, Cohen, cuyos esfuerzos sobre el tema, aunque son diversos entre sí, aparecen impregnados por una experiencia temporal particularmente trabajada en las culturas judías: un tiempo caracterizado "por la

reactualización del pasado y la anticipación del porvenir" […]. Lo que supondría "revisar el hecho de que el pasado ya ha pasado para siempre […], para aferrarse también a las huellas de los fracasos y a las brechas abiertas por los sueños inconclusos" (Bounetz, citado por Corcuff op. cit. :22).

En este caso, la "reactualización del pasado y la anticipación del futuro" conforman una relación no únicamente de complementación, sino de pertenencia (del pasado al futuro); lo que constituye un cuadro efectivamente indecible desde la perspectiva del pensamiento de la unicidad y de la linealidad. Es posible, empero, razonar en torno a este espacio complejo desde el modelo de interpretación de la historia en espiral (cfr. Infra. 4.2).

A su vez, resulta válido pensar que en los esfuerzos interpretativos de teóricos europeos también se problematiza, aún de forma colateral, acerca de un supuesto filosófico central en el propio pensamiento occidental, como es la dialéctica hegeliana. Será Benedetto Croce quien explicite este problema, proponiendo a su vez, una formulación diferente de la dialéctica. Croce entenderá, según Mancuso, la dialéctica

como un modo de comprensión de la realidad de cuatro momentos: tesis (afirmación), antítesis (negación), síntesis (negación de la negación) y la negación de la síntesis o afirmación **superadora** (momento que "deconstruye" o desaliena la síntesis desde una perspectiva creativa). En efecto, para Croce, la tesis y la antítesis, en definitiva se están respondiendo en un *mismo nivel discursivo* y la síntesis no es más que (según la intuición de Hegel y la de Marx que hereda esa concepción) una sub-especie entre la tesis y la antítesis. Esa (pseudo-)dialéctica circular e iterativa, se quiebra cuando aparece una cuarta instancia de interpretación y hermenéutica que logra leer como histórico a todo el proceso anterior y no sólo a una de sus partes (Mancuso op. cit. :28-29; cursivas en el original y negrilla nuestra).

Croce, si nos atenemos a Mancuso, se refiere al modelo de la dialéctica hegeliana a la que responsabiliza de presentar

una forma circular. Lo que rescatamos para nuestro interés de la crítica croceana, es la propuesta de superar aquella circularidad por medio de un cuarto momento, que es el de la afirmación superadora. Así, en el terreno de la reflexión respecto a la historia, para Croce, en la lectura de Piñon, lo negativo "es el cercar de la circularidad de las formas históricas o el aniquilamiento de la una por la otra. No por otra cosa había sostenido la dialéctica […] (de los *diferentes*) en contraposición a la dialéctica de los *opuestos*, los típicos de Hegel" (Piñon 2002 :12; cursiva en el original). En este orden, por tanto, puede afirmarse que Croce critica tanto la circularidad de las formas históricas, como el aniquilamiento de una forma por la otra (aunque en cuyo caso, ya no sería posible hablar de circularidad).

Un primer paso para cualquier complementación es la aceptación de la presencia de, al menos, dos elementos excluyentes entre sí. La manera en que estos elementos y su dinámica son entendidas, configura una u otra teoría. En el caso de la preocupación de este capítulo hablamos, por ello, de varias nociones de historia. En segundo término, es también una condición previa que cada uno de los elementos tenga su valor propio. Por medio de esta cualidad, a su vez, cada elemento podrá desplazar su dinámica propia; unas veces de manera independiente y otras requiriendo, por razones vitales, del concurso del otro elemento. La presencia de estas dos condiciones no garantiza, sin embargo, que aquellos elementos se complementen de inmediato, pero al menos abre la posibilidad, en perspectiva, para que ello ocurra necesariamente. Con todo, es posible pensar, pese a las dos condiciones previas, que podríamos estar todavía ante la presencia de la no complementación. Ello al menos puede ejemplificarse con el apoyo del antropólogo alemán, Jan Assmann. Este investigador habría "mostrado que en el antiguo Egipto no se encuentra nada parecido [a la interpretación del tiempo como movimiento y por tanto del antes/después]. Sostiene por el contrario, que los egipcios

utilizaban diversas concepciones temporales, **sin que hubiera habido entre ellas ningún tipo de vinculación**" (referido por Luhmann 1996 :158; negrillas nuestras). Puede decirse que este fenómeno responde a usos diferentes del tiempo, basados en concepciones también diversas del tiempo. Si de alguna complementación debería hablarse, en este caso, es simplemente a partir de la disposición del tiempo como hecho general por parte de los antiguos egipcios y no de la complementación de las nociones del tiempo a partir, digamos, del cuerpo conceptual que cada una de las distintas concepciones tenía.

Por otro lado, es también válido afirmar que la complementación se puede operar por razones prácticas, de cada uno de los contrarios. En este caso, aún con la sólo complementación "instrumental" de las diversas nociones del tiempo estamos ya validando a la complementación como mecanismo operador, ante la presencia de la diversidad. Tal es así que, consiguientemente, no podría discutirse

si una cultura puede orientarse sólo por una única concepción temporal: hebreos y egipcios con una concepción lineal del flujo del tiempo obtenidos a partir de la representación del río Nilo que fluye; griegos circular. Aunque en la mitología egipcia se encuentra rastros de una concepción, a su vez, circular del tiempo en la calendarización de los años y la contabilidad del ritmo de los días [esta cultura] tiene una concepción del tiempo orientada por lo menos por dos diferenciaciones: lineal y circular. De la misma manera es difícil imaginar que los griegos hubieran tenido sólo una concepción circular del tiempo (Ibid).

Es verdad que todavía estamos en el campo de la, por nosotros llamada, complementación instrumental, es decir con fines prácticos. Pero el punto de vista de Luhmann nos sirve en la reflexión respecto a la complementación de nociones de tiempo, para ejemplificar que ello se opera en base a perspectivas tan diferentes como son la concepción lineal y la concepción circular. Así, a pesar de asentarse en

una complementación instrumental, queremos destacar que ella se sustenta en base a dos concepciones diferentes.

A partir de estos supuestos tratemos de observar entonces la posibilidad de la complementación entre la historia lineal y la historia circular. Esta complementación puede ser abordada en varios sentidos. Desde la complementación instrumental y su utilidad práctica como acabamos de ver, hasta la complementación también en el ámbito de la vida cotidiana; para lo cual habrá que remitirse ya no a la historia lineal o circular, sino al componente interno de estas historias, es decir al tiempo y a la manera de administrarlo. En este caso no importa si hablamos del tiempo lineal o del tiempo circular. Al respecto, convendrá anotar que

> [l]as sociedades medievales contaban con una extraña noción del tiempo, que era circular y lineal a la vez; el tiempo circular era el tiempo social, porque las personas se regían por los ciclos de las cosechas y por el retorno de los ritos dominicales. Por otra parte, su tiempo era lineal porque se sabían insertos en una historia conocida por Dios, en la que los hombres estaban destinados a vivir en la lucha entre el bien y el mal en el transcurrir de la historia, cuyo fin era la salvación de los justos en el Juicio Final. […] Esta coexistencia del eterno retorno y del tiempo lineal comenzó a desmoronarse durante la ilustración (Le Goff y Bovero, referidos por Pinal 2011 :22).

Aunque también en este caso podemos hablar de una complementación instrumental, el elemento distintivo en la referencia de Pinal a Jacques Le Goff y Michelangelo Bovero está dado por el uso práctico que la sociedad hace de los tiempos. No se trata, entonces, de una complementación referida a la reflexión teórica, acerca de esa "extraña noción del tiempo", sino de una complementación observada en la vida social de una población.

Así, la complementación del tiempo lineal y del tiempo circular ilustra la utilidad práctica para los hombres, a pesar

que este hecho no sea reflexionado desde los conceptos que sostienen a una y otra visión del tiempo. Adelantemos que aquí únicamente se trata de un primer avance en la dirección de la complementación. Buscamos, con este adelanto, sentar algunas ideas base para, posteriormente (cfr. Infra. 2.4 y Cap. III) continuar con el ejercicio de la complementación que proponemos. En este sentido, nos interesará volver a la reflexión en torno a la complementación de elementos contrarios, pero no en términos de subordinación-negación de uno de ellos.

La brecha entre la visión circular y la visión lineal de la historia no siempre ha motivado que los hombres se orienten por teorías irreconciliables o que el pensamiento mismo se desarrolle en dos "carriles" teoréticos. Al menos el razonamiento de Séneca nos lleva a pensar en ello. Para este pensador, por ejemplo, la primera patria "sería el cosmos; la segunda, aquella en la que casualmente se ha nacido" (referido por Kosselleck op. cit. :220). Lo interesante de la cita a Séneca es que resultan vinculados dos elementos -el cosmos y el lugar de nacimiento- aparentemente contradictorios. Sin embargo, ambos resultan denominados igualmente "patria".

A decir de Kosselleck, se trataría no "de conceptos que se excluyen mutuamente, sino de conceptos complementarios de diferente orden de magnitud que deben mediar los trabajos políticos en lo concreto con la experiencia filosófica del mundo que tiene carácter universal. La dualidad estilística [en Séneca] no se nutre de la negación" (Ibid). Reiteremos la importancia de los dos espacios, cada uno remarcado por Séneca mediante distintas denominaciones, los cuales a pesar de su radical diferencia, no se excluyen sino se complementan. Importa subrayar ello porque hace referencia a una tradición intelectual que, con el pensamiento unidimensional generalizado grandemente por medio de la ilustración, pasará al olvido de manera notoria, al menos en la producción occidental y occidentalizada.

El mismo criterio, a propósito de Séneca, referido a la complementación servirá a Luhmann para abordar el

problema del tiempo, del cambio y de lo inmutable. En este orden planteará que "en el mundo se percibe que algo fluye, pero no del todo" (Luhmann op. cit. :154). Aquí entonces, una noción -la del fluir- es, a la vez, en parte su contrario, o sea la del no fluir. Esta idea es extensiva a categorías tales como las del movimiento, del proceso [a las que] hay necesidad de contraponerlas una disposición ontológica de un tiempo en calidad de punto fijo inmutable que le da fundamento a lo que se mueve. El movimiento se considera, entonces, parte de un esquema de diferenciación que luego puede ser formulado como móvil/inmóvil, variable/invariable, *tempus/aeternitas*. […] El fundamento es aquello frente a lo cual el tiempo se recorre, se desliza (Ibid; cursivas en el original).

En esta cita, la complementación se presenta por medio de dos estados distintos; precisamente de lo fijo y de lo móvil, así como de dos magnitudes diferentes, por lo cual lo fijo fundamenta a lo móvil. Es cierto que estos estados no pueden existir en forma separada y que uno se percibe gracias a y por medio del otro. Valioso el aporte de Luhmann, aunque se trata de una complementación un tanto distinta a la que puede pensarse a partir de la filosofía andina (de la historia) (cfr. Infra. 4.1), ya que en esta última la complementación se presenta, no por razones de distinción sino por motivos existenciales.

Walter Benjamín tendrá un planteamiento diferente al de Luhmann, en la relación de nociones contrarias. Así, en Benjamín,

> [n]aturaleza y técnica, primitivismo y confort van aquí a una, y ante los ojos de las gentes, fatigadas por las complicaciones sin fin de cada idea y cuya meta vital no emerge sino como lejanísimo punto de fuga en una perspectiva infinita de medios, aparece redentora una experiencia que en cada giro se basta a sí misma del modo más simple a la par que más confortable (Benjamín 1991 :172).

La contraposición de naturaleza y técnica y mucho más, de primitivismo y confort, puede entenderse también como

la de pasado y futuro, inseparable una de otra. Esto último, aunque en la vida cotidiana de la gente sea el futuro (aquella "perspectiva infinita de medios") quien marque la orientación de la vida. Sin embargo, se trata sólo de un "punto de fuga", por lo que la contradicción que el autor nos plantea no queda resuelta. Será empero, por medio de la experiencia que esta contraposición resultará superada. La experiencia tiene aquí por ello un efecto redentor, por cuanto permite comprender el giro que en las fatigadas vidas de la gente se produce. Es admisible decir que, en este caso, los contrarios no son ni anulados, ni diferenciados con fines prácticos, sino "superados", por medio de la experiencia del individuo. Esta experiencia, como se comprenderá, a su vez no puede sino fundarse en aquellos contrarios. Por otra parte, puntualicemos que la "superación" no anula a los contrarios. En todo caso los incluye, aunque modificándolos, "superándolos".

Se trata de varios aportes (Vico, Luhmann, Benjamín, Kosselleck, Bloch) que, a diferencia de la producción intelectual tradicionalmente llamada "occidental", ofrece un enfoque distinto respecto a la complementación de los diversos. En la tradición occidental, al contrario, prevalecerá un enfoque cuyos componentes tendrán características mutuamente excluyentes e irreconciliables.[16] Bajo este criterio puede pensarse, apoyándonos en la imagen de Séneca y a costa de abusar de ella, que lo interno y lo externo serían nociones dicotómicas. Decir, pero, que el antecedente de esta tradición intelectual (la de los objetos conceptuales dicotómicos y mutuamente excluyentes) se encuentra en Aristóteles, ya no es un abuso. Por medio del principio de objetos conceptuales

16 Con ello, pero, se abre también un campo problemático en la teoría, por lo que efectivamente estamos ahora ante un problema filosófico. En gran medida se trata de producir conceptos que permitan la *superación* de las características distintas o de producir teorías que ilustren la trayectoria que esa superación debe recorrer. Estos problemas se incrementan si postulamos que la superación de las dicotomías, además, deberá preservar la identidad de cada uno de los elementos dicotómicos, por lo que se descarta la posibilidad de una "superación" dialéctica, que conforma una síntesis de ambos contrarios dicotómicos, que daría lugar a la constitución, en definitiva, de un "nuevo" elemento.

irreconciliables (blanco-negro, arriba-abajo, izquierda-derecha, capital-trabajo, desarrollo-atraso, pasado-futuro) se imposibilita, consiguientemente, la complementación de los mismos. Entendemos que es esta lógica la que conforma el núcleo del llamado pensamiento occidental.

Estas mismas características excluyentes volvemos a encontrarlas ahora en la reflexión historiográfica. Así, incluso en la lectura circular de la historia de los modelos de gobierno de Polibio, en relación al antiguo imperio romano, tendríamos una división referida a dos momentos distintos, en los que se suceden los diferentes modelos. En tal sentido, de acuerdo a este pensador romano, habría un momento en el que impera la razón humana y habría otro momento en el que esta razón se encuentra aletargada, cediendo al imperio de los impulsos salvajes de la naturaleza. Estos dos momentos los encontraríamos en cada constitución política romana. El momento civilizado sería solamente aquél en el que aparecen las constituciones originales (de la realeza, de la aristocracia y de la democracia) y su vida duraría hasta antes de su degeneración o corrupción. En tal caso, devendría el momento de la naturaleza en cada uno de los modelos, dando lugar a sus expresiones imperfectas: la tiranía, la oligarquía y la oclocracia, respectivamente.

Será en la tradición no-occidental, particularmente en la del conocimiento y las formas de vida de los pueblos indígenas, en la que sobrevivirá el principio de la complementariedad de los contrarios. Es, en estos casos, por medio de la observación de la naturaleza donde el hombre adquiere el conocimiento tanto de la recurrencia como de la complementación de todos los elementos que conforman la *primera patria* o el contexto natural inmediato. Tal es así que, para Kosselleck, incluso Kant se apoyó en este tipo de observación, al copiar la astucia de la naturaleza, que prefigura la "astucia de la razón" de Hegel, en virtud de la cual todo lo aparentemente azaroso tiene su sentido. *La consideración filosófica no tiene otra intención que alejarse de lo azaroso. La casualidad es lo mismo que la necesidad*

*externa, es decir, una necesidad que se remite a causas que sólo son propiamente circunstancias externa*s (op. cit. :169-170; cursivas en el original).

Entendemos, en estos casos, que el basamento y la referencia de la razón humana será la naturaleza. Esto no quiere decir que la razón humana llegue a abarcar también, en el intento por comprender lo azaroso, a la razón de la naturaleza. Es un esfuerzo, el de la razón humana, por incorporar cada vez más zonas azarosas a su ámbito de comprensión, pero siempre será un esfuerzo inconcluso en su aspiración final de abarcar también a la razón de la naturaleza. Consiguientemente, la razón humana se encontrará relegada ante la razón de la naturaleza, precisamente por la presencia de zonas azarosas (las casualidades, observadas desde el punto de vista de la razón humana), externas a la trayectoria que un pensamiento dado (el de la razón humana, valga la insistencia) dibuja. Quiere decir ello, pues, que la razón humana no puede desarrollarse independientemente de la observación a la naturaleza; que la teoría *per se*, el pensamiento autosuficiente, no es posible; ello a despecho de las corrientes en la academia que sostienen lo contrario.

Entre lo que de manera general hemos llamado pensamiento indígena y pensamiento occidental, en su versión heterodoxa, vimos tratamientos diferentes respecto a los esfuerzos de complementación de contrarios. Mientras en el primero, apoyados en los pueblos indígenas de Mesoamérica, observamos una rica complejidad referida al ambivalente movimiento hacia el futuro dentro de un movimiento cíclico, entre los pensadores occidentales se observa distintas maneras de comprender la complementación. Vico nos plantea el problema de cómo referirnos a la historia, a la que considera no como el resultado de un desarrollo lineal-progresivo, ni tampoco circular. Aquí, el problema nos remite, pues, a la necesidad de construcciones teóricas e instrumentos conceptuales que nos permitan nombrar de alguna forma al curso de la historia, que es tanto predecible como aleatoria. En autores como Benjamín, la relación del pasado y futuro es,

antes que de complementación, de pertenencia del pasado al futuro. El obstáculo teórico, en este caso, consiste en pensar la complementación sin elementos excluyentes, ya que estos elementos son negados precisamente por la pertenencia. Para superar esta dificultad, el propio autor nos ofrece la idea de la complementación del pasado y el futuro por medio de una instancia intermedia llamada experiencia. Ahora sí, la contraposición de los contrarios puede resolverse, ya que estos contrarios no resultan subordinados a esa instancia intermedia, sino "superados"; es decir, los contrarios, dialéctica de por medio, se superan en la experiencia. Por su parte, Kosselleck, apoyado en Séneca, intenta comprender la complementación no en base a la negación de uno de los elementos, sino precisando que se trata de diferentes magnitudes que conlleva cada concepto o elemento. Surge la pregunta, ¿si no son excluyentes los elementos -y no lo son en Kosselleck, ya que se trata de magnitudes diferentes- entonces de qué complementación puede hablarse? Entendemos que la complementación presupone elementos dispares, excluyentes. Es con Luhmann que volvemos a rescatar, dentro de la heterodoxia occidental, el valor de la diferencia. Ésta importa, porque permite no sólo distinguir los elementos, sino contraponerlos para, sin embargo, asumir que una noción es, a la vez, parte de su contrario. Con todo, seguimos ante la pregunta de cómo pensar la complementación, porque si un elemento es parte de su contrario, tampoco puede hablarse, en rigor, de complementación.

Para ensayar una conclusión del conjunto del capítulo, comencemos recordando que la comprensión de la noción de historia que tenemos comienza con la ilustración. Es a partir de este periodo histórico que se comprenderá la historia como secuencia de los acontecimientos efectuados, consolidándose de esa manera el sentido de la historia como el desarrollo progresivo, en una línea sin fin de esas secuencias. Con todo, a pesar de este enfoque, no puede hablarse de una sola visión de la historia. Al contrario, serán varias las lecturas en torno a la historia, dentro del propio enfoque "occidental". Sin

embargo de ello, queremos rescatar dos características que se reiteran en todas esas lecturas. La primera está referida a la perspectiva antropocéntrica. Quien lee la historia es una conciencia cognoscente -el hombre. Es cierto que el más claro expositor de este enfoque es Hegel, para quien la historia no se refiere a la materia, sino al Ser, a la conciencia; pero es igualmente cierto que un lúcido exponente del marxismo, como es Gramsci, asume la misma perspectiva. Según Gramsci, en efecto, se conoce la realidad "sólo en relación al hombre".

La segunda característica se refiere a la secuencia del tiempo, es decir a la sucesión del movimiento. En realidad, aquí hablaríamos de una característica de todas las teorías de la historia: la lineal, la circular y nuestra espiral. En esta característica general encontramos, pero, dentro del enfoque lineal distintas lecturas. Las habrá aquellas que asumen esta secuencia como la de un desarrollo progresivo y continuado; otras plantearán discontinuidades dentro de la misma secuencia y aún otras, sugerirán la posibilidad no unidireccional de la secuencia, sino la presencia del pasado en el tiempo presente. Por ello puede concluirse que lo importante de la secuencia radica en la dirección que ella sigue, o sea en el movimiento que el tiempo adopta. Sale a discusión, con esta última temática, por tanto la relación entre pasado – futuro. Dicho a secas, sale a discusión la relación de complementación entre contrarios. En los autores heterodoxos se trata, sin embargo, de una complementación, digamos, *instrumental*, diferente de la complementación en el pensamiento indígena andino, que la entendemos como una complementación vital (cfr. Infra. cap. IV).

Ahora podemos decir que la temática del resurgimiento del tiempo pasado ha estado en las consideraciones a lo largo de todo el capítulo. En los tres momentos de la reflexión, por medio de algunas consideraciones, particularmente de Benjamín y de Marx (en el rescate que hace Hobsbawm), efectivamente el pasado resurge en el presente. ¿Cómo comprender este fenómeno, sino por medio de la afirmación de que se trata de

algo "indecible", según Vico? Para nosotros resulta indecible en el marco de las diversas teorías occidentales, aunque no en el pensamiento indígena mesoamericano y andino. En consecuencia, el resurgimiento como problemática de y en la historia y como desafío teórico, se constituye en un espacio abierto de trabajo para aproximarnos, en la trayectoria que recorremos, a la formulación de una teoría en espiral de la historia.

II.
Implicaciones del concepto resurgimiento

La reflexión central de este capítulo pretende indagar en torno a las implicaciones del concepto resurgimiento en las teorías de la historia. La sola intención para considerar este concepto tensa a las teorías de la historia, porque *resurgir* nos remite a reapariciones ciertamente; pero más aún, pone en debate la validez de los supuestos de las teorías que entienden a la historia como la secuencia de procesos que configuran una linealidad en su desarrollo. Hay que decir, sin embargo, que en este debate se abren, a su vez, diversos enfoques, incluso dentro de una misma corriente teórica. Adelantemos, para ejemplificar ello, la situación dentro de una misma teoría y a propósito del desarrollo de la historia, en la reflexión de Hobsbwam. Este autor anota que luego de la muerte de Marx y Engels, habrían surgido dos tendencias, a propósito del desarrollo de las formaciones económicas y sociales. La primera, simplificaría el pensamiento de Marx y Engels al reducir "las principales formaciones socio-económicas a una única escala por la cual todas las sociedades humanas ascienden escalón a escalón, pero a diferentes velocidades, por lo cual todas, eventualmente, llegan hasta la punta" (Hobsbwam 2015 :50). La segunda escuela, en esta corriente teórica, omitiría la consideración del modo asiático, simplificando la exposición del pensamiento marxista respecto a los procesos históricos y contribuyendo aún más a la consolidación de la lectura lineal de la historia, en el marxismo.

Nosotros hablamos del resurgimiento de los elementos históricos (algo que no condice con la lectura lineal de

la historia), no solamente en el tiempo sino también en el espacio. Digamos, pero, que el tiempo y el espacio son estructuras complejas. El tiempo[17], entendido como "un sistema de estructuras, se encuentra sometido, en su evolución, a la evolución de sus propias estructuras" (Santos 1986 :11), mientras que el espacio se encuentra "en evolución permanente. Tal evolución resulta de la acción de factores externos y factores internos" (Ibid). Diríamos que esa evolución constante es el resultado del transitar del tiempo por el espacio. Así, en el resurgimiento quedan comprendidos, como campo problemáticos las estructuras del tiempo y del espacio, en tanto contextos en los que resurgen los elementos históricos.

Tal es así, entonces, que el primer sub-punto estará reservado a la problematización de la noción del tiempo. Pensar al tiempo implica, en primer lugar, pensar el movimiento, el cambio; en la historia humana significa colocar al sujeto en el centro de la reflexión. Es el sujeto quien actúa en el tiempo y quien lo "comprende", al vivir dentro de él. En tal sentido, en efecto, el tiempo conformaría la unidad básica de la historia. Ello quiere decir que el tiempo, a partir de la distinción antes/después (cfr. Luhmann op. cit.), se prolonga en forma infinita. Aplicando la metáfora de Husserl respecto a la "infinitud virtual" al concepto tiempo, Luhmann nos presenta "un horizonte temporal que sólo puede ser abordado bajo la secuencia permanente de la aplicación de un esquema *antes/después* que se proyecta en una secuencia infinita y que no es aferrable desde la pura suma de acontecimientos" (Ibid). En el caso nuestro, no interesa la figura que el antes/después dibuje (una figura en línea o una en espiral), debido a que para

17 Por ahora adelantemos que la discusión respecto a la noción del tiempo puede asumirse, a decir de Luhmann, desde tres ejes: "1) La tradición ontológica de occidente, 2) la discusión semántica sobre la formación social del tiempo, 3) las teorías que hacen depender la conciencia del tiempo de estructuras del lenguaje" (Luhmann 1996 :154). En estos ejes en los que transcurre la reflexión respecto al tiempo, a su vez, se encuentra el ser humano quien, al reflexionar sobre el tiempo también reflexiona sobre sí mismo, es decir, sobre su *sitial* en el tiempo.

ambos casos queremos hablar no tanto del carácter infinito de la secuencia, sino, antes, de la dirección que el movimiento recorre. En este recorrido también se "moverán" los elementos por los que transita el tiempo, es decir la materia, desde sus niveles minúsculos, sub-atómicos, hasta un cuerpo compacto.

Consideramos la incorporación de la noción de *tiempo* como un instrumento analítico en la reflexión respecto al resurgimiento. El tiempo, comprendido en todas las historias (por lo cual es apropiado hablar de los tiempos), es decir en la historia humana y en la meta-historia, no puede separarse de las implicaciones del resurgimiento. Gracias a este razonamiento, la ampliación del análisis en las teorías de la historia, por la relación historia humana y meta-historia, nos servirá para aclarar, a su vez, mayores implicaciones que tiene el concepto resurgimiento en el debate.

Por otra parte, a esta propiedad del tiempo -la de estar compuesta por una cadena de secuencia infinita-, según todas las corrientes teóricas de la historia, la vamos a considerar como la propiedad mayor, en cuyo interior los tiempos particulares de los componentes del espacio (entre ellos, claro, el hombre) se desarrollan exhibiendo su propio *tempo*, a los cuales consideraremos como menor, en comparación con la propiedad mayor antes anotada (volveremos sobre este punto más adelante; cfr. Infra. cap. III y cap. IV). En tal sentido podríamos entender el postulado hegeliano acerca del tiempo. Hegel señala: "´El tiempo en calidad de unidad negativa ***del ser fuera de sí mismo*** es, a la vez, una idealidad abstracta *por antonomasia*: *el tiempo es el ser en la medida en que lo que es, no es; y en la que no es, es*´" (citado por Luhmann op. cit. :169; cursivas en el original y negrillas nuestras). La calidad negativa del tiempo, o sea su propiedad de infinita, es tal en la medida en que niega al ser y su tiempo (particular), es decir niega su propiedad finita. Es ese tiempo que niega al ser humano (y por extensión, a todo ente) el que, a su vez, se encuentra fuera del ser. Lo mismo podría aplicarse (salvando la distancia hegeliana del ser en tanto autoconciencia) para

los tiempos de la naturaleza. Con ello queremos resaltar una *propiedad* común a todos esos tiempos, la que, a su vez, nos permitirá comprender la complementación entre los distintos tiempos. Esa propiedad común está dada por aquello que subsiste aun negando lo que es; a la cual la entendemos como energía vital o *Pacha*.[18] Trasciende a todos los tiempos, siendo por tanto universal, aunque se manifiesta en cada componente (y su tiempo) del universo de manera particular, con una velocidad distinta.

Digamos ahora que el resurgimiento también puede observarse en el campo del conocimiento, en el de las teorías. En este orden nos interesará volver a la discusión en torno a la manera en que es adquirido el conocimiento. En la tercera parte se asume que el conocimiento mantiene una relación con la historia, entendida aquí también como tiempo. No planteamos, claro, una relación mecánica entre conocimiento e historia, sino una correspondencia -llamémosla- genérica. Este tipo de correspondencia reconoce los grados de autonomía del conocimiento, por lo que en extremos podemos estar ante sistemas de conocimiento constituidos en diversos tiempos históricos.

Finalmente reiteremos que mediante estas incorporaciones pretendemos ampliar nuestro razonamiento en torno a las implicaciones de los conceptos resurgimiento y tiempo en las teorías de la historia. Mientras la incorporación del movimiento, su dirección, nos ayudará a marcar aún más las diferencias entre historia circular e historia lineal, la segunda incorporación, referida a la existencia de varios tiempos, varias historias, nos introducirá a la consideración

18 Pacha (del aymara), es un compuesto conceptual. Suele entenderse Pacha como tiempo y espacio. Sin negar esta comprensión general, observar su composición conceptual podrá ayudarnos a tener una mejor comprensión de ella. Pa es la abreviación de dos (dualidad), es decir de Paya (aymara), mientras que cha, es la abreviación del ch´ama aymara; es decir de la energía en su estado de explosión. Bajo es comprensión, digamos por ahora que la comprensión de Pacha nos remite al instante de la explosión primera y así al instancia en que principia el movimiento de la energía, de la materia y por tanto, en lo que nos interesa, al tiempo. Más adelante volveremos, con insistencia, sobre los conceptos aymaras (cfr. Infra. cap. III y cap. IV).

del tema más allá de las historias humanas. Por medio de ella buscamos razonar en torno a la relación que ambas historias (la historia humana y la meta-historia) guardan, es decir respecto a su complementación. Destaquemos, sin embargo, que en este segundo capítulo sólo nos interesa sentar las consideraciones generales de tal interrelación.

2.1 El tiempo

El concepto del tiempo abre el presente capítulo porque hemos visto (cfr. Supra. 1.2) que se trata de la unidad de base en todas las teorías de la historia. De la trayectoria que dibuja el movimiento del tiempo, de la dirección de su sucesión, dependerán no únicamente las teorías (lineal, circular o en espiral), sino también la manera en que el ser humano entiende su presencia en el tiempo y en el mundo. Así, el tiempo como indicador a lo largo de la trayectoria de la sucesión (tiempo pasado, tiempo presente, tiempo futuro) de los acontecimientos por un lado y por otro, como marcador de pertenencia (el tiempo de los hombres, el tiempo de los dioses) se verá atravesado por la manera en que son vividos los acontecimientos; hablamos del tiempo subjetivo. Este tiempo, sin embargo, es distinto al tiempo en el que se opera la realización de los acontecimientos, es decir al tiempo objetivo. Se trata, en conclusión, de un problema en el que se incuban otras temáticas, como la referida al concepto resurgimiento, a la del conocimiento y a la del relacionamiento entre historia humana y meta-historia.

La noción del tiempo, entonces, ofrece múltiples posibilidades para el enriquecimiento de nuestro análisis, aunque partiendo de una formulación contradictoria, en lo que respecta a la dirección del movimiento del tiempo. Para comenzar, el problema radica justamente en pensar la existencia del tiempo. En el acto mismo de este pensar se encuentra la contradicción. De hecho, es un sujeto quien piensa al tiempo, pero no puede hacerlo sino entendiendo que éste se encuentra en movimiento y que pensar al tiempo es pensar

nuestra situación en el fenómeno tiempo en movimiento. Así, la realidad del tiempo existiría gracias al sujeto que lo comprende, aunque a la vez esta comprensión deba asumírsela como una realidad siempre cambiante (cfr. León-Portillo 2004 :13). Se trata de una realidad que se encuentra en constante movimiento. Realidad cuya existencia, además, sólo adquiere sentido en la comprensión del sujeto. Sin embargo de ello, no debe establecerse un paralelismo entre aquella comprensión del tiempo y el movimiento que el tiempo traza. A pesar que hemos precisado que la comprensión del tiempo es fruto del sujeto, es válido asumir que el movimiento del tiempo tiene una velocidad independiente de la velocidad que demanda la comprensión del tiempo por parte del sujeto. Cada uno tiene velocidades distintas, en el desplazamiento del tiempo como tal y en el movimiento de la comprensión, por parte del sujeto, de ese desplazamiento. Estamos pues, en la división entre, por una parte, la comprensión de nuestra vivencia del tiempo (es decir, de aquél fenómeno siempre cambiante) y por otra, del transcurrir del tiempo, independientemente de nuestra comprensión de ello. O sea, estamos ante la división del tiempo subjetivo y del tiempo objetivo.

Una vez diferenciado en la unidad de base de la historia estos distintos tiempos, podemos acercarnos a una mejor comprensión de la división entre historia objetiva e historia subjetiva; es decir, entre la historia que objetivamente transcurre y la manera en que ésta es comprendida, asimilada, vivida, por los hombres. Conviene aclarar que la forma en la que el *tiempo objetivado* es comprendido también corresponde a un proceso de modificación casi igual al que vimos en relación a la noción de historia. El tiempo que transcurre, con independencia del ser humano, es captado, comprendido, por éste sólo en algunas "facetas". Diríamos que se trata de las facetas que mayor impacto causan al hombre en cualquiera de los campos en los que se desenvuelve su vida social. Esto requiere al menos dos aclaraciones. Primero, que la aprehensión del tiempo, por parte del individuo, no abarca la totalidad social y segundo, aún en presencia de esta totalidad, la aprehensión es relativa.

Esto quiere decir que ciertamente conviene diferenciar entre "realidad objetiva"; el tiempo, en el sentido de Hegel, como "existencia inmediata, empírica" (Althusser 1981 :103) y la manera en que éste es reflexionado por el hombre. Así, aunque la totalidad social sea (volviendo nuevamente a la noción hegeliana) la manera de existir del tiempo histórico, la reflexión sobre éste será relativa, principalmente debido a los "requerimientos" que la cotidianidad de la vida social demanda al hombre. No sostenemos que las otras "facetas" de la vida social, no comprendidas en aquellos requerimientos, no suscitaran reflexiones e impactos sobre los seres humanos, sino simplemente que estas reflexiones serán de menor intensidad, con relación a las que se refieren al impacto directo en la vida cotidiana. Se puede decir, incluso, que las distintas "facetas" dejarán, en consecuencia, también "huellas" de diferente profundidad en los hombres, o sea en las sociedades. Por tanto, lo que tenemos son, a la vez, distintas formas y diferentes consistencias en la constitución de las historias subjetivas.

Estas características se encuentran en cualquiera de las teorías de la historia; ya sea que se comprenda al tiempo como un fenómeno lineal, circular o en espiral. Más allá de esta comprensión en lo específico del tiempo, sin embargo, se trata de un fenómeno que, a diferencia de la historia, no es realizado por los hombres, aunque paradójicamente sólo se lo podrá comprender mediante la observación del hombre.

Esta paradoja puede razonarse desde la argumentación de O´Gorman o como vimos, desde Luhmann; aunque en ambos casos las posturas que presentan parecen soslayar el núcleo problemático. Lo que, según O´Gorman debería importar a la historiografía, es "conocer los mecanismos por los cuales el hombre hace historia, es decir, **con base a qué idea** de historia y del mundo actuaron los hombres del pasado" (referido por Pinal 2011 :115 y negrillas nuestras). Así, la historia debería ser concebida no como la suma de los hechos, sino como la suma de vidas, esto es, como serie de construcciones e ideas sobre

el pasado [y como] la expresión del ser del hombre: ir siendo. [...] O´Gorman propone investigar no a los hechos históricos como datos o cosas dadas, sino a la forma en que el hombre ha convertido esos hechos en parte de la historia (Ibid).

A este pensador le interesa la historia como "el tiempo vivido". En esta propuesta, evidentemente el tiempo "no existe sino en función del hombre, que lo imagina y lo inserta en su mundo" (Ibid). En este sentido, puede señalarse que el hombre vive en su tiempo; con lo cual, la misma división de tiempo objetivo – tiempo subjetivo pierde en gran parte su sentido. Lo que queda es, entonces, el tiempo vivido según la idea que tenga el hombre. Por tanto, los hombres, a su vez, no pueden pensar el tiempo sino como espacio vivencial. El tiempo fuera del ser humano, el tiempo como tal -para llamarlo de alguna manera- en la propuesta o´gormaniana no entra en la órbita de interés de la historiografía, sino en la de la Física. Al contrario, lo que importa es la idea que sirvió para la actuación de los hombres, ya que estas ideas son las que marcan las temporalidades de la historia. Los hechos, en este sentido, devienen en creaciones posteriores a las ideas.

El tiempo es, así, el tiempo del hombre y no el tiempo fuera de éste. Por ello el tiempo "se realiza de modo concreto. No es [empero] una dimensión preexistente que está colocada allí de modo sustancial como piensa la ontología sino que emerge sólo en el momento en que se lleva a efecto una observación" (Luhmann 1996 :157)[19]. Gracias a esta realización,

19 Este punto de vista de Luhmann es problemático porque evade el núcleo de la discusión. Si el tiempo se realiza a partir de la observación del hombre y a la vez no es algo preexistente a éste, entones el tiempo únicamente es algo presente en la dimensión del sentido. Primero, puede pensarse que el tiempo como tal surge de la nada, ya que no preexiste al hombre. Luego, pero, debería aceptarse que el tiempo sólo tiene vida en el universo de los sentidos, fuera de este universo, en consecuencia, el tiempo no tendría vida. En la dimensión física, objetiva (a la que pertenece el ser humano), el tiempo efectivamente actúa, pero no puede hacerlo -nos parece- a partir de la nada, del no-tiempo. Sería válido señalar que más allá de esta dimensión física (o sea, en la dimensión metafísica), el tiempo no es algo preexistente e incluso no existiría como tal (de hecho, como se recuerda, para el inconsciente, según el psicoanálisis, el tiempo no existe).

a esta manera del surgimiento del tiempo, el hombre tiene el espacio (temporal) para *hacer* la historia. En consecuencia el tiempo, por medio de la observación del hombre que le hacer *emerger*, es "una operación que se lleva de manea concreta" (Ibid). Para Luhmann, esta observación es la que "echa a andar el tiempo" (Luhmann op. cit. :157), a fin de utilizar esta dimensión temporal.

Señalar aquí que se trata de una dimensión nos remite, a su vez, con mayor especificidad a "una dimensión del sentido: la dimensión temporal del sentido" (Luhmann op. cit. :168). Por ello utilizamos la imagen del surgimiento del tiempo, a partir de la observación del hombre; con lo que a la vez rescatamos una valiosa sugerencia de Luhmann. Es una dimensión muy importante, porque el sentido de la temporalidad permite marcar una línea de diferenciación (pasado-futuro; antes-después) "capaz de traspasar muchas de las disposiciones de la vida social" (Ibid). La vida social, incluso desde tiempos muy remotos (valga esta inevitable ironía) ha requerido de formas de medición del tiempo. El que estas formas se deriven, como en los pueblos indígenas de Latinoamérica, en base a "lo que la naturaleza proporciona" (Lenkersdorf op. cit. :197) o el que en otras sociedades (desde las primeras sociedades mercantiles, hasta las actuales) la medición se realice por la utilización de segmentos iguales (los minutos, las horas) no cambia el hecho de la fuerte presencia del sentido de la temporalidad, en la vida social. Por supuesto que entre una y otra forma de medición del tiempo existen notorias diferencias. La más importante podría ser dada por el sitial que el hombre reconoce que ocupa en el devenir del tiempo, sometido ahora a parámetros de medición. Mientras que en los pueblos indígenas observamos la adecuación del hombre y su acción al compás temporal de la naturaleza (día, noche, mes-lunar, año-solar, temporada seca-temporada de lluvias), en las otras sociedades destacará la imposición del tiempo establecido por los parámetros de medición establecidos por el hombre. Así "surge la impresión de que el

tiempo está a nuestra disposición; idea radicalmente opuesta a la cosmovisión [indígena]" (Ibid)[20].

La medición del tiempo, entonces, es algo propio de las sociedades. Se mide la continuidad del paso del tiempo, subdividiéndolo en periodos similares. Son en estos periodos en los que se sitúa la investigación histórica. Sobre ello ya había reflexionado Vico, ciertamente; pero la genialidad del pensador italiano radica, además, en la comprensión de que no se trata de un único continuum, de una sola forma en la que pueda entenderse este pasar del tiempo. Vico, según nos lo recuerda León-Portillo, "habló de **distintos tiempos**, el de los dioses, el de los héroes y el de los hombres" (León-Portillo op. cit. :17; negrillas nuestras). Más allá de los tiempos específicos (el de los dioses, el de los héroes y el de los hombres) que se distinguen, a su vez nuestra división del tiempo introduce la idea de la pluralidad de tiempos sugerida por Vico, para una mejor comprensión de la historia en espiral. Lo que en el aporte de Vico intentamos destacar es precisamente su manera de pensar respecto al tiempo. Se trata, como se observa, de una forma de entender al tiempo de manera múltiple, dando lugar, consiguientemente a la comprensión de varios tiempos; cada uno de ellos, añadamos, con su propia velocidad, con su propio compás temporal. Este hecho conlleva, por tanto, también a la adopción de distintas formas de medición, de diferentes medidas y, si se quiere, de diferentes periodizaciones en los que pueda subdividirse el tiempo. De esta manera tenemos, en la concepción del tiempo, un primer criterio mayor, cual es precisamente el de poder referirnos no a un tiempo, sino a varios tiempos; sin embargo todos ellos coetáneos.

La medición del tiempo, en las sociedades modernas, debido a la segmentación en partes iguales ha conformado

20 Lenkersdorf se refiere, por cierto, específicamente al pueblo indígena mexicano tojolabal. Siendo, en lo que a formas de medición del tiempo se refiere, la visión tojolabal similar a la de los pueblos indígenas andino-amazónicos de Bolivia, hemos optado por la generalización del aporte tojolabal, expresado por medio de la investigación de Lenkersdorf.

una verdadera estructura de la temporalidad diseñada por los hombres, que soporta la vida y la dinámica de estas sociedades. La cercanía de esa estructura del tiempo en nuestras vidas es de tal magnitud que forma parte de "la realidad del sentido de la sociedad contemporánea como una especie de conciencia de fondo" (Luhmann op. cit. :168). Es una pertenencia que rebasa la propia distinción de tiempo objetivo – tiempo subjetivo y permite insertar al hombre en la dimensión temporal a plenitud, vale decir en su actuar concreto y cotidiano y en la memoria que de dicho actuar guardará el hombre, o sea en la forma subjetivada con la que asimila al tiempo. Claro que el tiempo objetivo por sí solo no alcanza para que puedan ser conceptualizados aquellos acontecimientos dentro de una historia dada. Por esa razón, se dice, que ningún acontecimiento pasa sin dejar huella en los hombres.

Deja huella, debido a que el hombre se encuentra en medio del mundo y de los acontecimientos que en él se producen. Se trata, es cierto, de acontecimientos producidos por la propia sociedad en su autodespliegue, pero que no alcanzan a anular la realidad subjetiva (y entre ellas la memoria), existencial, del individuo. Esta realidad tiene lugar tanto en medio del mundo (aquí en su sentido lato), como en medio de los acontecimientos en él producidos. Así, apoyándonos en las lecturas heideggerianas de Orías, podemos decir que el hombre es "el ente que está ahí, preocupándose por su propio ser. Es el ente que es y tiene que ser ahí y que en su ser-ahí se pregunta por su propio ser. Esta manera de vivir del hombre siempre referido a su propio ser, la llama Heidegger la existencia" (Orías 2002 :69). Ser-ahí es, entonces, estar en el mundo. Para Heidegger, además, estar en el mundo será "proyectarse siempre hacia un fin" (Orías op. cit. :70). El hombre, en el mundo, para proyectarse hacia un fin, proyecta sus propias posibilidades, por medio de las cuales se proyecta en el mundo[21].

21 A diferencia del solipismo metodológico de Ludwig Wittgenstein, en Heidegger se considera la importancia del otro, es decir de la sociedad. Proyectarse hacia un

En esta reflexión, estar en el mundo es estar **ahora** en el mundo, porque de lo contrario no se puede pensar en la proyección que propone Heidegger. Al respecto del ahora, las reflexiones de Aristóteles -a decir de Luhmann- nos permiten pensar en esa noción como una especie de adversario temporal (*ahora*) -que adquiere contexto y significado en el momento en que se lo considera *indexical expression*, es decir, que se entiende en plenitud sólo cuando se está en la presencia y en el contexto de quien lo dice-, se transforma en un sustantivo (*el ahora*). De tal manera que el ahora adquiere cualidad de ser: que es o que puede ser (Luhmann op. cit. :170; cursivas en el original).

El hombre, entonces, está ahora en el mundo y está, además, de manera consciente de su ser, en torno al que indaga y para quien tiene, como fin, proyectarse hacia sus propias posibilidades; es decir, a un tiempo distinto del ahora, hacia el después del ahora si se quiere, hacia el futuro.

Esto también quiere decir, por otra parte, que "[e]l tiempo histórico actúa sobre la subjetividad de los hombres y, a la vez, es una consecuencia de ella porque forma parte de toda representación histórica" (Saura op. cit. :35). El proceso que se forma gracias a los acontecimientos no adquiere, por sí mismo, significación para el ser humano, sino solamente si éste logra interpretarlos hasta, efectivamente, construir una representación histórica de ellos. Pero interpretar los acontecimientos, diseñar una representación histórica gracias a los mismos, es ya prefigurar un pensamiento filosófico.

A la vez, por otro lado, el tiempo y la forma de su transcurrir bajo la cual lo entendemos, ya nos marca una inicial división, entre las distintas teorías de la historia. El tiempo puede ser comprendido como el transcurrir lineal o como el de una

---

fin, por tanto, no debe ser entendido como la proyección hacia un fin formulado por uno mismo, sino como el proyecto formulado "siempre bajo el dictado de una fuerza pública anónima [o sea, por la moda] y al creer que estamos realizando nuestros propios proyectos, realizamos en realidad lo que nos impone una fuerza sobreindividual que se ha hecho pública" (Orías op. cit. :72).

trayectoria circular o, finalmente, como el transcurrir en espiral (cfr. Supra. cap. I). En cualquiera de los casos, reiteremos, el tiempo constituye una unidad básica de la historia y de las teorías de la misma. Por ello, en último término, el tiempo y la manera en que es comprendido, definen un pensamiento, una filosofía, de la historia. Es en este contexto teórico en el que podemos volver sobre los pasos de la reflexión en torno a nuestro concepto problematizador (el resurgimiento), a fin de continuar ahondando en las implicaciones que genera, en cada una de las teorías de la historia.

No desconocemos que la noción de tiempo conlleva a la vez la noción de movimiento, así como la contabilización del tiempo, es decir, su medición. Esta doble implicancia (movimiento, medición) nos debe servir para acercarnos al nudo escabroso de este punto. Podríamos decir que es posible tener la noción del tiempo a partir del cómputo de su transcurrir. A su vez, pero, entendemos que este transcurrir (o sea su presentación computable y computabilizada) es comprensible porque en su interior tiene lugar el movimiento. En este sentido, según Fink, "[t]he movement in which everything is transformed throught everything is a steered movement [El movimiento en el cual todo es transformado a través de todo es un movimiento dirigido]" (Heidegger, Fink 1979 :11). Sin entrar aún en el problema de que si el movimiento supone la conversión de un elemento en su opuesto[22] aquí importa destacar la noción de movimiento en la triada de esta temática. Importa, debido a que, a decir de Fink, aún si "[t] ime, opposites are not thematic of Heraclitus [el tiempo, los opuesto no son temáticas de Heráclito]" (Ibid), se encuentra en el sabio griego pistas que nos permiten tal relación. Así, Fink argumentará que cuando "he speaks of father and ruler, Heraclitus graps in an almost poetic speech the sense of ágxyu [ultimate, principle] of movement. […] The origen of the

22 Sobre ello Heidegger se pregunta, a propósito de Heráclito: "But may we here speaks of opposites or of dialectic at all? [¿Pero hablamos aquí de opuestos o de la dialéctica de todo?]" (Ibid).

movement is also **the origen of ruling and direction** [él habla del padre y del soberano, Heráclito propone en un discurso casi poético el sentido de ágxyu [principio, fundamento] del movimiento. […] El origen del movimiento es entonces **el origen del devenir y la dirección**]" (Heidegger, Fink op. cit. :24; cursiva en el original y negrillas nuestras). El movimiento, por lo tanto, implica desplazamiento y dirección. No se encuentra en discusión, en esta parte, si la dirección que toma ese movimiento está o no determinada de antemano, es decir si es o no teleológica.

Aunque en ese último caso podríamos inscribir al cristianismo y su noción de historia. En ésta, en verdad, el movimiento tiene lugar al interior del ámbito de la eternidad, es decir en el ámbito de la Verdad y de la luz divina. Para ello, entenderemos el supuesto histórico del cristianismo, en su sentido profundo, de la siguiente manera:

> colocado entre la Caída y el Juicio Final, el destino de la humanidad representa […] una larga aventura, de la cual cada destino, cada "peregrinación" individual ofrece, a su vez, el reflejo; en la duración y, por lo tanto, en la historia, el control de toda nuestra meditación cristiana, se desarrolla el gran drama del Pecado y de la Redención (Bloch 1992 :9-10).

La redención, por tanto, señala la *meta*, el fin buscado por cada destino y otorga sentido al desarrollo de la historia, vista por medio de los ojos del cristianismo.

¿Pero, qué puede representar la redención? Por un lado, según vimos (cfr. Supra. 1.1) el retorno exitoso a la tierra, de donde, en el discurso cristiano, además provenimos. Exitoso, supone un retorno que concilie, nuevamente, al hombre con la tierra, que armonice a una parte desprendida de ésta (al hombre, precisamente) y lanzada a la aventura del re-encuentro, a través de los caminos del retorno. Por otra parte, sin embargo, es válido asumir, como consecuencia de lo que acabamos de anotar, que la redención representa también la luz divina. No es, claro, una luz que solamente ilumine

nuestro recorrido, sino también una luz que de suyo propio, ya nos señala la meta, el fin de nuestro transitar. Tal es así, que para San Augustin, "[w]er die Wahrheit kennt, der kennt dies Licht, und wer dies Licht kennt, **kennt die Ewigkeit**. Die Liebe kennt es. [Quien conoce la verdad, conoce esa luz y quien conoce la luz **conoce la eternidad**. El amor lo conoce.]" (Augustinus 1958 :162; negrillas nuestras). La luz divina es, pues, la eternidad y en los términos de la reflexión que estamos siguiendo, el "tiempo eterno". Es debido a ello que se trata de un tiempo en el que está ausente el movimiento, de un tiempo -si se nos permite la imagen- estático.

Para la noción cristiana de la historia, por tanto, el movimiento se presenta dentro del ámbito de la eternidad. Son, sin embargo, dos "niveles" distintos los que se encuentran bajo estos supuestos. Al movimiento le corresponderá el nivel de la humanidad y su historia, en la que el ser humano transita hacia la redención. A la eternidad, al contrario, le corresponderá el nivel divino. El ser humano, efectivamente, se halla subsumido a la luz eterna, a la divinidad, pero se constituye sólo como una posibilidad potencial de devenir en redimido. En la media en que encuentra la redención, esa posibilidad devendrá en realización fáctica, cerrando de esa manera el sentido histórico que señala el cristianismo.

La linealidad, en la dirección del tiempo, entonces, corresponderá al tiempo humano. Este mismo supuesto estará presente en la comprensión del movimiento, en la historia tradicional, al suponer el desplazamiento del tiempo en dirección hacia el progreso, hacia adelante. Se trata de una comprensión que, a decir de Benjamín, no corresponde a la realidad. En su crítica a la concepción de la historia que defendía la socialdemocracia ya antes del estallido de la segunda guerra mundial, este autor señala que "[l]a idea del concepto de progreso, en la teoría socialdemócrata, no se atiene a la realidad sino tiene pretensión dogmática" (Benjamín Tesis XIII). En este orden, la historia no recorrería una trayectoria siempre hacia el progreso y la postulación de tal idea sería antes que nada, principista. Lo que se critica no es tanto este

principio sino el postulado mismo del progreso, es decir, la validez de la idea de que la sociedad siempre avance, a lo largo de su historia, en dirección al progreso.

Tal es así que Benjamín planteará por ello que "la idea de este avance debe constituir el fundamento de la crítica a la idea del progreso en sí" (Ibid). Con ello, a la vez, se cuestiona el postulado de un desarrollo lineal de la historia. Es verdad que no se postula, en contrapartida, ninguna hipótesis de desarrollos diversos (ya sea circular o en espiral, por ejemplo). Con todo, se plantea el cuestionamiento a la idea de un solo desarrollo progresivo como fenómeno global, que abarque la totalidad de las áreas de la sociedad. El autor diferenciará, en este sentido, distintos desarrollos, en los que unos (el ámbito espiritual) se encontrarán relegados con respecto a otros (el de la tecnología, por ejemplo). Es decir, planteará que las sociedades no se desarrollan en todos sus órdenes por igual, debido a lo cual observaremos, en los hechos, desequilibrios internos en ellas (cfr. Supra. 1.2).

Adelantándonos a la reflexión en torno al concepto "resurgimiento" en la historia, recordemos que este concepto también presupone referirse al tiempo. Pero, en principio, nosotros no hablamos de un tiempo, que incluso podría ir más allá de los tiempos históricos, objetivo y subjetivo, sino de varios tiempos: el del ser humano y el de la naturaleza. Estos tiempos se encuentran al lado de muchos tiempos superpuestos unos a otros. Dicho en palabras enfáticas de Herder, dirigidas contra Kant. Propiamente, cada objeto cambiante tiene la medida de su tiempo en sí mismo; **subsiste incluso cuando no existiera ningún otro**; dos objetos del mundo no tienen la misma medida del tiempo … . Así, pues, en el universo existen (se puede decir con propiedad y atrevimiento) en un momento, muchos e innumerables tiempos (Kosselleck 1993 :13; negrillas nuestras).

Para simplificar la idea, diremos que se puede hablar del tiempo referido a los humanos, del tiempo de los animales, de la geología, del cosmos. Estos tiempos, aunque pertenecen a espacios temporales diferentes entre sí, se relacionan sin

embargo, entre otras por la interacción humana, desde su tiempo, con los demás tiempos.

El tiempo, entonces, como unidad se ha descompuesto en varios tiempos. A este fenómeno Braudel denomina la "descomposición de la historia por pisos" (Braudel op. cit. :18). Siendo que ya no puede hablarse de un tiempo, sino de varios tiempos, tampoco puede hablarse de una historia sino de varias historias. Esta consecuencia en la(s) historia(s), de la comprensión del tiempo, se asienta en el hecho de que todo tiempo es el componente básico de toda historia. Siguiendo la línea de la descomposición de la historia, Braudel nos dirá que llegamos a "la distinción, dentro del tiempo de la historia, de un tiempo geográfico, de un tiempo social, de un tiempo individual" (Ibid). Es cierto que este historiador no va tan lejos como nosotros en el razonamiento como para hablar de varios tiempos y de varias historias en relación mutua. Continuando; el que estos diversos tiempos y estas diversas historias puedan acontecer simultáneamente no nos autorizaría, según Braudel, a pensar que todas ellas tuvieran lugar "dentro del tiempo de la historia" (para la relación de los diferentes tiempos y de las diferentes historias, cfr. Infra. cap. IV). Por ahora adelantemos que aquella concurrencia simultánea es vivida por cada historia (y su tiempo) de manera diferente; esto dicho desde una postura filosófica no antropocéntrica, de la historia (cfr. Infra. 4.1).

Pero no olvidemos que la idea de la simultaneidad podría chocar con la objeción venida del lado del tiempo. Tal es así que, según Luhmann, una consecuencia de esta simultaneidad de esta operación del tiempo, es que no se pueden controlar los sucesos. […] La simultaneidad no es propiamente la realidad del tiempo, pero sí el fundamento de lo que se denomina presente y con ello el fundamento de toda observación del tiempo que trabaja con la distinción de un *antes* y un *después*. Simultaneidad significa únicamente que no puede haber acontecimientos causales que tengan lugar en actualidad y que bajo la noción de causalidad se entiende

normalmente distancia de tiempo: la causa debe estar situada antes del efecto (Luhmann op. cit. :161; cursivas en el original).

El problema que vemos en esta argumentación (que antes que una objeción sería una petición de principio), es que los elementos naturales con los que convivimos e interactuamos trazan su propio curso, su propia historia. El sol, por ejemplo, envejece sin que el ser humano pueda controlar ese suceso. Sin embargo, aun así, tal envejecimiento nos afectará de una u otra manera y pese a ello, interactuamos con el sol. En tal sentido, tenemos que muchos sucesos no controlados por el ser humano obligan a éste a interactuar de todas maneras con ellos, sea en la forma que sea. En el momento de la interacción, sin embargo, concurren simultáneamente distintos tiempos y por medio de ellos, diversas condensaciones históricas. La interacción será vivida, reiteremos, por cada historia y su tiempo de manera particular. Es cierto que en el momento de la interacción, a su vez, se realiza, se genera, un tiempo común a todos ellos, pero este tiempo común dura tanto como la interacción y su impacto (cfr. Infra. 4.2 y 4.3). Es, asimismo, válido admitir que la interacción y el impacto puedan dejar huellas en los elementos concurrentes que alteren su tiempo.

Tenemos, por tanto, distintos tiempos que, sin embargo, son coetáneos. Estos diferentes tiempos pertenecen a diferentes historias pero gracias a que coexisten, pueden relacionarse entre sí. A pesar de esta interrelación no todas las teorías de la historia asumen la existencia de tales tiempos y menos les reconocen importancia a la coexistencia de tiempos e historias. Por ello mismo, no todas considerarán de interés la interrelación entre los diversos tiempos, esto es, en último término, entre las historias humanas y las historias naturales. Al contrario, según nuestra consideración, gracias a estos reconocimientos tenemos la posibilidad de pensar ahora en una de las razones por las cuales no todas las teorías de la historia tengan la misma valoración con respecto al concepto resurgimiento (cfr. infra. 2.2).

El desplazamiento del tiempo opera, pues, en todos los *campos*, en todas las historias. Aquél desplazamiento o

movimiento, a decir de Fink, según vimos explica el fenómeno de la transformación de los objetos, entre ellos también el de los objetos sociales o dicho a secas, de las sociedades. El movimiento del tiempo, para estas últimas, configura lo que denominamos historia humana, en la medida en que las sociedades devienen en "objetos activos" gracias a y por medio de dichos movimientos. La dirección que toman esos movimientos es entendida de diferentes maneras: lineal, circular o en espiral, ya que la manera que tienen las sociedades de comprenderla, es una construcción subjetiva. En este cuadro, Benjamín propone una novedosa interpretación de la historia que, sin ser lineal, tampoco se adscribe a una visión circular o a una en espiral.

Según Sánchez, Benjamín planteará "[e]n vez de una historia que sea una línea de progreso, […] una línea de estados de excepción" (Sánchez 2011 : ..). Esta apreciación se refiere a la tesis VIII de Benjamín, en la que éste anota: "La tradición de los oprimidos nos enseña que el ´estado de excepción´ en que vivimos es la regla" (Benjamín Tesis VIII). La imagen de la historia que se nos ofrece es la de una trayectoria intermitente, que, en cuanto estado de excepción, reaparece de tanto en tanto en medio del desarrollo de la historia. Gracias al carácter intermitente de la reaparición de estos estados de excepción puede pensarse, desde la perspectiva de los oprimidos, que se trataría de una trayectoria discontinua. Si es que debe encontrarse una constante en esta trayectoria discontinua, ésta sería precisamente el estado de excepción devenido en regla por un lado y por otro, el hecho que en estos estados "los oprimidos siempre quedan sujetos al dolor" (Sánchez Ibid).

En lo que nos interesa (un modelo de comprensión de la historia) diremos que la propuesta de Benjamín no ha sido conceptualizada. Para este filósofo, aun constatando que el estado de excepción en el que vivimos sea la regla, todavía "[d]ebemos llegar a un concepto de historia que le corresponda" (Benjamín Tesis VIII). Un concepto que, sin embargo, probablemente sea sólo apropiado a la "línea de

estados de excepción" que marca la vida de los oprimidos y no al conjunto de la sociedad; ello, claro, es coherente con la crítica de Benjamín a la noción de una historia homogénea.

En resumen, el movimiento de la unidad básica de la historia marca una dirección y según la manera en que el hombre entienda ese movimiento se conformará una determinada teoría de la historia. Por medio de esa comprensión, el hombre logra insertarse en el siempre cambiante tiempo. De esa manera puede establecerse la división entre tiempo objetivo y tiempo subjetivo. Pero para el existencialismo, en la versión historiográfica de Edmundo O´Gorman, esta división no importa, ya que lo destacable será "el tiempo vivido". Puede entenderse este razonamiento, apoyándonos en Luhmann, para quien es el hombre, por medio de su observación, quien hace surgir al tiempo, dando sentido a la temporalidad. Este sentido permite diferenciar pasado – futuro, antes – después. Estas distinciones suponen parámetros de medición del tiempo y permiten como consecuencia, la organización social de la vida. Por otra parte, recordemos que la comprensión del tiempo conlleva también la comprensión del espacio y consiguientemente, desde la historiografía podemos referirnos a los acontecimientos que suceden en el espacio a lo largo del tiempo. En este marco, la preocupación del hombre es, en criterio de Heidegger, la preocupación por su propio ser, ser-ahí, proyectándose hacia un fin.

La complejidad de la noción del tiempo aumenta si consideramos el aporte de Vico, porque para este pensador no se trata de pensar en un tiempo, sino en distintos tiempos: el de los héroes, el de los dioses y el de los hombres. Entendemos que cada uno de estos tiempos tendrá su propia forma de medición, marcando su propio compás temporal. En la reflexión de los diversos tiempos, la excepción está señalada por la versión cristiana de la historia, por cuanto en ésta el tiempo de dios es eterno y sin movimiento. Este tiempo divino se contrapone al tiempo en movimiento de los humanos y puede decirse que ambos tiempos no comparten

nada en común. Distinto es el caso en la propuesta de Kosselleck, quien también nos habla de varios tiempos (el de los humanos, el de los animales, el del cosmos, el de la geología). Sin embargo todos estos tiempos comparten el estar sometidos al movimiento, al desplazamiento. En tal sentido, así como no podemos hablar de una historia sino de varias historias, tampoco podríamos hablar de un tiempo sino de varios tiempos. Según Kosselleck, todas estas historias, todos estos tiempos, se encontrarían "superpuestos unos a otros".

De acuerdo a nuestra manera de entender el problema, la denominada superposición de los tiempos, aunque útil para referirnos a la contemporaneidad de los diversos tiempos, resulta insuficiente en la explicación del problema. Nosotros solamente preferimos la imagen de la contemporaneidad de los tiempos, si subrayamos que se trata de un fenómeno que adquiere importancia en los periodos de interacción explícita de las historias y de los tiempos que éstas cargan. Es en la concurrencia donde podemos hablar de la simultaneidad de historias, bajo el supuesto que aquí esta simultaneidad no se refiere a dos tiempos distintos (uno de la causa y otro del efecto provocado), sino a la co-presencia de historias, de tiempos. Claro que este argumento no es sostenible sin la admisión de la existencia de varios tiempos, cada uno con su propia velocidad en el movimiento. Se trata de una primera condición para la formulación de la historia en espiral; una segunda condición (ligada, por cierto, a las teorías de la historia) será la del abordaje propositivo del concepto resurgimiento.

2.2 Problematización del concepto resurgimiento

La presencia del concepto resurgimiento en la historiografía actúa como punto divisorio entre las diversas corrientes de la historia. Lo hace, porque, claro, *resurgir* conlleva en la historia la idea del retorno (cfr. Supra. **Prólogo**) y así, la idea de la circularidad en la que "resurgen", de tanto en tanto, periodos históricos. Junto a este hecho y debido a la reiterabilidad que conlleva el resurgimiento, también puede dar lugar a

la idea de la predicción del curso de los procesos históricos. Es Popper, quien en su crítica a las ideologías totalitarias y basado en la experiencia del nazismo y del estalinismo, cuestiona la posibilidad científica de predecir procesos futuros (cfr. Popper 1973 :13). La crítica de este autor, en una primera instancia, se concentra en la imposibilidad del método científico para predecir tales procesos; mucho más cuando se trata de intentar una predicción en las ciencias sociales. Según Popper, no es válida la afirmación del historicismo, que plantea que la sociedad, como un organismo, posee una especie de memoria de lo que corrientemente llamamos su historia [ya que, si los] sucesos son repetidos pierden, para el organismo que los experimenta, su carácter de novedad, y toman un tinte habitual. Sin embargo, ésta es precisamente la razón por la que la experiencia del suceso repetido *no* es la misma que la experiencia del suceso original, la razón por la que la experiencia de una repetición es *nueva* (Popper op. cit. :23; cursivas en el original).

Una primera precisión sobre ello nos lleva a diferenciar *similitud* de *identidad*. Desde ya, las experiencias sociales de sucesos que se repiten, configuran cuadros históricos similares, aunque no idénticos. Ello quiere decir que las condiciones socio-políticas e institucionales puedan ser diferentes debido a lo cual, por tanto, en efecto, las experiencias que gracias a ellas se adquieren serán también nuevas. Aunque ello es así, es también cierto que dentro de esas condiciones se puedan mostrar similitudes verdaderamente llamativas, en comparación con experiencias históricas pasadas. Son, pues, estas similitudes las que están demostrando la pertinencia del concepto resurgimiento. Esta expresión ilustra, respecto a Bolivia, una notable similitud en lo que a movimientos indígenas se refiere: 1781, 1899 y 2001-2003 (el cerco a La Paz por Tupac Katari en la colonia; la participación indígena en la guerra federal bajo la dirección de Zarate Willka ya en la república y las marchas y bloqueos de camino a nivel nacional, en el Estado democrático, a inicios del tercer milenio; todos ellos impulsados por los sectores indígenas). Obviamente que

la experiencia del hecho social, en cada uno de estos casos, es nueva y por tanto irrepetible, pero las demandas por la autodeterminación, así como el carácter de pertenencia étnica, son los mismos, sin hablar ya de las estructuras sociales y organizacionales que sustentaron las protestas (cfr. Guzman 2014).

Para Popper, el que un suceso histórico sea único y novedoso demanda de la sociología descubrir y explicar, por medio del análisis científico de la vida social, aquellos aspectos que hacen único a dicho suceso histórico. Aun entendiendo tales aspectos, es decir las causas que provocaron un suceso histórico e incluso los efectos que ese suceso generó, no estaríamos en la capacidad "de formular *leyes generales* que sirvan para descubrir en términos generales los lazos causales" (Popper op. cit. :25; cursiva en el original). Esta imposibilidad se asentaría precisamente en el hecho que cada experiencia histórica es nueva, única e irrepetible. Más allá del juego de palabras, queda en pie el hecho fáctico, de la similitud entre eventos históricos producidos bajo contextos absolutamente diferentes, como los anotados para la experiencia boliviana. La noción de *similitud* nos habla pues de un fenómeno cuasi-idéntico, pero a la vez de una diferencia. Esta diferencia se debe a que cada fenómeno o suceso social es, en verdad, único. Es válido, a partir de las similitudes reiteradas, por tanto, ensayar una teoría (general) explicativa del fenómeno.

Así entramos entonces a una segunda instancia de reflexión, motivada por el aporte de Popper. Según este autor "las doctrinas de los ciclos vitales de las ciudades y de las razas" (Popper op. cit. :175) son de originen muy antiguo. Se trata de una antigüedad que precede incluso a la opinión teleológica de que hay propósitos escondidos, tras los decretos aparentemente ciegos del destino. Aunque esta adivinación de propósitos escondidos está muy alejada de la actividad científica, ha dejado huellas inconfundibles sobre las teorías historicistas incluso más modernas. Todas las versiones del historicismo son expresiones de una sensación de estar siendo arrastrado hacia el futuro por fuerzas irresistibles (Ibid).

A lo largo de su exposición y en crítica al historicismo, principalmente en lo que respecta a la propuesta de los ciclos en la historia, Popper presupone que tal propuesta es extractada de los ciclos naturales, para formular una doctrina referida al desenvolvimiento de fuerzas irresistibles del futuro e incluso, bajo propósitos ciegos del destino. Nos parece que con estas apreciaciones, el autor equipara el desarrollo de la naturaleza (o sea la historia natural) con la historia humana. Lo equipara, de la misma manera que, en su visión, lo hace el historicismo, al que apunta el grueso de su crítica. Nosotros, en coincidencia con Vico (cfr. Supra. 2.1) preferimos hablar de distintos tiempos y en definitiva, de distintas historias.

No se trata únicamente de la diferencia en los ritmos, en los compases temporales, de cada una de estas historias. En el caso de la historia natural y puntualmente en la historia estelar, sostenemos (cfr. Infra. 4.2) que el movimiento de éstas crea un flujo de fuerzas cósmicas que impactan en la tierra, motivando a su vez la generación de fuerzas telúricas que, en conjunto, forman el devenir de la energía en nuestro mundo (energía denominada, en el mundo andino, *Pachamama*). Este devenir forma la historia de cada una de las energías materializadas del mundo; historia que se encuentra más allá de la voluntad humana. Aunque ello es así, el flujo de las energías cósmicas y telúricas, a su vez impactan en todo ser vivo en la tierra y entre ellos, en el ser humano. Al interior de este marco general dado por la meta-historia, es decir, de este cuadro global, tiene lugar la historia humana. Esta última, en efecto, es el resultado no de designios teleológicos ciertamente, sino de la acción consciente de la sociedad, como bien apunta Popper. Pero abrir la posibilidad de confundir ambas historias (la historia humana y la meta-historia) como deja traslucir la cita de Popper, no ayuda a aclarar la complejidad del tema y, al contrario, invita al atrincheramiento con la toma de posiciones respecto -para el caso del autor que seguimos- al historicismo y al anti-historicismo. En lo que interesa en este punto, queda clara la opinión negativa que se manifiesta en Popper respecto a toda posibilidad de resurgimientos.

La acción divisoria que ejerce el concepto resurgimiento nos permite afirmar, así, que -*grosso modo*- ella divide la teoría lineal de la historia de la teoría circular de la misma[23]. Recordemos que la evolución de estas teorías se ha debido tanto al desarrollo de los distintos modos de producción (valga la apoyadura), como a los diversos discursos ideológicos. Con fines expositivos puede situarse al inicio y como presupuesto de la teoría de la historia de Marx, "´el desarrollo del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto [sobre] las de la así llamada naturaleza como [sobre] su propia naturaleza´" (Marx, citado por Hobsbawm op. cit. :14). En este *dominio* la situación misma del hombre se modifica, por cuanto éste "´no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir´" (Ibid). Marx se refiere pues al progreso incesante; verificable en el dominio del hombre sobre la naturaleza. La especificidad de la forma, el modo, en que este dominio se manifiesta, permitirá no únicamente diferenciar un modo de producción de otro, sino también formular un esquema de comprensión de la evolución histórica y de su consiguiente periodización. Desde ya, según Hobsbawm, Marx y Engels formularon tal periodización en **La ideología alemana**. En ella se acepta que los diferentes estadios se asientan en las también diferentes formas de división social del trabajo, para el dominio de la naturaleza. Las distintas maneras en que se presenta la división social del trabajo, a su vez, corresponderán a diferentes formas de propiedad. Desde nuestro punto de vista, en este núcleo teórico radica el éxito y a la vez la limitación, de la propuesta marxista referida a la historia. Una de las expresiones de tal

23 En un nivel de mayor profundidad, la distinción entre una visión de la historia y otra se refiere a la cuestión del sujeto. Mientras que en la visión lineal "[l]a historia continua es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto" (Foucault 1995 :20), en la perspectiva circular del pensamiento indígena ya no lo es. Desde ya, en este caso, el sujeto es tal en tanto actúa en interrelación con los demás elementos del universo (cfr. Estermann 2006). Por ello y visto desde la sociedad indígena, el sujeto individual no es posible sino en comunidad; espacio en el que no sólo interactúa, sino a la vez y gracias a la interacción se constituye en sujeto, relegando, sin embargo, parte de su individualidad.

limitación se refiere, precisamente, a que en ella no existe lugar para re-apariciones, resurgimientos en la historia, por cuanto las formas del trabajo social, la división social del trabajo (e incluso las formas de propiedad) se encuentran en "movimiento absoluto", en evolución permanente. No olvidemos que en este razonamiento la sobrevivencia de elementos de modos de producción pasados solamente llega a ser considerado como la presencia de "ruinas".

Sin embargo volvamos a insistir en que la teoría de Marx, dada su complejidad, no sólo ofrece múltiples posibilidades de ser interpretada en un sentido para el desarrollo teórico, sino en varias direcciones. De esa manera ofrece, en lo que nos interesa, espacios analíticos en los que, al menos, se presentan, abundantes elementos teóricos como para pensar la historia y su despliegue, no necesariamente en términos de linealidad progresiva, sino también de discontinuidades. Con ello, claro, el concepto resurgimiento queda valorado positivamente. Veamos esta otra posibilidad, apoyados en la siguiente cita:

El progreso histórico consistió en la separación de elementos hasta entonces ligados: por consiguiente, su resultado **no consiste en que uno de los elementos desaparezca, sino en que cada uno de ellos aparezca en una relación negativa con el otro**, [para el caso del MPC] el trabajador libre (en cuanto posibilidad), por un lado, el capital (en cuanto posibilidad), por el otro (Marx 2015 :87; negrillas nuestras).

Aquí, los elementos no desparecen con el paso de un modo de producción a otro, sino que aparecen en una relación distinta entre sí, cuando cambia el MP. En nuestra metáfora de la historia (la espiral), a estas distintas, nuevas, relaciones entre los mismos elementos, los llamaremos "constelación histórica" (cfr. Infra. nota 25), debido a lo cual, un periodo histórico se distingue de otro, precisamente por las constelaciones históricas particulares, específicas, que presentan. La diferencia, entonces, entre una y otra constelación, está marcada por las distintas distribuciones de los elementos, tanto internos (de la historia humana),

como externos (de la historia natural), concurrentes en los diferentes períodos de nuestra historia. Es en el primer caso, en el que nos referimos a aquellas diferentes distribuciones de los mismos elementos como también a los nuevos contextos históricos en los que aquellos elementos mostrarán distintas redes de relacionamiento. Se trata de referencias obligadas cuando nos enfocamos en la historia de la vida social.

Finalmente, se entiende que para hablar de la posibilidad del resurgimiento en la historia los elementos no pueden desaparecer. También en este punto y retomando los criterios de Hobsbawm, la complejidad del marxismo ofrece algunas interesantes perspectivas para la problematización. Sería nuevamente en **La Ideología alemana**, donde Marx apuntaría "al importante problema de la decadencia y la **regresión históricas**" (Hobsbawm op. cit. :26; negrillas nuestras). La decadencia y la regresión se complementan en el análisis de la historia e ilustran la complejidad que sugerimos. Con todo, hablamos de la concepción de la historia de Marx, como una propuesta, en cierta medida, contradictoria en sí (cfr. Supra. II). Quisiéramos puntualizar dos maneras de entender la complejidad traída por el problema. Por un lado como la necesidad de "periodizar la historia humana" (Balibar 1981 :224), tanto desde el lado de la ciencia económica como desde la misma economía. En este punto adquiere importancia observar los procesos cíclicos del capital, que involucran "tiempos segmentados (tiempo de trabajo, tiempo de producción, tiempo de circulación)" (Balibar op. cit. : 320) insertos, sin embargo por otro lado, "en el movimiento general de la reproducción (acumulación) capitalista" (Balibar op. cit. :321).

De esta observación destacamos la multiplicidad de tiempos enmarcados en un solo movimiento económico-productivo; en el de la reproducción. Además de ello, son los propios componentes económicos, los que ilustran la ruptura de la continuidad del tiempo, es decir la discontinuidad de éste, en el pensamiento de Marx. Así, por ejemplo, en *El Capital* dirá que la fuerza de trabajo "se vende aunque se la pague más

tarde" (Marx t. I :182); vale decir, esta mercancía se realiza, entra en circulación, después de haber sido adquirida. Lo que queremos subrayar con este ejemplo, es la complejidad de la continuidad-discontinuidad en Marx, ahora ilustrada desde la circulación de la mercancía llamada fuerza de trabajo.

Como vimos, también en **La ideología alemana** estamos ante la discontinuidad en el desarrollo de la historia. En un extremo de este planteamiento pareciera, bajo una equivocada -según nuestro punto de vista- interpretación, que se abre la perspectiva de un acercamiento con la teoría circular de la historia, porque efectivamente la regresión supone un retorno de la historia; algo no aceptado ni en la teoría lineal de la historia, ni en nuestra propuesta de la historia en espiral (cfr. Infra. cap. IV). En todo caso, de acuerdo a lo que entendemos, aquello que se denomina "regresión" no es sino la reaparición de configuraciones, constelaciones, similares a las ya vividas en el mundo económico-productivo en la sociedad, en el pasado, pero claro, estas constelaciones nunca llegan a ser idénticas.

El concepto resurgimiento también problematiza a la teoría circular. En términos muy generales podemos decir que el tiempo agrícola corresponde a la noción circular de la historia. El ciclo productivo de las sociedades agrarias depende del ciclo natural de época de lluvias, del tiempo seco, del de los vientos; tiempos que se repiten cíclicamente. Gracias a esta primera división general de este tipo de sociedades, es posible comprender el desarrollo de los diversos modos de producción que se distancian de la lógica agraria de las sociedades y de su noción de la historia. Así podríamos entender ahora una de las razones por las cuales

> [l]a concepción del progreso histórico *linear*, según la cual la humanidad avanza continuamente de niveles inferiores a superiores, no es, probablemente, una idea central que pertenece al *corpus* de las creencias autóctonas de Asia, Africa y América Latina. […] El concepto progresivo-linear del proceso histórico puede ser rastreado hasta

> la tradición judeo-cristiana, constituyendo a su vez una de las diferencias fundamentales entre estas religiones y todas las otras (Mansilla 2008 :67; cursiva en el original).

Con el apoyo en la cita de Mansilla ingresamos a la vez en la fundamentación ideológica (llamada por el autor "religiones") de las teorías (lineal y circular) de la historia. Este nuevo elemento explicativo para entender el desarrollo de estas teorías es, por supuesto, de carácter subjetivo, ya que nos remite a la construcción de una determinada representación del tiempo (y de la historia, consiguientemente). El origen de esta fundamentación se remonta a un pasado más lejano que la explicación ofrecida por el carácter de la estructura económica-productiva de una sociedad e incluso podría situársela en los inicios pre-cristianos, que se contempla en el Antiguo Testamento. En este sentido, tomemos al patriarca Abram (que cambiara su nombre a Abraham, por órdenes de dios (cfr. SBB Gn. 17,4), significando el nuevo nombre "padre de muchas naciones" (op. cit. 17,5). Según este texto, el cambio de nombre constituye una parte una parte central para "la realización de mi plan [el de dios] de salvación para todo el mundo" (op. cit. :17). Tal es así que la explicación referida a la religión cristiana (y su noción del tiempo) arranca desde, al menos, el judaísmo inicial, para prolongarse hasta nuestros días. En efecto, "[d]esde la tradición judeocristiana, y sobre todo desde la modernidad, la noción de tiempo *lineal* presupone un desenvolvimiento único y predeterminado" (Saura op. cit. :36; cursiva en el original). Lo interesante es observar que sobre un mismo tipo de sociedad (agraria y pastoril) se han desarrollado dos visiones distintas acera del paso del tiempo.

Con todo, puede adelantarse que una primera implicación del concepto resurgimiento alcanzará al cuerpo conceptual y al instrumental metodológico de las distintas teorías de la historia. Una derivación de la implicación del concepto resurgimiento es la referida a los elementos que componen un momento histórico. Otra derivación es de orden metodológico y se refiere al ordenamiento de tales

elementos y la forma del procedimiento para su análisis. Estos elementos, para la visión lineal, sin embargo se pierden en el tiempo, momento a momento, y desaparecen del espacio que ocupan, con el devenir de la historia. Al contrario, en la perspectiva circular, aquella desaparición es solamente temporal por cuanto, con el paso del tiempo en esta visión, los elementos en cuestión vuelven a emerger e incluso a ocupar el mismo punto de referencia en el espacio. En la perspectiva que hemos de proponer (la historia en espiral) importa, antes que la discusión de la desaparición definitiva de los elementos históricos o su reaparición en el mismo espacio que anteriormente ocupaban, la relación que han de mantener con los demás elementos y con el todo social (cfr. Infra. 4.2 y 4.3). Damos por sobrentendido que los elementos no se pierden en el tiempo ni desaparecen por un determinado lapso para luego retornar. Al contrario, permanecen, ocupando pero sitiales diferentes y establecimiento relaciones distintas entre sí. Por ahora subrayemos, a manera de ejemplo, el hecho fáctico de que estamos asistiendo al resurgimiento de la presencia de los pueblos indígenas en escenarios globales, expresado tanto en la "visibilización" de estos pueblos como en su reconocimiento, por parte de las sociedades modernas. Lenkersdorf dirá que "estamos viviendo un reconocimiento de las convicciones históricas de los tojolabales y otros pueblos originarios" (Lenkersdorf op. cit. :53).

Estos resurgimientos se deben, en lo específico de la historia contemporánea latinoamericana (de 1980 para adelante), también a la modificación de alguno de los patrones del capitalismo clásico o capitalismo industrial, así como a la crisis de este sistema, particularmente al ingresar a su fase post-industrial. La evolución del capitalismo a una fase influenciada en gran medida por la cibernética, la robótica y las comunicaciones ha contribuido a dicha modificación con lo que, a la vez, se han relajado algunos supuestos centrales como las identidades de clase, las identidades nacionales, válidas durante el capitalismo industrial. No es que las identidades de clase, nación, se encuentren en proceso de desaparición,

pero sí se han flexibilizado como mecanismos de formación de unidades sociales macro. Así, al lado de las identidades colectivas tradicionales han re-surgido "nuevas" identidades, como son las identidades étnicas y las identidades de género. Consiguientemente, a la vez, se ha flexibilizado el propio mundo de las ideas[24], dando cabida precisamente a ideas, convicciones, antiguas como las de los pueblos originarios.

Hay que decir, claro, que la modificación señalada en el mundo de las ideas no necesariamente es sólo consecuencia lineal de la crisis del capitalismo industrial (en realidad, del industrialismo en general). Ya Walter Benjamín con una aguda sensibilidad, a propósito de la primera post-guerra mundial, nos decía lo siguiente:

Una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre al tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica. Y el reverso de esa pobreza es la sofocante riqueza de ideas que se dio entre la gente -o más bien que se les vino encima- al reanimarse la astrología y la sabiduría yoga, la Christian Science y la quiromancia, el vegetarianismo y la gnosis, la escolástica y el espiritismo. Porque además no es una reanimación auténtica sino una galvanización lo que tuvo lugar (Benjamín 1999 :168).

Con el aporte de Benjamín tenemos, entonces, otra explicación de la reanimación del pasado, o sea de antiguos conocimientos; la galvanización. Para ir con cuidado, digamos que del resurgimiento observado por el filósofo alemán pueden hoy desprenderse dos razonamientos. Una es que ese resurgimiento respondía más a una galvanización, comprensible, desde el punto de vista de las sociedades europeas, precisamente a raíz de la experiencia traumática y general que supuso la primera guerra mundial. Puede decirse que un estado de ánimo colectivo se encontraba disponible para recepcionar tales ideas. No habiéndose modificado las estructuras de la sociedad, en particular la estructura

24 Con "mundo de las ideas", nos referimos al conocimiento (en un sentido lato), observado desde la perspectiva de las condiciones históricas; hablamos de las condiciones históricas para la producción del conocimiento (cfr. Infra. 2.3).

productiva, es válido afirmar que aquella reanimación no fue auténtica, es decir estructural. Un razonamiento distinto debe ensayarse para la situación observada en los inicios de este tercer milenio, donde la modificación de la estructura productiva de una parte del capitalismo nos hace pensar que aquellas reanimaciones tienen un sustento más estructural. Ello permite "visibilizar" elementos que permanecían invisibles, aunque presentes. Por ello podemos decir que estos resurgimientos responden con mayor autenticidad a las nuevas configuraciones económicas y sociales, antes que a una galvanización.

Entendemos que el concepto resurgimiento así, es tan problemático para ambas teorías de la historia porque, si bien se admite la reaparición de estos elementos en una de estas teorías (la circular), se lo debería hacer asumiendo que en esa reaparición aquellos elementos ni ocuparán el mismo espacio que ocuparon anteriormente, ni mantendrán a la vez las mismas relaciones con los demás elementos y con el todo, que mantuvieron en anteriores (re)apariciones. Es que las relaciones entre los elementos se modifican con cada reaparición. Tanto las relaciones con los demás elementos y con el todo, como el espacio distinto que podrían ocupar en su resurgimiento hacen, pues, que se trate, en nuestro propuesta de la historia en espiral (cfr. Infra. IV), de una visión dinámica. La dinámica proviene de varias fuentes: del movimiento de la historia, de las reapariciones de los elementos, de las nuevas constelaciones, de las nuevas relaciones. De esa manera, entendemos que siempre se configurarán constelaciones históricas[25] nuevas, diferentes.

25 Vamos a denominar "constelación histórica" a un ordenamiento dado de los elementos internos y externos, así como de los componentes de cada uno de estos elementos. Una constelación, entonces, comprende el ordenamiento externo e interno de los elementos. Pero además, claro, debe considerarse las relaciones que mantienen entre sí estos elementos, en el marco del todo, en un momento (histórico, valga la insistencia) determinado. Estas constelaciones, aun en caso de ser similares, nunca serán idénticas, porque los elementos "cargan" con la experiencia de anteriores constelaciones similares, pasadas y orientan sus acciones gracias a esas experiencias. A la vez, por esa razón, la misma presencia de los componentes

Decíamos que la primera implicación de nuestro concepto problematizador alcanza tanto al cuerpo conceptual como al instrumental metodológico de las teorías de la historia. Lo hace, en el momento de la articulación de los conceptos dentro de los cuerpos teóricos dados, es decir, en el tejido teórico que al final se construye, en uno u otro enfoque de la historia. Ello, debido a que las estrategias metodológicas y los instrumentos de medición con los que operan cada una de estas teorías, junto a la manera de abordar el tratamiento del concepto resurgimiento (cfr. Infra. cap. II), forma parte de y ordena a su vez los requisitos de la validación de las teorías de la historia.

Prosiguiendo, digamos que por ello, para otros pensadores, una manera de comprender la noción circular de la historia será la de asumir que las teorías circular de la historia

podían ser percibidas como portadores de un sentido si una época, el destino de una nación y hasta los avatares de una persona encajaban dentro de las tradiciones religiosas e intelectuales del momento y del lugar. A partir del siglo XVIII y del enfoque de la ilustración enfoques racionalistas sobre la evolución procuran brindar, a su turno, a la historia un claro carácter *teleológico*, un designo universal que tuviera la *meta de un orden por la razón y la libertad* (Mansilla 2008 :43; cursivas en el original).

Aquí, claro, Mansilla se refiere específicamente a un mundo "pre-racional" (en el sentido de la ilustración), aunque exhibiendo su propia incomprensión de los supuestos teóricos de la circularidad. La atribución de esta característica,

---

internos de cada elemento, o sea su ordenamiento interno, ya no serán los mismos que fueron anteriormente, debido a la experiencia que cargan, así como a los impactos, en términos de modificación de su dinámica, que aquellas experiencias históricas supusieron. Es el movimiento expresado en estos diversos ordenamientos, lo que configura una constelación determinada, por lo que ninguna reiteración histórica, en el nivel superior de la espiral, será igual a la constelación presentada en el anillo anterior. En tal sentido, por lo tanto, podemos marcar las diferencias entre una constelación y otra, a pesar de las similitudes reiteradas en la espiral de la historia.

que antes de la ilustración podía ser asumido como un hecho epocal, posteriormente será reservada, en el contexto de los prejuicios occidentales, a las sociedades indígenas. Este tipo de lectura superficial, además, conlleva signos claros de eurocentrismo. Se entiende que, en esta perspectiva teórica el *resurgimiento* tenga una valoración negativa.

Con todo y a pesar de la distinción que establecimos en la visión circular de la historia en ambos tipos de sociedades tradicionales (cfr. Supra. 1.1, nota 9) estará presente la repetición, es decir el resurgimiento. A la vez, pero, entendemos que esta repetición, "en sí misma […] nunca es, naturalmente, una estricta repetición" (Castoriadis op. cit. :260). De esta manera tenemos, ahora, un reconocimiento del concepto resurgimiento que, aun sin constituir un reconocimiento positivo, sí nos permite asumirlo como un elemento explicativo central en esta visión de la historia: se repite, aunque la repetición no sea "una estricta repetición". Por tanto, digamos, que uno de los principios de la visión circular de la historia es pues la repetición.

Sin embargo, el que la repetición no sea en sentido estricto, nos habla de una articulación paradójica entre repetición y cambio (de lo contrario, la repetición sería, pues, una repetición estricta). En esta paradójica articulación el concepto resurgimiento presenta uno u otro signo. En la visión lineal de la historia este signo es negativo, vale decir que presenta un valor nulo, al no ser considerado como un concepto explicativo de la historia. Es más, no tiene ningún aporte en la construcción del cuerpo teórico de las propuestas historiográficas en esta visión.

Podríamos decir que la valoración negativa al concepto es de tal contundencia en la teoría lineal, que ni siquiera forma parte del cuerpo de conceptos de esta propuesta teórica. Dicha ausencia actúa, sin embargo, como un elemento *regulador* en esta teoría de la historia, por cuanto fortifica el criterio que la historia no es sino siempre la secuencia lineal de acontecimientos. A la vez condena, consiguientemente,

toda pretensión de pensar dentro de la secuencia lineal, la posibilidad de reiteraciones o reapariciones cíclicas. Se trata, por tanto, de una *presencia* del concepto resurgimiento que destaca precisamente por encontrarse ausente, en el instrumental conceptual dado.

Al contrario, en la visión circular y en la visión en espiral de la historia el concepto resurgimiento tiene central importancia en el ordenamiento conceptual, por lo que puede decirse que en estos casos tiene un signo positivo. Tal es así que sin ese concepto no podría explicarse, en gran medida, las características de ambas propuestas teóricas. Aunque ciertamente las perspectivas lineal o circular de la historia nos remiten a determinados tipos de sociedad, las cuales presentan a su vez determinadas estructuras. De ellas destacamos la multiplicidad de tiempos enmarcados en un solo movimiento, como ejemplificamos a propósito del ciclo del capital, analizado por Marx. En segundo término, es en esas estructuras que la valoración del concepto resurgimiento tendrá un determinado signo (ya sea positivo o negativo). Esta valoración no supone asumir a una teoría como "verdadera" con respecto a la otra, ya que, insistamos, cada una corresponde a un determinado tipo de sociedad y se legitima en ella. En el caso de la valoración positiva (o sea, en la visión circular), debe complementarse esa valoración, con el desplazamiento que, al interior de ese cuerpo teórico se opera a lo largo de la propia trayectoria que el concepto resurgimiento recorre.

Debido a ello, el concepto en cuestión abre un campo polémico en la historiografía, referido precisamente a la repetición, aunque no en sentido estricto. Ello quiere decir que -recordemos- estamos ante dos elementos contradictorios: el de la repetición por un lado y por otro, el de la novedad. La propuesta de una teoría de la historia sugerida así, deberá pues observar tanto los elementos que se repiten, como aquellos que son novedosos. En una primera instancia anotemos, dicho genéricamente, que la repetición se sitúa más en el campo macro de las estructuras naturales

y específicamente, en el de la meta-historia, mientras que las renovaciones se encuentran en el de los procesos sociales, es decir en el de la historia humana. Lo que quiere decir que estos marcos generales de las estructuras pertenecientes al campo de la meta-historia conforman el contexto, en cuyo interior tienen lugar los procesos sociales. Así tendríamos que en la perspectiva circular de la historia los hechos que conforman esos procesos arrastran también el (su) pasado, en el marco de la creación de lo novedoso, históricamente hablando.

A las sociedades, por otra parte, el pasado nunca las abandona del todo y subsiste en la memoria, formando un cimiento de creencias, valoraciones y conocimientos. En algunas oportunidades suele atribuirse esa subsistencia al hecho de que ella se presenta en grupos sociales no plenamente integrados, es decir en grupos que conforman los sectores sociales que viven aislados o muy distanciados con respecto a la lógica y al modo de vida modernos y a sus centros de poder. Sin embargo de tal distancia, los portadores sociales de tales creencias y valoraciones (¿anacrónicas?) no pueden escapar a la fuerza dominadora de las creencias, valores y conocimientos vigentes. Recordemos que el marginamiento y la consiguiente preservación de creencias antiguas constituyen un fenómeno que también se ha presentado en el pasado, en la edad media por ejemplo, por lo que este fenómeno no debe atribuírselo exclusivamente a las sociedades modernas. En este sentido, el historiador Carlo Ginzburg nos lo muestra, a propósito de un pueblerino del siglo XVI, del norte de Italia[26]. Lo que pretendemos destacar con este ejemplo, es que la no correspondencia de algunos rasgos de la memoria, con su

26 Se trata de Domenico Scandella, llamado Menocchio, nacido en 1532 y denunciado en 1583 al Santo Oficio, por haber pronunciado palabras "´heréticas e impías´" (Ginzburg 1999 :30) sobre Cristo. Durante el juicio que llevó en su contra el Santo Oficio, los paisanos de Menocchio le atribuyeron la siguiente afirmación: "´todo lo que se ve es Dios y nosotros somos dioses´, ´cielo, tierra, mar, abismo e infierno, todo es Dios´ [para Ginzburg estas afirmaciones pueden ser atribuidas] provisoriamente a un sustrato de creencias campesinas, de muchos siglos de antigüedad, pero no del todo borrado" (Ginzburg op. cit. :52).

tiempo presente, puede considerarse como un fenómeno frecuente a lo largo de la historia humana. Por otro lado, también queremos llamar la atención respecto al hecho que la reacción frente a dicha no correspondencia, por parte de la lógica y el modo de vida de cada sociedad a su turno, ha sido la intolerancia. Ésta se ha expresado en formas punitivas en el pasado y en la actualidad, en la subvaloración de los conocimientos, valores y creencias antiguas. Por ello Ginzburg nos dice que: "´[c]ien o ciento cincuenta años más tarde, probablemente Menocchio habría sido recluido en un hospital para locos, por afección de ´delirio religioso´, pero en plena Contrarreforma las modalidades represivas eran distintas y antes que nada pasaban por la individualización y en consecuencia por la represión de la herejía" (Ginzburg op. cit. :35). Podría pensarse que el tiempo transcurrido del siglo XVI al actual siglo XXI borraría las creencias antiguas y su impacto en el presente, pero a la luz de los resurgimientos observados tanto con ayuda de Benjamín como de Lenkersdorf, puede decirse que ello no ha ocurrido y al contrario, las creencias antiguas experimentan nuevos relanzamientos.

Sea cual fuera la postura que se adopte con respecto a la subsistencia de sustratos de antiguas creencias, lo cierto es que por medio de ellas el pasado continúa viviendo en la memoria activa de los hombres. Lo hace, sin embargo, no como totalidad, sino privilegiando partes de ese pasado. Bajo condiciones sociales, políticas y económicas determinadas, esa memoria activa aquellos recuerdos privilegiados y el pasado se activa para resurgir en el tiempo. Lo hace, claro, por medio de la acción social y de los comportamientos colectivos. Al expresarse éstos, el pasado se hace presente y vuelve a ocupar un espacio en la vida política de las sociedades, hasta que nuevas determinadas condiciones desgasten su "actualidad" y así otra vez permite la ilusión de ser "superado" por la evolución de la historia.

Esto, por tanto, quiere decir que el pasado resurge en el presente o sea, el pasado se actualiza en el presente, por medio de la acción humana e influye de esa manera en la vida social

cotidiana. Lo hace, porque la especificidad de la historia, entendida aquí como "autodespliegue de la sociedad a través del tiempo" (Castoriadis op. cit. :260), se asienta en el pasado que la constituye. Claro está, sin embargo, que la atención de la investigación historiográfica debe afincarse en aquellas especificidades. Aclaremos que la consideración de lo que podríamos llamar "antecedentes históricos" de todo fenómeno social dado, no basta para llenar los requisitos de nuestro planteamiento, como mecanismo abarcador de ese pasado que resurge. No basta, primero porque aquél pasado que resurge puede inscribirse a una distancia profunda de tiempo, actualizando sus elementos en el presente y obligándonos a hablar de características arquetípicas, ancestrales, de una sociedad. Por otro lado, debido a que aquellas características pudieron haber estado "invisibilizadas" (llevándonos a pensar que estuvieran ausentes) por largos períodos históricos, para luego resurgir (aquí el término es del todo pertinente) bajo determinadas condiciones, suele llegarse a considerar a esos elementos no como elementos antiguos que resurgieron, sino como elementos novedosos. En consecuencia, en nuestra perspectiva, la consideración de los elementos resurgidos demanda la ampliación del instrumental metodológico hasta alcanzar el ámbito de la meta-historia, como apoyadura explicativa para ilustrar el movimiento de los resurgimientos, así como las características de una no regularidad de los espacios de tiempo en los que se presentan aquellos resurgimientos.

La ampliación que el concepto resurgimiento demanda de la historia abarca, por tanto, también al ámbito de la meta-historia y esta se encuentra constituida, recordemos, por las historias naturales.

Todos los datos que nos ofrecen estas historias naturales (de la astrofísica, la geología, la geografía, la biología y la zoología) hay que definirlos como metahistóricos en relación con la historia humana. Metahistóricos son, por tanto, **las condiciones de posibilidad de la historia** que no están a nuestro alcance pero que, al mismo tiempo, en tanto que

condiciones de nuestra acción, se convierten en desafíos para la acción humana (Koselleck 2001 :99; negrillas nuestras).

Desde la perspectiva del pensamiento indígena andino es posible admitir la importancia, para el ser humano, de la historia del espacio (la geografía[27]), de las rocas (la geología), la de los animales -hasta el extremo de los unicelulares- (la zoología y la biología) e incluso de los *cuerpos* intangibles (de los que, sin embargo, no es posible hablar en todos los casos de "historia") porque cada una de estas historias nos remiten a "elementos" que deben ser asumidos en tanto sujetos que trazan trayectorias diversas, en el mismo plano que el de los humanos y su historia. Esta manera de comprender la presencia

27 Apuntemos dos precisiones sobre esto. Primero, que nos referimos a la geografía como la preocupación de los espacios físicos, notoriamente heterogéneos, en los que habitan los pueblos indígenas andinos, luego de la adaptación – domesticación de los mismos. Estamos pensando en la formulación de los "pisos ecológicos", por parte de los pueblos andinos y recuperados por John Murra. Segundo, destacamos la diferencia de esta manera de domesticar, es decir de organizar, el espacio con relación a la forma de hacerlo que tienen las sociedades modernas. En éstas, los espacios poseen "una *unidad interna* debido, precisamente, a la acción del ser humano: son los espacios funcionales antropógenos, resultado de la acción de las fuerzas propias de las sociedades industriales" (Gomez 1983 :22; cursivas en el original). Y aun en caso que estos espacios fueran heterogéneos en las sociedades modernas, precisamente por la acción humana orientada bajo los criterios del industrialismo tienden a organizarse en sub-unidades territoriales caracterizadas por la unidad interna de cada una de ellas, a fin de ser funcionales a las sociedades industriales.
Es cierto que tanto en el caso de los pueblos indígenas como en el de las sociedades industriales hablamos de la intervención humana sobre su medio geográfico, aunque más que la intensidad de esa intervención distingue a una sociedad de otra, los criterios, las formas, bajo las que se practica dicha intervención; formas que, a su vez, expresan principios civilizatorios. Esto mismo puede decirse si se afirma que "las formas geográficas contienen fracciones de lo social" (Santos 1986 :3) y lo hacen de distintas maneras, ya que también son diferentes los principios bajo los que una y otra sociedad se orienta. Ello supone, por tanto, que lo social no se localiza de una sola manera sobre el lugar, entendido la localización como "un haz de fuerzas sociales ejerciéndose en un lugar" (Ibid).
Con todo, la intervención humana modifica la "primera naturaleza [entendida] como sinónimo de ´mundo natural´" (Santos op. cit. :6). Así, a partir de esa intervención, hablaríamos de una primera naturaleza transformada. Se entiende que para nuestros principales propósitos referidos a la interrelación entre historia humana y meta-historia primero y luego, para la formulación de los supuestos generales de la historia en espiral (cfr. Infra. cap. III y cap. IV), ello tiene poca importancia. Porque, de lo que se trata es de pensar en el desarrollo de la historia humana en medio de un contexto mayor, como es el dado por el de las historias naturales.

del ser humano dentro de un ámbito amplio en el que tiene lugar la historia humana y la meta-historia, es catalogada por algunas corrientes sociológicas como propia de una mentalidad primitiva. Así, apoyado en el trabajo de algunos sociólogos de la primera mitad del siglo XX, Francastel nos recordará que "uno de los rasgos fundamentales de la mentalidad primitiva es el sentimiento global del universo. [Por tanto, la] realidad del hombre primitivo y del mundo exterior va hasta los astros" (Francastel 1981 :139). Al contrario, según nuestro punto de vista, la perspectiva del pensamiento indígena (andino, para el caso) se asienta en un cuerpo filosófico (cfr. Infra. 4.1) que posibilita que dicho pensamiento y aquél conocimiento sean sincrónicos al pensamiento occidental, aunque cada uno tenga distintos asientos ontológicos. Debido a la sincronía, puede intentarse la relación dialogal entre el pensamiento indígena, el pensamiento occidental y los otros pensamientos.

Para el caso del pensamiento andino no hay un sujeto central (que sería, de acuerdo a la visión antropocéntrica del pensamiento occidental, el ser humano), sino un sujeto que interactúa con todos los demás elementos-sujetos, sin ocupar, empero, una posición central en el universo o campo en el que se desarrolla la interacción (cfr. Estermann 2006). Cada uno de los elementos que conforman el universo tendrán, así, su propia historia, su propio despliegue en el tiempo. La velocidad de este despliegue variará ciertamente de un elemento a otro (cfr. Infra. cap. III) y es esta variación la que hace la diferencia entre cada uno de ellos. Sin embargo, para interactuar todos deben converger entre sí. Es de esa manera que en la interacción se constituyen "las condiciones de posibilidad" para la historia humana en un caso y en otro, por medio de la interacción una historia forma parte de las otras historias. Precisamente de las que se encuentran fuera del alcance de la historia humana; sobre ello volveremos más adelante (cfr. Infra. cap. IV).

Por otro lado e insistiendo en la idea de la meta-historia como la condición de posibilidad para la historia humana, añadamos algo más. Decir que la historia humana sólo es

posible dentro de la meta-historia, supone que esta última presenta alcances tempo-espaciales mayores a la primera. Es por ello que la meta-historia condiciona a la historia humana, así como a la manera en que ésta se ha desarrollado a partir de su instalación – adaptación a esas condicionantes. Koselleck considera que, por ejemplo, "[h]ay condiciones espaciales que se deben a la naturaleza y que deben ser tomadas en cuenta como condiciones de posibilidad de la acción en función de su disponibilidad técnica, económica o política" (Koselleck op. cit. :101). En consecuencia, el estudio histórico, aunque en un sentido restringido, solamente se limita al autodespliegue de la historia humana no debería dejar de lado aquellas otras historias, que condicionan el autodespliegue de las sociedades, a fin de ayudar a una mejor comprensión de la propia historia de las sociedades.

Al respecto es también válida la distinción metodológica "entre condiciones espaciales metahistóricas y espacios históricas de la organización humana" (Ibid). Esta distinción nos permite ciertamente un abordaje diferenciado de ambos espacios, pero el aporte a obtenerse podrá valorarse a condición de no desvincular ambos campos entre sí. La distinción metodológica deberá abarcar, entonces, a los eventos impulsados por la historia humana propiamente, a los eventos de la meta-historia impulsados por su propio autodespliegue y a los eventos en los que la *colisión* de ambas historias se presenta. En consecuencia abogamos, desde el método, por la necesidad de la observación de las historias no humanas. Observación a ejercitarse no únicamente en su relación con la historia humana, sino también en forma separada de cada una de las historias naturales, a fin de comprender las distintas trayectorias históricas que dieron lugar a los diversos eventos producidos por y en la interacción. Entendemos que es en el momento de la *colisión*, en el que los eventos nos muestran precisamente la imposibilidad de desvincular la historia humana de la meta-historia. Ello, debido a que la meta-historia no representa únicamente el contexto, la condición de posibilidad para la historia humana,

sino porque tal vinculación permitiría explicar las acciones humanas que posibilitan el autodespliegue de las sociedades. Dicho autodespliegue, a su vez, actúa e influye sobre y en las historias naturales.

El término colisión testimonio con frecuencia un evento susceptible de leerse en sus múltiples implicancias. Para la relación de la historia humana y la meta-historia, nos ilustra la manera en que diversos tiempos se encuentran. Un suceso, acontecido en alguna de las historias naturales tiene, con frecuencia, un impacto muy posterior en las historias de las sociedades (salvo, se entiende, de los terremotos, maremotos o sequías). De hecho, la misma revolución francesa de 1789 tuvo un fuerte impulso en la crisis de la agricultura, a raíz precisamente de fenómenos climáticos ocurridos años antes. Sin embargo y más allá del tiempo que medie entre uno y otro hecho, puede decirse que ambos forman parte de un solo evento. Este fenómeno no anula el hecho que, para cada uno de los polos, la continuidad del tiempo se altere y estemos en presencia de la discontinuidad temporal. Aquí, para ilustrar la idea de la distancia del tiempo, podemos acudir a la circulación de las mercancías y el dinero que analiza Marx (cfr. *El Capital* t. I, cap. III). La circulación inmediata de las mercancías, que se basa en el dinero como medio de pago, traza tiempos discontinuos, junto a la continuidad de un tiempo. Sobre ello Marx señala a medida que se desarrolla la circulación también se desarrollan las circunstancias que tienden a separar por un intervalo de tiempo la enajenación de la mercancía y la realización de su precio. [...] el uso de cierta clase de mercancías, por ejemplo de una casa, se enajena por cierto periodo, y sólo a la expiración del plazo ha obtenido el comprador, *realmente*, el valor de uso estipulado. […] compra antes de pagar: uno de los poseedores vende una mercancía presente, el otro compra como representante de dinero futuro (Marx op. cit. :141; cursiva nuestra).

La compra – venta se ha cumplido y forma un solo acto; aunque luego de un plazo prolongado de tiempo ésta *realmente* se realiza. El tiempo que media, no altera pues el

curso que lleva al acto a su *realización real*. En este orden, es válido decir que, a pesar de la duración del tiempo que medie, su realización está ya determinada desde el primer acto que da lugar al proceso, por lo que el circuito de la circulación debe, necesariamente, cerrarse. Esta imagen (la de eventos realizados, sin importar la duración del tiempo que medie entre la activación de los roles de ambos polos, el vendedor y el comprador, intervinientes) de alguna manera también subyace en la noción de colisión entre historias que quisimos destacar.

Las historias humanas a su turno, recordemos, se conforman cada una por su autodespliegue. Sin embargo, este autodespliegue puede estar motivado tanto por el impacto que la meta-historia ocasiona sobre las historias de las sociedades, como por el interés y la ambición estrictamente humanos[28]. Queremos decir con ello que la humanidad no solamente actúa en respuesta a los retos provenientes de las historias naturales, sino también por propia decisión, interés y anhelo. En esa medida, no se trata de considerar a la historia humana siempre sobredeterminada por la meta-historia, sino de admitir -eso sí- una fuerte influencia que exige un alto potencial de la historia humana, para su autodespliegue (cfr. Infra. cap. IV).

Sintetizando, recordemos que el concepto resurgimiento divide las distintas teorías de la historia. La valoración negativa del concepto corresponde a la teoría lineal de la historia, en la que la secuencia progresiva del tiempo marca una linealidad, donde el pasado antecede al presente y al futuro, ya que todos estos tiempos corresponden a un desarrollo único. Mansilla y

28 La historia humana, ¿puede ser entendida como un sistema que se produce a sí mismo o, al contrario, debemos asumirla como un sistema constituido por la dinámica de su contexto externo? Adelantemos que, en nuestro criterio la historia humana contiene las dos características, dado que el marco externo (las historias naturales) conforman las "condiciones de posibilidad" en las que puede pensarse el autodespliegue de la historia humana. Se trata de una característica (ésta, la de autoproducirse, siendo a la vez producida por los desafíos que provienen de lo externo) que cuestionan los supuestos tradicionales de la historia humana (cfr. Infra. 2.4 y cap. III).

Saura nos recuerdan que esta visión de la historia principia con la tradición judeo-cristiana. También en Marx, dada la complejidad de su pensamiento, puede encontrarse una lectura lineal del desarrollo de la historia, en la que el pasado se pierde en el futuro. Y aunque algunos elementos de este pasado pudieran sobrevivir, lo hacen como "ruinas". En este autor, sin embargo, encontramos también una lectura de la historia que, sin aproximarse siquiera a una visión circular, rompe con la continuidad que subyace en la lógica lineal. En efecto, en una lectura no lineal de la historia, Marx planteará que los elementos del pasado no desaparecen, sino que se rearticulan bajo nuevas relaciones, dando lugar a verdaderas regresiones históricas. Llamativo, no solamente porque se contrapone a su planteamiento anterior, sino porque Marx es uno de los más importantes exponentes del racionalismo y éste es expresivo de la ilustración. Con la ilustración se asume la valoración negativa del resurgimiento, principalmente de los procesos sociales. El resurgimiento es asumido como una idea pre-racional, perteneciente al pensamiento circular, basado en la observación de los ciclos naturales. El principio de la repetición cíclica en la historia natural simplemente habría sido traspasado a la historia humana, de acuerdo a la crítica del pensamiento lineal. En tal sentido, sería el principio de las repeticiones cíclicas, lo que fundamentaría la lógica circular. Sin embargo, estas repeticiones nunca son "una estricta repetición", de acuerdo a Castoriadis. No son una estricta repetición, por lo que no marcan fenómenos históricos idénticos sino similares.

Con todo, en las reiteraciones similares se activan, claro, el tiempo y la historia. Estos hechos crean condiciones históricas que permiten el surgimiento del conocimiento. En tal sentido, hablamos de las condiciones históricas que posibilitan el conocimiento por un lado y por otro, de la adquisición del conocimiento como un hecho histórico. Esta relación entre historia y conocimiento, no anula los grados de autonomía del conocimiento; lo que significa, consiguientemente, que no se trata de una relación mecánica, en la que el conocimiento sólo

puede explicarse por las condiciones históricas. Al contrario, hablamos de una relación compleja, en la que se conjuncionan tiempo, condiciones históricas, adquisición de conocimiento y autodesarrollo del conocimiento, sin que ninguna de estas condiciones pueda considerarse el núcleo de la problemática.

2.3 Adquisición de conocimiento

En este sub-punto estamos ante dos problemas de la narrativa respecto a la historia. Uno es el referido al conocimiento que podamos obtener del pasado a partir de la narración de una historia determinada; narración que se encontrará con problemas derivados precisamente de la función narrativa. Otro será el establecido por la adquisición del conocimiento, en general. Pese a que en este acápite nos concentraremos en esta segunda problemática, conviene referirnos brevemente a la primera.

El afán de narrar la historia, a pesar de la abstracción con respecto al contexto tempo-espacial que condiciona los eventos históricos, mantiene una carga *literaria* en la narrativa. Aunque pueda aceptarse que se trata de una carga menor en comparación a, por ejemplo, las historias del antiguo mundo oriental, el elemento literario como hecho inherente a la narrativa de la historia continuará motivando la reflexión entre los historiadores. De ello se deriva un nuevo reto, que consistirá en presentar una historia "más objetiva y menos literaria" (Burke 2001 :21); reto vuelto a replantear por la denominada "escuela de Ranke en el siglo XIX" (Burke op. cit. :22). Se trata de la reiteración de un postulado que con anterioridad ya hubiera sido planteada por el "estudioso benedictino Jean Mabillon [en el siglo XVIII], y por el historiador romano Polibio, quien ciento cincuenta años del nacimiento de Cristo denunció a algunos de sus colegas tachándolos de meros retóricos" (Ibid). Sin embargo, será en White en quién esa preocupación devendrá en un enfoque teórico propiamente (cfr. Supra. nota 1).

Tal es así -y en lo que a la narrativa de la historia interesa- que en este autor y a diferencia de otros analistas de la

escritura histórica, no [se considerará] que la infraestructura "metahistórica" de la obra histórica consista en los conceptos teóricos explícitamente utilizados por el historiador para dar a su narrativa el aspecto de una "explicación". [White aclara] que tales conceptos comprenden el nivel manifiesto de la obra en la medida en que aparecen en la "superficie" del texto y en general se puede identificar con relativa facilidad (White 1973 :9).

Se trata, entonces, del soporte, de la "infraestructura" del texto historiográfico y este soporte no sería el cuerpo conceptual (el marco teórico, si vale la comparación), sino su construcción literaria, su narrativa. Según White, en la búsqueda del "efecto explicativo" que pretende el historiador, éste puede emplear diversas estrategias. Entre ellas el autor destaca las referidas a la "explicación por argumentación formal, explicación por la trama y explicación por implicación ideológica" (Ibid). Todas ellas, claro está, forman parte de la narrativa escrita y como vimos, punto problemático entre los historiadores a la hora de producir una obra. Estos problemas derivados de la función literaria tendrán también repercusiones en la asimilación del texto del historiador y a la larga, en el mismo conocimiento adquirido de la historia.

La segunda zona problemática derivada establece con mayor precisión la relación entre historia y conocimiento. En este caso, vuelve a tomar importancia la reflexión respecto al concepto resurgimiento en las teorías de la historia y en general, la discusión en torno a las teorías lineal y circular. El problema estará, pues, compuesto por la manera en que el conocimiento es adquirido. Antes de considerar la relación con las dos teorías vamos a establecer un presupuesto respecto a la adquisición del conocimiento. Ciertamente existen condiciones históricas para que pueda surgir un determinado conocimiento o, en palabras de Foucault, "para que surja un objeto de discurso, […] condiciones históricas para que se pueda ´decir de él algo´" (Foucault 1995 :73). El conocimiento, entonces, también se encuentra condicionado por la historia. Pero al mismo tiempo, es verdad a la vez que "

> [e]l curso de la historia humana está fuertemente influido por el crecimiento de los conocimientos humanos" (Popper op. cit. :12). Aunque existe una relación general, de *ida y vuelta* entre historia y conocimiento y entre conocimiento e historia, ésta no es una relación de correspondencia -llamémosla- exclusiva. Es decir, no corresponde mecánicamente un determinado conocimiento a unas determinadas condiciones históricas particulares (como lo veremos enseguida) ya que, en la relación general anotada, también interviene el tipo de pensamiento que da lugar al conocimiento. Precisamente este último apunte nos permite reflexionar acerca de la presencia de conocimientos considerados anacrónicos o ajenos a condiciones históricas particulares.

Aunque focalizado en el análisis del discurso científico, Foucault llama "[*r*]*edistribuciones recurrentes* [a los mecanismos] que hacen aparecer visiones pasadas, varias formas de encadenamiento, varias jerarquías de importancia, varias redes de determinaciones, varias teleologías, para una misma ciencia, a medida que su presente se modifica" (Foucault op. cit. :6; cursivas en el original). Comprendemos que la reaparición de visiones pasadas no es únicamente producto de procesos de (auto)transformación de un discurso científico, sino también de la presencia de otras formas de discursos científicos e incluso, de otros discursos científicos con los que interactúa. Queremos decir que un discurso científico se transforma también por la interrelación con otros discursos, además de su propia auto-transformación. Esto nos lleva a pensar que, aun sin alcanzar el status de diálogo (y menos el de diálogo intercultural), en el campo del pensamiento y del conocimiento la interrelación es un elemento impulsor para estas transformaciones.

Dicho esto, podemos abordar la temática referida a los tipos de pensamiento, por medio de los cuales adquirimos conocimiento. En este campo convendrá comenzar ordenando las opciones en dos posibilidades: la adquisición del conocimiento por medido de un pensamiento unidimensional

o a través de un pensamiento holístico. La primera opción corresponde a la tradición del pensamiento occidental. *Grosso modo*, claro, porque nos encontramos con algunos pensadores, como el italiano Benedetto Croce, quien nos presenta una propuesta distinta, en torno a la adquisición del conocimiento. Para Croce

> [k]nowledge take two forms: it is either intuitive knowledge; knowledge obtained by means of our power to create mental representations, or knowledge obtained by means of the intellect; knowledge of individuals, or knowledge of universal; at particular things, or of the relationships between them; it is, in short, either that. Which produces representations of that which produced concepts (Benedetto 1992 :1).
>
> (el conocimiento toma dos formas: es un conocimiento intuitivo, conocimiento obtenido a través de nuestro poder de crear representaciones mentales, o conocimiento obtenido a través del intelecto, conocimiento de individualidades o conocimiento de lo universal; de casos particulares o de relaciones entre ellos; en pocas palabras de eso o de aquello, que produce representaciones o conceptos.)

Es verdad que en la cita lo destacado no es si tal conocimiento se refiere a la unicidad o a lo universal, a lo unidimensional o a lo holístico, sino al hecho que el conocimiento pueda ser adquirido por medio de la intuición o por medio del intelecto. Sin embargo la división que extractamos (unidimensional – holístico) nos ayuda a diferenciar lo que, en sentido general, entendemos por *pensamiento occidental* para distinguirlo del pensamiento no occidental. Al respecto, Croce añade: "of intellectual knowledge there is an ancient science -logic there existence of which everyone admitat whithout bothering to debate the matter; but science of intuitive knowledge is basaly and timidly admitted only the humible and lowly posetion of handmaiden o doorkeeper- [en el conocimiento intelectual hay una ciencia ancestral -la lógica cuya existencia

es admitida por todos en el debate del alma; pero la ciencia del conocimiento intuitivo es inicial y tímidamente admitida " (Ibid).

Por su parte, al pensamiento holístico podemos situarlo en el contexto de las características de los pensamientos indígenas de latinoamericano. Ambas posibilidades de conocimiento resultan en una primera instancia contradictorias entre sí. Sin embargo, si ahondamos en la manera en que cada una desarrolla el proceso reflexivo, puede admitirse la presencia de algún elemento en común, en particular con respecto al momento del antes y al momento del después de la creación de conocimiento y en su caso, del trabajo teórico: nos referimos a la importancia de lo colectivo[29]. Está claro que esta similitud es un tanto secundaria a la hora de considerar los componentes internos (conceptos, teoremas, metodología) de cada una de estas lógicas de pensamientos, ya que son estos elementos internos los que realmente importan y les distinguen.

Tal es así, por ejemplo, que para la historiadora Laura Laurencich, el pensamiento holístico seguirá "una lógica aparentemente absurda e incomprensible, si la examinamos

29 Volveremos sobre ello, apoyados en el aporte de Luis Tapia (2014); por ahora queremos puntualizar, en lo referido al elemento común, lo siguiente. A pesar que la producción del conocimiento (teórico) como tal pueda ser llevado a cabo en el pensamiento holístico de manera individual, al igual que en el pensamiento no holístico, está claro para este último caso que el conocimiento a producirse es también un hecho colectivo (este carácter colectivo puede sostenerse incluso con respecto al pensamiento "individualmente" creado, como por ejemplo **La Divina comedio**; cfr. Borges 1992 :203-253). La particularidad del carácter colectivo en el pensamiento holístico se debe a que se asienta en una voz colectiva (el nosotros), como condición de pensamiento. Tiene poca importancia que la formulación o incluso las pesquisas y hallazgos en esta lógica de pensamiento sean formulados por una individualidad, ya que prevalece el nosotros sobre el yo. Es en el nosotros donde el yo adquiere sentido y donde en realidad se constituye el yo. En este orden y extendiendo el razonamiento, hablamos del pensamiento holístico a partir de los componentes conceptuales que nos remiten grandemente a la colectividad. En el pensamiento individual, por su parte, la producción del conocimiento es también un hecho colectivo, porque se conoce en y desde la vida social, en interrelación con los demás componentes de la sociedad. La diferencia radica en que presenta la voz de la individualidad. Aquí, el yo prevalece sobre el nosotros debido a que el nosotros no es sino la suma de individualidades; el yo sostiene al nosotros. En este sentido, los componentes conceptuales de este pensamiento tendrán un carácter individual.

con nuestra lógica [occidental] lineal, inductiva y deductiva" (Laurencich 2005 :175, nota 47). La diferencia entre ambos tipos de pensamiento es, pues, a su vez generadora no únicamente de malas interpretaciones o equívocos sino, en un extremo, de la posibilidad incluso de mal comprender al pensamiento indígena. Desde ya, puede entenderse mejor el reconocimiento de la autora a propósito de esta lógica de pensamiento cuando señala que éste "ha producido un mundo, el de la América indígena, que no podemos leer aplicándole las conceptualizaciones socráticas y aristotélicas que son básicas en nuestra lógica lineal que ha originado el pensamiento individualista" (Laurencich op. cit. :176). La razón de ello se encuentra en los conceptos que sirven para el abordaje (desde el nosotros o desde el yo, según el caso) del conocimiento; hecho que a su vez nos remite a la forma de entender nuestra presencia dentro de la sociedad y a ésta misma. Así, para el pensamiento indígena,

> [l]a sociedad se organiza alrededor del NOSOTROS y no del *yo*. Y además, repetimos y enfatizamos, el mismo NOSOTROS no sólo se refiere a la sociedad tojolabal [este ejemplo puede ser extensivo a otros pueblos indígenas] o humana, sino al cosmos que vive y dentro del cual los humanos representan una especie entre muchas otras. De ahí se modifican las interrelaciones con las demás especies y el hombre no tiene el mundo a su disposición (Lenkersdorf op. cit. :143; cursiva en el original).

Digamos ahora que tras cada uno de estos tipos de pensamientos no solamente se encuentran conceptos y teorías distintas, sino también una filosofía diferente. Cada una de las formas de pensar responde, por tanto, a una filosofía determinada.

Estas tres consideraciones (el pensamiento holístico, el pensamiento lineal e individualista y la producción del conocimiento), en consecuencia, deberán servirnos más adelante (cfr. Infra. 2.4) para aproximarnos a la idea de la complementación entre la historia humana y la meta-

historia. En el marco de nuestra reflexión, a propósito del concepto resurgimiento en las teorías de la historia, las formas bajo las cuales estas teorías abordan el conocimiento, que les sirve de sustento, establecen dos demarcaciones. Primero, queda delimitado el "objeto" de estudio y segundo, consiguientemente, el mismo proceso de producción de conocimiento queda condicionado. A pesar de estas consideraciones metodológicas, es indudable que en cada uno de los pasos de este proceso productivo, el conocimiento estará condicionado por la lógica de pensamiento y la filosofía de respaldo, que se adopte.

Las consideraciones de Benedetto Croce respecto al pensamiento holístico y al pensamiento lineal puede que encierren ya el dilema de cómo llegamos al conocimiento. ¿A partir de la intuición o del intelecto? ¿A partir de la globalidad holística o desde las partes individuales? Hemos adelantado, con relación al primer dilema, la posibilidad -sin forzar las cosas- de su equivalencia con el segundo dilema. Ahora digamos que el conocimiento intuitivo también implica la noción del tiempo y el espacio. Ello, debido a que

> [w]e glimpse somethings, but we do not have it before the spirit, objectified and give form. In these moments we best perceive the profound difference between, matter and form: these are *not* two things that we do, one of which stands opposed to the other; rather, the former is somethings that comes from outside us, which assaies us and corries us away, the latter is somethings that comes from inside us, which seeks to encomposes that which come from without and to possess it. Material desieged and conquered by forms, give may to concret form […] the form is constant, it is spiritual actuaty, the material in mutable, and without is spiritual actuay would never issue worth from its abstractness in order to become actual and concret activity, this or that spiritually ordered content, this or that determinate intuition (Croce op. cit. :6; cursiva en el original).

> (Nosotros vislumbramos algunas cosas pero no las tenemos antes que el espíritu, objetivado y formado. En esos momentos percibimos mejor la profunda diferencia entre materia y forma: estas *no* son dos cosas que hacemos, una de ellas está opuesta a la otra, más bien la última es algo que viene de adentro nuestro y que busca abarcar eso que viene de adentro y lo posee. Lo material diseñado y conquistado por formas, puede volverse una forma concreta. […] la forma es constante, es espiritual de hecho, la materia es mutable y sin su espíritu de hecho nunca valdría nada desde su carácter abstracto para volverse una actividad concreta, este o aquél contenido ordenado espiritualmente, este o aquél determina la intuición.)

El conocimiento intuitivo, al englobar en un solo movimiento cognoscitivo la aprehensión del contenido y la forma, impregna de consecuencias al propio conocimiento a obtenerse. Claro que esta forma de aprehender la realidad nos remite a la diferencia de la adquisición del conocimiento: ¿a partir de la totalidad o de a partir de las unidades, partes, de un objeto o fenómeno? En este caso, debe afirmarse que no se trata, por tanto, solamente de una diferencia "metodológica" entre una y otra opción, para llegar al conocimiento.

Es válido sostener, pues, que de esta manera nos encontramos con una similitud problemática, igual a la observada en la discusión contemporánea entre el pensamiento indígena y el pensamiento occidental. Lo interesante es observar que hemos llegado a este punto no a partir de la reflexión en torno a la importancia que tiene la interculturalidad para el conocimiento, sino por medio de los aportes de un pensador occidental. Destacamos el hecho, porque nos permite afirmar que en un punto dado de la reflexión en torno a esta temática, las distancias culturales presentes en la formulación de un conocimiento pueden reducirse. No disminuye, sin embargo, ello la importancia del hecho fáctico en el conocimiento, porque esta importancia continúa presente, en unos que se asientan en una forma de adquirirlo en correspondencia al

denominado mundo occidental y en otros, en la lógica del pensamiento de los llamados pueblos indígenas. Siguiendo, ahora digamos que para la postura referida al conocimiento holístico, no conocemos ni nombramos el todo a partir de sus "partes". Tampoco se "analiza" porque "analizar" presupone comenzar a conocer algo a partir de las partes de un todo. Porque al "analizar" disolvemos algo. El conocimiento tojolabal [para el caso], pues, entiende los conjuntos o las cosas en su totalidad orgánica a cuyos componentes se les pueden asignar los nombres sin separarlos del todo. Dicho de otro modo, conocer a los componentes, personas, animales, plantas y demás quiere decir conocerlos como entidades o unidades vivas en su organismidad completa y compacta (Lenkersdorf op. cit. :88).

Aunque la postura de no dividir al todo en unidades aisladas entre sí es valiosa, nos parece que en Lenkersdorf se observa una insuficiencia propositiva con respecto a la problemática de la adquisición del conocimiento.

No basta señalar que a esos componentes "se les puede asignar nombres sin separarlos del todo", cuando de la producción de conocimiento, del ejercicio cognoscitivo se trata (y lo señalamos aun conociendo el riesgo que esta generalización conlleva, para uno u otro tipo de pensamiento). No basta, porque en el proceso de producción de conocimiento -que es un proceso de abstracción conceptual- enfocar la atención en aquellos componentes que actúan en interrelación entre sí en el marco del todo, es ya privilegiar un enfoque, una forma de abordaje, que puede considerarse como el de la atención simultánea, de un solo golpe, a las partes y al todo. Pero no debe olvidarse que esa atención simultánea observa a las partes y al todo bajo condiciones específicas y frente a requerimientos, demandas, particulares de cada uno de ellos. Nos parece que esta última consideración tiene gran importancia, porque nos puede ayudar a evitar explicaciones y conocimientos demasiado generales (y por tanto, parciales) de los fenómenos a observarse. Las observaciones y las enseñanzas que de ellas se extraen estarán referidas a problemas (demandas)

particulares, bajo condiciones (momentos) específicos. Aunque, en contrapartida, a la vez debemos cuidarnos de la misma manera de la sutil distinción de la parte con respecto al todo, durante el proceso de producción de conocimiento a fin de, explotando precisamente esa distinción, ahondar en las especificidades de las partes durante la interrelación que mantienen entre sí.

Lo mismo vale para el trabajo del historiador. Según Foucault, a decir de Roger Chartier, es importante anular la división, considerada largo tiempo como fundadora de la práctica historiadora, entre, por un lado, lo vivido, las instituciones, las relaciones de dominación y, por otro, los textos, las representaciones, las construcciones intelectuales. Lo real no pesa más de un lado que del otro: todos estos elementos constituyen "fragmentos de realidad", cuyo ordenamiento ha de comprenderse y, de esta manera, "ver el juego y el desarrollo de realidades diversas que se articulan entre sí": un programa, el lazo que lo explica, la ley que le brinda su valor coercitivo, etcétera, son realidades (aunque de otro modo) al igual que las instituciones que le dan cuerpo a los comportamientos que le agregan más o menos fielmente (Chartier 1996 :32).

Se "agregan" al cuerpo que les proporcionan las instituciones, es cierto, aunque lo es también la afirmación en dirección contraria; que las instituciones "alientan", "motivan", esa agregación. Desde ya, no se trata de una agregación, digamos, aritmética. Al contrario, diríamos que se trata de una agregación que permite a estas instituciones actuar en tanto organismos connotados, es decir, que a la *astucia* de los elementos agregados le añaden su propia astucia, su propia razón de ser. En consecuencia podemos afirmar que se trata de una agregación cualitativa (cfr. Zavaleta 1987).

Estas precauciones nos permiten distinguir unas partes de otras y a todas ellas, a la vez, del marco dado por la referencia mayor. La distinción, como dijimos, a su vez nos posibilita observar la especificidad de cada una de las partes, pero al mismo tiempo, nos ayudará a reflexionar respecto a la

referencia mayor también como una unidad propia. Es decir, concentrarnos en la propia razón de ser de esta unidad mayor, sin perder de vista, a su vez, las partes que se agregaron, ni las razones de cada una de las partes, son las exigencias de una atención simultánea. Finalmente, anotemos que la misma interrelación entre estas partes tendrá su razón de ser, tendrá su explicación, cuya develación nos ayudará, a su turno, a enriquecer el propio conocimiento que tratamos de lograr.

Es válido afirmar que las motivaciones que alimentarán tanto a la lógica holística como a la lógica lineal son distintas. En el caso de la primera el supuesto, en último término, es el seguimiento a la naturaleza para el beneficio del hombre, mientras que en el segundo caso, a pesar que se busca el mismo beneficio, el supuesto es el dominio a la naturaleza. Es esta particularidad la que marca una de las diferencias centrales con respecto al supuesto de la lógica holística y cuyos orígenes, en realidad, pueden rastrearse hasta la Grecia antigua. "Bei den Griechen aber war es die Idee der Wissenschaft, die zur Führung gelangte und damit das Schicksal der Menschheit grossartig und vielleicht unheil voll gewendet hat [Entre los griegos pero era la idea de la ciencia, la que accedió a la dirección, modificando de esa manera el destino de la humanidad de forma notable y tal vez hasta insana]" (Gadamer 1986 :227). Se trata de un verdadero giro, el que la idea de la ciencia sirva para apuntar a la razón y así formular una nueva racionalidad. Esta racionalidad devendrá, en los antiguos pueblos comerciantes del norte europeo, en un verdadero principio, completándose así la diferenciación con otros pueblos no europeos, hasta alcanzar también incluso el ámbito cultural de las propias naciones. De esa manera,

> [i]m Vergleich zu allen anderen Hochkulturen, von denen wir wissen, ist die abändländische Zivilisation durch die Parole der Aufklärung geprägt und hat den Weg der Wissenschaft, der rationalen Aufklärung und der rationalen Einrichtung des Handelns der Menschen in der Welt zum Prinzip erhoben. Gewiss gab es auch in anderen hohen Kulturen der Vergangenheit Erkenntnisse

> rationaler Art, z. B. die ägyptische Geometrie […], oder die babylonische Algebra, die mit den Sternbeowachtungen, und der Erkundung der Zukunft zusammenhing. Was in fernen Osten aufgebaut wurde, war vollends eine Zivilisation, in der Rationales, Mythisches, Episches in eins verschmolzen waren (Ibid).
>
> (En comparación con todas las altas culturas, de las cuales tenemos conocimiento, ha sido la civilización del poniente circunscrita por la parábola de la ilustración y ha conquistado el camino de la ciencia, de la ilustración racional y del procedimiento racional de los hombres en el mundo, hasta elevarlas a principios. Seguramente hubo también en otras altas culturas del pasado conocimiento de alguna manera racional, como por ejemplo la geometría de Egipto […], o el álgebra de Babilonia, las que estuvieron relacionadas con la observación de las estrellas y la premonición acerca del futuro. Lo que ha sido construido en el lejano oriente, era una civilización completa, en la que la racionalidad, lo mitológico y lo épico estuvieron fundidos en uno solo.)

Por ello es válido hablar, entonces, de diferentes racionalidades. Lo que a la racionalidad occidental distinguirá, será el carácter eminentemente instrumental, práctico, que se le otorga al conocimiento a fin de dominar a la naturaleza.

Para nosotros puede radicar aquí uno de los límites, de los techos, del conocimiento que se logra por la vía de la lógica occidental[30]. En tal sentido puede hablarse de la comprensión práctica [cuyo principio] no es una conciencia conocedora (una conciencia trascendente, como en Husserl, o incluso un *Dasein* existencial, como en Heidegger), sino el sentido práctico del hábitus habitado por el mundo que habita, *pre-*

30 En Marx, el conocimiento social en nuestra época se adquiere explotando el "horizonte de visibilidad dado por el modo de producción capitalista" (Zavaleta 1988 :149). Con nuestra argumentación no nos referimos a este "techo", digamos epocal, permitido por el MPC, sino a algo más restringido. Hablamos de las demandas que las necesidades de la relación *práctica*, a la manera de Bordieu, con el mundo nos presentan.

ocupado por el mundo donde interviene activamente, en una relación inmediata de implicación, tensión y atención, que elabora el mundo y le confiere sentido (Bordieu 1999 :188; cursivas en el original).

El relacionamiento del hábitus con el mundo, a partir de la comprensión práctica contiene, con todo, ya un conocimiento. Bordieu considera al hábitus como la "manera particular, pero constante, de entablar relación con el mundo, que implica un **conocimiento que permite anticipar el curso del mundo**, se hace inmediatamente presente, sin distinción objetivadora, al mundo y al porvenir que se enuncia en él" (Ibid; negrillas nuestras).

El aporte de Bordieu se presta para referirnos a lo que hemos denominado como el techo del conocimiento adquirido a través de la lógica occidental, es decir de la lógica de la unicidad y de la linealidad. Uno de los conceptos nucleares en el aporte bordieuano es hábitus. En torno a este concepto creemos que son al menos dos apuntes necesarios. Primero; se trata de un concepto que muestra desplazamientos operativos y semánticos a lo largo de la obra de este pensador. La consecuencia de esta característica será que, frente al concepto hábitus no se puede hablar de una fijación conceptual. En verdad es una destacada característica, porque conceptos polisemánticos, conceptos que se desplazan a lo largo de un pensamiento, los vemos con insistencia en el caso del pensamiento indígena (cfr. Infra. cap. III y cap. IV), pero son poco frecuentes en pensadores occidentales. Segundo y a pesar de la flexibilidad que supone el desplazamiento y el carácter polisemántico del concepto bordieuano en cuestión, éste puede enmarcarse en referencias generales, en las que y con las cuales opera; referencias que se mantienen y no cambian a lo largo de la obra de este pensador. Nos referimos a las referencias establecidas por **el sistema cultural** (subrayemos, el sistema cultural y no los sistemas culturales, dentro de una sociedad dada) y el sistema estatal. En efecto, existe una ligazón, en la teoría de Bordieu, entre hábitus y los

dos sistemas anotados. Es gracias a esta ligazón que puede operarse la reproducción tanto sistémica como la del propio hábitus. Siendo ello así, podemos formular nuestra hipótesis al respecto, señalando que el concepto hábitus presenta mayor fuerza explicativa para referirnos a sociedades homogéneas que a sociedades heterogéneas.

Resumiendo la ilustración que hicimos del pensamiento occidental con ayuda de la referencia a Bordieu, señalemos, finalmente, que así como los conceptos nucleares se encuentran conectados entre sí en el conjunto de su pensamiento, así también encontramos una conexión "operativa" entre la reproducción sistémica y el concepto hábitus. La reproducción sistémica, en sociedades homogéneas, es posible a través del sistema educativo. Este es el campo, el espacio, para Bordieu que permite la inculcación del hábitus a la sociedad. Lo hace, a través de la Acción Pedagógica. Debido a ello, el alcance de aquella inculcación es universal, nacionalmente hablando. En este sentido, podemos cerrar nuestra aseveración respecto a los elementos que subyacen en la lógica de adquisición del conocimiento en sociedades homogéneas de occidente, subrayando para ello la concatenación entre hábitus-Acción Pedagógica-sistema cultural-sociedades homogéneas.

La racionalidad occidental y el conocimiento científico que ella genera están pues enmarcados en los límites de la premisa de la dominación humana sobre la naturaleza. Pueden variar los techos, los alcances posibles a lograrse en este propósito, por parte de esta vía del conocimiento (explotando un horizonte de visibilidad epocal o agudizando las necesidades prácticas a raíz del relacionamiento con el mundo), pero la necesidad de controlar al "objeto de estudio" y mantener el control durante el proceso mismo de su "conocimiento" son una constante en esta vía y constituyen al mismo tiempo una limitante para profundizar en los conocimientos adquiridos. A la vez, con ello no únicamente se privilegia esta alternativa de racionalidad, sino se establece una jerarquía del conocimiento: el conocimiento científico será aquél que provenga de los supuestos de la racionalidad

lineal y el conocimiento pre-científico será todo conocimiento que se asiente en la racionalidad holística.

Por otra parte, es cierto también que la propuesta holística tiene sus limitaciones. Estas se encuentran en el hecho que ella (la visión holística) construye una teoría global, general, a partir de observaciones particulares y como dijimos, en condiciones específicas. El conocimiento de esta generalidad se obtiene, claro, por medio de la observación de las reiteraciones, aunque estas reiteraciones nunca podrán operarse bajo las mismas condiciones, ya que las condiciones forman siempre un encuadre específico. Por tanto, la generalización a obtenerse mostrará un grado muy amplio de abstracción. Aquí, entonces, las limitaciones se encuentran por partida doble. Primero, precisamente en la generalidad sobre las que se construyen teorías, las cuales nos dificultan el conocimiento de la especificidad de cada parte, dentro del todo. Segundo, como una consecuencia de lo anterior, debido a que aquella generalidad también dificulta el conocimiento y la explicación de eventos particulares producidos en la interrelación de las partes. Eventos particulares que suelen ser llamados "azar" y a los que tampoco puede acceder la racionalidad lineal.

En relación a la primera limitación Hodgson nos aclara que "la naturaleza y la posición de los límites de la teorización general varían en cada caso. […] Estos límites no conciernen ni a las fronteras de unificación, ni al número de artículos que pueden ser unificados, sino **a la suficiencia de la explicación**"[31] (Hodgson 2003 :38; negrillas nuestras). Las fronteras de la unificación, aun demarcando los límites externos de las partes (recordemos aquí que cada parte tiene, a su vez, su propia

31 Pensar en términos de "generalidad" de la teoría que pueda construirse en base a la visión holística por un lado y por otro, asumir que estas globalidades se muevan en los marcos de la suficiente explicativa que deberían ofrecer, es casi una arbitrariedad. Como habíamos señalado, aun esas generalidades son obtenidas bajo observaciones en encuadres específicos. Aquí, entonces, podríamos estar ante un contrasentido, que puede esclarecerse si modificamos la indagación sobre el sentido que subyace entre lo general y lo específico. Cuando pensamos en la suficiencia explicativa, en la propuesta holística, debe asumirse que esta sólo se refiere a lo específico. Por ello,

carga histórica), en casos excepcionales y muy difíciles de explicar (como el azar), traen consigo una complejidad mayor, como enseguida veremos. El "número de artículos" al que alude el autor se refiere, a su vez, a la descripción cuantitativa que se encuentran en la composición del todo de referencia. Se trata por ello de una descripción diferente a las descripciones cualitativas de las partes del todo, ya que para este tipo de explicaciones encontraríamos una limitación en la teoría holística. Esta limitación se expresaría en la insuficiencia explicativa que permite esta lógica de pensamiento.

En torno al hecho de la unificación de las partes, se refiere Hodgson ciertamente a "la unificación ontológica explicativa" (Ibid). En seguida nos dice que esta unificación confronta límites que "dependen de la existencia o de la unidad subyacente de los fenómenos investigados. […] La unificación ontológica explicativa requiere la unificación de estructuras similares o mecanismos causales" (Ibid). El problema, ahora, sin embargo se manifiesta al menos bajo dos consideraciones. Desde nuestro punto de vista, no debería ser requisito el que las partes compartan estructuras similares para que podamos asumirlas como un evento unificado, en torno al cual pueda ensayarse consiguientemente una explicación (cfr. Infra. cap. IV), ya que la interrelación entre diversas partes se presenta de todas maneras, compartan o no similares estructuras. Al menos en la relación entre la historia humana y la meta-historia, es poco probable que los componentes de cada una compartan estructuras similares, sin embargo, entran en

desde la lógica holística, hay que pensar en la suficiencia explicativa con relación a la manera en que lo general se expresa en lo específico. Lo que se explica no es solamente la relación entre lo general y lo específico, sino la manera en que lo general transita por medio de y hacia lo específico. En esta relación la importancia de la suficiencia explicativa de lo específico, se encuentra subordinada a la importancia explicativa que sobre lo general pueda lograrse, ya que lo importante es explicar el movimiento de lo general, en su manifestación por medio de lo específico. La explicación de esta generalidad y su desenvolvimiento importan, pues, como conocimiento de la manera en que la generalidad se especifica, se desenvuelve y se transforma. Así, la transformación de la generalidad y por ende, la conformación de una *nueva generalidad*, son los "objetos" de este conocimiento propiamente, en la visión holística, ya que es en el marco de esas generalidades que se desarrolla la vida.

relación impulsadas en algunos casos por los "caprichos" del azar.

En segundo término, la problemática se complejiza cuando Hodgson plantea, a manera de requerimiento alternativo, la presencia de "mecanismos causales". Si fuera válida esta presencia, en rigor ya no deberíamos hablar del azar, porque podríamos conocer el fenómeno precedente (la causa) y el efecto que genera en otro cuerpo, con el cual entra en relación. Al menos desde el pensamiento indígena se asume la simultaneidad de los fenómenos (aunque Luhmann -cfr. Supra. 2.1- nos alerta sobre la dificultad que ello conlleva, cuando reflexionamos en torno al tiempo). Debería admitirse la presencia de mecanismos causales aun en el marco de la unificación ontológica explicativa, en principio, en distintas "localizaciones", dentro de una misma estructura explicativa. Por ello, a la vez, no debería descartarse el surgimiento de estos mecanismos causales en una localización ya sea central o en su caso, marginal, dentro de una estructura explicativa. En caso de una localización muy cerca del núcleo explicativo (o sea, una localización central), aun conociendo el fenómeno precedente (la causa) que ha dado lugar a efectos determinados, los márgenes de azar (lo de inesperado, de lo desconocido) que generarían, serían igualmente amplios, ya que no conoceríamos los efectos que el azar pudiera generar. Por otro lado, no puede descontarse que algunos mecanismos causales puedan ser generados dentro de la misma estructura; como otros, al contrario, pudieran provenir de la relación con otras estructuras, con las que eventualmente comparte o se unifican en trayectorias históricas. En la relación entre la historia humana y la meta-historia, por ejemplo, ambas "procedencias" de las causas se encuentran presente y puede decirse que las causas generadas dentro de la estructura de las historias de las sociedades, son también producidas por el autodespliegue de estas sociedades. Con todo, lo que llamamos *simultaneidad* no debería llevarnos a confusiones. Para ello conviene adelantar la idea que cada parte contiene no solamente su propia historia, sino también y dentro de esa

historia, su propio tiempo (cfr. Infra. 4.1). En este sentido, la interrelación entre dos partes no únicamente pone en contacto historias, sino también eventos que hubieran podido ocurrir (cada uno en su propio tiempo o sea en tiempos distintos) en el momento de la relación, que se opera siempre en un tiempo coetáneo.

Carlos Lenkersdorf nos ofrece como una posibilidad de salida a estos problemas, cuando se refiere al pensar el saber, el conocer, de manera distinta. En este caso, "el saber en términos generales implica[ría] la práctica o ejecución del saber y, además, [en los tojolabales] es un saber del corazón y de este modo produce una sabiduría del mundo" (Lenkersdorf op. cit. :83). Efectivamente, en este caso no se trata de un saber obtenido con ayuda del instrumental metodológico de la racionalidad aristotélica y lineal, sino de una racionalidad que, además, implica el sentir y la contemplación. Este saber del corazón, entonces, antes que expresar la acumulación de conocimientos expresa la actitud del escucha, por medio de la contemplación. Probablemente estemos aquí ante una de las razones que marcan la diferencia entre el saber como sinónimo de conocimiento acumulado y la sabiduría, como una actitud ante la vida.

A diferencia del "saber del corazón" (¿saber subjetivo?, ¿conocimiento intuitivo?) que Lenkersdorf recuerda y en un punto intermedio entre este saber y el saber objetivo del pensamiento occidental, situaríamos la lógica del saber resultado del pensamiento aymara. En este último, se trata de un pensamiento que no separa la objetividad y la subjetividad en el conocimiento [aunque ambos no] dependen de dos comportamientos distintos. [Forman] un circuito único en el que se distinguen y después se oponen eventualmente[32],

32 Nos parece que Untoja, en este caso, expresa la complementación secuencial que vimos anteriormente en Polibio (cfr. Supra. 1.2). Nosotros postulamos una complementación en la que los contrarios se complementan no por razones secuenciales, sino por necesidades vitales y sostenemos que este tipo de complementación es propiamente la complementación andina. El que en esta complementación se alternen los contrarios no es lo mismo que decir que estos contrarios se sucedan en forma secuencial.

nutriendo cada una principalmente uno de los dos pensamientos. Este circuito único es un bucle generativo (tomando el lenguaje de la computación), que llamado nayra ajayu, sapi ajayu o Arché (griego)-principio o espíritu, donde se forma la representación y el lenguaje (Untoja 2000 :107-108).

En Untoja se observa evidentemente la puesta en práctica de una de las matrices de la lógica andina (cual es la de la complementariedad de los contrarios); esta vez llevada a la reflexión en torno al conocimiento. En lo específico, tenemos la presencia del conocimiento objetivo y del conocimiento subjetivo, no entendido como conocimientos paralelos y ni siquiera articulado para crear un nuevo tipo de conocimiento, sino formando una unidad, un circuito en el que uno se nutre del otro. Salvando el tono secuencial en Untoja y recuperando únicamente la alternancia, diríamos que esta característica, en la lógica andina, resulta una práctica tan habitual, al punto tal de fundar la representación y el lenguaje. Añadamos que en esta lógica, en efecto, la objetividad se subjetiviza y la subjetividad se objetiviza simultáneamente, cuando de acceder y formular un conocimiento se trata.

Es verdad, a la vez, que mediante esta característica la subjetividad comparte con el conocimiento objetivo un sitial de similar importancia. La razón, en el conocimiento, de esta coparticipación puede encontrarse en el ámbito del mito. Es decir, el conocimiento, como resultado de la co-presencia objetivo/subjetivo crea y se nutre del mundo mitológico. En la base de la lógica del pensamiento andino es el mito aprehendido y expresado por medio de una representación objetiva – subjetiva, el que crea, sostiene e impulsa el conocimiento. Aquél nayra ajayu o sapi ajayu, principio o *espíritu* que sería el circuito formado por la co-presencia activa del conocimiento objetivo y del conocimiento subjetivo, no es sino la *acción* de ambos conocimientos, en el marco de una lógica de pensamiento.

Recordemos también, siguiendo a Untoja, que no todo es mito, aunque es cierto también que "el mito co-teje, no

solo el tejido social, sino también el tejido de lo que llamamos lo real" (Untoja op. cit. :111). Lo real, para ser aprehendido, debe ser primeramente representado. Y como vimos, es en esta representación donde co-participan ambos tipos de conocimientos. Vale decir que la construcción misma de lo real contiene ya tanto al conocimiento objetivo como al conocimiento subjetivo. Se entiende que esta *propiedad* de la lógica del pensamiento andino estará también presente, claro, en la formulación del lenguaje. Hay que señalar ahora, sin embargo, que "[e]l pensamiento mitológico tiene carencias si no es capaz de acceder a la objetividad [y que el] pensamiento racional tiene carencias si es ciego para con lo concreto y la subjetividad" (Ibid). Con este añadido, la explicación respecto de la complementariedad de los contrarios, en tanto una de las matrices del pensamiento andino, resulta enriquecida. En efecto, ahora podemos decir que la co-presencia de ambos tipos de conocimientos en un mismo circuito nutre a su vez a cada uno de ellos. Esa co-presencia, por tanto, rebasa la simple necesidad instrumental que cada uno de los dos conocimientos, por separado, podría tener.

En el caso del mundo andino, el mito referido al sol nos dice que éste, hace miles de años, desapareció de la faz de la tierra provocando de esta manera el retorno al caos. Este estado de caos, a su vez, es entendido como el recomienzo para una nueva constitución de la cultura. Lo que en este mito nos importa, es que el "retorno al caos […] presenta sobre este estado caótico concepciones filosóficas en el mundo" (Untoja op. cit. :95). En retorno es el inicio, a su vez, para una nueva constitución; en nuestro esquema reflexivo, el retorno supone un avance, expresado precisamente en la nueva constitución. Así, pues, la circularidad y la secuencia progresiva quedan unificadas en un solo trayecto; trayecto que se desliza en espiral. En lo que al punto específico de la adquisición de conocimiento se refiere, tenemos la comprensión de un fenómeno objetivo en base al mito de la desaparición del sol. El fenómeno objetivo en el que se asienta el mito es la última mini era de hielo que, estimativamente, terminó de

retirarse hace unos 14 mil años. Es conocido que entre los sabios andinos (amautas, yatiris) el recuerdo de esa época fundamenta concepciones filosóficas del mundo, el cosmos y la vida misma. Como también lo es en la simbología de los rituales sostenidos aún hoy en día, en el mundo andino. Las raíces de los elementos nucleares de la ritualidad andina están anclados en tan lejano tiempo y se expresan mediante la simbología del rito.

Retornemos ahora a la reflexión con respecto a los tipos de conocimiento, más allá de las tres maneras que hemos simplificado, en las que éste puede ser obtenido. Pensar en torno al esfuerzo por la adquisición del conocimiento, además de distinguir el tipo de observación (a la naturaleza o a la teoría) que sigue la reflexión, también involucra al propio proceso analítico[33]. En este plano es importante destacar que la epistemología no sólo es una reflexión *ex-post* y *ex-ante* del trabajo de producción teórica, como lo sostienen algunos, sino que también es una proposición de ideas en el mismo proceso de experimentación, en el que se hace necesario a veces introducir nuevas ideas complementarias para sostener el trabajo de investigación o sustituir algunas otras que no están sirviendo para llevar adelante la investigación o para organizar la producción conceptual que resulta de ese trabajo (Tapia 2014 :75; cursivas en el original).

En medio del antes y del después de la producción teórica tenemos un espacio de "experimentación" que, desde nuestro punto de vista, se caracteriza también por la crítica a las teorías convencionales. Por medio de esa crítica, no solamente el producto teórico de aquella experimentación toma distancia de las teorías objetadas sino, en lo principal, debe esforzarse por distinguirse de las mismas. Dependiendo, tanto de la distancia como de los "puntos" de atención, es

33 Puede objetarse esta afirmación, señalando que estaríamos confundiendo dos ámbitos: el del objeto de estudio y el de la reflexión-producción de conocimiento propiamente. Por ahora nos interesa este último elemento, sin perder de vista, sin embargo, al objeto que se constituye en foco de atención durante un trabajo de investigación.

decir, conceptos y proposiciones teóricas distintivas, hablamos ya sea de variantes con respecto a una teoría convencional determinada o en su defecto, en verdad de una nueva teoría, para encarar un problema dado.

Para Tapia, ese espacio, ese momento de la experimentación teórica, puede denominarse

epistemología experimental. [Ésta] es la que se practica en el tiempo de creación o producción, a diferencia de la epistemología que se dedica a reconstruir experiencias de investigación y de producción de manera *ex-post* con la finalidad de elaborar modelos metodológicos que sirvan de guía a otras investigaciones o como simple conciencia metateórica (Tapia op. cit. :77; cursiva en el original).

Los alcances de la creación pueden abarcar el campo conceptual y el campo metodológico. Ello, porque la creación teórica demandará, en un momento dado, también la innovación del instrumental metodológico, útil al nuevo cuerpo teórico en cuestión. Pero, aun en el caso de la formulación de nuevas metodologías surgidas a raíz de la demanda constituida en la fase de la experimentación, el instrumental metodológico tiene la necesidad de su validación, a través de posteriores investigaciones. Con todo, entendemos que con Tapia todavía no hemos salido del problema del conocimiento, como resultado de la observación a la naturaleza o como el resultado reflexivo, en el marco de una teoría dada.

La distinción entre la reflexión basada en la observación de la naturaleza y la observación asentada en el seguimiento a la teoría, conlleva entre sus más importantes consecuencias, el reconocimiento del distanciamiento del "objeto de estudio" (la naturaleza) y el ensimismamiento humano, en el trabajo exclusivo sobre la teoría. Una distinción observada por Vico, ya que para el pensador napolitano será de primera importancia el "reconocimiento de que no es la razón la que está en el origen de la naturaleza del hombre, sino en el lenguaje de las cosas […] ´porque el hombre al entender desplaza su mente

y comprende las cosas, pero al no entender él hace las cosas a partir de sí y, transformándose en ellas, lo hace ser lo que era´" (citado por Tessitore op. cit. :113-114). El entendimiento supone, entonces, el desplazamiento de la mente humana hacia las cosas, para nombrar a estas por medio del lenguaje[34] y a la vez, explicar la manera en que se entiende a esas cosas, también por medio de la palabra. Lo contrario, es decir el no entendimiento de las cosas, supondría, en la perspectiva viquiana, que sea la mente humana la que hiciera las cosas a partir de sí.

En esta indagación genética de Vico en relación al conocimiento encontramos uno de los principios más importantes de este pensador. Tessitore destaca este principio, recordando que el mismo ha sido comentado por A. Pagliero a inicios de la década de 1960 con insuperable agudeza. "La relación cognoscitiva, de tal modo, es tomada desde el plano dualista de la naturaleza y de la mente que conoce, y transferido sobre el plano de lo vivido: hasta que el hombre no entiende racionalmente, es decir, no aplica a la naturaleza las formas de su mente como categorías, él es un todo con

34 Será con Ludwig Wittgenstein, a inicios del siglo XX, que el postulado de nombrar las cosas de la realidad mostrarán una mayor complejidad. Para este filósofo vienés, lo que "´puede ser dicho, puede decirse con claridad; y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse´" (citado por Navia 1997 :82). Esta primera circunscripción de la de la palabra, con relación a las cosas que pueden ser dichas por medio de ella, traza una línea divisoria entre lo que puede nombrarse y lo que no puede nombrarse. En esta última categoría entrarán temáticas tales como "la muerte, el mundo como totalidad, Dios, la vida" (Navia op. cit. :84). Wittgenstein no plantea la inexistencia de estos temas indecibles, "sino solamente que ello no puede ser expresado dentro de las categorías del lenguaje lógico" (Ibid). El lenguaje lógico se diferencia del lenguaje ordinario, en lo principal, porque permite formular enunciados lógicos. Los enunciados lógicos son los que, a su vez, permiten que el lenguaje pueda ser asumido como una figura, un modelo, de la realidad. Por ello, en el **Tractatus Lógico-Philosophicus** (1921) se plantea que la estructura del lenguaje es, a su vez, un modelo "que corresponde con una estructura fuera del lenguaje, la realidad" (Navia op. cit. :86). Tenemos así, entonces, que para el primer Wittgenstein, el del **Tractatus**, la "´realidad es el mundo´ [y éste] es el conjunto de hechos: ´El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas´" (citado por Navia, op. cit. :87). Aunque es cierto también que el segundo Wittgenstein, el de las **Investigaciones filosóficas** (1953) se distanciará de esta tesis, a fin de dar mayor importancia al "lenguaje ordinario o los ´juegos de lenguaje´" (citado por Navia, op. cit. :80).

ella, porque, mientras que la inviste de sí, se realiza y se complementa en ella" (citado por Tessitore op. cit. :115).

Tenemos ahora nuevos elementos para la comprensión del principio viquiano. La mente que conoce a la naturaleza tiene sentido en la medida en que ese conocimiento es *transferido al plano de lo vivido*, es decir, es aplicado a la naturaleza, precisamente para conocer a esa naturaleza. Mediante este movimiento en el conocimiento se mueven también sus elementos internos, es decir sus conceptos, teoremas, hipótesis, métodos. Pero, al mismo tiempo que conoce a la naturaleza cada vez más, se distancia en un primer momento de ella, porque lo contrario, el no conocimiento de la naturaleza, supone que el hombre sigue siendo "un todo con ella". Dicho distanciamiento, sin embargo, no es un extrañamiento, sino una condición para que el hombre se realice en y se complemente con la naturaleza. El referente, por tanto, para el conocimiento y para el sujeto cognoscente, sigue siendo la naturaleza; espacio no únicamente necesario para la realización del hombre, sino a la vez vitalmente necesario para éste, porque en ella encuentra su complemento.

Continuando, diremos que en Vico

> "el criterio y la regla de lo verdadero es *haberlo hecho*: de ahí que nuestra idea *clara y distinta de la mente* no puede ser criterio, no ya de las restantes verdades, sino incluso de la propia mente; pues, mientras que la mente se conoce, no hace y, puesto que no hace, desconoce el género o la forma en que se conoce". La centralidad está ya confiada al *facere* conjugado con el *scire*, también si debe tratarse del hacer encargado a las construcciones de la mente (citado por Tessitore op. cit. :120; cursivas en el original).

La acción, entonces, antecede a la palabra; aún más, la acción es la que cimienta a la palabra y al conocimiento que esta palabra transmite. Por lo tanto, el conocimiento no sería posible sin la acción previa. Para la acción de la actividad reflexiva asumiremos que esta acción es ejemplificada con las "construcciones de la mente", ya que con ellas la mente privilegia al *facere*.

En el caso del conocimiento histórico, la adquisición de conocimiento tiene características diferentes. Como se ha adelantado (cfr. Supra. 1.2), del pasado no llegamos a conocer su imagen tal como ha sido, sino tal como nosotros la recordamos. Extremando esta idea, puede señalarse incluso que al propio presente no llegamos a conocerlo tal como es, sino de la manera como nosotros lo vivimos y lo entendemos. El conocimiento que adquirimos, por lo tanto, será un conocimiento parcial de una totalidad necesariamente cercenada, en el momento de su decodificación para conocerla, por opciones filosóficas, conceptuales y metodológicas. El ejercicio de la totalización posterior al trabajo del método, a su vez y aun considerando las múltiples determinaciones que configuran un momento dado y a pesar de la ampliación de nuestro ratio de comprensión que el conocimiento genera, no abarca a esa totalidad que llamamos *presente*. En este orden podemos decir que en la lógica lineal del conocimiento, ya en la tarea para conocer el presente germinan y se observan los límites cognoscitivos, que luego se incrementarán y se replicarán cuando procuremos conocer el pasado.

Para Benjamín, la tarea de la articulación de la historia, del pasado, "no significa conocerlo ´tal como realmente ha sido´ [sino] apoderarse de un recuerdo tal como refulge en el instante de un peligro" (Benjamín Tesis IV). Junto al hecho de no poder conocer al pasado tal como éste "realmente ha sido" tenemos entonces el recuerdo nuestro de ese pasado, como uno de los vehículos para la adquisición de conocimiento. Se trata de un conocimiento que, en la propuesta de este pensador alemán, "refulge en el instante de un peligro", es decir en un momento de tensión o de crisis. Por su parte, el recuerdo, la memoria de un pasado, es activado en momentos de crisis, gracias a lo cual ese pasado re-aparece … , pero sólo tal cual lo recordamos. Desde ya, los recuerdos son selectivos, por lo que, diríamos extremando el razonamiento, no se recuerda todo el pasado, incluso en un instante que refulge. Por ese motivo, la parte que recordamos no es solamente el resultado de los límites de la memoria y del conocimiento. La "crisis

como método de conocimiento" (cfr. Zavaleta 1987) revela, sin embargo esa limitante, las estructuras profundas, de los actores que protagonizan una historia. Para Zavaleta Mercado es (notoriamente en formaciones sociales abigarradas) en la crisis donde resurgen las estructuras profundas que contienen sociedades heterogéneas. Siguiendo a Benjamín y apoyándonos en la idea zavaletiana, diremos que en momentos de crisis, de tensión, también resurgen las estructuras individuales profundas; lo hacen precisamente por intermedio de algunos recuerdos privilegiados, seleccionados, que tenemos con respecto a ese pasado.

Por ello podemos entender en Benjamín la afirmación que el materialismo histórico pretende aferrarse a "una imagen del pasado tal como inesperadamente se le presenta al sujeto histórico en el instante del peligro" (Benjamín Tesis VI). Según nuestro entender, se trataría pues, abusando del término, de un conocimiento "instrumental" que se adquiere del pasado, gracias a la reactivación de la memoria, a fin de orientarnos en momentos de peligro o crisis. De esta manera, en las tesis de la filosofía de la historia de Walter Benjamín, se establecen dos limitaciones: una para la historia (a la que no lograremos conocerla tal como ha sido) y otra para el historiador. Estas limitaciones, en el caso del historiador, tienen en el recuerdo (que luego deviene en acción social, a fin de enfrentar los momentos de tensión) su limitante, ya que -insistamos- el recuerdo, la memoria, es a su vez, selectiva (cfr. Zavaleta 1986 y 1987). El mecanismo selectivo, junto a la limitante para el conocimiento de la historia nacida de la propia imposibilidad del conocimiento del presente *tal como éste es*, conforman en Benjamín el binomio de las limitaciones.

Es la teoría, los métodos de investigación que la fundamentan y los principios que la rigen, la que, en lo que hemos de llamar ensimismamiento humano, ahora sustituye, en el pensamiento racional, a la naturaleza como objeto de observación para la reflexión teórica. Volviendo a la tesis del **Tractatus …** de Wittgenstein, digamos que la sustitución de la naturaleza se asienta en el postulado de que el mundo

estuviera compuesto por los hechos y no por las cosas. Estos hechos se articulan en forma atómica en un enunciado lógico. Así, este enunciado, esta proposición lógica, permite abrir un espacio de lo pensable y por lo tanto, de lo que es posible decir con sentido. Por tal motivo, en criterio de Wittgenstein, "´[l]os hechos en el espacio son el mundo´" (citado por Navia op. cit. :87, nota 8). Esto quiere decir que la correspondencia entre el lenguaje y la realidad es tal que, de acuerdo al filósofo vienés, "´los límites de mi lenguaje´ son ´los límites de mi mundo´ […]. No se puede concebir ningún tipo de realidad allende del espacio lógico" (en Navia op. cit. :90). El solipismo metodológico que conlleva esta tesis entiende a la sociedad como un compuesto de individuos aislados entre sí, en cuanto a la adquisición de conocimiento. Si los límites de mi lenguaje son a la vez los límites de mi mundo, entonces son también los límites de mi realidad. Por tanto, extremando el razonamiento, mi "´realidad es el mundo´" (citado por Navia op. cit. :87), concluirá Wittgenstein.

La palabra ha terminado de sustituir a la realidad, al mundo. Este mundo está compuesto por aquello de lo que se puede hablar en forma lógica, es decir, de aquello acerca de lo que se puede decir algo con sentido. En este orden, claro, también se pierde de vista, como referencia reflexiva, el comportamiento de la naturaleza; en lo que nos interesa, se pierde de vista el carácter en espiral de la trayectoria que dibuja el transcurrir de los "objetos" naturales. A contrario, recordemos que con la observación de la naturaleza y de su comportamiento se revela el carácter cíclico de su devenir, por lo que corresponde confeccionar una teoría concordante con ello. Se trata de una teoría necesaria para sistematizar la explicación de la rotación cíclica, observada en la naturaleza.

En resumen, se entiende que en la visión circular de la historia el concepto resurgimiento presente una valoración positiva. En esta visión, el concepto tiene tal importancia, porque permite constituir el carácter circular de la historia. En la teoría circular de la historia y en el pensamiento holístico, a la vez, se presupone que tanto la historia como

la meta-historia conforman una unidad. Esa unidad es la que completa la explicación de la circularidad del devenir de la historia. Por tanto, desde la visión circular se asumirá al concepto resurgimiento como uno de los conceptos centrales. Durante la construcción de su cuerpo teórico, en esta visión, se concretiza pues la valoración positiva de tal concepto.

Al contrario, en la visión lineal de la historia, la idea misma del resurgimiento de elementos y procesos históricos, en el transcurso del tiempo, es valorada en forma negativa. Se entiende ello, por cuanto en esta visión la linealidad del desarrollo de la historia presupone el principio de la continuidad en el tiempo. Continuidad que permite marcar las distinciones entre el tiempo pasado, el tiempo presente y el tiempo futuro; bajo esta lógica es a este último tiempo al que inevitablemente nos dirigimos. Esta construcción temporal no se altera, sino al contrario, sin importar evento contingente alguno que pudiera dar la sensación de que en la sociedad se repitieran algunos hechos del pasado, nos dirigiríamos siempre hacia adelante, al futuro. Siguiendo una perspectiva teleológica, la historia de la humanidad inevitablemente se orientaría hacia adelante. En tal sentido, en este razonamiento, el pasado conformaría un punto de referencia inactivo, en reposo. Si alguna utilidad puede ofrecernos, ésta sería la posibilidad de contraponerlo al presente y al futuro, como un tiempo ido.

A esta idea de continuidad Benjamín opone un contrario, es decir una idea que marca una ruptura con la visión lineal. En el razonamiento de este pensador se trataría de pensar el tiempo no en términos de su continuidad, sino en términos de la ruptura de dicha continuidad. Siguiendo a Marx, planteará que la idea de la continuidad del tiempo, en la historia, será consecuencia de la lucha de clases y en particular de la lucha de las clases oprimidas. "La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción" (Benjamín Tesis XV; cursiva en el original) escribe, identificando la ruptura de la continuidad del tiempo en la historia con el estallido de la revolución. Con

ello al mismo tiempo hace estallar la concepción del tiempo homogéneo y vacío, permitiendo así abrir un espacio en el que los componentes de la historia (principalmente el pasado) queden también alterados. Se trata de una alteración en dos sentidos: primero, el pasado ya no puede ser entendido como algo inerte, pasivo y segundo, este pasado al contrario deviene en un espacio apto para la adquisición de conocimiento.

De esa manera, para Benjamín, la lucha de clases de los oprimidos no únicamente puede hacer saltar la continuidad del tiempo (homogéneo y vacío) de la historia, sino a la vez, permite a las clases oprimidas la adquisición de conocimiento y por tanto, un instrumento para orientarse también en el (tiempo) presente. Así, nos dirá que "[e]l sujeto de conocimiento histórico es la propia clase en lucha, oprimida" (Benjamín Tesis XII). Hablamos de un conocimiento social adquirido en y por medio de la lucha de clases y no por medio de las instituciones educativas del Estado. En tal sentido, este conocimiento es adquirido en forma horizontal, ya que es la lucha social, la lucha de clases, el campo que permite tal adquisición. Se diferencia del conocimiento proporcionado por la institucionalidad educativa estatal, por cuanto la adquisición del conocimiento que esa institucionalidad proporciona corresponde a una modalidad vertical, por medio de la cual el Estado "instruye" a su sociedad (cfr. Zavaleta 1988) para reproducir al sistema y reproducirse en tanto Estado.

Volviendo ahora a la unidad pensada entre la historia humana y la meta-historia, pero reflexionada desde la tensión que supone la adquisición de conocimiento, digamos que la complementación de ambas historias también cuestiona el modelo de interpretación de la historia que asume de facto a las mismas (es decir a la historia humana y a la meta-historia) como eventos separados. De esta manera, nuestra reflexión nos ha permitido observar, en torno, a las lógicas de pensamiento en las teorías de la historia, en primera instancia la insuficiencia de las mismas, para la adquisición del conocimiento. El conocimiento que se logra bajo las

teorías que mantienen la separación señalada de las historias, será por ello también un conocimiento parcial. Este carácter parcial solamente puede destacarse desde el punto de vista de la complementación de las historias y en tal sentido, podemos decir que el conocimiento que se logra al margen de esta complementación será un conocimiento insuficiente. Por ello, pues, destacar las insuficiencias y al mismo tiempo plantear la complementación entre la historia humana y la meta-historia como posibilidad para superar esa insuficiencia, supone también la necesidad de la formulación de una nueva propuesta de teoría de la historia. Es la consecuencia de la crítica por un lado y por otro, del requerimiento de la complementación anotada, lo que nos lleva al campo de la aproximación a la formulación de aquella teoría alternativa. La reflexión teórica consiguiente será por tanto la proposición de nuevos caminos para el conocimiento, en su tarea por conocer y explicar la historia humana en el marco de la meta-historia. El primer paso en esa dirección consiste en pensar la complementación de las historias.

2.4 Complementación entre historia y meta-historia

Al reflexionar, en este acápite, en torno a la complementación entre la historia y la meta-historia, estamos haciendo referencia a la complementación entre las historias humanas y las historias naturales. No puede pensarse una complementación de este naturaleza, sin embargo, al menos que se encuentre un elemento común, que trascienda a todas estas historias. Podemos afirmar que ese elemento es el tiempo. Así, por ejemplo, para Torsten Hägerstrand, a decir de Ernesto Vargas, "el tiempo se encuentra ´incrustado´ en el espacio, hablando con mayor precisión, se encuentra ´incrustado´ en las configuraciones espaciales de la materia **viva o muerta**" (Vargas 2004 :195; negrillas nuestras). Para Hägerstrand, entonces, el tiempo está incrustado en la materia. Por materia se comprende, claro, también al ser humano, en tanto materia viva y a las rocas (en tanto parte de la historia natural), como

materia muerta. Entendemos así que el tiempo, en la materia, configura la historia de ésta porque testimonia los cambios que los elementos internos de la materia producen. Hablamos por tanto de las historias humanas por un lado y por otro de las historias naturales o meta-historia.

Aunque el tiempo se encuentra en todo tipo de materia, esa presencia no es similar en todas ellas. En otros términos, diríamos que el transcurrir del tiempo no es el mismo en todo tipo de materia (nos referimos aquí, una vez más, al compás temporal, a la temporalidad en una u otra materia). Con todo y más allá de esta diferencia, continúa siendo el tiempo el elemento común en y a todos los tipos de materia y por tanto, a todas las historias. De esa manera, es este elemento el que unifica, para fines analíticos, la historia humana y la meta-historia[35].

Desde la perspectiva andina aquel elemento que trasciende a todas las historias es la energía vital en constante movimiento; es la Pacha, que globaliza el tiempo y el espacio, en su despliegue o manifestación. Se trata, en el caso andino, del uso de una definición genérica, es cierto, sin embargo la misma contiene varios elementos que nos remiten al tiempo, a las historias y a las materias. La energía vital (Pacha), en su manifestación ocupa un espacio temporal y solamente puede manifestarse debido a que en su interior los entes duales básicos interactúan constantemente, impulsados por necesidades vitales.[36] Es esta interacción permanente

35 Una consecuencia reflexiva similar podría encontrarse en el aporte de Navarrette. Recordando la teoría de la relatividad de Einstein, en lo referido a la velocidad del tiempo y su dependencia con respecto a nuestro movimiento, este autor reconoce que tomó de la teoría de la relatividad "el término cronotopo [el cual] señala de manera directa, la íntima fusión entre el tiempo, *cronos* en griego, y el espacio, *topos*; por lo que significa literalmente ´tiempo-espacio´" (Navarrette 2004 :30; cursiva en el original). Por ello la unidad tiempo – espacio parece ser indisoluble en el concepto de Navarrette, como también lo es en las acepciones de la noción aymara Pacha.

36 La presencia de estos entes duales básicos se manifiesta en la materia, tanto viva como muerta pero, esa presencia rebase la condición tangible de la materia, en tanto que conforma la base, la condición previa de ésta. A diferencia de Hägerstrand hablamos, en el pensamiento andino, de lo tangible y de lo intangible, en un razonamiento que va más allá de la materia viva o muerta.

la que genera el movimiento y el movimiento traza una trayectoria que testimonia su recorrido. Lo importante en ello es que el movimiento ocupa un espacio temporal, es decir, transcurre en un *tiempo dado* y en ese trascurrir constituye lo que denominaremos tiempo. Por ello Pacha, sin dejar de significar tiempo – espacio, en su acepción como energía vital es universal. En efecto, "en la concepción aymara Pacha es también universo, como tal conforma una fenomenología espacial y temporal, basada en la estructuración de calendarios solares [y] calendarios lunares [que generan] condiciones y reacciones distintas" (Untoja op. cit. :47). En el carácter universal de Pacha, el espacio y el tiempo conforman lo universal y en tal sentido abarcan todo.

Dijimos que cada materia tiene su propio compás temporal, por lo que el tiempo en la tierra, aun siendo parte de lo universal, tiene sus propias particularidades. Por ello Navarrette sugiere "reflexionar un poco sobre lo que podríamos llamar el cronotopo terrestre, es decir sobre la forma que toma el tiempo tal como lo conocemos y experimentamos […] este tiempo está muy lejos de ser una simple línea recta" (Navarrette op. cit. :31). Vale decir que el tiempo, en el universo, se manifiesta de distintas maneras en los diferentes planetas, en las diferentes materias, debido a la influencia que la gravitación que los distintos planetas ejercen entre sí. Estas diferentes gravitaciones e influencias son motivadas también por la propia composición particular de cada uno de los planetas. En el caso del planeta tierra, los cuerpos que ejercen directa influencia son el sol (en torno al cual gira la tierra) y la luna (que a su vez gira en torno a la tierra). Y son "estos movimientos en el espacio y sus respectivas velocidades [los que] definen nuestro tiempo, nuestra vida: el movimiento de rotación de la tierra crea la noche y el día y organiza las funciones biológicas de los seres humanos y de la mayoría de los organismos vivientes" (Ibid).[37]

<?> La crítica al historicismo de Popper afirma que "las ciencias históricas dan por sentadas toda clase de leyes universales" (Popper op. cit. :159), por lo que no se

Por otro lado y ahora respecto a Pacha, digamos que ésta se manifiesta, consiguientemente, en múltiples formas (en realidad, en todas las formas), tangibles e intangibles. Cada una de las cuales contiene, pues, aquella energía vital, a Pacha, en constante movimiento[38] y a la vez, cada una de las cuales despliega su propio movimiento, dibuja su propia trayectoria, es decir, traza su propia historia. Siendo entonces la trayectoria de tales manifestaciones el contenido de las distintas historias, lo que tenemos, primero, es que todas las historias contienen la energía vital, la Pacha; segundo que todas estas partes de la energía vital se encuentran en movimiento y tercero, que por compartir la misma energía vital, todas estas historias, estas materias en movimiento, a su vez, se relacionan entre sí. El relacionamiento puede variar desde los grados concretos hasta los grados muy sutiles, expresados por canales energéticos.

Por otra parte, la referencia a lo vital engloba a la materia y al espíritu. Verdad es que tales comprensiones surgen en

ocupa en descubrir, en la evolución de la historia, leyes o tendencias subyacentes. Al contrario, Popper insiste en que "un acontecimiento singular es la causa de otro acontecimiento singular -el que es su efecto- sólo en relación con alguna ley universal" (Popper op. cit. :160). En este orden, claro, la importancia que en el pensamiento indígena se reconoce a los ciclos estelares y su impacto sobre nuestro planeta, merecerían también caer demolidos por la crítica popperiana.

38 Este es un problema muy complejo y aunque no es tema de nuestra exposición conviene aclarar algunos malentendidos. Siendo que Pacha se manifiesta también en lo in tangible, lo hace de forma distinta a su manifestación en lo tangible. En esta última (la materia) efectivamente puede hablarse de una trayectoria, de un tiempo, que dibuja Pacha en su movimiento. Pero, en su expresión intangible, ya no es posible hablar en esos mismos términos, porque aquí hablamos propiamente de energía y no de materia. En el estado básico de la energía e incluso más allá de su realidad subatómica, en ausencia de materia, no puede pensarse un movimiento que atraviese la internidad de la energía, debido a lo cual no es posible hablar del tiempo. Sin embargo, es válido hablar del tiempo en el universo de lo intangible. Lo hacemos, cuando nos referimos a Pacha, la energía condensada como tal, como al ente que se desplaza a través de la materia, del mundo, del cosmos. Esta acotación nos lleva al tema de las "distintas formas" intangibles de Pacha: como energía eterna (Wiñay-Pacha), energía de la sabiduría (Qhana-Pacha), energía telúrica (Manqha-Pacha). Al interior de cada una de estas manifestaciones intangibles de la energía no es posible hablar del tiempo. Pero sí lo es, visto desde la externidad de ellas, en su secuencia de alternancia. Es por medio de esta alternancia que Pacha muestra sus diferentes manifestaciones intangibles, alternándose en rotación cíclica. Hablamos, en efecto, de la trayectoria de Pacha, o sea del tiempo de su recorrido.

el pensamiento no-occidental, pero es a la vez cierto que también en este caso podemos encontrar criterios próximos a tal comprensión, entre pensadores occidentales. En ese orden, hay que recordar que

> Croce afirmaba, al hablar de la racionalidad y espiritualidad de lo vital, que inclusive la misma naturaleza "es espiritual e historia" y ésta "no puede no tener, en sus modos y formas, conciencia de su hacer, o sea conciencia de su historia". Pero esta historia es viva, dinámica, renuente a ser tratada de manera determinista como pretenden las ciencias positivistas y naturales, que hablan de una naturaleza cuya historia está muerta (citado por Piñon op. cit. :12).

Ambas historias (la humana y la meta-historia) son, claro, historias vivas. Se complementan, precisamente gracias a ese carácter vivo. A la vez son historias que reciben -y de las que emanan- flujos energéticos, por lo que resulta comprensible la complementación en este plano. Ni son, por tanto, historias contrapuestas y se entiende que las historias de los hombres no solamente han surgido de la historia natural, sino que forman parte de ella. Estamos, por tanto, ante una *doble consideración*, o si se quiere, ante una consideración paradójica. La historia humana surge de y forma parte a la vez de la meta-historia y por otro lado, ambas historias se diferencian de manera nítida. Diríamos que gracias a esta diferenciación se puede hablar de la especificidad de la historia humana, así como de los condicionantes y del impacto de la meta-historia sobre la historia de las sociedades.

Para cerrar esta parte de nuestra reflexión en el presente acápite, recordemos que la complementación propuesta no es posible para todas las escuelas del pensamiento. No lo es, por ejemplo, para el marxismo. Asumimos en éste, que el desarrollo supone el dominio humano sobre las fuerzas de la naturaleza. La naturaleza es asumida aquí, entonces, como objeto a partir de cuyo dominio se despliega el desarrollo de la sociedad. En consecuencia también se modifica la relación entre el hombre y la naturaleza, y en términos de la economía política, entre

las fuerzas productivas y los medios de producción. Gracias a esta modificación, uno (el hombre) deviene en activo y otro (la naturaleza), en pasivo. En la economía burguesa, el dominio del hombre significa la objetivación general como alienación total. Debe entenderse que en el proceso histórico "el capitalista se inserta como intermediario (histórico) entre la propiedad de la tierra, o entre la propiedad en general, y el trabajo" (Marx 2015 :89). A lo largo del proceso histórico, este intermediario es uno más de los objetos en el proceso productivo, cuyo sujeto no es sino el capital (cfr. Marx t. I).

Tampoco es posible la complementación en el existencialismo y su versión historiográfica. Puede ejemplificarse este caso con Edmundo O´Gorman y su comprensión de la historia. Este autor considera que el hombre es historia. La tarea del historiador será, entonces, "descubrir cómo es que el hombre se crea a sí mismo a través de su idea de sí mismo en el pasado, es decir, de cómo es que crea a su ser luego de hacer inteligible a su existencia a partir del conocimiento histórico" (Pinal 2011 :103). En un extremo de esta propuesta, puede pensarse que si el hombre se crea a sí mismo no hay necesidad de la naturaleza, como elemento explicativo de la creación histórica del hombre. En este sentido, se entiende que el hombre y su historia tampoco requieran complementarse con las historias naturales. Al final, en el razonamiento o´gormaniano tenemos que "no existe ni la historia ni los hechos históricos en sí, sino que es el hombre quien dota de su historicidad al mundo exterior. La historia es la existencia humana" (Pinal op. cit. :102).

La complementariedad entre la meta-historia y la historia (cfr. Infra. cap. III) para la propia adquisición y el desarrollo de conocimiento y la elaboración de teorías tiene, sin embargo, en las nociones de tiempo y espacio, su área problemática. Lo primero que anotaremos al respecto es que no podemos hablar de un tiempo, sino de distintos tiempos. Estos diversos tiempos nos remiten tanto a la historia como a la meta-historia. Es decir, que cada una de las historias tiene su propio tiempo. Estos diferentes tiempos se relacionan entre sí, no tanto en

términos de complementariedad simétrica, sino en relación a su "pertenencia", al elemento común cuyos perfiles hemos diseñado líneas arriba. Ese elemento común (Pacha, energía vita), insistamos, se manifiesta de todas las formas y en todos los tiempos.

Una segunda anotación se refiere al espacio, por donde "transcurre" la historia. La relación historia y meta-historia de hecho supone, en este sentido, la ampliación de ese espacio. En realidad habría que insistir en que son varios espacios, varias materias, en los que tienen lugar las historias. Por ello puede señalarse que cada uno de estos espacios tiene y carga su propia historia. Esto quiere decir que los distintos tiempos y las diferentes historias se despliegan y entran en contacto por medio de la interacción, en la que la historia humana se encuentra subordinada (aunque con grandes grados de autodeterminación) a la meta-historia y sus tiempos; pertenece a un momento de aquella(s) historia(s). Por tanto, desde el núcleo problemático que observamos (el tiempo), la complementariedad entre la meta-historia y la historia no se presentan en términos simétricos, sino en términos de una complementariedad asimétrica.

El tiempo, en la visión circular de la historia del pensamiento indígena a la vez se expresa de manera compleja. Así, este tiempo, "no es `unidireccional' (de pasado a futuro), sino bi- o multidireccional. Para la racionalidad cíclica, el futuro está atrás, y el pasado adelante; pero también viceversa. […] la historia es una `representación' cíclica de un proceso orgánico, correspondiente al orden cósmico y su relacionalidad" (Estermann op. cit. :201). En ese sentido, la historia de las sociedades se encontrará en correspondencia con la meta-historia, particularmente con la historia cósmica, es decir con la historia de la astrología. Se trata, es cierto, de una visión holística de la realidad. A lo ya indicado respecto a esta visión (cfr. Supra. 2.3) añadamos ahora que esta manera de entender la realidad corresponde a lo que podríamos llamar el paradigma cualitativo. Desde este punto de vista se entiende que la realidad sea "global y polifacética, nunca es

estática y tampoco es una realidad que nos viene dada, sino que se crea. [Así] no existe una única realidad sino múltiples realidad interrelacionadas´" (Pérez 1994 :30).

La correspondencia con la meta-historia es tal que, a decir de Estermann, el carácter cíclico de las sociedades viene dado por el orden cósmico. Para decirlo gráficamente, aquí el orden cósmico es la unidad mayor, que contiene al orden social-humano. En términos de historicidad diríamos que la historia social tiene lugar dentro del espacio de la historia cósmica. Tiene lugar sí e incluso puede aceptarse que se halla grandemente influida por ella, pero ello no significa que el desarrollo específico, la trayectoria de la historia humana autodesplegada, se encuentre pre-establecida. La historia de las sociedades experimentará un autodespliegue el cual, aunque condicionado, no tiene la dirección que tomará fijada de antemano por la meta-historia. Diríamos que se trata de una correspondencia, entonces, no lineal.

La relación no lineal entre la meta-historia (entre la cual se encuentra, recordemos, la historia del cosmos) y la historia humana se asienta en los tiempos (o compases temporales) diferentes de cada una de estas historias. El tiempo de la astrología, de la geología o de la geografía es distinto al tiempo de la historia humana. En consecuencia, aunque de facto estos tiempos se relacionen e incluso interactúen, la sociedad, el ser humano, no toma conciencia plena de ello; ni de la existencia de múltiples historias (tiempos) dentro de la meta-historia y menos de la interacción entre la meta-historia y la historia humana. Probablemente no tome conciencia de ello, entre otras razones, porque su tiempo resulta casi efímero, en comparación con los otros tiempos.

En base a este razonamiento ya podemos decir, con todo, que en una apreciación general, cada trayectoria y su consiguiente compás temporal nos presentan reiteraciones (aquello que reaparece de manera cíclica) junto a apariciones novedosas (lo nuevo), producido por los actores internos de cada historia. Vista desde la historia humana, las

reiteraciones se encontrarían grandemente en la meta-historia, particularmente en la agricultura y la astrología, mientras que en las sociedades, a pesar que también se presentan las reiteraciones lo hacen junto a y subsumido en elementos siempre novedosos. Ello, porque se entiende a la historia de las sociedades, en la visión lineal (aquí ésta tiene valor) como "la autoalteración de la sociedad, una alteración cuyas formas mismas son cada vez la creación de la sociedad considerada" (Castoriadis 2001 :259). Sin embargo de esta distinción, anotemos también que para la perspectiva circular de la historia resulta incorrecta una contraposición irreconciliable entre auto-alteración (o sea lo novedoso) y reiteración, ya que, según vimos, el resurgimiento en último término abarca a todas las historias, es decir a la meta-historia y a la historia humana; en esta última, en términos de la reiteración de matrices o moldes (ideológicos, religiosos, étnicos) del pasado.

Lo hace, empero, preservando la autodeterminación de la historia de las sociedades, expresada en el autodespliegue, operado aún en condiciones marcadas por el contexto de la determinación de la meta-historia. Esto quiere decir que la reiteración de la historia de las sociedades será siempre general y nunca específica, es decir, no será "naturalmente, una estricta repetición", de las matrices o moldes a las que se remite.

Ambas características (la autodeterminación y el autodespliegue) pueden llevar a pensar que el mundo como totalidad es un sistema autorregulado por lo que, en un extremo de este razonamiento, su desenvolvimiento y proyección en el tiempo únicamente dependen del propio mundo. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, tanto la autodeterminación como el autodespliegue ocurren dentro de un contexto mayor, como es el universo como totalidad. En el campo de este último, dada la interrelación con los otros componentes que forman parte de él, las potencialidades del sistema mundo, para constituirse en una realidad autodeterminada y autorregulada se restringen, debido a la influencia que los demás componentes del

cosmos ejercen sobre el mundo. Quiere decir ello, entonces, que la autodeterminación y el autodespliegue (así como su contrario, la sobredeterminación) son características relativas y se encuentran circunscritas a alcances limitados, o sea a las necesidades de la adaptación-reproducción del mundo, en el marco general del cosmos cuyo orden, por lo demás debe, a su vez, ser entendido de igual forma, es decir como dinámico y cambiante, por lo que los conceptos autodeterminación y sobredeterminación tendrán un valor relativo.

Se trata consiguientemente de potencialidades de alcance limitado, porque el autodespliegue de la sociedad se opera dentro de las condiciones establecidas por el contexto mayor a la propia historia humana e incluso, al propio mundo. Este autodespliegue, bajo las condiciones impuestas por la interrelación con la meta-historia, puede entenderse entonces como un compuesto de *adaptación – desarrollo*, en el que los límites están en gran medida fijados por los retos que demanda la adaptación. Secundariamente, a la vez, están fijados por la propia exploración y búsqueda de la humanidad (vale decir, por el autodespliegue de la sociedad) por cada vez mayores conocimientos, respecto a ese contexto mayor.

Entendemos que la influencia de la meta-historia en la historia humana es grande debido a que los *agentes* de esas historias (los animales, los humanos, los astros estelares, la corteza terrestre) se influyen mutuamente, incluso aún antes del momento en que interactúan. Pueden influirse, entre otras razones, porque todos ellos, al igual que los seres humanos, tienen un origen común. Debido a ello es que unos son receptivos a las influencias de los otros. En consecuencia, hablamos también aquí, de relaciones de influencia complementaria.

Estas influencias, desde la perspectiva de la sociedad por ejemplo, colocan a ésta en relación inmediata a su contexto geográfico. Esa relación es entendida, por el funcionalismo, como "´que el marco de vida determina el contenido de la vida´ o bien que ´las formas espaciales determinan las relaciones

sociales´ [olvidando] que las formas espaciales, desde el punto de vista del hombre, pueden concebirse igualmente como una ´*relación social*, y que para la *dialéctica social* se han de forjar *conceptos nuevos*´" (Castells, citado por Racine 1978 :25; cursiva en el original). De este ejemplo podemos destacar, ahora, la estructura social organizada en el espacio, aunque bajo condiciones que ya no dependen de la organización social propiamente y que sin embargo actúan tanto sobre la sociedad como sobre su medio geográfico. Hablamos de las condiciones climáticas, cuya importancia para la organización social del espacio, se refleja en las actividades productivas. Así, la relación entre medio geográfico y organización social adquiere características de mayor complejidad. Esto quiere decir, que la geografía humana (el concepto fue propuesto por el geógrafo alemán F. Ratze, en el siglo XIX) puede considerarse en términos sistémicos, en el que sus elementos (geografía, clima, hombre) interactúan en forma dinámica.

Ello quiere decir que el espacio como tal, el espacio en sí mismo, no produce efecto alguno para los hombres sino en cuanto entran en relación con él. Es mediante esta relación entre el espacio y el hombre que principia la historia humana. Solamente entonces las características del espacio (topografía, clima, recursos naturales) adquieren significación y gracias a ello, también adquiere para el hombre significación el espacio como tal. Con ello, efectivamente y desde el punto de vista de la historia humana, se afirma que en tanto no se produzca la relación con el espacio, ni la historia humana podrá desplegarse y ni las características de dicho espacio podrán adquirir significación para el hombre. A su vez, el grado de impacto de dichas características en el hombre, dependerán también de su relación con su contexto (de subordinación de la naturaleza o de complementación con ella) por un lado y por otro, del grado de organización social alcanzado por los hombres. Esto quiere decir que el impacto del espacio geográfico en las sociedades será un fenómeno cambiante, variará de acuerdo a la organización social, al desarrollo

tecnológico de las sociedades y al tipo de relacionamiento con el espacio.

Volviendo a nuestras afirmaciones generales, digamos que éstas, aunque válidas, sin embargo pueden llevar a equívocos. Así por ejemplo, bajo

> [e]l determinismo geográfico relacionó de una manera absoluta, lineal y ahistórica, desarrollos sociales, económicos, culturales y hasta psíquicos con las condiciones del hábitat. En [la racionalidad de la organización andina -a manera de ejemplo-, pero,] las condiciones de la naturaleza y las sociedades no se percibe de modo estático ni determinante, sino como resultado de un proceso histórico, en el que los hombres llegan a dominar parcial o completamente las condiciones de la naturaleza. Ésta, a su vez, se transforma en el proceso, tal como las sociedades humanas adquieren caracteres según capacidades de controlar las condiciones y según la dirección que adquiere su inserción en la naturaleza (Golte 1980 :17-18; nota 1).

Por medio de esta referencia a la sociedad andina y el espacio, queremos nada más ilustrar la manera dinámica, no lineal, que se observa en esta relación. El ejemplo de Golte resulta útil, porque hablamos de una sociedad fuertemente vinculada precisamente a su medio natural, es decir de una sociedad no industrializada y por tanto con fuertes mediaciones ideológicas, espirituales, en esta relación. Aquí, la domesticación del hábitat es testimonio de la fuerza civilizatoria andina.

Son, en consecuencia, las condiciones del relacionamiento entre la sociedad y su espacio, bajo las que se desarrolla un proceso histórico, las que nos permiten entender con mayor amplitud el carácter de dicha relación; una relación ni lineal ni ahistórica entre espacio y sociedad. Por medio de estas condiciones podemos comprender no únicamente las razones para las transformaciones de la naturaleza por medio de la acción de los hombres (recordemos que desde el punto de

vista de la historia humana, aquí no estamos hablando de las causas internas del espacio) en procura de su transformación, sino también la transformación de las propias sociedades.

Sin embargo, bajo condiciones específicas, puede aceptarse la idea de la fuerte determinación geográfica sobre las sociedades. Tomemos como referencia a sociedades bajo un modo de producción no capitalista o "pre-capitalista" en condiciones geográficas extremas, como son la altura y una topografía muy accidentada. Precisamente bajo estas condiciones es que se ha desarrollado la civilización andina, en el altiplano hoy boliviano. En este caso, es evidente que la domesticación del hábitat ha supuesto una adaptación del hombre a su medio geográfico. A lo largo de ese proceso de adaptación, se han acentuado como efecto secundario ciertas características sociales, institucionales e incluso biológicas de estas sociedades. En la medida, pero, que las condiciones y las formas de producción se modifican, por la presencia no solamente de la lógica del capital, sino consiguientemente por la renovación tecnológica del proceso productivo, la preponderancia de aquellas características bio-típicas adquieren cada vez menor importancia. A la vez, pero, también disminuirá el grado del impacto negativo del medio geográfico hostil, en la vida productiva, comercial y económica de estas sociedades.

Desde ya, el problema del espacio y la sociedad no se agota con la geografía humana como para posibilitar la comprensión de la relación entre historia humana e historias naturales (entre ellas, con la historia geográfica). En nuestro criterio, la historia de la geografía debe, incluso, situar el inicio de la geografía aún antes de la organización social, a la que luego acoge. No solamente es anterior su inicio a la geografía humana, sino su desarrollo (a pesar de que a este desarrollo se lo piensa en medio de la geografía humana) debe considerarse también de manera independiente de la organización social. Decimos *también*, porque ciertamente para la propia geografía humana interesa la organización social de la geografía, a pesar que este interés -insistimos- no debería llevar a ignorar

el desarrollo propio de la geografía, pese al asentamiento de la organización social sobre ella. Planteamos pues, en este caso específico, consideraciones paralelas pero relacionadas entre sí, entre la organización social, la geografía humana y la historia propiamente geográfica.[39]

Otra consecuencia en la reflexión respecto al espacio geográfico en su relación con el hombre, es la modificación de la influencia del tiempo, que subyace en esa relación. Esta modificación se opera, al igual que con respecto a la importancia de las características del espacio geográfico en su relación con las sociedades, gracias a la tecnificación del proceso productivo.[40] En concreto, con la presencia del mercado y la tecnificación tanto en el proceso de producción como en el de la comercialización destaca la modificación de la influencia del tiempo en la vida de las sociedades, en cualquier medio geográfico. La complejidad en la topografía pierde su impacto a la par que se renuevan las tecnologías productivas y las comunicaciones. Aquí, nuevamente la relación entre espacio-sociedad-producción-comercialización debe ser, entonces, entendida como una relación dinámica, en la que la variable "tiempo" tendrá también distintos grados de importancia.

Conviene recordar al respecto al geógrafo Janelle, quien introdujo, a decir de Giddens, la noción de convergencia

39 Para la geografía marxista, al contrario, se trataría de renunciar "al fetichismo del espacio (de un ´espacio en sí´ que sustituiría a los hombres del mismo modo que la mercancía les reemplaza en la economía política burguesa [y al contrario, debería estudiarse] las ´formas espaciales específicas por los modos de producción en sus relaciones y en su evolución´" (Racine op. cit. :79). El término "fetichismo del espacio" acuñado por la geografía marxista y su semejanza, aquí, con el fetichismo de la mercancía de Marx, nos parece poco afortunado porque la mercancía es una creación humana y el espacio, en rigor, no lo es (aunque sí la organización social del mismo). Parafraseando a Kosselleck diríamos que el espacio geográfico es la condición de posibilidad para la organización social, para la geografía humana.

40 Hablamos de la tecnificación del proceso productivo y no de un modo de producción a secas, porque entendemos que la tecnificación en cuestión puede observarse en diversos modos de producción. En este sentido, un modo de producción no capitalista, no necesariamente supone la presencia de un proceso de producción por medios arcaicos, es decir, asentado en un pobre desarrollo tecnológico.

espacio-temporal. Esta noción sirve "para denotar el ´advenimiento´ de distinción en los términos del tiempo que demanda trasladarse entre localidades diferentes" (Giddens 1995 :147). Con *el advenimiento*, efectivamente, el autor se refiere a la reducción del tiempo necesario para el traslado entre localidades diferentes. La convergencia espacio-tiempo se mantiene, pero lo que se ha modificado es el "valor" de uno de los elementos. Manteniéndose el valor del espacio, el valor del tiempo ha cambiado, en términos de su reducción. Lo que se ha achicado no es la distancia entre las localidades, sino el tiempo ahora requerido para cubrir dicha distancia. Con ello, empero, la propia noción de distancia se ha modificado, dando lugar a la sensación de mayor proximidad entre espacios distintos.

En realidad, la idea del "achicamiento" de las distancias también ya ha estado presente en la antigüedad, aunque sustentada en otras consideraciones. Pensemos, por ejemplo, en las creencias religiosas. El cristianismo, entre estas creencias, se destaca porque su principio es inespacial. Reúne, mediante el dogma cristiano, a pueblos culturalmente diversos y esparcidos por diferentes latitudes. Estas características que le provienen desde la antigüedad se han mantenido hasta nuestros días y hoy tenemos esta religión esparcida, en múltiples partes, por todo el planeta. Cada una de estas partes tiene, en tanto sociedades particulares, intereses propios y dotan, al dogma cristiano, incluso de sus propios rasgos culturales. Sin embargo, la presencia de estas particularidades únicamente alcanza a matizar el dogma religioso en cuestión, sin poner en discusión la validez del principio inespacial del mismo. Es gracias a este principio que se impone, por encima de la diversidad, la uniformidad entre las distintas partes que profesan la religión cristiana. Es cierto también, con todo, que la uniformidad resultante en este caso, no cuestiona la noción de pertenencia de cada parte a un determinado espacio geográfico, ni a una organización estatal específica. Lo que quiere decir que, gracias a estas dos últimas acotaciones, las partes preservan sus particularidades; se es cristiano viviendo

en Italia, en Bolivia, en México y al mismo tiempo se es ciudadano de cada uno de estos países. La preservación de las particularidades no incrementa, sin embargo, la distancia de ellas con respecto al centro institucional del cristianismo en el mundo.

Las sociedades, por lo tanto, viven simultáneamente bajo dos principios de noción del espacio: uno es el principio inespacial y otro es el principio de la pertenencia a un espacio bajo el dominio de un Estado, es decir de una sociedad políticamente organizada. Con esta equiparación no desconocemos el hecho de la importancia que guarda, en este caso, para la historia humana "no tanto el paisaje como el ´modo de vida´" (Gomez 1983 :11). Los espacios pueden cambiar, sin que cambie necesariamente una parte del modo de vida, como es la creencia en una religión. Es cierto también que en el contexto de la interrelación con la meta-historia, debería relativizarse la importancia que la modificación tecnológica ha supuesto en las nociones de tiempo y espacio. Ello, debido a que incluso en sociedades altamente desarrolladas (y por tanto susceptibles de ser pensadas como eficientes en la tarea de la domesticación de su medio geográfico) los componentes de la geografía humana -el medio, el clima, el hombre- no pierden en gran medida sus particularidades; principalmente el medio y el clima. Estas particularidades siguen condicionando la vida social y en casos extremos, la acción de uno de ellos puede poner en cuestionamiento la misma constitución de lo social, en un espacio geográfico dado.

La problematización inicial del concepto resurgimiento que hemos ensayado en este capítulo, nos ha llevado a considerar, en primera instancia, al tiempo como un importante componente de las diversas teorías de la historia. Gracias a ello vimos que la conceptualización del tiempo, en realidad, diseña un pensamiento, una filosofía, respecto a la historia y al ser humano dentro de ella. La diferencia que se observa en las distintas teorías de la historia, si bien se asientan en la manera particular en la que el tiempo es conceptualizado, también se basa en el distinto carácter de los conceptos filosóficos

que las componen. Habrá propuestas filosóficas en las que sus conceptos serán dicotómicos y excluyentes; mientras que habrán otras propuestas en las que estos conceptos, aun siendo diferentes, no sustentarán el carácter irreconciliable. Posteriormente también observamos, en la consideración del concepto resurgimiento, que el mismo implica, como temática derivada, la discusión en torno a la manera en que el hombre adquiere conocimiento, a fin de situarse en su tiempo y en la historia. Entendemos que la relación entre historia y conocimiento es estrecha, aunque no se trata de una relación lineal. Debe incluirse, en esta relación, a la vez las lógicas de pensamiento y en último término, las filosofías que sustentan una u otra lógica. En tal sentido, en la temática del conocimiento hemos podido advertir también que éste responde, *grosso modo*, a la lógica lineal de la unicidad en unos casos y en otros, a la lógica holística, de la totalidad. Tanto la reflexión en torno al tiempo, como en relación al conocimiento bajo la sombra de las implicaciones del concepto resurgimiento, nos han puesto frente a la dilucidación de la consideración o no de la meta-historia como elemento co-presencial (valga la metáfora) para la explicación de la propia historia humana. Dependiendo de la aprobación o de la negación de la importancia que tiene la meta-historia para la historia humana, tuvimos en este caso también la posibilidad de pensar en el problema de la interrelación entre ambas historias. Aquí se trata de destacar el contexto en el que tiene lugar la historia humana, como un dato que refuerza la visión ampliada de la historia, hasta más allá de los límites de la misma historia humana, a fin de comprender y explicar de mejor manera a esta última.

Destaquemos, finalmente, un supuesto que subyace en la historia, gracias al concepto resurgimiento. Nos referimos a la reiteración de procesos históricos; a la reaparición de éstos, de tanto en tanto. Se trata de acontecimiento que la propia sociedad produce y que marcan aquellas sorprendentes reiteraciones. Hemos visto que las reiteraciones no suponen la reaparición de pasados procesos en forma idéntica, sino la aparición de similitudes verdaderamente llamativas. Para el caso boliviano,

podemos recordar los movimientos indígenas de 1781, 1899 y 2001-2003, protagonizados bajo contextos institucionales y políticos muy diferentes: la colonia, la república y el Estado democrático contemporáneo, respectivamente. No solamente aquí observamos el resurgimiento de los mismos actores sociales, sino, en lo que es más importante, de las propias demandas que éstos levantan. Es importante subrayar que este resurgir se presenta en contextos diferentes, porque ello nos muestra el doble movimiento, contradictorio y paradójico, que encierra la idea de la espiral. Aunque se reiteren procesos históricos (lo que nos aproxima al enfoque circular de la historia), éstos nunca son idénticos, sino a lo sumo similares. Al mismo tiempo, esta reiteración se presenta en un contexto de cambio, de "evolución" (lo que, a su vez, nos aproxima al enfoque lineal).

En base a las temáticas del tiempo, del resurgimiento y de la adquisición de conocimiento hemos podido valorar la relación que guardan los contrarios excluyentes. Apoyados en la lógica del pensamiento andino, a su vez, hemos avanzado en la reflexión al pensar esta relación en términos de complementariedad y entender, de esa manera, la lógica de la interrelación de los contrarios; para el caso de la historia, la interrelación de la historia humana y la meta-historia. Queda claro que también en este nuevo campo asume mucha importancia el debate en torno a las distintas teorías de la historia, así como del propio concepto resurgimiento. El problema para la historia humana radica en pensar el resurgimiento, al mismo tiempo que el autodespliegue de las sociedades. En el caso de la meta-historia, el problema consiste en pensar a su vez el resurgimiento no únicamente como efecto de impulsos mecánicos, sino también como el propio autodespliegue de la materia (ello, por supuesto, desde una perspectiva filosófica no antropocéntrica).

Pese a la problematización avanzada en este capítulo, digamos que solamente nos hemos aproximado al borde del problema de la interrelación entre historia humana y meta-

historia. Todavía nos falta, al menos en términos generales, observar las implicaciones, digamos internas, en las teorías de la historia, que la interrelación entre estas distintas historias supone. Entre estas implicaciones, por ejemplo, tendríamos las referidas a los tiempos de cada una de las historias y a la manera en que dichos tiempos se relacionan. Por otra parte, también debemos traer a colación el tema referido a la importancia que cada historia tiene con respecto a la otra, en el momento de la interrelación, es decir, durante el tiempo que tanto la interrelación como el predominio de una historia sobre la otra ocupan. No todas las historias tendrán la misma importancia en un momento específico de la interrelación, ni tampoco será la importancia de una de ellas el sello característico de toda la interrelación en cuestión, porque, reiteremos, se trata de historias que se constituyen también en base al autodespliegue de sus componentes.

III.
Interrelación entre historia y meta-historia

Al tiempo que volveremos a la reconceptualización de la historia a partir de nuestro concepto problematizador, en esta tercera parte privilegiaremos la observación de la interrelación entre la historia humana y la historia natural[41]. En este caso, la nueva mirada de esta relación será alimentada precisamente por la influencia que el concepto resurgimiento pueda implicar, para la elaboración teórica. Ahora, como primer momento nos interesa establecer un presupuesto general de esta relación; presupuesto que, otra vez, vuelve a la reflexión sobre el tiempo. Lo que pretendemos en esta parte es acercarnos a un marco teórico general, para interpretar la mencionada interrelación.

La relación entre las historias humanas y la meta-historia o las historias naturales, coloca en la discusión dos ámbitos diferentes. A fin de avanzar hacia el campo de la relación de estos dos ámbitos, digamos que para nosotros se trata de hacerlo colocándonos en el punto de vista de la historia humana; ello, sin embargo, no supone que defendamos una perspectiva antropocéntrica de la historia. Más bien se trata de reflexionar en torno a esa relación, a partir del proceso de historización que sufre la naturaleza, por parte de "la praxis

41 Los alcances de esta interrelación involucran diversos campos del trabajo teórico, como el del instrumental conceptual, el de la metodología y el de la teoría en general. De esta manera, las innovaciones que la interrelación implica nos pueden colocar, efectivamente, ante una también nueva teoría de la historia; el de la historia en espiral (cfr. Infra. cap. IV).

social" (Tapia 2014 :35), por lo cual la praxis social subordina a la naturaleza. Aunque nos colocamos en el punto de vista de la historia humana, no dejamos de insistir en que se trata de una relación entre iguales, es decir sin considerar que la historia humana pueda ser entendida como el elemento privilegiado, en el cuadro de relaciones que sugerimos.

Se trata de una relación en la que la realización de la historia humana tiene ciertamente en las historias naturales su condición de posibilidad, pero ello no quiere decir que la historia humana se halle plenamente condicionada por los designios de las historias naturales. Dentro de la historia humana el agente activo es la sociedad, aunque su relación con la naturaleza sigue siendo una relación *existencial*, en tanto que la existencia misma de la sociedad depende de la propia naturaleza. La relación que planteamos no está únicamente motivada por la necesidad de la adaptación o incluso por la necesidad de proveerse de ella (de la naturaleza) los medios de subsistencia. El alcance de esta relación modifica incluso los conceptos generales de referencia, como son el concepto de la realidad, de lo divino o el de la historia.

Es ciertamente la idea de la totalidad la que subyace en la interrelación entre ambas historias. Se trata de un espacio en el que no solamente suceden esas distintas historias, sino en el que la existencia misma de ellas no es pensable fuera de esa totalidad. No es pensable, debido a que la totalidad sugerida es, a su vez, un fenómeno dinámico, generador de acciones, de historias diversas. Lo genera, pero, de forma "indirecta", ya que esa totalidad a la vez, es la propia condición de posibilidad para cada una de las distintas historias que se interrelacionan. Por eso Tapia, en referencia a lo social y siguiendo a Karel Kosik, nos dice que la totalidad no está ya estructurada y fija en una forma permanente de configuración, se mueve, cambia y está siendo articulada y rearticulada una y otra vez. La noción de totalización se refiere al hecho de que son procesos y prácticas sociales las que articulan las totalidades, las que los transforman. La historicidad implica que no hay

un modelo de totalización, que las prácticas sociales ejecutan o realizan (Tapia op. cit. :43-44).

La idea de una totalidad dinámica, que es "articulada y rearticulada una y otra vez" nos sirve para ilustrar nuestro planteamiento de la totalidad, en la que tienen lugar distintas historias. Esta totalidad es el resultado de (y antecede a) las formas de articulación entre la historia humana y la meta-historia.

En este sentido, entendemos que el conocimiento a lograrse, al explorar nuevos caminos producto de la interrelación de las historias, resulta enriquecido, al punto tal de poder pensar en los requerimientos de una nueva teoría de la historia (cfr. Supra. 2.3). Este potenciamiento del conocimiento puede incluso pensarse como el receptáculo de un conocimiento -dicho de manera casi caricaturizada- con mayor contenido de verdad. A propósito de este mayor contenido, Luis Tapia nos recuerda que fue Aristóteles quien utilizó el término o la categoría *episteme* para distinguir entre la opinión o sentido común identificado con el término *doxa*, y el conocimiento con contenido verdadero *epístema*. En este sentido, la noción se introduce para establecer una diferencia entre tipo de creencia o pensamiento que, a su vez, instaura una jerarquía cognitiva: la epísteme es superior a la *doxa*, por su contenido de verdad (Ibid; curvisas en el original).

La distinción entre sentido común y conocimiento con contenido verdadero (¿el discurso científico?) proveniente de la distinción que establece Aristóteles, no puede separarse de la reflexión en torno a los tipos de discurso (sagrado por una parte y científico, por otra) construidos a lo largo de la historia. Esta distinción será abordada en la segunda parte de este capítulo, pero por ahora adelantemos que, al contrario, nos apoyaremos en el sentido común; en este caso, en el de los pueblos indígenas andinos para analizar, a partir de ellos, la problemática planteada referida a las teorías de la historia. Así, teorizaremos una de las ideas contenidas en aquél sentido común indígena. Nos referimos a la idea de la circularidad

junto, sin embargo, a la idea del desarrollo de la historia. La simultaneidad de términos contradictorio se combinan en la espiral de la historia que proponemos. En este punto el concepto resurgimiento nos servirá como instrumento operativo, para ilustrar el movimiento contradictorio que se opera dentro de la espiral. La tercera parte del capítulo estará reservada a ese ejercicio.

El modelo de explicación de la interrelación entre ambas historias, entonces, será un modelo compuesto por distintas formas explicativas. Tendremos explicaciones que se apoyan en la identificación de estructuras permanentes, así como de estructuras comunes a las historias por un lado y por otro, también tendremos explicaciones que se asientan en el modelo causal. A estas dos primeras características debe sumarse otra, referida ahora al impacto producido por la interrelación señalada. Es un impacto de causalidad, en verdad, producido en un tiempo dado, en el que la misma categoría tiempo será en una historia (las diversas historias de los humanos, digamos) diferente a la otra (la meta-historia). Ello quiere decir que el impacto y la misma causalidad podrán observarse de diferentes maneras, en las consiguientemente también diferentes historias. Si en este marco complejo algo nos puede remitir, entonces, a la causalidad serán las estructuras que sostienen a la historia humana y a la meta-historia. La indagación sobre este problema demanda la reflexión respecto al método. En realidad, la presencia del concepto resurgimiento y la ampliación del campo de observación para una mejor comprensión de la misma historia humana incorporando a la meta-historia, son los elementos que nos muestran la necesidad de la reflexión metodológica. Precisamente con esa temática se cerrará el capítulo.

3.1 Tiempo y razón humana

En este subtítulo vamos a reflexionar en torno a dos puntos generales: primero en torno a la relación entre el tiempo y la

razón humana[42] y segundo, acerca de la problemática de la idea del tiempo, propiamente. En el primero, lo que nos interesa es valorar el problema de Vico, a fin de ahondar en torno a los criterios que explican la adquisición de conocimiento. Criterio referido, claro, dentro del debate de la historia. Establecida esta relación general trataremos de fundamentar algunas ideas en torno a la historia y al tiempo, para retornar de esa manera a la reflexión adelantada en torno a esta última noción. Lo que pretendemos con estas disquisiciones es ampliar los marcos teóricos para poder entender, a partir de ella, la ampliación metodológica que sugerimos. En un inicio se trata de profundizar en nuestro concepto problematizador, a fin de entender la interrelación entre la historia humana y la meta-historia.

Antes de relacionar estas dos nociones puntualicemos algunas consideraciones. En primer lugar, la dificultad de pensar al espacio y al tiempo (en tanto nociones convergentes) también como fenómenos que son aprehendidos por nuestro espíritu aunque, a su vez, no necesariamente seamos conscientes de ello. Tal es así que por "largas generaciones se consideró al espacio y al tiempo como conceptos antinómicos; desde hace cincuenta años [el autor hace referencia a la década de 1920], por el contrario, se tiende a considerar al espacio-tiempo como una aprehensión única de nuestro espíritu" (Francastel 1981 :41).

La posibilidad de una aprehensión única, total, globalizante, rebaza los márgenes de la aprehensión intelectual, cerebral, por cuanto nos remite a una totalidad conformada por la complejidad del espacio – tiempo. En este orden, debemos volver a las formas de adquisición de conocimiento establecidas por Croce (cfr. Supra. 2.3), a fin

42 Partimos de la idea que la historia humana (la historia que experimentamos) se produce dentro de la meta-historia, aunque podamos no tener clara comprensión de ello. En consecuencia podemos decir que la experiencia histórica del hombre solamente se agota en sí misma, incluso en el caso en el que se tenga conciencia de las otras historias. "La conciencia histórica tiene noticia de la alteridad del otro y de la alteridad del pasado [aunque] no en el sentido de un nuevo reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir" (Gadamer 1975 :437, 438).

de poder pensar en una opción más allá del conocimiento intelectual. Así, otra vez, nos encontramos con la intuición como alternativa, aunque ahora referida a la percepción. Sin embargo, aún con este nuevo giro debe diferenciársela con respecto al intelecto.

En efecto, Croce anota

> [h]owever, in order to have a correct and precise notion about intuition it is not enough to recognise that it is independent of the conceptual. Among those who recognise this, or who at any rate, don´t explicitly make intuition dependent on the operation of the intellect, another error appears which obscures and confuses its true nature. Intuition is frecuently understood as perception, that is to say as the knowledge of what has actually happened, the apprehension of something as a real thing (Croce 1992 :3).
>
> (sin embargo, para tener una noción correcta y precisa acerca de la intuición, no es suficiente el reconocer que ésta es independiente de lo conceptual. Entre quienes reconocen estos o aquellos, que en algún punto no hacen explícitamente depender a la intuición de la operación del intelecto, otro error aparece cuando lo oscuro y lo confuso es la verdadera naturaleza. La intuición es frecuentemente entendida como una percepción, o sea el conocimiento de lo que en realidad pasó, la aprehensión es como una cosa real.)

Así, la relación inicial entre intuición y percepción no puede basarse en el intelecto, cuando tratamos de referirnos a la aprehensión única (o sea, "de un solo golpe") del complejo espacio – tiempo. Si el intelecto fuera el basamento para esa aprehensión, se oscurecería la naturaleza de tal complejo que pretendemos aprehender, ya que hablamos de nociones aprehendidas mediante la sensación. En consecuencia, también se oscurecería la naturaleza de una aprehensión total[43] del complejo señalado.

43 Claro que si seguimos el razonamiento de O´Gorman (cfr. Supra. 2.4), la aprehensión de esta totalidad simplemente es impensable, ya que "con la visión

Reafirmando la falta de consciencia que se tenía en el pasado de la aprehensión que anota Francastel, este autor nos señala también las grandes dificultades que tenemos, en tanto sujetos, de tomar distancia de nuestro tiempo y de nuestro espacio. Distancia suficiente, en la aprehensión de estas nociones, como para considerar a cada una de ellas en tanto constantes de un proceso en el que los marcos de referencia están "donados" precisamente por esas nociones. Esta donación se refiere a nuestro espíritu, a nuestra sensibilidad, toda vez que gracias a esa sensibilidad podemos aprehender, más allá de la mera actividad cerebral, el complejo espacio-tiempo. Esta aprehensión se introduce a nuestra interioridad, a nuestra subjetividad y nos ayuda en el desenvolvimiento a lo largo de nuestra cotidianeidad.

Esto también quiere decir que somos seres multisensoriales y que, a su vez, vivimos en un "universo polisensorial" (Francastel op. cit. :114)[44]. Sin embargo de las múltiples sensaciones que nos permiten orientarnos en el tiempo y en el espacio o universo mayor en el que nos movemos, importa la sensación referida al espacio geográfico, debido a la topografía concreta que este espacio configura. "El primer universo del hombre es ´topológico´" (Ibid), concluye Francastel. Se trata de una referencia que, claro está, no nos remite al universo cósmico, sino a espacios geográficos concretos, habitados por los hombres. De esa manera, entonces, nos remite en último término a las sociedades que han tornado habitable esos espacios, según la geografía social.

---

gormaniana tiempo, espacio e historia dejaron de ser concebidos como totalidades que lo contuvieran todo […] terminó para él la representación moderna de la realidad como mapamundi; para ser, nuevamente, temporalidad, espacialidad e historicidad, esto es que primó, de nuevo **como en tiempos medievales**, la representación de la realidad como vivencia" (Pinal 2011 :116; negrillas nuestras). Además de contrastar esta imposibilidad con la propuesta de Croce, quisiéramos llamar la atención, en esta cita, sobre el hecho que en el desarrollo de la teoría, del pensamiento, la trayectoria que se dibuja también marca, pues, resurgimientos; en este caso y de la mano de Pinal, de tiempos medievales.

44 Es verdad que Francastel se refiere, desde la sociología, al arte. Sin embargo, sus aportes pueden extenderse para pensar la manera en que el hombre percibe el tiempo y el espacio, en la relación concreta con su contexto geográfico inmediato.

En tal sentido, para el autor que seguimos, "[e]l estudio del espacio-tiempo no revela cualidades de la materia, sino estructuras históricas de la experiencia [social]" (Francastel op. cit. :96). La sensibilidad que nos ha facilitado la aprehensión de las nociones de tiempo y de espacio, ha enriquecido nuestra subjetividad a lo largo de la tarea aprehensiva. La experiencia acumulada durante ella, a su vez, ha permitido ampliar nuestra imaginación. Por ello puede decirse que el espacio-tiempo se refiere a la estructura de nuestro imaginario. En tal sentido, es cierto por tanto, lo que los pintores ya conocían: que el "espacio no es únicamente geométrico, sino también mental" (Francastel op. cit. :142).

Dentro de esta perspectiva, desde la cual hemos ensayado el relacionamiento de las dos nociones, hemos optado por pensar la problemática a partir de la influencia que el espacio y el tiempo ejercen en la racionalidad humana. Cuando indagamos acerca de la importancia que tiene el espacio geográfico en la manera en que el ser humano activa su racionalidad, estamos pensando en una lectura práctica de dicho relacionamiento, que podríamos llamarla "económica". Esta lectura, por supuesto, no excluye la importancia simbólica, espiritual, que el hombre le asigna a determinados espacios, pero estos lugares simbólicos, totémicos, pueden ser entendidos como los que proveen las condiciones psicológicas para la vida política, económica y productiva de las sociedades. Su importancia espiritual religiosa no puede desligarse, así, de las actividades socio-económicas de la comunidad, en particular cuando hablamos de sociedades agrarias.

Cuando indagamos en torno a la influencia del tiempo en la forma de razonar del hombre, hacemos referencia a la temporalidad finita, que cubre la vida humana (antes de continuar digamos que también en las prácticas espirituales y religiosas hay un criterio subyacente de la temporalidad; estamos hablando en este caso del tiempo entendido como eternidad, del tiempo sagrado). Se trata de una diferencia (tiempo finito y tiempo infinito) que nos ayuda a pensar en los también diferentes efectos que podemos encontrar en el

hombre, a propósito de la noción del tiempo. Estos efectos pueden variar de acuerdo a las características sociológicas e históricas de los grupos humanos, pero el principio de la influencia por un lado y por otro, de la diferenciación de esta influencia, creemos que se mantiene.

La razón humana que nos lleva al conocimiento social, es decir al conocimiento de la sociedad, es explicada por la teoría del conocimiento social de Marx. En este autor, no siempre la humanidad ha podido acceder al conocimiento de su sociedad. De hecho, en las sociedades que preceden al capitalismo, este conocimiento no ha sido posible. La condición para que pudiera accederse a este conocimiento será la totalización de la sociedad, lograda con el capitalismo. Según Marx, en la lectura de Zavaleta, solamente el capitalismo presenta las condiciones para el conocimiento de la sociedad, porque la totalización lograda gracias a y por medio del modo de producción capitalista, nos presenta una lógica que de forma continuada va desde las pequeñas unidades sociales y productivas hasta la sociedad toda. Se trata de la *lógica de la fábrica* que, iniciándose precisamente en la fábrica, se extenderá a toda la sociedad conformando el mercado interno, el Estado y la democracia; es decir mantendrá una continuidad que va del ámbito económico-productivo hasta el socio-político. Por tanto, esta continuidad se extiende desde las ciudades hacia el conjunto del espacio nacional en términos de mercado interno, incorporando, aunque en sitiales secundarios a su lógica, sin embargo, creencias, valores, pensamientos de otras épocas. Con ello también se extiende un modo, una lógica de vida, una cultura. Es en estos últimos elementos en los que encontramos la influencia de la noción de tiempo histórico, en las formas de razonar del hombre.

En esos términos, la totalización no habría podido ocurrir en anteriores (y otros) modos de producción, por lo que únicamente con el modo de producción capitalista, según el marxismo, se abrirá la posibilidad para conocer, por primera vez, a la sociedad como totalidad, ya que sólo se conoce lo que es, lo que se ha totalizado. Zavaleta Mercado considera, en

este orden, que el marxismo no es sino la utilización "científica del horizonte de visibilidad dado por el modo de producción capitalista" (Zavaleta 1988 :148-149). La modificación del MP a lo largo del tiempo ejerce por tanto una influencia grande en relación al conocimiento social, como también lo harán las "repercusiones" (Zavaleta op. cit. :147) del grado alcanzado por el desarrollo de las fuerzas productivas. Nosotros entendemos que se trata de repercusiones en las sociedades que, por un lado, bien pueden presentar variaciones incluso en un mismo modo de producción, entre sociedades en las que se ha impuesto la lógica del capital por ejemplo, y sociedades en las que esta imposición es "incompleta" (algo que, por lo demás, recalca el propio Zavaleta) y por otro lado, entendemos que esas repercusiones también se refieren a la lógica de la vida, a la cultura y -si no fuera ir demasiado lejos- diríamos, a las mentalidades.

Tal es así que Marx nos dirá que sólo "al llegar al siglo XVIII con la ´sociedad civil´, las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. […] El hombre es […] un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad" (Marx s/f [1857] :4). Estas "diferentes formas" le vienen dadas al individuo por el desarrollo del MPC y en el marco de la sociedad civil; a la vez, le sirven para orientar su vida hacia fines privados, es decir particulares. Una de las primeras necesidades individuales será, precisamente, la de reconocerse y asumirse como individualidad libre, en medio de la colectividad. Entendemos que a través de los cambios en el ámbito de la producción y en el de la organización social consiguiente, se ha modificado el ámbito de las creaciones culturales, particularmente en lo referido a las normas, valores y principios que rigen el relacionamiento entre los hombres. De lo que se trataría, en medio de un orden social totalizado por el capitalismo, será el de preservar el reconocimiento a la individualidad y su libertad, dentro de la comunidad.

Es en el existencialismo de Kierkegaard donde podemos encontrar un intento para lograr tal reconocimiento, para lo

cual se recurrirá nuevamente a la reflexión del tiempo. Para el filósofo danés, "der Mensch ist *eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit*, vom Zeitlichen und vom Ewigen, von Freiheit und Notwendigkeit. […] Der Mensch ist also eine Synthese -eine Synthese Gegensätze" (Rohde 1977 :169; cursivas en el original). (El hombre es una *síntesis de lo infinito y lo finito*, de lo temporal y lo eterno, de la libertad y de la necesidad. […] El hombre es entonces un síntesis –una síntesis de contrarios)". Puede ser una síntesis, en el razonamiento del filósofo de Dinamarca, de acuerdo a Rohde, precisamente porque se apoya en "seine Definition dessen, was Geist, also was der Mensch ist [su definición, según la cual el espíritu es lo que es el hombre]" (Ibid). El espíritu es entonces el hombre. Esto quiere decir que las propiedades de uno (el espíritu infinito) y del otro (el hombre finito) se encuentran presentes en un solo elemento, gracias precisamente a la síntesis que se presenta en la existencia del hombre. El hombre, por medio de su existencia, logra conciliar características contradictorias (la del espíritu y la del ser humano), como son las de la finitud, propia del hombre y las de la eternidad, propia de lo divino, del espíritu. En el plano de la individualidad, por lo tanto, hablaríamos del desarrollo de la existencia individual (lo que en realidad constituye el nudo temático de la reflexión de Kierkegaard) y no de la existencia del colectivo, es decir de la sociedad.

Con estos razonamientos hemos tratado de observar las posibles derivaciones en el pensamiento y en la sociedad, del impacto de la noción de tiempo. Lo que puede rescatarse es, efectivamente, las repercusiones que un orden social, histórico, genera en el pensamiento. Estas repercusiones, sin embargo, han conformado en nuestro ejemplo dos pensamientos casi irreconciliables entre sí, uno expresado por el materialismo histórico y otro por el existencialismo. Aunque no es el tema de nuestra reflexión, es evidente que estamos ante una antigua temática reabierta, referida precisamente a la problemática de la relación que mantienen lo individual y lo colectivo, en cualquier ordenamiento social.

Volviendo a la relación entre las nociones de espacio y tiempo y su impacto en la vida cotidiana de las sociedades, pensemos ahora en las sociedades agrarias, es decir en las sociedades no capitalistas. Aquí la cotidianeidad está orientada grandemente por el ritmo de los ciclos naturales, por lo que presenta un "carácter rutinizado de la vida diaria" (Giddens 1995 :144). Este carácter permite dotar de confianza y seguridad a la colectividad, tanto en la ocupación del espacio geográfico como, principalmente, en la reproducción de la vida misma. Por ello puede considerarse que la ritualización de la vida representa un verdadero punto de partida para la comprensión de estas sociedades, debido a que "se basa sobre todo en individualizar fuentes de restricción de la actividad humana" (Ibid), es decir, en último término, de la libertad humana. Ello porque en estas sociedades, el asentamiento en un determinado espacio geográfico supone una gran dependencia de factores naturales, por lo que el conocimiento de estos factores restrictivos es un requisito no solamente para la adaptación al mismo, sino para reproducir las condiciones de la propia ocupación del espacio en condiciones, tendencialmente, cada vez de mayor control sobre dichos factores (y por lo tanto, de mayores grados de libertad humana), aunque sin subordinarlos a la racionalidad del hombre, sino siguiendo la trayectoria que los factores naturales trazan. El que sea la producción agraria, en estas sociedades, la que demande la adaptación al ritmo de la naturaleza y el que esta adaptación se encuentre fuertemente ritualizada, no quiere decir que la visión del mundo (la ideología, a secas) que se conforma no pueda también representar una proposición (la del no sometimiento de la naturaleza, sino su seguimiento; aquí hablaríamos entonces de una libre elección para la convivencia armónica con la naturaleza) para otro tipo de sociedades, que no necesariamente sean agrarias.[45]

45 Queremos decir que no puede reducirse una ideología a una MP. Sostenemos que existe un margen para la "libre elección", en el que la ideología puede no corresponder a un determinado MP dominante. A nadie se le puede ocurrir pensar,

Desde ya, la producción agraria no es la misma bajo el MPC y la consiguiente alta tecnificación, que en otros modos de producción. Es de tal magnitud el impacto del capitalismo en la producción agraria, que bien puede considerarse que varias características de la producción agrícola precapitalista han quedado modificadas. Entre los casos más notorios de estas modificaciones estarían, por ejemplo, la "introducción de cultivos invernales, especialmente en Holanda o de establos cerrados y mecanizados en Europa occidental [lo que] significa, finalmente, la independencia del ritmo de trabajo impuesto por la naturaleza" (Golte 1980 :20). Aquí, la producción agrícola ha experimentado un cambio cualitativo que le permite "independizarse" del ritmo, o sea del tiempo, de la naturaleza, es decir, de las condiciones climáticas prevalecientes en un determinado espacio geográfico. Estas condiciones son incluso recreadas artificialmente, debido a lo cual, la importancia de las características del espacio geográfico y del ritmo del tiempo natural en la producción agrícola podrían relativizarse. Sin embargo, quedan dos consideraciones. Primero, que la proposición del seguimiento a la naturaleza (es decir, una propuesta ecológica), en tanto proposición "programática" y filosófica no pierde vigencia, porque en definitiva esta propuesta no se limita a ningún espacio geográfico en particular, sino abarca la totalidad de nuestra tierra y nos habla de una manera de convivencia global entre el hombre y la naturaleza. En segundo lugar, porque la creación artificial de microclimas (carpas, establos cerrados) no sustituye la producción regida por el ritmo de la naturaleza y se constituye, a lo sumo, sólo en complementos o apoyos para las necesidades de la producción agrícola de la sociedad.

---

por ejemplo, que la liberalización de la economía en la república de China corresponde a la ideología comunista, en la que, se supone, se basa el gobierno de ese país; lo mismo vale para Vietnam y otros. De la misma manera, la convivencia armónica con la naturaleza no puede entenderse como algo solamente de las sociedades agrarias, sino también como una posibilidad para sociedades industrializadas.

Algo similar, con respecto a la importancia de la tecnología en la creación artificial de condiciones naturales aptas para la agricultura, vemos en relación al movimiento o desplazamiento humanos, dentro del espacio. Recordemos que en este caso la tecnología también ha contribuido a la modificación de la relación entre el espacio y el tiempo. Esta modificación ha sido posible, porque, siendo "un movimiento en el espacio […] también un movimiento en el tiempo" (Giddens op. cit. :144), la reducción del tiempo necesario para el recorrido de un espacio determinado es también, en la aprehensión sensitiva del hombre, la modificación de la percepción que se tenga del espacio mismo, aunque éste permanezca igual en todas sus topológicas. Porque lo importante en este caso es la velocidad del movimiento dentro de un espacio, ya que de esa manera se modifica también la aprehensión sensitiva del tiempo y del espacio. Que una mayor velocidad modifique el tiempo nos marca, en todo caso, el carácter histórico de los valores que guarda la relación espacio-tiempo pero, por supuesto, no la relación misma.

Dicho esto, continuemos reflexionando en torno al tiempo y a la racionalidad humana. Es útil señalar para ello que uno de los grandes descubrimientos de Vico, respecto al conocimiento, seráque la razón no es el principio creativo de la vida sino su criterio de interpretación. Motivo por el que, con relación al tradicional enfoque logicista según el cual la naturaleza y la vida son el producto de la razón, que por esto es su único criterio cognoscitivo, Vico opone el proceso genético de la realidad humana confiado a la potencia creadora de la fantasía, de aquello que no es racional pero no por ello se halla privado de lógica, una propia lógica que la hace capaz de conocimiento, ella misma conocimiento y sin embargo no confiado al rígido criterio de la razón pura sino a la flexibilidad creativa, tanto a la divina de la naturaleza como a la humana de la vida histórica (Tessitore op. cit. :113-114).

La razón interpreta lo ya existente y al interpretarlo lo nombra, no lo crea. A la vez, pero, en la acción de interpretar la razón no es, para Vico, el único mecanismo del que se sirve

el hombre, ya que junto a la razón también tiene importancia la fantasía. Ésta, a su vez, tendrá su propia lógica, gracias a la cual también podemos acceder al conocimiento; aunque ya no dentro de los marcos rígidos de la razón. De esta manera tenemos que el denominado problema Vico plantea la "plena conciencia de los límites de la razón, de la imposibilidad de atribuir todo a la razón que en cuanto pensamiento, es ser, el pensamiento del Ser y el Ser del pensamiento" (Ibid).

En Vico, como vimos, no únicamente estamos ante la (re)valoración de la razón, sino también y al mismo tiempo, ante la advertencia de los límites de la razón. Es válido pensar que lo situado más allá de los límites de la razón, por tanto, representa otra posibilidad para la adquisición del conocimiento. En tal sentido y a fin de validar el conocimiento, ya sea que éste estuviera adquirido por la razón lógica o por otras racionalidades, postulamos que todas estas posibilidades deben conciliarse en el sujeto cognoscente, aceptándoselas como *fuentes* válidas en la adquisición de conocimiento.

El giro que introduce Vico es importante a la luz de la crítica al pensamiento lineal. Como hemos ya sugerido, de ese pensamiento principia el cuerpo que luego hemos de llamar pensamiento occidental, con la ilustración como su mayor expresión. Aunque se trata de un movimiento que llevará a mostrarse a plenitud con la ilustración, sus elementos se pueden encontrar en los lejanos antecedentes de la antigua Grecia. Según Gadamer, en el siglo V

> gewann diese Bewegung der Aufklärung ein erstes Selbstbewusstsein [gracias a los sofistas, quienes ya en la imperial Atenas edificaron la retórica] und argumentative Logik gegen die traditionallen Formen des gesellschaftlichen Lebens anging. In dieser Krisis der griechischen Lebens bedeutete es eine wahrhafte Gründungstat, als es den grossen griechischen Denkern: Sokrates, Plato und Aristoteles gelang, die neue Rationalität mit der religiösen Substanz der eigenen Überlieferung zu versöhnen (Gadamer 1986 :228).

> (este movimiento de la ilustración ganó su primera autoconciencia [gracias a los sofistas, quienes ya en la imperial Atenas edificaron la retórica] y la lógica argumentativa contra las tradicionales formas referidas a la vida social. En esta crisis de la vida de los griegos significó un verdadero acto fundacional, cuando los grandes pensadores griegos: Sócrates, Platón y Aristóteles lograron conciliar la nueva racionalidad con la sustancia religiosa).

Subrayamos la adquisición de conocimiento más allá de los límites de la razón porque, según nos recuerda Gadamer, los clásicos griegos (Sócrates, Platón y Aristóteles) también intentaron una conciliación, entre la racionalidad lógica y otros caminos de la racionalidad[46]. En el caso de estos tres pensadores, la opción elegida encontraba su basamento en la substancia del pensamiento místico-religioso. Este hecho ha dado lugar, posteriormente, a interpretaciones y perspectivas diversas, con relación a la conciliación ensayada. Mediante estas interpretaciones se ha separado y diferenciado el ensayo anotado, de la propuesta del pensamiento lógico formal, trabajada también por los clásicos griegos. Así, lo que se ha rescatado de estos autores han sido los principios metodológicos del racionamiento lógico. Sobre el pensamiento lógico, a su vez, se ha alimentado la formulación de diversas escuelas de pensamiento.

> Es war innerhalb der durch die christliche Kirche und das politische Vermächtnis des Imperium Romanum aufgebauten Lebensordnung, dass sich im 17. Jahrhundert, teils auf der Grundlage der griechischen Wissenschaft und ihre arabischen Vermittlung an das höhe Mittelalter, teils durch die Wiederentdeckung der antiken Kultur im sogenannten Humanismus, die modernen Erfahrungswissenschaften zu der ersten

46 En este punto dejamos de lado la consideración respecto a la opción que los clásicos griegos eligieron, para esa conciliación. Ello, debido a que la opción del discurso religioso que puede desprenderse, particularmente a partir de Sócrates, no es la única opción posible en el camino hacia esa conciliación.

> Grösse in der Ordnung unserer Zivilisation erhoben haben (Ibid).

(Era en el marco de la iglesia católica y la decadencia del poderío político y las formas de vida construido por el imperio romano, que el siglo XVII, en parte sobre la base de la ciencia griega y la transmisión de la herencia árabe a la alta edad media, en parte también por el redescubrimiento de antiguas culturas del así llamado humanismo, que se elevó a los primeros órdenes la experiencia científica moderna).

Este largo proceso de constitución del pensamiento occidental no ha estado, por tanto, exento de la tensión de las distintas formas de pensamiento entre sí, que concurrieron a esa conformación.

Metodológicamente, el pensador napolitano nos propone la técnica (para llamarlo de alguna manera) de la flexibilidad, a fin de potenciar la capacidad creativa del hombre (cfr. Infra. 4.1); es decir, para enriquecer nuestra actividad cognoscitiva. Se trata, a manera de recapitular, de un descubrimiento a propósito de la reflexión viquiana respecto de la historia. Aquí, en una primera conclusión sobre ello, diríamos que los límites del conocimiento adquirido por medio de la razón serán pues los límites referidos al conocimiento alcanzado en una determinada etapa de la historia. Consiguientemente, ello también conlleva las limitaciones con las que se encontrará la interpretación de la historia. Las narrativas historiográficas serán, desde esta perspectiva, narraciones limitadas debido al también limitado conocimiento que la razón es capaz de ofrecer, en torno al conocimiento de la misma historia.

Dicho esto, comencemos ahora anotando que para algunos la idea de un tiempo sin comienzo y sin fin, es decir de un tiempo infinito, "se asocia con el tiempo cósmico y los grandes procesos astrofísicos. En cambio, el tiempo *finito* reconoce origen y fin, ya que es un tiempo asociado a la vida de los hombres" (Saura op. cit. :38; cursiva en el original)[47]. Esta nueva clasificación del tiempo, en tiempo infinito y

47 Aunque se trata de un enfoque que desconoce la historia del cosmos y de los procesos astrofísicos -entendida como tiempo que tiene lugar en un espacio

tiempo finito, señala un punto de interrelación entre la meta-historia y la historia humana, ya que los procesos astrofísicos y el tiempo cósmico pertenecen a la primera historia, mientras que en el plano de la finitud del tiempo actúa básicamente la historia humana, que despliega sus posibilidades gracias a y en medio de la historia natural. Por lo demás, la idea de la finitud del tiempo se encuentra también en la reflexión heideggeriana, en el contexto "de la definición del hombre como *ser para la muerte*" (Ibid; cursivas en el original). El tiempo finito, extremando la definición de Heidegger sobre el ser, diríamos, se agota, se consume, en el tiempo infinito, debido a que el ser, finalmente, deviene en muerte.

Pero, aun en los límites del tiempo finito confrontamos el problema de su definición. Sobre ello, Heidegger señala "´[t]ime as not the time´; is the privative characterization of time. Then one character of time that we have emphasized in time as time for … . Another character of time to which I would like to refer shows itself when I look of the clock and say that is 5:45 P.M. Now I ask, where is time? (Heidegger, Fink op. cit. :62). ("´[t]iempo no es el tiempo´; es la caracterización privativa del tiempo. Porque una característica del tiempo que hemos enfatizado es el tiempo como tiempo para … . Otra característica del tiempo al que me quiero referir se muestra asimismo cuando veo al reloj y digo son las 5:45 p.m. Ahora pregunto, ¿dónde está el tiempo?)". Una manera para referirnos al tiempo, entonces, será por medio de su cómputo, para su fijación en un punto determinado (*veo el reloj y digo son las 5:45 p.m.*, en el ejemplo de Heidegger). Pero otra manera de referirnos al tiempo surgirá del cuestionamiento del tiempo para … . En ambos casos sobreentendemos que cuando hablamos del tiempo hacemos referencia a un movimiento. En el primero, ese movimiento resulta medido por el cómputo de su transcurrir y tiene sentido solamente cuando fijamos en

delimitado por un punto de inicio y un punto de finalización-, la figura que ofrece nos sirve para ilustrar la relación entre la historia humana y la meta-historia; entre la *finitud* y lo *infinito*, en este nuestro retorno a la problemática del tiempo.

un momento preciso tal movimiento ("son las 5:45 p.m."). Al contrario, en el segundo caso, el movimiento que subyace en el sentido de la noción de tiempo, adquiere significación cuando se ha consumado y alcanzado algún fin: tiempo para … . De todas maneras, sin embargo, la pregunta where is time? sigue aguardando una respuesta[48].

Fink, por su parte opta por apoyarse en una respuesta óntica al problema. Anota él que "[i]n the position of *Being and Time* a human is regarded as the etiky that is unique in the contituum of its being. All though he is ontically distinguished from all of what is, and customary understands himself stranged from other entities, he has the understanding of the manner of being of all domains of things" (Heidegger, Fink op. cit. :143-144; cursiva en el original). (En la posición de *Ser y tiempo* el ser humano es considerado en la ética como único en la continuación del ser, aunque él es ontológicamente distinto de todo lo que es, y de costumbre se entiende como extrañado de otras entidades y él tiene la comprensión de la manera de ser sobre todo dominio de las cosas). Efectivamente, si todas las cosas tienen un tiempo en el que principian, entonces la (auto)comprensión requiere también la comprensión de las otras entidades y de los momentos en los que principian. Ello sería así, de acuerdo a Fink, porque "the seens sees himself distinguish from the ground he stands, and from the other things on the ground and round about him" (Ibid).

Con todo y volviendo al marco general del tiempo que nos fue dado por la diferenciación entre tiempo finito y tiempo infinito en el contexto de la interrelación entre la historia humana y la meta-historia, ahora trataremos de desarrollar el punto de partida en nuestra reflexión. Una primera conclusión adelantada, es que el tiempo es distinto en cada uno de estas historias, al punto de considerar al tiempo del hombre como finito y al tiempo del cosmos -en el caso de Saura- como infinito.

48 Por supuesto, una cosa es preguntar what is time? y otra muy distinta where is time? Siguiendo la pregunta de Heidegger trataremos entonces de acercarnos a una comprensión del tiempo.

Pretendemos, ahora, comenzar insistiendo en el momento en que ambas historias fueron separadas en el pensamiento occidental. Así, importa precisar que con el concepto de historia es innegable que la idea grecorromana de *cosmos* ha sufrido también una notable transformación a través del estudio de la Biblia, específicamente detectable en los escritos de San Pablo y San Juan […]. El mundo fue reducido al mundo del Hombre: el universo, que existe por derecho propio, que surge y desaparece y renace por sí mismo, fue insertado en un proceso sacro y reducido a una creación temporal y perecedera, que sucede por y para el ser humano y no por fuerza propia. El Universo, por lo tanto, sería la base material para el proceso linear de *nuestra* historia. Con el tiempo, esta concepción ha sido secularizada, y el proceso económico-linear ha pasado a ser la religión del mundo contemporáneo y el eje de casi todas las teorías históricas modernas (Mansilla op. cit. :55; cursivas en el original).

Al margen de cierta imprecisión, a la que puede dar lugar esta cita en relación a la Biblia y al hombre[49], tenemos, entonces, la primera separación de ambas historias, aunque la historia humana -insistamos- en este movimiento, se encuentre subsumida a la visión de la Biblia, es decir, a una perspectiva de lo sagrado. Sin negar la adscripción, en este caso, del concepto historia al discurso sagrado y aún más allá de este discurso, digamos que la historia narrada es la historia que se ha podido narrar bajo determinadas concepciones del mundo y de acuerdo a determinadas ideas de la historia (cfr. Sanchez op. cit. :13). La representación del pasado, por tanto, obedece incluso en su reconstrucción por medio de la narrativa historiográfica, a las concepciones e ideas dominantes en

49 Los escritos a los que hace referencia Mansilla forman parte del Nuevo Testamento. En el Antiguo Testamento se comienza afirmando que todo el universo también habría sido creado por Dios, razón por la cual el universo no existe por derecho propio sino, efectivamente, para el servicio del hombre. Se entiende que este principio es luego asumido por el Nuevo Testamento. Lo que importa puntualizar, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento es la separación entre la historia humana y la historia del cosmos, que conllevan ambos Testamentos.

el tiempo de la narración, así como a las necesidades de legitimación de los estratos dirigenciales; al interior del grupo social judío, por medio de un discurso sagrado. Ello porque el tiempo, tanto el pasado como el presente, se encuentra atravesado por "discursos traspasados por la dominación y la opresión" (Ibid).

Es verdad que esta última objeción nos remite, en parte, también al problema "técnico" de las fuentes (puntualmente respecto a la Biblia), pero más allá de ello, nos habla de la forma en la que ese pasado es reconstruido desde el presente. Al respecto -es cierto- debe recordarse que "[d]esde el ahora se mira a lo que fue en formas muy diversas y se le otorgan distintos significados" (Ibid). Estas características de la narrativa de la historia se encontrarán también, por supuesto, en el discurso sagrado, es decir en el de la Biblia. Para el caso, ya no se trata solamente de la reducción de la historia natural del cosmos, a la historia humana, sino incluso de la reducción de esta última a las concepciones e ideas de una casta militar-religiosa judía dirigente. En consecuencia y en el extremo de este discurso sagrado, hablaríamos de una doble reducción: una primera, genérica, referida a la historia natural y otra específica, referida a la historia oficialmente reconocida como válida, por los estamentos dirigenciales religiosos.

Desde ya, resulta a la vez notoria la ausencia de la noción resurgimiento en la historia humana en el discurso de la Biblia (aunque, es verdad, el resurgimiento en todo caso está reservado a la divinidad, para el fin de los tiempos). Por ello, según nuestra comprensión, con la revalidación del concepto resurgimiento se modifica la propia nomenclatura conceptual propuesta en las teorías tradicionales de la historia y que principiarán precisamente con la idea de la separación del hombre de la naturaleza (principio establecido desde el Antiguo Testamento), así como con la concepción lineal del desarrollo de la historia humana. Grandemente, se trata de una radical modificación, que da lugar a otra conceptualización en la temática del tiempo y la razón humana. Estas modificaciones radicales, así como los alcances explicativos que para nuestra

problematización nos ofrece, pueden apreciarse mejor si adoptamos la perspectiva del pensamiento indígena. Así, por ejemplo, en su relato *Hijo de Hombre*, Augusto Roa Bastos nos recuerda que "[e]n guaraní, la palabra *arandú* quiere decir *sabiduría*, y significa *sentir – el – tiempo*" (Roa 1984 :203; cursivas en el original). Entendemos que aquí sentir el tiempo no es un acto solamente sensitivo, sino también racional. Es gracias a la sabiduría que el guaraní llega a sentir el tiempo. Al contrario, una persona ajena a la sabiduría, en un extremo, una persona mentalmente no equilibrada, aunque de hecho se encuentre en el torrente del paso del tiempo (es decir, aunque viva su envejecimiento) no llegaría a sentir el tiempo. Su desdicha le impediría apreciar tanto el paso del tiempo, como su propia situación desdichada.

Con todo y más allá de esta particularidad en la comprensión del tiempo en guaraní, es también verdad que esta definición contiene un planteamiento filosófico respecto a la vida y respecto al propio tiempo. De esa manera es posible, entonces, decir que en el pensamiento indígena guaraní, así como en su concepción acerca del tiempo, se contiene una propuesta filosófica. Recordar que se trata de un pensamiento holístico, ahora, nos permite también entender que la concepción que se tiene del tiempo actúa como uno de los elementos estructurantes de la cultura y de las mismas sociedades indígenas. De esta manera, en estos casos, la concepción del tiempo y su relación con el conocimiento rebasa incluso la inserción del hombre en el tiempo y en el espacio. Queremos decir que esta concepción no únicamente alcanza a definir aquella inserción, sino que se proyecta y avanza hacia la propia estructuración de un tipo de sociedades, en interrelación regulada con la naturaleza. Ahora, en esta articulación y dado el carácter holístico del pensamiento indígena, en efecto, la noción de resurgimiento resulta revalidado. Ello porque noción del tiempo (cíclico), estructuración de las sociedades a partir de ella e inserción del hombre en el tiempo, configuran un todo cognoscitivo alcanzado por el saber – sentir, en el que, efectivamente, el

resurgimiento es uno más de los elementos constitutivos y constituyentes de estas sociedades. Resurgimiento, insistimos, no en el marco de repeticiones circulares, sino en el de la reiteración modificada, ilustrada en la imagen de la espiral.

Por otra parte, es cierto, a la vez, que en algunos pensadores europeos podemos observar un saludable abordaje crítico de la noción de resurgimiento. Sin embargo de ello, no puede dejar de anotarse la diferencia que se presenta con respecto al pensamiento indígena sobre ello. Así, en estos pensadores europeos heterodoxos, por ejemplo, se pone en cuestionamiento la idea del desarrollo lineal de la historia como signo de progreso. Walter Benjamín había criticado tal concepción, teniendo en mente que incluso desde distintas perspectivas teóricas se "aborda el relato de lo ocurrido hasta el presente [sobre] la idea del progreso de la humanidad a mejor. [A Benjamín, esta crítica] le sirve como herramienta para desenmascarar visiones del mundo, de la historia y de la política; 2) le sirve como contramodelo desde el que definirá los contornos de su teoría alternativa de la historia" (referido en Sanchez op. cit. :14); teoría que Walter Benjamín la llama materialista. La idea de que la historia avanza siempre hacia el progreso tiene que ver con la idea del continuum del tiempo, que en forma lineal va superando etapas pasadas. Los diversos momentos del tiempo no serían, en esta línea de desarrollo, sino encadenamientos dentro de una continuidad, en la que el momento actual, el tiempo presente, deviene constantemente en tiempo pasado, gracias al progreso. Razón por la que, a la vez, el tiempo pasado se tornaría irreversible en la historia de la humanidad. La línea de desarrollo histórico, por tanto, dibujaría una trayectoria hacia la superación constante gracias, precisamente, a las experiencias y enseñanzas históricas que nos dejara el pasado. Bajo esta nomenclatura conceptual, claro, no existe posibilidad alguna para que el concepto resurgimiento pudiera ser útil al enfoque histórico.

A diferencia de aquellos enfoques, la revalidación de nuestro concepto problematizador presupone la ampliación de los alcances explicativos de la historiografía, en la perspectiva

eventual de la formulación de una nueva teoría. El problema, claro, a dilucidarse en consecuencia gira alrededor del cuerpo teórico que podría surgir de tal validación. Por tanto deberá precisarse los elementos conceptuales puntuales, en las teorías de la historia, para esa validación.

Sintetizando; preguntémonos entonces, ¿qué criterios explican, en la relación entre tiempo y razón humana, la adquisición de conocimiento? Como primer criterio digamos que la aprehensión del tiempo y el espacio, como nociones convergentes es, a decir de Francastel, supone una aprehensión única que rebasa la aprehensión intelectual cerebral. Por ello debe hacerse uso, entonces, de la percepción lograda mediante la intuición. De esa manera se activan múltiples capacidades sensitivas en nosotros, a fin de orientarnos en el complejo tiempo-espacio. En este sentido, ciertamente, la aprehensión misma nos revela "estructuras históricas de la experiencia", según Francastel. Al hacerlo, enriquece nuestra subjetividad y permite la ampliación de nuestra imaginación. La importancia de la aprehensión multisensorial, única, en la racionalidad humana es notoria. En el caso del espacio, favorece a la racionalidad "práctica", en torno a la que se organiza la vida económica, productiva y social, mientras que en el caso del tiempo, hablamos de una comprensión que diferenciará el tiempo finito del ser humano, del tiempo infinito de la totalidad misteriosa y divina.

La influencia del tiempo histórico también puede relacionarse con el conocimiento de la sociedad. Para el marxismo, solamente en el MPC puede llegar a conocerse a ésta, debido a que la sociedad capitalista ha sido unificada por la lógica de la fábrica; lógica que abarca al mercado interno, al Estado, la política y la cultura. Esta suerte de "colectivización" se asienta, sin embargo, en el individuo libre y su preservación será, en contrapartida al marxismo, la temática central del existencialismo de Kierkegaard. La importancia que Kierkegaard le asigna al individuo se asienta en la consideración de éste como una síntesis de lo infinito (divino) y lo finito (humano). Con todo, el capitalismo y

específicamente la tecnificación de la producción y de la sociedad, ha modificado la aprehensión en el hombre de las nociones de tiempo y espacio. Al mismo tiempo diríamos, siguiendo a Vico, que se han modificado los criterios de interpretación de tales nociones.

Pese a ello, el problema que plantea Vico referido a los límites de la razón humana mantiene su vigencia. Para abordar este problema, Vico propone la flexibilización de la actividad cognoscitiva a fin de no entenderla únicamente como el resultado del razonamiento cerebral. Al contrario, este pensador nos invita a valorar otras racionalidades, igualmente importantes para la adquisición de conocimiento. Vico critica, pues, la concepción de la historia, del tiempo, que separa la historia humana de la historia natural, por un lado y por otro establece, gracias a esa separación, como propiedad de la historia humana su desarrollo lineal. Esta concepción tiene, en la Biblia, uno de sus primeros momentos de formulación aunque, en este caso, fuertemente subsumido al discurso sagrado de la historia. Así, las aguas en torno a la concepción del tiempo, entre la visión judea (posteriormente denominada como la visión occidental) y la visión de los pueblos no occidentales, marcaron sus primeras grandes diferencias. La visión occidental se caracterizará por la unicidad y la linealidad y la segunda por su reiterabilidad y su comprensión holística. En ambos enfoques encontramos, a su vez, propuestas filosóficas también distintas en relación al hombre, al universo y al tiempo. Por supuesto que dentro del propio pensamiento occidental han surgido pensadores cuya producción cuestiona la visión lineal de la historia y pone en duda la idea del progreso como signo de la historia.

Además de contraponerse la visión lineal a la visión circular de la historia, no perdamos de vista la fundamentación que el discurso sagrado de la Biblia prestó al enfoque lineal. A partir de este punto inicial, a lo largo de la edad media, el discurso sagrado forma parte de la visión lineal del desarrollo de la historia. Con ello, la contraposición se asentará en varias fuentes. La principal, referida al dominio del poder que la

religión cristiana institucionalizada en la iglesia ejercerá durante largo tiempo, incluso en el reconocimiento o no de lo que puede considerarse como ciencia, así como de los hallazgos producidos por estudiosos civiles en este campo. En ese orden puede hablarse también de la contraposición entre discurso sagrado y discurso científico, así como del cuestionamiento de los dogmas de la iglesia y la consiguiente crítica a la autoridad de esta institución, en el campo de las ciencias.

3.2 Discurso sagrado y discurso científico

El debate entre el discurso sagrado y el discurso científico, a propósito de la historia, puede presentar dos ámbitos reflexivos. Uno, respecto al discurso sagrado y el lejano significado (en el plano de su popularización) como superstición y otro, respecto a la jerarquización de los tiempos, a partir también del discurso sagrado. Para el primer ámbito, lo que puede interesar es la contraposición entre superstición[50] y razón. No olvidemos que la fuerza de la superstición alcanzó, a lo largo de la historia, incluso a la tradición y a las normas de las sociedades; mecanismos, ambos, reguladores de los comportamientos sociales. Por ello ahora podemos señalar que la superstición puede rebasar la comprensión del ámbito sagrado. Más allá de esta anotación, pero, no olvidemos que el discurso sagrado ha servido, al menos durante toda la edad media, para la organización de las sociedades mediante rígidas disposiciones de control al discurso científico.

El segundo ámbito de la reflexión se refiere a la jerarquización de los tiempos. En este caso, esta jerarquización tiene como referencia ya la relación misma entre el discurso sagrado y la historia. Es, precisamente en esta relación, en la que se establece un orden jerárquico de los tiempos. La

50 Es cierto que la noción *superstición* rebasa el ámbito que conlleva la noción de lo *sagrado*, aunque es igualmente válido pensar que la superstición tiene sus orígenes en esta segunda noción. Es bajo esta última consideración que aquí nos permitimos agrupar superstición y sagrado.

distinción entre tiempo divino y tiempo humano puede inscribirse en esta jerarquización. En el presente subpunto, nuestra reflexión estará orientada en base a la relación anotada y a la consiguiente jerarquización de los tiempos, así como a la contraposición teórica entre discurso sagrado y discurso científico. Nuestra finalidad es acompañar el proceso de separación entre ambos tipos de discursos, es decir entre la superstición (-sagrado) y el discurso científico.

Los orígenes del discurso sagrado de la historia con el que, a decir de H. F. Mansilla (cfr. Supra. 2.2) principia la concepción lineal, pueden situarse en la tradición judía y tienen su punto de arranque en el Antiguo Testamento. Se trata de un documento compuesto por varios libros, ordenados en tres grandes secciones: la Ley, los Profetas y los Escritos (cfr. Sociedad Bíblica Boliviana -SBB- 2006 :2). El Antiguo Testamento refleja con mayor fuerza que el Nuevo Testamento la tradición del pueblo judío, razón por la cual también suele llamársela "Biblia hebrea" (Fromm 1967 :10). Estos *libros* (Biblia "significa, en griego, ´libros´" -SBB op. cit. :3) recogen la tradición judía que comenzara a formarse "en medio de las antiguas civilizaciones que se desarrollaron en el oriente del mediterráneo" (SBB op. cit. :11) desde, al menos, el siglo X antes de nuestra era; tradición que principiara con Moisés y destacara con David (cfr. SBB Éxodo :70-110; Samuel libros 1 al 3 :271-313). Al mismo tiempo, la Biblia hebrea es un documento que relata la constitución de un discurso político-militar de dominación judía, legitimado por la noción sagrada de la historia; puntualmente por la lectura cristiana de la historia. El Antiguo Testamento comienza con el relato del origen o el principio denominado Génesis y lleva por título "Los orígenes del mundo y de la historia humana".

Pese a que el Antiguo Testamento recoge las tradiciones ancestrales judías no menciona, sin embargo, a la *Torá*,[51]

51 El libro de Deuteronomio narra, luego de cuarenta años de marcha por el desierto de los israelitas, el "´testimonio espiritual´" (SBB op. cit. :170) de Moisés. La parte central de este trabajo, denominado "´código deuteronómico´ (caps. 12-26)" (Ibid)

considerada en esa tradición como la ley. "La naturaleza de la ley Judía es muy evidente en el significado de la palabra *torah* que significa ´dirección´, ´instrucción´ y ´ley´. La Torá es una ley que dirige *al hombre instruyéndolo en el modo de actuar rectamente*" (Fromm op. cit. 164; cursivas en el original). Ya en esta antigua tradición pueden encontrarse elementos sobre los que luego principiará la visión lineal – progresiva de la historia. Benjamín señala, en sus **Tesis de filosofía de la historia**, que "a los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro. La *Torá* y la plegaria, por el contrario, les instruyen en la rememoración" (Benjamín Tesis – Apéndice B; cursiva en el original). Vale decir que el hombre respetuoso de la ley, es aquél que sigue la dirección que ésta le señala, debido a lo cual el papel del hombre en la historia es asumido de acuerdo a esa ley, según la Torá.

En complemento con esta ley y con las plegarias estará prohibido consultar a los videntes sobre el futuro. En este sentido los videntes y sus prácticas fueron colocados fuera de la Torá, es decir, fuera de la ley de los judíos. El hombre respetuoso de la ley quedaba, mediante la rememoración, liberado "del hechizo del futuro, a cuya merced quedaban quienes consultaban a los adivinos" (Ibid). El seguimiento a la ley era la manera en que el buen judío se acercaba al futuro, aunque sin necesidad de consultar sobre ese futuro.

---

contiene diversas leyes referidas al comportamiento del pueblo israelí. En efecto, se habla de la ley, sin embargo no se menciona a la Torá. La razón, según la SBB, es que los cinco libros (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio) del Antiguo Testamento se suelen designar con el nombre de Pentateuco, que significaría "cinco estuches" (SBB op. cit. :15), en referencia a los cinco rollos en los que fueron escritos. A estos textos, "la tradición judía les da el nombre de *Tora*, término hebreo que se traduce habitualmente por ´ley´, pero que en realidad tiene un significado más amplio. El nombre *Torá*, en efecto, deriva de una raíz hebrea que evoca las ideas de ´dirigir´, ´enseñar´ e ´instruir´ y, por eso, es mejor traducirlo por expresiones como ´guía´ o ´instrucción´, sin excluir, por lo menos en algunos casos, el significado de ´ley´" (Ibid). Nos parece -aunque no es tema central de nuestra reflexión- que con la traducción y más allá de un mayor esclarecimiento del concepto Tora, se marca una distancia entre el judaísmo y el cristianismo, que se proyectará luego a las diferencias entre ellas y que dotan de identidad a estas dos, de las tres grandes religiones monoteístas.

Pero sucede que en épocas aún más remotas a las del Antiguo Testamento y dentro de las propias tribus judías, el vidente era llamado profeta. En esas remotas épocas, "el profeta era llamado *roej*, que significa ´vidente´ […]. Ve el futuro porque ve las fuerzas [¿cósmicas?, ¿telúricas?, ¿ambas?] que operan *ahora* y las consecuencias de estas fuerzas, a no ser que cambien. […] Sus profecías se expresan en términos alternativos" (Fromm op. cit. :108; cursivas en el original). Las profecías eran por tanto posibilidades, alternativas, de las consecuencias que las fuerzas podrían adoptar si se tomara una u otra elección, ante un problema determinado.

En el contexto anterior al Antiguo Testamento, por tanto, el hombre se encuentra ante alternativas con respecto al futuro, es decir, con relación al desarrollo de las fuerzas. Dicho esto, conviene ser cuidadoso en este terreno. La modificación que sugiere Fromm es válida para alternativas de elección derivadas de un conocimiento, vidente mediante, del desarrollo de las fuerzas. Pero ya no es válida para el curso del desarrollo mismo de las fuerzas; este desarrollo no cambia ante la configuración específica (en el "ahora") de las fuerzas, como sí cambian, insistimos, los momentos de las oportunidades para las alternativas de una elección. Estas alternativas, estos posibles desarrollos, sin embargo, se modificarán a medida que se adopte a una u otra alternativa y las fuerzas operen, ya que la disposición de las fuerzas se modifica, con lo cual el resto de las alternativas diseñadas también perderán su validez. Con todo, a partir del Antiguo Testamento el profeta será considerado de una manera muy distinta a las formas con las que se le consideraba hasta entonces. Ahora será entendido como "la persona que anuncia delante de otros un mensaje de la divinidad" (SBB op. cit. :753). Por esta razón, para la Biblia, los profetas "no eran adivinos, magos o astrólogos, que se dedicaban a leer el porvenir para poder anunciarlo anticipadamente" (Ibid). Al invalidarse el significado de vidente en la noción de profeta, los escritos bíblicos imponen una visión única con respecto al discurso de la historia, y el profeta será aquél que únicamente reproduce

dicho discurso. De esta manera, pues, por medio de la Biblia el hombre y su historia quedaron sujetos al designio divino y al cumplimiento de su ley.

El tiempo en el discurso sagrado de la historia puede catalogárselo como un tiempo eterno y detenido. San Agustín, refiriéndose a Dios (en tanto nominación genérica del todo), ejemplificaba este tipo de tiempo. Escribe: "*Und weil deine Jahre kein Ende nehmen* (Ps. 102), so sind alle deine Jahre ein einziger heutiger Tag. Und wie viele von unsern und unsern Väter Tage sind schon vorübergezogen durch dein ewiges Heute und haben uns im Form und eigenes Sein erhalten! *Du aber bist ewig del Gleiche"* (Augustin 1958 :31; cursivas en el original). (*Y porque tus años no conocen ningún final (*Ps. 102), así son todos tus años un solo y presente día. ¡Y cuántos de nuestros días que nos han formado ya han transcurrido por medio de tu eterno presente y nos han preservado en forma y Ser!) *Tú, pero, eres eternamente el mismo*). Al interior del tiempo eterno y detenido de Dios transcurre la historia, el tiempo, humano. Todas las actividades, todas las acciones, en fin, toda la historia humana, no solamente que no consumen el tiempo eterno de Dios, sino que este tiempo seguirá siendo siempre el mismo, inamovible y eterno, aun cuando el tiempo humano se hubiera consumido.

La relación entre el tiempo eterno, sagrado, de Dios y el tiempo de la historia humana no anula, pues, el movimiento de la historia humana, sino lo subordina al tiempo divino. Tal es así que "el pensamiento medieval cristiano planteó una meta irrevocable, el Apocalipsis, entendido como ´consumación de los tiempos´ (fin del mundo, Juicio final) o como una ´conclusión de la historia´" (Mancuso 2009 :13). La consumación del tiempo humano nos habla del carácter finito de este tiempo, de su propiedad degenerativa, contraria al tiempo divino y su eterna vitalidad. También en el pensamiento de los antiguos griegos y romanos puede encontrarse la idea de concebir "la evolución cultural como un proceso de paulatina e irreversible decadencia" (Ibid) y en ese orden, estas nociones (la consumación de los tiempos,

la conclusión de la historia o la evolución como irreversible proceso de decadencia), no son valorativamente neutros. Así para un griego o romano el pasado era superior al presente [pero], para el sentido común de los siglos XVIII, XIX o XX, por el contrario, el pasado fue inferior al presente; esto último se tradujo en las relaciones interculturales, sobre todo en su versión positivista: la consideración de culturas como más avanzadas que otras y, eventualmente, con el deber, la obligación -la carga- de conducir a los demás a su "civilización" (Ibid).

El quiebre en la noción del tiempo presente, entre las sociedades antiguas y las modernas, es evidente y va de la mano con la propia manera de comprender el término de historia (cfr. Supra. 1.1). Este quiebre acentuará la concepción lineal de la historia, iniciada con las antiguas tribus judías. Por ello, no puede perderse de vista que tanto las valoraciones de los tiempos (pasado, presente) como la carga cultural judía cristiana para justificar los esfuerzos por conducir a otros grupos culturales de acuerdo a una visión particular del tiempo humano, se desarrollen al interior de un tiempo mayor (el tiempo eterno, sagrado). Es en este contexto mayor que adquiere sentido el esfuerzo cultural judío, porque -siempre desde esta perspectiva- contribuye a la consumación de los tiempos y con ello al cumplimiento del plan de dios.

Desde ese presupuesto, entonces y a pesar de la propia evolución del tiempo humano, la diferenciación entre el *antes* y el *después* pierde su valor como distintivos del tiempo y la consecuencia inmediata de ello será la también dificultosa diferenciación entre el pasado y el futuro. En San Agustín, de acuerdo a Luhmann, no es necesaria esta distinción, porque el *antes* y el *después* coinciden "en lo oculto del tiempo eterno. *Antes* y *después* concuerdan en que provienen y desembocan en el misterio: el tiempo viene de lo oculto (*ex oculto*), para en lo oculto desaparecer" (Luhmann 1996 :154; cursivas en el original). Es interesante detenerse en la idea que tiene Luhmann respecto a la concepción del tiempo en San Agustín, porque esa idea (la que nos dice "provienen", "desembocan")

nos remite ciertamente al movimiento del tiempo humano, aunque no del divino. Por ello, según Luhmann, San Agustín "recurre a la comprensión del tiempo visualizándolo en modo de trayecto y con ello la reflexión sobre el misterio del tiempo culmina en el concepto de *movimiento*" (Ibid; cursiva en el original). El tiempo, en este caso, provendría de lo oculto y se dirigiría hacia lo oculto, es decir, el tiempo se origina en el misterio y luego se disuelve en ese mismo misterio. Insistimos en que este tiempo -que Luhmann percibe en la reflexión del tiempo de San Agustín (el tiempo que "proviene" y "desemboca")- se refiere al tiempo humano y no al tiempo de Dios, si vale el término. Este último tiempo sería, en todo caso, lo oculto, lo no revelado y por ser eterno, no contempla al movimiento como una de sus propiedades. Lo que se mueve no es el tiempo eterno, sino el (los) tiempo(s) que éste contiene.[52]

El tiempo divino presupone un Dios omnipotente en relación al tiempo y sólo puede ser comprendido bajo la idea de la eternidad. Para todo otro entendimiento, este Dios se encuentra más allá de la comprensión del tiempo, entendido en este caso como el devenir del pasado al futuro. Esta comprensión cristiana del tiempo también será compartida por Kierkegaard. En este caso, a través de un proceso deductivo del razonamiento filosófico, se busca apuntalar a la idea cristiana del tiempo, sin más apoyadura que la del propio proceso del pensamiento.

52 En San Agustín, según Luhmann, observamos entonces dos temporalidades. Sin embargo, problematizando estas temporalidades desde otra perspectiva, puede señalarse en realidad, de acuerdo al "medievalista Jeróne Baschet la existencia de cuatro temporalidades: ´el tiempo cíclico de las comunidades, el tiempo lineal de la modernidad y del marxismo, el presente perpetuo del mundo contemporáneo [y] otro capaz de asumir los procesos pasados para desarrollarlos hacia un futuro nuevo´" (citado por Corcuff 2012 :64). Corcuff, al recuperar estas cuatro temporalizaciones -algunas coexistentes con otras, en ciertos casos- y como parte de un esfuerzo explicativo del tiempo, añade que la cuarta temporalidad de Baschet es llamada "´nueva gramática de los tiempos históricos´ [y] tiene implícitamente para el autor colaboraciones benjaminianas" (Corcuff op. cit. :65). Por tanto, formulando una primera conclusión al respecto, podemos decir que los modelos explicativos del tiempo, en ciencias sociales, pueden ser varios.

> So wird Christus nicht erwähnt, sondern Begriffmässig als der Gott in der Zeit beseichnet, wodurch das Paradoxale hervorgehoben wird, weil der Gott als das Wesen definiert wird, welches ausserhalb oder über dem Begriff der Zeit ist. Kierkegaard war es besonders darum zu tun, das Christentum als eine Existenzform festzuhalten, die den Begriff der Freiheit voraussetzt, ohne den alles sinnlos wird. Es war dies ein frontaler Angriff gegen die herrschende Hegelsche Philosophie, die mit grossartigen weltgeschichtlichen Perspectiven manövrierte, in desen aber der einzelne Mensch wie eine Staubflocke spurlos verschwand (Rhode 1977 :106).
>
> (Así Cristo no es nombrado, sino comprendido como el Dios en el tiempo, de donde emerge la paradoja, porque el Dios será definido como el Ser, el que se encuentra fuera de la comprensión del tiempo. Kierkegaard se mantenía especialmente ocupado en aprehender al cristianismo como una forma de existencia, lo que antepone la comprensión de la libertad, sin la cual todo perdería sentido. Se trataba de un ataque frontal contra la dominante filosofía hegeliana, la que maniobraba con grandilocuentes perspectivas de la historia universal, en la que pero la persona individual desaparecía sin dejar huella como un soplo de polvo.)

Es comprensible la objeción de Kierkegaard a la filosofía hegeliana, en lo que a la perspectiva colectivista corresponde. En la perspectiva del existencialismo kierkegaardiano, pero, en lo que a nosotros nos interesa, conviene detenerse en la distinción de Dios como aquél ser que se encuentra fuera o por encima de la comprensión del tiempo.

El proceso deductivo que da lugar a este razonamiento solamente puede sostenerse por la postura dogmática de Kierkegaard, con respecto al cristianismo. El aporte del filósofo danés, sin embargo, radica en la libertad del individuo como principio que le otorga sentido al cristianismo. Gracias a esta libertad individual, en la historia de la humanidad, es

decir en la historia de los hombres, el individuo no es *sólo una partícula de polvo que desaparece sin dejar rastros*, como en la historia universal de Hegel, según el criterio de Kierkegaard. En consecuencia, diríamos que Dios, en tanto Ser a-temporal efectivamente se encuentra más allá de cualquier noción de tiempo, aunque -añadiríamos- el cristianismo formulado por Kierkegaard, como opción libremente adoptado por los hombres, pertenece ya al plano de la categoría del tiempo humano, del tiempo que se mueve. Son, individualmente considerados, los hombres quienes a lo largo de su vida otorgan sentido a su propia existencia, así como a la existencia misma del cristianismo.

En todo caso se trata de una lectura que, bajo su adscripción al cristianismo, al menos otorga la posibilidad de diferenciar el tiempo divino, eterno, del tiempo humano, pasajero. Recordemos que no todas las lecturas desde la óptica cristiana ofrecen tal flexibilidad. En San Agustín, por ejemplo, las cosas se complican; aunque su análisis parta de forma similar, recordándonos la imposibilidad de definir lo divino, en los marcos de la temporalidad humana. Él nos dirá,

> kann ich zuversichtlich sagen, dass ich weiss, es gäbe kein Vergangenes, wenn nichts verginge, keine künftige Zeit, wenn nichts in Zukunft käme, und keine gegenwärtige Zeit, wenn nichts uns gegenwärtig wäre. Wie aber ist´s mit gegen beiden Zeiten, der vergangenen und der künftigen? Denn die vergangene ist nicht mehr und die zukünftige, die ist noch nicht. Die gegenwärtige aber, wenn die immer gegenwärtig wäre und nie in ein Vergangenes überginge, die wäre nicht mehr Zeit, die wäre Ewigkeit. Wenn also nun die gegenwärtige Zeit nur deshalb Zeit ist, weil sie hinübergeht in die Vergangenheit, wie können wir dann sagen, dass sie sei; dadoch für sie der einige Grund des Seins nun der ist, dass sie nicht mehr sein wird? So dass wir, also dann von Zeit nur sprechen könnten, wenn etwas sterbt, nicht mehr zu sein (Augustin 1958 :287).

> (puedo decir con confianza que yo sé, que no habría ningún pasado, si nada hubiera transcurrido, ningún tiempo futuro, si nada se dirigiera al futuro y ningún tiempo presente, si nada nos fuera presente. ¿Pero cómo es ello con respecto a los dos tiempos, el pasado y el futuro? Porque el tiempo pasado ya no lo es y el tiempo futuro todavía no lo es. El tiempo presente, pero, si siempre fuera presente ya no sería tiempo, sería la eternidad. Entonces, si el tiempo presente sólo es tiempo porque transita hacia el pasado, ¿cómo podemos decir que el tiempo presente es, ya que, para él, la única razón de ser es el ahora, que ya no será más? De esa manera, solamente podemos hablar del tiempo, entonces, cuando algo muere y ya no es más.)

El problema de la definición de lo divino en los marcos de la temporalidad humana, según San Agustín, se resuelve porque en realidad nunca hubo tiempo que no fuera creado por Dios. Así, "keine Zeit kann ewig sein gleich dir, der du der gleiche stets verharrst, denn sie wäre nicht Zeit, wenn sie verharrte [ningún tiempo puede ser igual a ti, tú el que siempre permanece, porque ya no sería tiempo, si siempre permaneciera]" (Ibid). Siendo entonces una creación divina que, a su vez, no se equipara con su creador, no hay posibilidad humana de definir al tiempo. La propia pregunta en torno a qué es el tiempo nos colocaría ante esta imposibilidad por un lado y por otro, ante el hecho que se trataría de una creación divina que, empero, apenas *refleja* a esa divinidad.

La tensión entre el discurso sagrado y el discurso científico en la historia ha generado, para su resolución, esfuerzos desde distintas posturas. Al menos podemos citar dos de estos esfuerzos, asumidos desde diversos ángulos teóricos. Uno, desde la reflexión de la propia historia y otro, desde la matemática y la astronomía. En ambos casos, sin embargo, el discurso sacro que envolvía a la historia quedó seriamente cuestionado. Con ello, a la vez, la historia recuperó su independencia con respecto al discurso sacro y pudo nuevamente ser pensada desde y para los hombres.

Giambattista Vico, en este orden propondrá "la distinción entre historia sagrada e historia profana. [Aunque] Vico no oculta ni tampoco niega el paralelismo entre las dos historias" (Tessitore op. cit. :127). En el pensador de Nápoles se trata de una compleja relación que comienza a aclarase con el aditamento de la precisión de que, ante la historia humana (que es el resultado de lo que el hombre pone en ella; cfr. Supra. 1.1), "la providencia no es ni trascendente ni inmanente, porque es ´una ley de necesidad por la que el individuo debe llegar hasta el extremo de su experiencia´, cualquiera que ésta sea" (citado en Tessitore op. cit. :129). El paralelismo de las dos historias, en Vico, no supone una mutua influencia, ya que la providencia no es inmanente y al contrario, es el hombre en su vida mundana, quien construye la (su) historia, hasta agotar las experiencias humanas.

Por otro lado, puede pensarse que este paralelismo constituye una "necesidad" metodológica en el razonamiento de Vico. Así, gracias a este paralelismo, es posible

plantear acciones que modifiquen determinadas categorías simbólicas, pero siempre vamos a estar en alguna de ellas [ya que es imposible] lograr un punto de visión de la realidad fuera de la realidad; no podemos imaginar el *no-texto* (Derrida 1967). Producir una especie de desalienación total y absoluta para Vico es imposible, como también lo es para la semántica contemporánea (citado en Mancuso 2009 :27; cursivas en el original).

El problema planteado implica los límites, es decir las capacidades últimas, del conocimiento de la realidad. Al respecto, Mancuso ensaya una conclusión del pensamiento de Vico, señalando que tal conclusión podría decir "que *los límites de nuestra praxis son las limitaciones de nuestra imaginación* y de **nuestra concepción de la realidad**, límites que cambian constantemente, pero nunca hacia fines predeterminados sino a partir de las intencionalidades de los actores condicionados por sus propios conceptos de pertenencia" (Ibid; cursiva en el original y negrillas nuestras). Volviendo a la discusión entre historia sagrada e historia profana, podemos decir que

el debate conlleva también problemas como los referidos a nuestra concepción de la realidad.

Será el aporte de Jean Bodin, desde la matemática, el que permitirá un primer paso en procura de salir del atolladero que supuso no únicamente separar la historia humana de la historia de la naturaleza, sino el haberlo hecho a partir de un discurso de lo sagrado; en este caso, de la Biblia.

> Separada la historia sagrada, la humana y la historia natural, Bodin transformó la cuestión de los últimos tiempos en un problema de cálculo astronómico y matemático. El ocaso del mundo se convierte en un dato del cosmos, la escatología fue desplazada hacia una historia natural confeccionada expresamente para eso. […] La historia humana, considerada como tal, no tiene ninguna meta, sino que es el campo de la probabilidad y de la inteligencia humana (Kosselleck op. cit. :29).

La historia humana será algo realizado por y para los humanos, aunque realizado -añadiremos- en interrelación con las otras historias. Según nuestro entender, es gracias a esta interrelación con las otras historias que puede afirmarse que la historia humana se halla condicionada -y condiciona a su vez, aunque habitualmente de manera secundaria- a las otras historias. En esta interrelación, sin embargo, la sobredeterminación viene dada por las otras historias, por la meta-historia y no por la historia humana (cfr. Infra. cap. IV). Por ello es válido afirmar que la historia humana se desarrolla condicionada por las otras historias. En sentido contrario, diríamos que el efecto de la historia humana sobre la historia de la naturaleza es, por lo tanto, limitado o si se quiere, la capacidad de la historia humana de condicionar a las otras historias es limitada. En ese orden predominarán también las características de las otras historias en comparación a las características de la historia humana; entre ellas, la del carácter circular de su desarrollo.

Tratemos ahora de despejar dos posibles malentendidos. En primer lugar, la idea de la contraposición entre historia lineal

e historia circular. Se asume que a la primera corresponderán las modernas sociedades occidentales, industrializadas. En este sentido, el progreso, el desarrollo, de las sociedades es entendido también como el movimiento de las sociedades en el tiempo. Se trata, en verdad, de "un autodespliegue de la sociedad en el espacio" (Castoriadis 2001 :260). Este autodespliegue podría considerarse como el impulso del progreso y constituye propiamente la historia de una sociedad dada (cfr. Ibid). Sin embargo, según hemos adelantado (cfr. Supra. cap. I) en el autodespliegue de la sociedad no interesa solamente observar el movimiento que se genera, sino la dirección de ese movimiento. En tal sentido y teniendo en cuenta el fenómeno del autodespliegue, es posible pensar en una dirección no lineal del movimiento que, pese a ello, genere "progreso", "desarrollo". Además, es también perfectamente posible pensar no en una sola dirección sino en varias direcciones, es decir en un movimiento multidireccional.

Una segunda comprensión equivocada se refiere a la consideración de ambas historias (la lineal y la circular) en términos de oposición de segundo orden, es decir, como el resultado de una posibilidad, luego de una decisión humana tomada. En esta perspectiva y apoyada en el *qhip say untasis camaqapxanani* (del aymara) Silvia Rivera Cusicanqui ensaya una traducción, señalando que aquella frase debe entenderse "como `que el pasado sea futuro depende de lo que hagamos en el presente' (Rivera 2007 :101)" (citada en Fujita 2012 :72)[53]. Así, para Silvia Rivera y a pesar de su valioso aporte, el asunto se resolvería por mera voluntad humana. En cualquier caso seguimos en la oposición entre la historia lineal y la historia circular, aunque aquí esa oposición se superaría a partir de una elección humana. Pero una vez asumida la

53 Aunque es cierto que Fujita señala también una segunda traducción de la propia Silvia Rivera, el sentido de la misma no cambia. En esta segunda traducción la frase significaría "como el pasado-futuro están contenidos en el presente; la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y depende de nuestros actos más que de nuestras palabras' (Rivera 2010 :55)" (cfr. Fujita Ibid).

decisión, la contraposición asoma nuevamente, ya sea como regresión (¿vuelta en círculo?) o superación (¿progresión lineal?). Consiguientemente, pues, incluso con este intento de reinterpretar la relación entre linealidad y circularidad, no estamos, en verdad, ante la superación real de la contraposición entre ambas.

Según nuestro razonamiento, la historia lineal y la historia circular no se contraponen y la posibilidad de privilegiar una u otra no depende únicamente del voluntarismo de los seres humanos, como señala Rivera Cusicanqui. Al contrario, ambas teorías de la historia se complementan y a la vez ambas marcan espacios diferenciados. Una manera de abordar el problema en el marco del pensamiento andino y bajo la idea de relacionar ambas historias, es volviendo a la consideración del mito. En la mitología andina se plantea que "las cosas comienzan con Illapa [comúnmente traducido como rayo] o fuerza que es más energía que materia" (Untoja op. cit. :97). Es decir que en su remoto origen, es la materia ("las cosas") la que se inicia con el rayo (el Illapa). En este lejano origen, la materia, entonces, principia en un ente que es más energía que materia. A partir de este origen y mediante diversos procesos de (auto)transformación, mediante distintas trayectorias, la energía deviene en materia o mejor, en materias. Estas materias se diferencian entre sí no sólo por su forma, sino por la relación entre energía y materia que guardan en su seno. Unas serán más energía que materia y otras, más materia que energía. Por otro lado, cada materia, a su vez, tendrá su propio desarrollo y mantendrá, con las otras materias (el hombre incluido), determinadas relaciones. A estos distintos procesos y trayectorias nos referimos cuando decimos que se trata de distintas historias (lo que, dicho sea de paso, nos señala que la energía no se transforma en un solo sentido), cuyos procesos no se orientan en una sola dirección.

En consecuencia, el tiempo y la historia de la energía primaria (Pacha, en sentido lato, bajo la concepción andina) las asumiremos como algo sagrado, proveniente de la profundidad del misterio, la que, de lo invisible ("más

energía que materia") deviene en visible, en "más materia que energía". Hablamos, a partir de ello, del tiempo y la historia de la materia, que son distintos al tiempo de la energía primaria y por tanto los tiempos de las materias no pueden considerarse como tiempo e historia sagrada.

Desde ya, "Illa también es la figura de la energía humana; este junto a ch´ama, ente sólido (la tierra), es más materia que energía […]; configurado en Pachamama" (Ibid). Aquí observamos, en efecto, el devenir de la constitución de la materia a partir de la energía invisible. Cuando la energía deviene en estado sólido podemos decir, con propiedad, que se ha configurado Pachamama[54]; es decir, una situación tal en la que la dualidad de la energía se expresa en la unidad. Aunque esta aseveración podría llevarnos a pensar que, por tanto, todo lo existente es Pachamama, conviene profundizar un poco en las consecuencias de comprender Pachamama como la dualidad de la energía en la unidad. Entendemos que el carácter dual de la energía es una propiedad del origen mismo de la energía primaria o Pacha. Vimos también que es esa dualidad de base, la que ha dado lugar, en el devenir de los actos de sus entes duales en interacción, a la materia. Cuando entendemos Pachamama como la dualidad de la energía en la unidad, asumimos que este fenómeno es algo generativo, es decir, procura movimiento, genera vida. Lo hace, precisamente por la dualidad de los entes de base, que vimos en Pacha[55]. En este sentido, cuando se asimila a Pachamama a madre tierra, pese a que se trata de una restricción ideologizada, podría

54 Recordemos que Pachamama es un compuesto conceptual. Siendo que el aymara es una lengua aglutinante, como la mayoría de las lenguas indígenas de Latinoamérica, también se agregan sus conceptos, para formular una proposición teorética. En este caso tenemos tres conceptos, que componen un nuevo concepto: Pa, en tanto abreviación de la dualidad del aymara; ch´ama, referida a la energía en su instante de eclosión y ma, como abreviación de unidad. Pachamama, en tanto compuesto conceptual, entonces significará "la dualidad de la energía en la unidad".

55 Si Pacha también es un compuesto conceptual que hace referencia a la dualidad en el momento de la eclosión energética, ¿qué la diferencia de Pachamama? Siguiendo a Fernando Untoja (cfr. Untoja op. cit.), diríamos que Pachamama hace referencia a la unidad de la energía cósmico con la energía telúrica, que sería la manera en la que Pacha se expresa en el planeta tierra.

tolerarse tal asimilación subrayando el hecho generativo, productivo, de la unidad de entes duales de la energía, que se resume en Pachamama.

Tenemos así una situación establecida en la que la dualidad de la energía se expresa en la unidad. Como resultado tenemos en aquella unidad, al mismo tiempo, se generan procesos que darán lugar a modificaciones en la propia composición de la energía, precisamente por la interacción de los entes duales básicos. Estas modificaciones son las que nos permiten entender el devenir de la energía hacia un estado sólido, así como luego a la transformación de estos mismos estados sólidos. En este devenir se concreta al mismo tiempo Pachamama, demarcando sin embargo la relación entre energía y materia, entre la historia de una y otra, es decir, entre la historia sagrada de la energía primaria y la historia profana de la materia que, como tal, tendrá tiempos que marquen su principio y su fin.

Para decirlo ahora de manera directa, señalemos en un inicio y de manera muy provisional, que la historia humana puede ser circunscrita preponderantemente a la visión lineal en lo referido al autodespliegue de la sociedad, mientras que la historia circular la inscribiremos con mayor preferencia (pero no con exclusividad) en el ámbito de la meta-historia (cfr. Supra. cap. II). El humano, entendido como materia, contiene en su interior, como toda materia, sin embargo a la energía de base -que, insistimos, es la que se transforma en su devenir, adquiriendo distintas expresiones durante su concretización. Es esta energía de base, es decir Pacha, la que, en sus trayectorias cíclicas se expresa así en una u otra forma concreta; lo que quiere decir que esta energía, al mismo tiempo, "teñirá" de su característica, a la materia llamada hombre, quien terminará adquiriendo característica circulares en su historia. Por tanto, ahora podemos entender que la relación complementaria presente en la complementariedad entre la energía y la materia abre un ámbito de tiempo (de historia-s) en el que puede observarse también la complementariedad de

desarrollos lineales y de desarrollos cíclicos; o sea un espacio de complementación paradójica.

Resumiendo, tenemos que el discurso sagrado de la historia puede dar lugar, en primer término, a la aproximación con la noción de superstición, mucho más cuando de la popularización del discurso sagrado se trata. Por otro lado, este discurso delimita el tiempo humano diferenciándolo del tiempo divino. Se trata de la jerarquización de los tiempos, en la que el primero deviene en inferior con respecto al segundo. Tal es así, que ello será explícito en San Agustín: el tiempo de la divinidad no conoce fin, por lo que la divinidad siempre se mantendrá sin modificación alguna. Al interior del tiempo divino transcurre el tiempo humano. El tiempo divino resulta, entonces, un tiempo que no transcurre, un "no-tiempo", al contrario del tiempo humano que transcurre y se consume al interior del tiempo divino.

El tiempo humano se agota, pues, al consumirse con el Apocalipsis, de acuerdo al discurso sagrado de la historia. El Apocalipsis, que "significa revelación" (SBB op. cit. :1345), expone la revelación que Dios o Jesucristo habría hecho respecto a lo que ha de suceder en el fin de los tiempos; para los hombres será el momento del juicio final. Ello nos habla del carácter degenerativo del tiempo humano, es decir que en la medida en que el tiempo transcurre éste se degenera, aproximándose a su consumación final. Ello marca una similitud con la visión prevaleciente en la antigüedad griega o romana, en la que el pasado era superior al presente. Al contrario, con la modernidad (siglo XVIII en adelante) el presente será entendido como superior al pasado. Tal es así que en San Agustín, según destaca Luhmann, el tiempo divino es lo oscuro, el misterio, de donde proviene el tiempo humano y hacia donde se dirige. Esta imagen sólo es posible, de acuerdo a Kierkegaard, porque la divinidad es aquél Ser que se encuentra más allá de la comprensión del tiempo. Esta comprensión será, según el filósofo danés, resultado de la libertad individual, por lo que una adscripción a esta liberad le otorga sentido al cristianismo.

Con todo, el cuestionamiento a la historia sagrada provendrá de la reflexión acerca de la propia historia; reflexión a la que se sumará el aporte de las matemáticas. Las matemáticas, de la mano de Jean Bodín -según nos lo recuerda Kosselleck-, transformarán el problema del fin de mundo "en un problema de cálculo". Para Vico, por otra parte, será la intencionalidad de los hombres la que modifica "los límites de nuestra imaginación y de nuestra concepción de la realidad", es decir, se modifica la práctica social desplegada a lo largo de la historia. Para Vico, es la intencionalidad de los hombres lo que modifica "los límites de nuestra imaginación y de nuestra concepción de la realidad", es decir, se modifica la práctica social desplegada a lo largo de la historia. En cualquier caso estas críticas abren dos perspectivas. Primero, el rescate del hombre en tanto creador de la (su) historia y segundo, el hacerlo, pero, condicionado a la historia natural y a la del cosmos. Sin embargo con ello volvemos al debate de la interrelación entre historia humana e historia natural, así como al de los enfoques unidimensional frente al holístico y en último término, a la discusión entre la visión lineal y la visión circular de la historia. Por nuestra parte postulamos, antes de contraponer ambos enfoques, la complementación de los mismos, en la que cada uno mantenga su diferencia pero posibilite, junto al otro, la formación de un circuito explicativo único. Estamos haciendo uso de la lógica andina, en lo que respecta la complementación de contrarios, en la unidad. Esta complementación paradójica abarca tanto a la historia humana como a la meta-historia y tendrá, se entiende, consecuencias en el plano de la teoría.

Así nos encontramos, por ello, otra vez ante la necesidad de volver a la reflexión en torno al concepto resurgimiento. Ante lo señalado (cfr. Supra. cap. II), nos interesa profundizar en torno a la característica que este concepto asume en la complementación buscada. Queremos acercarnos a la utilidad "práctica" que pueda ofrecer para explicar, por un lado, la lógica de la visión en espiral del desarrollo de la historia y por otro, para ilustrar los *mecanismos de enlace* (para llamarlo

de alguna manera) entre la visión lineal y la visión circular de la historia. De esta manera asumimos, por ahora, al concepto resurgimiento como un instrumento operativo, a fin de explicar la interrelación entre historia humana y meta-historia, a la vez de continuar fundamentando la formulación de la historia en espiral.

3.3 Carácter operativo del concepto resurgimiento

Desde ya estamos, como se comprende, moviéndonos en el ámbito de la abstracción teórica, de los conceptos. Un marco general de orientación en este terreno puede constituir la referencia en torno al llamado postmodernismo. Es válido partir afirmando que el postmodernismo es la consecuencia del modernismo, aunque también supone la ruptura con éste. Surge, en efecto, por la crítica a los grandes relatos, a las meta-teorías. Entendemos al modernismo como el pensamiento ilustrado. En la filosofía, el pensamiento moderno tiene en Hegel a uno de sus más importantes exponentes y puede definirse como la formulación del ser en tanto auto-conciencia. También en esta disciplina la crítica al pensamiento moderno, a las meta-teorías, relativiza los postulados y las perspectivas universales. En este sentido, el postmodernismo transformó la noción de la ciencia y el pensamiento moderno dominante devenido en pensamiento tradicional. Al contrario, el pensamiento postmoderno en auge introdujo al espacio del conocimiento nuevamente las teorías focalizadas, las teorías locales. En la historiografía, la ruptura entre modernidad y postmodernidad ha permitido el resurgimiento de las historias de vida; que sin embargo pueden correr el peligro de marcar similitudes con las narrativas y relatos de vidas ejemplares del medioevo.

Es en este orden que podemos pensar, efectivamente, en una revaloración del género de los relatos que se suponían "superados", en un resurgimiento operado en el contexto general de la evolución de las ciencias. Así también el debate en las teorías de la historia durante el tránsito entre el modernismo y el postmodernismo permite ejemplificar

aquellos resurgimientos. Queremos insistir en ello, con la idea de que se trata de una consecuencia del propio pensamiento moderno, en la fase del paso de la deconstrucción de las meta-teorías a la formulación teorética que llamamos postmoderna. En este paso se dibuja una trayectoria que va de la modernidad a la postmodernidad, en cuya finalización la modernidad deviene en su negatividad. La imagen de la ruptura, contradictoriamente está dada en este caso por la continuidad; aunque lo importante es la transformación en lo contrario a la modernidad[56]. Se trata, pero, de una ruptura que no desconoce los elementos previos (cfr. Supra. nota 53), ya que presenta a éstos en un nuevo ordenamiento, en la etapa posterior a la ruptura.

Bajo estas ideas y según adelantamos, nuestra problematización intenta ahora reflexionar respecto a las teorías lineal y circular de la historia, aunque volviendo una vez más a la consideración del concepto "resurgimiento". La implicación de este concepto en la historia humana es rápidamente desvalorada por los herederos de la escuela de Ranke debido al supuesto arcaísmo que conllevaría una explicación histórica asentada en la noción de resurgimiento. Mucho más, si se considera que, en efecto, el resurgimiento supone reapariciones de características históricas ya vividas por las sociedades. Es precisamente la necesidad de pensar en el carácter reiterativo que subyace a la noción de resurgimiento,

56 La idea de una ruptura como consecuencia de la continuidad ha sido formulada incluso por Gramsci; un pensador que trabaja con conceptos que nos remiten permanentemente al movimiento. Así, por ejemplo, nos dirá que "[e]l cristianismo fue revolucionario en relación al paganismo, porque fue un elemento de completa escisión entre los sostenedores del viejo y del nuevo mundo. Una teoría es realmente ´revolucionaria´ en la medida en que es un elemento **de separación y de distinción consciente entre dos campos**" (Gramsci 1971 :166; negrillas nuestas).
No se puede, sin embargo, atribuir a todo el marxismo tal planteamiento. En la complejidad que hemos comentado (cfr. Supra. 1.2 y 2.2) respecto al pensamiento de Marx sobre las formas de evolución de la historia (continuidad – discontinuidad), Hobsbawm anota que en el T. III de *El Capital*, Marx "subrayó en forma creciente la viabilidad de la comunidad primitiva, sus poderes de resistencia a la ´desintegración´ histórica e incluso […] su capacidad de transformarse en una forma superior de economía **sin destrucción previa**" (Hobsbawm op. cit. :42; negrillas nuestras).

lo que resulta inadmisible desde la perspectiva lineal de la historia. Por ello se afirma que "[l]a idea de que existen ciclos de la vida humana y de las sociedades a imitación del movimiento regular del sistema solar es una última huella en nuestro siglo XX de conceptos mágico-astrológicos de la propia Edad Media, esa edad aún viviente entre nosotros bajo diversas formas espontáneas de nuestro ensueño" (Francastel op. cit. :57-58).

En principio, la idea de los resurgimientos cíclicos es asumida, por la crítica, como parte del pensamiento mágico; es decir, pre-racional. Por ello cualquier posibilidad de considerar siquiera el fenómeno de los resurgimientos en la historia queda descartada, ya que contradice el pre juicio positivista fuertemente asentado entre los historiadores. Con ello, claro, también se cierra el camino para indagar en torno a cómo debe entenderse tal resurgimiento y qué es lo que resurge (cfr. Infra. cap. IV). Por ahora recordemos que en nuestro razonamiento la referencia a las dos historias (la humana y la natural) no únicamente pretende mostrar la complementación entre las mismas sino, en primer término, llamar la atención respecto a los distintos tiempos que se complementan y con ello también a los diferentes ritmos temporales[57]. En segundo término, pero, el que una historia "suceda" en la otra historia, ya nos está diciendo por sí mismo que las características de la historia natural, en este caso, también estarán presentes de una u otra manera en la propia historia humana. Y una de esas características es precisamente la del resurgimiento cíclico de algunas elementos y/o procesos. Finalmente, pretendemos llamar la atención (cfr. Supra. **Prólogo**) respecto al hecho social evidente referido al resurgimiento en la misma historia humana, de fenómenos políticos, económicos, religiosos, ideológicos, militares, culturales y nacionales.

57 Para insistir en nuestra idea de varias historias con ritmos temporales distintos, podemos apoyarnos en el aporte de Braudel referido a la historia estructural. El autor nos dice que se trata de una historia de ritmo lento, casi inmóvil, en cuyos marcos, sin embargo, tiene lugar la historia de los acontecimientos, es decir la historia de los hombres (cfr. Braudel 1997 :17).

En el plano de la teoría, para referirnos a los resurgimientos cíclicos debemos concentrarnos en los conceptos, es decir en los elementos atómicos, en las unidades básicas, de un pensamiento. Para ello asumimos, por un lado, a los conceptos como objetos. Por otro lado, insistimos en la necesidad de observar el interior de estos objetos, para advertir no únicamente el significado que conllevan, sino también los movimientos, los desplazamientos, que en el nivel semántico se operan en los mismos. Estos desplazamientos, al interior de un objeto conceptual, deben establecer en lo mínimo la posibilidad de una dualidad, al menos semántica. Así, por ejemplo, para Miernaux, en su reflexión acerca de la estrategia del pensamiento científico, debe insistirse en que

> [l]a cuestión de las "binariedades" construidas con fines de conceptualización en el marco de elaboraciones teóricas y problemáticas, trasciende evidentemente la de simples principios semánticos a través de los cuales se constituye el sentido y éste puede ser descrito. Ciertamente, en la medida en que la conceptualización científica constituye una producción de sentidos, tales sentidos se aplican del mismo modo que en toda producción de sentido. [Pero] si una producción de sentido quiere ser lo que pretende ser, debería construirse de manera que pueda captar fenómenos fundamentales, es decir, fenómenos que están presentes siempre y en todas partes, cualesquiera sean las modalidades circunstanciales que las encarnan y sin que ninguna de éstas en particular colonicen o reduzcan el concepto (Miernaux 2009 :32).

Aunque el autor llama la atención acerca de la presencia, siempre, de fenómenos más allá de las "modalidades circunstanciales que las encarnan", ya no nos habla de las consecuencias que tales modalidades circunstanciales tendrán sobre los propios fenómenos. Con la observación a aquellas consecuencias podríamos avanzar, en el campo de las conceptualizaciones teóricas, un paso en la dirección del problema del resurgimiento. Tanto para la interpretación de

tales "fenómenos fundamentales" (el resurgimiento en los campos político, económico, religioso, en nuestras referencias), como también en el terreno de la actividad científica.

Es con Marx que puede observarse el ejemplo de las consecuencias sugeridas. En su reflexión acerca del dinero, por ejemplo, nos dice que a éste se lo presta, se lo acumula y en todas estas descripciones parece coincidir con la materia. En concreto, este autor escribe:

> encontraremos más adelante que bajo el *capital* se subsumen elementos que, de acuerdo a su concepto, no parecen entrar dentro de él. […] El dinero permanece siempre como la misma forma en el mismo sustrato, y por eso es fácil que se lo conciba como mera cosa. Pero una misma cosa, mercancía, dinero, etc., puede representar capital o ingreso, etc. De tal modo, resulta claro […] que el dinero no es algo tangible, sino que la misma cosa puede ser subsumida ya bajo la determinación del capital, ya bajo la determinación contrapuesta y que de acuerdo con esto *es* o *no es* capital (Marx 2015 :98-99; cursivas en el original).

Diríamos al respecto, bajo la mirada de Miernaux, que el sentido semántico cambia según se presente -el dinero, en este caso- como mercancía, ingreso o capital. Desde nuestro punto de vista, han sido las modificaciones internas de los elementos del concepto, junto a las circunstanciales modalidades otorgadas por su uso, las que han permitido atender el cambio en el sentido semántico. En todo caso, sin embargo, lo que importa es destacar el movimiento interno que se ha operado en el concepto, motivado por las particulares circunstancias "externas" que provienen de la utilidad que se pretende destacar con el concepto capital.

Lo que ahora tenemos, por tanto es, primero, la presencia de fenómenos fundamentales siempre, y segundo, el movimiento de tales fenómenos. La continuidad que en este razonamiento nos interesa seguir, nos dice que, dependiendo tanto de las circunstancias como de la preponderancia de

cada elemento interviniente, el concepto pueda adquirir uno u otro sentido semántico. A su vez, pero, es importante acotar que el movimiento interno y externo (el referido a las circunstanciales modalidades), es constante. En este sentido, serán también constantes los cambios de sitial de los elementos internos de un concepto, por lo cual, unos volverán a ocupar un sitial preponderante (del cual, por lo demás, deriva el sentido semántico del concepto), de tanto en tanto a lo largo del movimiento que se opera dentro de un concepto, sometido a diversos usos. La lógica de estos movimientos múltiples (conformado por el movimiento de los elementos, de los usos circunstanciales y del propio sentido semántico) no podrían ser entendidos sino con ayuda de la noción resurgimiento.

Volviendo a la relación entre la historia humana y las historias naturales (postulado que también suscita resistencia en el ámbito de los historiadores, aunque en menor grado que la idea del resurgimiento), digamos que incluso en alguna reflexión respecto a la historiográfica se encuentran pistas de tal vinculación. Gracias a las mismas podemos pensar la historia en un sentido amplio, es decir no sólo circunscrita a la historia humana, sino también a las historias naturales, o sea a la meta-historia. Así, el concepto de historia, entonces, engloba a ambas historias y nos dice que la razón de ser de una no puede explicarse sin la razón de la otra.

Este hecho no únicamente pone casi lado a lado a ambas historias, sino nos permite extraer algunas consideraciones de tal relación complementaria. A fin de avanzar según un cierto orden, digamos que para Braudel se trata de "la historia del hombre en sus relaciones con el medio que le rodea; historia lenta en fluir y transformarse, hecho no pocas veces de insistentes reiteraciones y de ciclos incesantemente reivindicados. [Se trata de una] historia, casi situada fuera del tiempo" (Braudel op. cit. :17). Así, la misma relación de ambas historias supone que en el proceso mismo del relacionamiento quedan implicadas las características de las reiteraciones cíclicas. Por ello, pensar en el resurgimiento en la historia no

debería ser algo atribuible sólo a un pensamiento "mágico-astrológico", es decir pre-racional. Al contrario, creemos que a partir del relacionamiento entre la historia humana y la historia natural como hecho fáctico, puede hablarse de resurgimientos en toda historia. Es igualmente válido pretender interpretar tal fenómeno mediante un cuerpo teórico y conceptual adecuado.

Por otra parte, añadamos que el relacionamiento no quiere decir que se relacionen dos historias con similar carga histórica y por lo tanto con la misma preponderancia. Al contrario, debe admitirse que en este relacionamiento la historia humana se encuentra subsumida a la historia natural (en este sentido podría decirse, además, que las reiteraciones son algo dadas, incluso cuando los hombres no pudieran tener conciencia de ello). Que estas reiteraciones se presentan en forma por demás clara en el ámbito de la naturaleza y difusa en el ámbito humano, no quiere decir ni que el principio de la reiterabilidad cíclica sea algo propio sólo de las creencias mágicas, ni que los resurgimientos en la historia humana sean idénticos a los que puede observarse en la naturaleza (pretensión que sí es propia de un pensamiento poco maduro), como algunos críticos a las reiteraciones históricas -Popper, Mansilla, Saura y otros- señalan. Al contrario, creemos que en la historia del hombre, porque media en ella precisamente la voluntad humana, la aparición de las reiteraciones queda relativizada, aunque no anulada. Se relativizan, debido a que se presentan en medio de contextos históricos, constelaciones históricas, distintas a las observadas en una "ronda" anterior del movimiento de la historia.

Hemos visto (cfr. Supra. 1.2) que con Polibio se presenta una versión de la historia circular, a propósito del estudio de las constituciones políticas de la Roma imperial. Con ello hemos observado la reaparición periódica de las formas políticas denominadas por Polibio originarias; es decir de la realeza, de la aristocracia y de la democracia. Recordemos que la degeneración y la corrupción de cada una de estas formas, a su vez, daba lugar a la aparición de la versión corrompida

y salvaje en cada una de ellas (cfr. Supra. 1.3). Luego del agotamiento, sin embargo, de la versión degenerada de una forma originaria, ambas -la forma originaria y su versión corrupta- son sustituidas por otra forma originaria, para que también ésta siga el curso de su declive, corrupción y sustitución. En esta cadena de reemplazo de unas formas políticas por otras, aquellas tres formulaciones originarias se van sucediendo en períodos siempre iguales de la aparición de sus respectivas formas originarias y degeneradas, formándose una cadena que dibuja un círculo.

Aquí, ciertamente, esas formas, con su reaparición de tanto en tanto revalorizan al concepto resurgimiento y éste puede actuar como un instrumento operativo dentro del modelo teórico que propone Polibio. Importa subrayar, en consecuencia, que los momentos de reaparición – sustitución de una forma política dibujan efectivamente un intento que podríamos llamar de "complementación", entre la teoría lineal y la teoría circular de la historia a fin de sostener el modelo teórico en cuestión. Con la aparición de una forma originaria viene su desarrollo y como parte de éste, su inevitable declive. Así, aparición, desarrollo y declive marcan una secuencia lineal que agota la versión *civilizada* de aquella forma política originaria. A este agotamiento le sucede, por tanto, la versión salvaje de aquella forma, completando la totalidad de las sucesiones posibles de la forma política dada, hasta su sustitución por otra forma, en la cadena de la complementación del círculo una y otra vez.

Sin forzar nuestra pretensión, puede entenderse que se trata de sucesiones lineales que sólo son interrumpidas por medio de la sustitución abrupta por otra forma. Desde un plano general, en esta teoría, la validez de la forma política en cuestión se agota, tanto en su versión civilizada como en su versión salvaje o natural. Únicamente entonces sobreviene la sustitución por otra forma política, para dibujar una secuencia similar a lo largo de su vigencia. Por lo tanto, también en este caso la sucesión de una forma por otra marca una secuencia lineal hasta agotar las tres posibilidades generales.

Una vez agotadas las tres versiones el curso se reinicia y es en este momento en que la secuencia lineal cede su lugar al movimiento circular para luego volver a la secuencia lineal. En la perspectiva general no adviene, por lo tanto, la sustitución de ese circuito político-institucional por otro, sino, al contrario, su repetición. Con ello, por lo mismo, reaparecen las formas políticas originarias, es decir, "resurgen" en el tiempo.

Podemos decir, por tanto, que la complementación entre la perspectiva lineal de la historia y la perspectiva circular, en el pensador de la antigua Roma, es una complementación secuencial: cuando se agota la perspectiva lineal adviene la perspectiva circular para dar, nuevamente, curso a la perspectiva de la sucesión lineal en la trayectoria de cada una de las tres formas políticas. Se trata de una forma de complementación en la que no es posible el *diálogo* entre el cuerpo conceptual de una teoría con el cuerpo conceptual de la otra, ya que hablamos de la complementación por medio de la sustitución de una por la otra. Esto quiere decir que en esta modalidad de complementación no dialogada, un cuerpo teórico será, durante un lapso de tiempo dado, el instrumento privilegiado con respecto al otro, hasta que su utilidad explicativa así lo permita. Entonces, por la inutilidad que representaría como instrumento de análisis teórico, cederá su lugar al otro cuerpo teórico. Para nosotros, al contrario de esta manera de entender la complementación, el reto consiste en tratar de pensar en otra modalidad de complementación entre ambas teorías de la historia.

En esa dirección asumimos al concepto resurgimiento como un concepto operacional, en el esfuerzo para la comprensión de los mecanismos que posibilitan la complementación de los cuerpos teóricos de ambas corrientes de la historia. Este concepto, empero, al igual que la historia de todo concepto, deberá trabajar "bajo la premisa teórica de tener que armonizar y comparar la permanencia y el cambio. En la medida en que hace esto en el medio del lenguaje (en el de las fuentes y en el científico), refleja premisas teóricas que

también tienen que cumplirse en una historia social que se refiere a los 'hechos históricos'" (Kosselleck op. cit. :123). No pueden ser más ilustrativos, para potenciar el valor operativo del concepto resurgimiento, en este orden los reiterados aprontes indígenas en el país: irrupciones insurreccionales que resurgen siglo tras siglo y aún bajo contextos sociales, políticos e institucionales muy distintos, como fueron los levantamientos indígenas de 1781, 1899 y 2003.

Continuando, destaquemos ahora la importancia que tiene el señalar la manera de esa complementación. Hemos adelantado (cfr. Supra. cap. II) que la historia humana se desarrolla en el marco trazado por la meta-historia aunque, a la vez, la primera actúa sobre la segunda. Desde el punto de vista no antropocéntrico de la teoría en espiral de la historia que postulamos, en rigor, la meta-historia y la historia humana en el fondo se influyen y se determinan en diversos grados, a pesar del marco general establecido por la meta-historia. En consecuencia, desde la perspectiva de la historia humana, estaríamos en capacidad de decir que se trata de la interdependencia (o sea de la complementación) de una y otra historia.

No son, pues, ni líneas (historias) contrapuestas las que postulamos y tampoco son líneas (historias) paralelas, totalmente separadas entre sí o líneas que se alternan en forma secuencial. Son, al contrario, historias en interdependencia y es la mutua determinación de sus elementos lo que las vincula. Postular la interdependencia que vincula los diversos elementos en la perspectiva holística del conocimiento nos coloca, en verdad, ante problemas metodológicos. En primer lugar, desde el enfoque holístico la interdependencia de ambas historias supone entender al tiempo como un fenómeno que trasciende a todas las historias, aunque se manifiesta en cada una de ella con diferentes ritmos; es decir entenderlo como una totalidad. En esta totalidad, las partes -o sea las distintas historias, los diferentes tiempos- mantienen relaciones entre sí debido, precisamente, al hecho de la interdependencia.

Conviene, en este punto, continuar con la consideración crítica de algunas ideas sobre la complementación. Comencemos señalando la idea de un tiempo que contenga a los distintos tiempos. Pero, aunque esta idea nos pueda ayudar a clarificar nuestro razonamiento, quisiéramos asumirla solamente como una idea de referencia, a fin de entender el postulado que nos dice que los distintos tiempos se interrelacionan. Entendemos que para relacionarse debe existir algo, más allá del azar, que explique ello. En realidad, reiteramos, el único elemento en común a todas estas historias es el elemento tiempo que, sin embargo, transcurre bajo distintos ritmos temporales -insistamos- en cada una de las historias.

En segundo lugar, hay que dilucidar también la idea referida a la constitución de una totalidad, por medio de los elementos que la componen. Se trata, claro, de elementos constituyentes de una totalidad. Para el caso de la historia, hablamos de las diversas historias y entendemos que, debido a la interacción de estas diversas historias, los acontecimientos globales que se producen y los efectos que generan abarcan también, pero con diversos grados de intensidad, a los mismos acontecimientos históricos específicos, que cada una de las historias auto-produce. Si bien puede aceptarse en general este principio teórico, aclaremos que, debido a que cada historia tiene su propio compás temporal, los acontecimientos que se generan en ella serán singulares, aunque enmarcados en los impactos generales producidos por los acontecimientos globales; lo que quiere decir que los niveles de intensidad de tal impacto general no anulan la singularidad de la historia "receptora" de esos impactos. Serán singulares, porque responden a una historia particular, pero a la vez, no son sino manifestaciones expresadas dentro de ese tiempo de la totalidad referencial global.

Así, la vinculación de ambas historias incorpora nuevas consideraciones para la comprensión del autodespliegue de la historia humana, pero la trayectoria que dibuja ésta debe ser, a la vez, entendida en forma de espiral y no como la

huella de un recorrido lineal. Las reiteraciones sobrevienen en ambas historias, porque se fundamentan en la relación de alternancia continua del sitial que ocupan los entes de base de la energía primera; fenómeno que se extenderá a toda materia posteriormente (aunque no olvidemos que lo hará siempre bajo nuevas constelaciones, de los elementos que componen la totalidad). Es la forma en espiral de la trayectoria de la historia humana la que ilustra los dos movimientos contradictorios y complementarios: el del desarrollo progresivo y el de la vuelta circular. Al final hay desarrollo progresivo sí, pero el trazo que éste dibuja no es en forma lineal, sino en espiral; lo que supone períodos, espacios temporales, de retornos circulares, en medio de etapas de progresión.

Siendo que la complementación de la historia lineal y de la historia circular implica a la historia humana junto a la meta-historia, comprenderla y al menos asumirla requiere el cambio del punto de vista del sujeto observador. Efectivamente la historia la narran los humanos desde ellos y para ellos, por lo que no podríamos esperar que narren la meta-historia desde, digamos, los astros, la geología o la zoología. Precisamente por ello y para poder comenzar a entender a las historias de la meta-historia es que se demanda la modificación de la perspectiva antropocéntrica que subyace en las distintas propuestas historiográficas, hacia una perspectiva descentrada; algo similar a lo que sustenta la filosofía andina (cfr. Estermann 2006). El reconocimiento del otro, en tanto sujeto y no como objeto, demanda el reconocimiento también de la dignidad del otro y, en lo que al conocimiento respecta, el reconocimiento de otras inteligencias, otras racionalidades, además de la humana.

Quiere decir ello también que la historia humana es solamente una historia parcial, dentro de la totalidad que involucra también a la meta-historia. La historia humana está involucrada en la historia natural, sí, pero según vimos, cada una tiene su propia dinámica y se funda en una manifestación particular del tiempo. La historia humana destaca porque

tiene en los hombres a los actores principales para su realización. A pesar de estas diferencias y por cuanto una historia se encuentra involucrada en la otra, podemos pensar en ambas no como contrapuestas, sino en interrelación. Esto quiere decir que con la interacción de ambas historias asistimos a la articulación, a pesar de las grandes diferencias que las separan, "entre categorías temporales naturales e históricas [humanas]" (Kosselleck 1993 :130). Se trata de una articulación compleja en verdad. Por un lado tendríamos la sensación de la alteración de los tiempos, según nos lo presenta Kosselleck. Este autor se refiere a los contrarios dentro de la historia humana, pero su idea del encuentro complejo puede servirnos como ilustración general. Kosselleck señala que "[e]xisten lapsos que se mantienen, por ejemplo, hasta que se decide una batalla -durante [la cual] el sol se 'paralizó'-, es decir, lapsos de **cursos intersubjetivos de la acción** durante las cuales, por así decirlo, permanecemos al margen del tiempo natural" (Ibid; negrillas nuestras). Daría la impresión que el evento humano en cuestión permaneciera suspendido en el tiempo hasta que la articulación compleja se resuelva. Ampliando el lapso intersubjetivo hacia la meta-historia, diríamos que las interrelaciones entre las diversas historias las colocarían bajo la impresión de estar "al margen del tiempo". Se trata, apoyándonos en la idea de Kosselleck, del período en el que la historia humana adquiere tanta importancia que su devenir pareciera ubicarse "al margen del tiempo natural", como si estuviera en un momento de suspensión, estático, de la historia natural.

Por otro lado, una segunda complejidad de la articulación entre categorías de la historia humana y la historia natural viene dada por las condiciones de la temporalidad a las que pertenecen cada una de las historias. Es cierto, incluso, que cada una de ellas pertenece a diferentes épocas históricas y que la historia humana no resulta absorbida por la historia natural (cfr. Kosselleck op. cit.), pero es innegable que la historia natural sí condiciona a la historia humana a desplegarse

dentro de determinados marcos, porque en último término, la historia humana es uno de los desprendimientos de la historia natural, a lo largo de su recorrido. Los grandes cambios en la meta-historia, como por ejemplo el cambio climático, condicionan el devenir de la historia humana al igual que lo hacen los llamados "desastres naturales" como los tsunamis, la reactivación de volcanes, los terremotos (que pertenecen a la historia de la geología) o las enfermedades endémicas (provenientes de la historia de la biología y la zoología). No todas las implicaciones de estos desastres pueden asumirse como la consecuencia del desarrollo tecnológico de la humanidad, es decir, como resultado de la intervención de la historia humana sobre la historia natural, ya que esta última, reiteremos, tiene su propia dinámica y devenir históricos. Y aunque únicamente se considere a "la historia humana [como] una historia de las formas que surgen en las culturas y en las sociedades" (Barth 1976 :31), queda claro que esta *parcialidad* tiene lugar, acontece, dentro del universo de una historia mayor, cual es la meta-historia. Ser consciente de ello nos invita, pues, a pensar en las influencias que las trayectorias dibujadas en la meta-historia ejercen en la historia humana. Específicamente, en las maneras en que ésta es creada, es decir, en las formas en que la sociedad se modifica por medio de su autodespliegue. Queremos decir con ello que se abre la necesidad de indagar respecto a la influencia en "la auto alteración de la sociedad, una alteración cuyas formas mismas son cada vez la creación de la sociedad considerada" (Castoriadis op. cit. :259). Diríamos que el autodespliegue de la sociedad tiene dos fuentes: el contexto condicionante de la meta-historia y la propia capacidad creadora del hombre.

Estamos ante un razonamiento paradójico para lo cual nos puede orientar el entender la lógica del pensamiento de la dualidad en la unidad, o sea del pensamiento unidual. En este caso el propio pensamiento "se divide en dos pensamientos que seguirán siendo juntos (unidual) aún cuando se hayan vuelto antagonistas" (Untoja op. cit. :108). Se trata de un

pensamiento que son dos pensamientos. En el caso del conocimiento y basados en el modelo de la lógica unidual, hablamos de un pensamiento tanto subjetivo como de un pensamiento objetivo. El primer caso supone la valoración del "objeto" en torno al cual se está razonando, es decir, supone el reconocimiento de la dignidad del "objeto". Pero a la vez, quiere decir, que el pensamiento subjetivo presenta una capacidad "evocadora [motivando] la presencia de la cosa por el nombre de la cosa" (Ibid). Es gracias a estas características (la dignidad del "objeto" y la capacidad evocadora del mismo) que la comprensión subjetiva supone la proyección/identificación con la cosa. El pensamiento objetivo, por su parte, permite a su vez concretizar el pensamiento en un ámbito empírico racional. Siendo que ambos tipos de pensamiento componen el pensamiento unidual aymara, puede entenderse ahora el hecho que este pensamiento pase, constantemente, de lo empírico-racional a lo simbólico-mitológico (cfr. Untoja op. cit. :108-110). Para el caso de la interrelación de la historia humana y la meta-historia, el pensamiento unidual entenderá la historia bajo el enfoque holístico y la explicará mediante el supuesto de la interacción de ambas historias. Podemos aceptar que también en el caso del pensamiento, los elementos constituyentes de una totalidad interactúan entre sí. Lo hacen, en función de un anhelo, una meta (el conocimiento, precisamente) que no podría alcanzarse por medio únicamente de uno de ellos, ya sea del pensamiento subjetivo o del pensamiento objetivo.

Sintetizando, recordemos que como punto inicial para referirnos al concepto resurgimiento en las ciencias nos hemos apoyado en el postmodernismo, entendiéndolo como consecuencia del modernismo, surgido con la ilustración. La crítica postmoderna a las meta-teorías conlleva la deconstrucción de éstas y en la historiografía, a la revalorización de las historias de vida (como parte de las teorías focalizadas), que se las suponía "superadas". El resurgimiento de las teorías focalizadas se opera a despecho

de opiniones, como las de Francastel, que consideran a las teorías que defienden las reiteraciones cíclicas en la vida de las sociedades, como ideas "mágico-astrológicos", propias de la edad media. Para nosotros, a fin de comprender tales reiteraciones importa observar los movimientos, los desplazamientos, que se operan al interior de las unidades básicas de una teoría. Hablamos de los conceptos y de los cambios que muestran "los fenómenos fundamentales" a los que pretenden otorgar sentido, interpretándolos. En la relación entre historia humana e historia natural, se implican las constantes reiteraciones cíclicas, debido a que la historia humana se halla subsumida a la historia natural y recibe de ésta el principio de la reiterabilidad cíclica. Se entiende que en la historia humana estas reiteraciones no marcan identidades sino similitudes, ya que entre una y otra reiteración media la decisión humana. En tal sentido, las reiteraciones quedan matizadas, pero no anuladas.

Con todo, hablamos de la complementación entre las historias y ello nos coloca ante el problema teórico de la comprensión de la complementación. El pensador de la antigua Roma, Polibio, imaginaba una manera de entender la historia política del imperio, en la que se complementaban la visión lineal con la visión circular de la historia. Para él había tres formas de gobierno que se desarrollaban, cada una, en forma secuencial (lineal), hasta su declive, para ser sustituido por otra forma, que correría con la misma suerte. Cuando el circuito de las tres formas se agotaba, otra vez se reiniciaba la secuencia (es decir, el círculo). Así, con Polibio tenemos entonces la complementariedad secuencial, debido a que el desarrollo lineal es seguido por el desarrollo circular, el que luego dará nuevamente paso al desarrollo lineal. Se trata por ello mismo, además, de una complementación no dialogal, sino por alternancia. Nosotros postulamos una complementación que no deba entenderse como el resultado de la dilucidación de una disputa de contrarios contrapuestos, ni como contrarios en desarrollo paralelo y ni tampoco como una complementación secuencial.

La complementación que postulamos parte del reconocimiento de un elemento común entre los contrarios (llamémoslo la *necesidad vital*), que explique el hecho más allá del azar. En relación a la historia lineal y a la historia circular, a la historia humana y a la meta-historia, el tiempo es, además, otro elemento en común a todas ellas; el tiempo entendido para el caso como totalidad de referencia. Se entiende que el tiempo se manifiesta en distintas velocidades en cada uno de los componentes de esa totalidad de referencia. En este contexto, por otra parte, la complementación de ambas historias no desconoce ni el autodespliegue (fundamento del desarrollo lineal) de la historia humana, ni la espiral (asumido por nosotros aquí como el fundamento de la circularidad), que dibuja. Al mismo tiempo no olvidemos que la misma interrelación entre ambas historias traza un recorrido que también tiene forma de espiral.

Así entendemos la diversidad (la dualidad), en el marco de la unidad (la totalidad), bajo la lógica paradójica de un pensamiento unidual, a decir de Untoja. En el caso del conocimiento, esa dualidad está dada por el pensamiento subjetivo y el pensamiento objetivo, en procura de alcanzar una meta, un objetivo, que no es sino el conocimiento. Este postulado contiene dos contrarios, en una unidad contradictoria. Al mismo tiempo de ofrecernos una paradójica forma de razonamiento, se proyecta hacia el campo de la teoría, rescatando el razonamiento simbólico-mitológico como un "instrumento" de conocimiento de igual importancia que el razonamiento objetivo. Este enfoque conlleva pues también la necesidad de un instrumental metodológico que concuerde con la unidualidad postulada. Por ello la reflexión respecto al método forma parte de las necesidades para la comprensión de la interrelación entre las historias, así como para la ilustración del carácter operativo del concepto resurgimiento. En términos general, a su vez, nos vuelve a la discusión entre las teorías lineal y circular de la historia.

3.4 Requerimiento metodológico

Llegamos entonces al punto del requerimiento de un nuevo instrumental metodológico para posibilitar pensar tanto en la valoración positiva del concepto resurgimiento en la historia, como en la interrelación entre la historia humana y la meta-historia[58]. En un extremo de este requerimiento se pone en cuestionamiento una verdad de la disciplina de la historia: que para la historiografía tradicional los hechos históricos no resurgen. En la trayectoria de la noción moderna de historia se trata de una "verdad" que, según vimos, cobrará con la modernidad un impulso inusitado, al punto de aislar otras concepciones sobre el particular. Con ello queremos decir que esa visión negativa respecto al resurgimiento en la historia es, a su vez, una noción histórica.

Por otro lado, la demanda por un nuevo instrumento metodológico no significa que, al igual que los desarrollos de la ciencia a partir de las nuevas metodologías, tenga como meta acercarla a una mayor "objetividad de la realidad" (Gramsci 1971 :63), ya que lo importante en este movimiento epistémico será precisamente la modificación del punto de vista en el sujeto cognoscente, en el hombre, quien "elabora sus métodos de investigación, que rectifican continuamente sus

58 Ante el reto de las nuevas preguntas respecto al método para reflexionar acerca de la interrelación de las dos historias que planteamos, pueden ensayarse respuestas de distintas maneras. Puede intentarse hacerlo con cualquiera de las metodologías convencionales, con la construcción de un nuevo instrumental metodológico o con la innovación de algunas técnicas de investigación, dentro de las metodologías tradicionales. En todos los casos, sin embargo, la *demanda* al método proviene de las necesidades de la interrelación de las historias, demarcando así posibles caminos para futuros desarrollos del conocimiento científico. En el caso nuestro, el requerimiento teórico y metodológico es planteado únicamente por dos consideraciones: la valoración positiva del concepto resurgimiento en la historia y la interrelación entre historia humana y meta-historia. El que a partir de ellas deba procurarse un instrumental metodológico novedoso por un lado y por otro, el que tanto ese instrumental metodológico como las respuestas a los problemas teóricos planteados puedan derivar en la formulación de una nueva propuesta teórica sobre la historia (la historia en espiral) es solamente la consecuencia de la fundamentación de los dos problemas teóricos planteados.

instrumentos materiales […] de discriminación y verificación, o sea, la cultura y la concepción del mundo, la relación del hombre y la realidad" (Ibid). El mayor conocimiento objetivo de la realidad será, en todo caso, sólo consecuencia de un nuevo punto de vista para la observación de esa realidad. El esfuerzo está puesto en el hombre, en tanto creador de instrumentos científicos. En este orden, la propia ciencia que logra crear, experimenta un desarrollo que define a los mismos logros científicos como categorías históricas. El logro, en este esfuerzo, se encuentra en el reforzamiento y la renovación de los instrumentos metodológicos, a fin de agudizar la sensibilidad perceptiva y cognoscitiva del hombre.

Antes de continuar, recordemos en breve lo que desde la tradición de la historia se propone en términos metodológicos. Así, para la historia considerada como una disciplina positiva, el método llamado histórico es el proceso de conocimiento experimental indirecto […] dicho conocimiento puede ser indirecto en el espacio o indirecto en el tiempo: el proceso lógico es el mismo en los dos casos y conlleva (salvo excepción) el control de una verificación posible. […] salvo muy raras excepciones, los elementos en los que se funda el conocimiento indirecto no son "observaciones" en el sentido científico del término sino acotaciones de hechos realizados sin método conocido ni bien definido y, en general, para otros fines distintos del propio fin científico (*documentos*) (Simiand 2003 :165; cursiva en el original).

Lo que aquí nos interesa destacar es, por un lado, la validez del conocimiento adquirido, aun por medio de un proceso indirecto. Por otro lado, la aceptación del conocimiento logrado de esa forma, a pesar que hubiera sido resultado de observaciones realizadas no en el sentido convencional del método científico. Es decir, un conocimiento queda validado gracias a que los supuestos científicos que respaldaron las "acotaciones" logradas resultaron ser tensionadas en el proceso del conocimiento experimental indirecto, hasta su

flexibilización suficiente[59], como para que el conocimiento adquirido sea admitido como tal.

Una segunda acotación de la obtención del conocimiento indirecto -a propósito de la relación entre historia humana e historia natural- es la consideración de la naturaleza como un documento. Se trata de un documento cuyo contenido está constituido también por su historia. En verdad, esta idea tampoco es ajena a historiadores como Braudel. Puede decirse que en su clásica obra sobre el mediterráneo, éste es considerado como un documento, en el que queda ilustrada la propia vida pasada del mediterráneo. Como escribiera el mismo autor, en él hay "nexos permanentes que unen la historia al espacio, sobre todo si se tiene en cuenta que, visto a la escala del hombre, el mar interior del siglo XVI era aún mucho más vasto que en nuestros días [se refiere a la década de 1940]" (Braudel op. cit. :12)[60].

Es un documento que refleja una escala del mediterráneo distinta a la escala humana, por lo que incluso los cambios en la historia del mediterráneo pueden no llegar a ser apreciados por los seres humanos. Sin embargo de esta falta de apreciación, ni el principio de la interrelación con la historia humana, ni el principio de la presencia de diversas historias, quedan cuestionados. Esto quiere decir, desarrollando la sugerencia de Braudel, que importa poco que el ser humano ignore los cambios que se producen en la historia natural, porque de todas maneras se relaciona con dicha historia, adecuando también su comportamiento a los cambios anotados.[61]

---

59 A manera de ilustrar eso que hemos llamado *flexibilización*, en el conocimiento indirecto, veamos la aclaración de Braudel. El autor anota que "[a] veces se llama conocimiento indirecto al conocimiento de un fenómeno por su efecto o por su huella (el fuego por el humo o por restos de carbón quemado" (citado por Simiand op. cit. :165; nota 7).

60 Cita que corresponde al Prólogo a la 1ª edición francesa de 1946.

61 Esta imagen -la de ser influido por algo, aunque se lo ignore- también se presenta en la historia de los hombres. El que se desconozca la influencia de un contexto determinado, que a su vez condiciona el desarrollo de las historias particulares,

Lo que hasta aquí queda claro, entonces, es la relación entre la historia humana y la meta-historia; en el ejemplo de Braudel, específicamente la relación con el espacio marítimo del mediterráneo. Sin embargo el aporte de Braudel continúa, ya que acota que la historia del mediterráneo "no puede separarse del mundo terrestre que lo envuelve" (Braudel op. cit. :13). Esto nos lleva a pensar que la historia de un espacio se encuentra también relacionada con la historia de otros espacios y no únicamente con la historia de los hombres. En realidad, la historia de un espacio incluso puede llegar a poseer un doble carácter. En relación con la historia humana por un lado y por otro, en relación con la historia de otros espacios. Respecto al consiguiente impacto-influencia en cada una de estas relaciones debe señalarse que los impactos causados en las historias se expresarán en diversos grados e influencias entre sí. Aunque es válido pensar también que si prescindimos de la historia humana, esta cadena de relaciones, impactos e influencias no se verá mayormente alterada en su complejidad, ya que la continuarán las distintas historias naturales.

Más allá de ello, la observación de la historia de un espacio presenta, en su relación con la historia humana, problemas metodológicos novedosos. Desde ya, postular la interrelación de las historias supone volver a plantear en la reflexión, la temática de los principios binarios, dicotómicos, irreconciliables, como categorías analíticas. Según nuestro punto de vista, es razonable afirmar, *grosso modo*, que el pensamiento occidental se ha caracterizado precisamente

---

no influye en la evolución de estas últimas historias. Puede decirse que aquí, efectivamente, la actuación de la sobredeterminación del contexto señala en gran medida la dirección que la historia particular tomará. El historiador Ginzburg, por ejemplo, acerca de la historia de Menocchio, un molinero italiano del siglo XVI caído en las garras de la Inquisición, se preguntaba, "¿qué podía saber [Menocchio] de este intríngulis de contradicciones políticas, sociales y económicas [prevalecientes en su época]? ¿Qué idea se hacía del gran juego de fuerzas que silenciosamente condicionaban su existencia?" (Ginzburg 1999 :46). Él no las conocía, en efecto, aunque para desgracia suya tuvo que sufrir la furia de aquellas fuerzas que "condicionaban su existencia".

por operar en base a dichas características excluyentes: dios–diablo, vida–muerte, burguesía–proletariado, historia humana–historia natural, etc. Aunque rescatamos el principio binario para la propuesta de la espiral, lo hacemos en el contexto de la visión andina, bajo el supuesto de categorías **no mutuamente excluyentes**, **sino complementarias** (cfr. cap. IV).

Es en torno al principio de la complementariedad, al principio del *taypi*, que en el debate asumimos la complementación de ambas historias. No se niega la postulación binaria, sino se explora las diversas posibilidades de su presentación, tendientes precisamente a complementarse. Así, en el trabajo reflexivo, los principios binarios, dicotómicos, abren un amplio campo para los esfuerzos analíticos y la creación de conocimiento, como resultado del encuentro complementario de contrarios. En efecto, "el binarismo analítico, el enfoque dicotómico, en suma, lo que suele llamarse ´pensamiento binario´ -todo ello confundido en un mismo conjunto, sin distinciones dicotómicas- tendría que ser superado" (Miernaux 2009 :26). Para nosotros, este llamado a la superación constituye el espacio para nuevos despliegues en el análisis, por un lado y por otro, para la superación misma de los atrincheramientos a los que nos conducen al supuesto de objetos conceptuales irreconciliables. Postulamos que la operación de la complementación es posible desde la filosofía andina, dada la necesidad de los contrarios de interrelacionarse. El resultado final del encuentro de contrarios en tensión es pues un nuevo enfoque, ahora enriquecido, para darnos una visión de la diversidad. En el marco general de las exigencias de desarrollo de la ciencia, entonces, la confrontación de distintas filosofías se torna en el elemento dinamizador para aquella evolución.

Esta postura, claro, también tendrá consecuencias con respecto al "objeto de estudio". En particular, nos referimos al encuadramiento del "objeto de estudio", es decir a su delimitación a escala humana. Es verdad que no se trata de

observar la historia de los espacios en sí mismos, sino en su relación con la historia humana; lugar de observación de donde surgen disciplinas tales como la geografía social. Pero la demanda de hacerlo bajo el reconocimiento de la dignidad de los otros objetos, es lo que constituye el reto. Téngase en cuenta, ante este reto metodológico que "delimitar es definir, analizar, reconstruir y, cuando haga falta, elegir, incluso adaptar una filosofía de la historia" (Ibid). En este caso partimos de la consideración que ya en la delimitación se requiere de una filosofía de la historia. Una filosofía, no únicamente para fundamentar la validez de la relación que pretendemos, sino porque el ejercicio del relacionamiento entre historia humana y meta-historia debe resultar coherente con una filosofía no antropocéntrica de la historia. En este primer paso, nos encontramos entonces ante el debate entre diversas perspectivas filosóficas de la historia.

Lo interesante es que en este plano no hablamos solamente de *una manera de entender la historia*, sino incluso a la misma historia (humana) junto a las otras historias (naturales). La pretensión de esta nueva comprensión se asienta en el desarrollo de la propia ciencia, así como en el de la sociedad. Ello, si admitimos que una filosofía dominante de una época es tal porque se ha extendido hasta abarcar, tanto a los intelectuales, como a las masas, es decir, se ha vuelto epocal. Hablamos de una extensión tanto "horizontal" (a la sociedad), como "vertical" (al interior del objeto de análisis, en este caso, la historia).[62] Una de las motivaciones para la (re) creación de propuestas filosóficas se encuentra entonces en el propio desarrollo de la ciencia, pero también de la tecnología, porque ambas, además de orientarnos en la investigación, nos ayudan al reforzamiento de nuestros sentidos y por

62 A propósito del carácter epocal de una filosofía, sostiene Gramsci que "[l]a filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual sector de las masas populares; es la combinación de todos estos elementos, que culmina en una determinada dirección y en la cual esa culminación se torna norma de acción colectiva, deviene ´historia´ concreta y completa (integral)" (Gramsci 1971 :27).

tanto de nuestra percepción. Es que las filosofías de las épocas reflejan también los cambios científicos, así como la percepción del hombre acerca de tales cambios y acerca del mundo; en definitiva, acerca de la realidad. En este sentido resulta válido sostener que "[l]a filosofía de una época no es, por consiguiente, otra cosa que la ´historia´ de dicha época" (Gramsci op. cit. :27).

En los marcos del cuerpo filosófico andino, en el que los contrarios dicotómicos se complementan, plantear entonces la relación complementaria de diversas historias, conlleva a superar la estrechez de la historia humana, como única historia capaz de ser diseñada por sus propios miembros, es decir por las sociedades. Lo que postulamos, sin embargo, debería también resultar coherente en términos filosóficos, conceptuales y metodológicos, cuando de concretizar este pensamiento se trata. En tal sentido, recapitulando o que hasta ahora tenemos es, entonces, una filosofía (la andina), varias historias (la humana y la meta-historia) y un método, el de la complementación y alternancia de contrarios (cfr. Infra. 4.2 y 4.3).

A la vez, resulta claro que una perspectiva no antropocéntrica de las historias[63] que se interrelacionan, tiene efectos sobre la misma teoría de la historia. Una de las primeras consideraciones al respecto será que no existe una historia privilegiada y otras complementarias; para el caso, la historia humana y la meta-historia, respectivamente. La importancia que una u otra historia pudieran asumir en el análisis, dependerá del punto de observación que se adopte, en un estudio concreto. Esto supone, consiguientemente, tanto la relativización de las historias (incluida en estas, claro,

63 Si hablamos de una perspectiva no antropocéntrica de la historia, entonces surge la duda respecto a que si todavía se podría hablar de historia, toda vez que no hubiera sujeto emisor que pudiera designar, nombrar, los hechos históricos. Hay que decir que no se podría, desde lo que entendemos por inteligencia (humana), pero la situación es diferente desde otras formas de inteligencia, que todo sistema complejo conlleva. Entonces, aun no siendo nombrado los hechos por el hombre, éstos ocurren y son susceptibles de ser interpretados por otras formas de inteligencia.

la historia humana), como la valoración de todas ellas, en un mismo plano del reconocimiento, para el análisis reflexivo y la comprensión teórica posterior. Los requerimientos para el desarrollo de este último postulado implican un abordaje complicado, debido precisamente al complejo de historias que concurren al acto de interrelación.

Por todo ello, no debemos olvidar que la relación planteada pone frente nuestro a varias historias y cada una de ellas con un diferente *tempo*. En este orden, también aquí es pertinente la pregunta que se formulaba Braudel, a propósito del mediterráneo. Consultaba el autor si

> ¿[e]s posible aprehender, de una forma u otra, al mismo tiempo, una historia que se transforma rápidamente -cambios tan continuos como dramáticos- y otra, subyacente, esencialmente silenciosa, indudablemente discreta, casi ignorada por quienes la presencian y la viven y que soporta casi inmutable la erosión del tiempo? (Braudel op. cit. :23).[64]

Debe decirse que para fines de la investigación científica, la contienda entre historias solamente adquiere sentido dentro de cierto rango de relacionamiento. En principio planteamos que no toda investigación historiográfica demanda tal relacionamiento; ello dependerá de la circunscripción de la problemática que ensaye tal investigación. En la medida en que la circunscripción abarque amplios ámbitos (aquí lo "amplio" se refiere al involucramiento de varias historias, para fines explicativos de un fenómeno), será válida la contienda de distintas historias, en el esfuerzo explicativo que se busque. Pero, cuando la circunscripción reduzca el foco de interés de la investigación a las características, trayectorias, comportamientos específicos, ya no será necesaria esa contienda. Ello supone, en consecuencia, también el cuestionamiento, desde la propia disciplina de la historia, a la metodología de las teorías tradicionales de la historia.

64 Del Prólogo a la 2º edición francesa de 1963.

Avanzando un paso más, digamos que plantear la relación entre historia humana y meta-historia es una forma de plantear la totalidad como un ámbito en el que esas historias suceden. Esta idea no debe entenderse como el de una historia total, en el que se desenvuelven las historias particulares, aun sea para dar lugar a esa historia total. Más bien pretendemos pensar en ese ámbito de la totalidad como una idea regulativa (cfr. Tapia op. cit. :43). Ello nos deberá ayudar a la ampliación de nuestro horizonte cognitivo, para poder comprender de manera más amplia, a la propia historia humana. Historia que es parte, tanto de la acción misma de la humanidad como de la interacción (y sus efectos) con la meta-historia.

En tanto idea regulativa, la totalidad nos permite reflexionar acerca de un espacio lo suficientemente amplio como para imaginarnos en él a las diversas historias. Es en el marco de este espacio constituido por la totalidad, en el que, en el plano del pensamiento, se amplían nuestros horizontes. Este marco, a la vez, conforma "también un horizonte en el que se articulan las explicaciones y en relación al cual pensamos la ampliación, corrección y desarrollo de los enunciados cognitivos" (Tapia op. cit. :48). De esa manera, por tanto, el horizonte para nuestra reflexión sobre la temática se ha ampliado, permitiendo el despliegue de proposiciones sobre las historias, hasta abarcar la totalidad de las mismas; es decir, que abarque a la historia humana y a las historias naturales, aunque, insistimos, asumiendo a esta totalidad como una idea regulativa.

Hablamos de plantear, en forma alternativa, proposiciones no convencionales. En realidad, esta necesidad, a raíz de una propuesta teórica diferente en la historiografía, no es novedosa. A su turno, Walter Benjamín, desde la perspectiva teórica del materialismo histórico, ya se había visto en la necesidad de ensayar también una crítica metodológica al historicismo tradicional. Puede decirse, por tanto, que la crítica (y su posterior propuesta) metodológica forman parte del cuerpo de (y para una distinta teoría de) la historia (cfr. Infra. cap.IV)

y se complementa con el instrumental conceptual de tal teoría a construir.

José Sanchez dice, a propósito de la narrativa de Benjamín, que ésta, a pesar de su irreverencia, estaba "medida y calibrada. La regla áurea es que no hay regla áurea. Su método, dotar de una rica multiplicidad de sentidos a sus artefactos literarios. Su finalidad, que sólo a través de la totalidad puede comprenderse cada una de sus aparentemente dislocadas partes" (Sanchez op. cit. :4). A pesar de la diferencia entre la propuesta historiográfica de Walter Benjamín y la nuestra (la historia en espiral), la cita nos sirve para ejemplificar, inicialmente, al menos dos consideraciones. La primera, referida a la multiplicidad de sentidos, es decir al carácter polisémico de los "artefactos literarios" y, en nuestro caso, incluso de los conceptos. Toda crítica metodológica parece conllevar, pues, también la reflexión en torno al sustrato básico de la narrativa, como son los productos literarios y con mayor especificidad, el instrumental conceptual con el que se construyen dichos productos. En segundo término, la necesidad de la ampliación del universo a conocerse en su complejidad de red de relaciones, como un auxiliar metodológico para explicar la propia especificidad de un universo particular. El que, a decir de José Sanchez, sea necesario para Benjamín observar la totalidad para comprender "cada una de sus partes aparentemente dislocadas", nos dice, a la vez, que las explicaciones de y para cada una de aquellas partes radican también en la totalidad y por medio de ella, en las otras partes; sólo en apariencia dislocadas entre sí.

Se trata de un problema harto complejo (éste, el de la totalidad), por lo que conviene pensar en la relación que guarda la totalidad con las partes que la componen. Al respecto, Luis Tapia señala que la

idea de la totalidad de totalidades no implica que las totalidades-parte son nada más que formas de expresión de un principio único y simple que sería el todo […] más bien sugiere la idea de que la totalidad no es un ente preexistente

a las partes y que luego se diferencian internamente como despliegue de un principio simple, sino que se constituye al mismo tiempo que las totalidades parciales y se constituye de una manera tal que estas estructuras-parte, que en su ámbito son totalidades, participan en la configuración de lo real con una forma específica e irreductible de producción de realidad social. La articulación consiste en que todas las estructuras regionales se determinan entre sí, al mismo tiempo son determinantes y determinadas de manera desigual de acuerdo a la configuración del sistema de relaciones (Tapia op. cit. :36).

La totalidad y las partes que la componen se constituyen ciertamente al mismo tiempo y comparten los elementos constitutivos por ello. Cada una de las partes tiene, en diferente proporción, los elementos constitutivos de la totalidad, así como diversas velocidades en las que tales elementos constitutivos se mueven. En este orden, diremos que son estas características internas de cada una de las partes[65] las que distinguen a una totalidad-parte de las otras. Estas características particulares provocarán desarrollos posteriores de sus elementos, de manera distinta en una totalidad-parte a otra; es decir, nos mostrarán, a la larga, configuraciones diferentes, historias distintas.

A la vez de referirse a configuraciones específicas, esas características particulares también revelan formas específicas de la manifestación de lo real expresada en la totalidad-parte dada, así como las modalidades bajo las que se relaciona con las

65 En el caso de Pacha el tema es más comlejo, porque aquí sí hablamos del todo. De esa manera tenemos que esta totalidad universal o de base contiene a las partes (los entes duales esenciales, dicotómicos y complementarios), las que, a su vez, contienen sus propios elementos dicotómicos. Cuando hablamos del desdoblamiento de Pacha (para dar lugar a nuevas partes del todo) debemos recordar que ese desdoblamiento es posible porque los entes duales internos interactúan y en tal interacción generan nuevos productos, los que también tendrán sus propios elementos internos dicotómicos en interacción. La generación de nuevos productos se expresa en nuevas configuraciones de Pacha, que son las que, en tanto materia, tienen vigencia finita. No es un despliegue lineal, simple, ya que los nuevos productos se expresan en todas las múltiples configuraciones posibles de Pacha; y en cada una con características distintivas, unas de otras.

otras partes de la totalidad. Junto a estas características y en lo que a la interrelación con las otras partes se refiere, importa a su vez, claro, la historia interna de la parte, es decir, la manera en que los componentes internos de las constituciones dadas en el momento de su configuración específica actúan.

En el caso nuestro, hemos adelantado la necesidad de ampliar el campo de la explicación de la historia humana por medio de su interrelación con la meta-historia, es decir, con las historias naturales. Con ello, efectivamente, se propone un desmontaje del cuerpo metodológico de la historia tradicional, en términos de su ampliación – enriquecimiento, hacia la complejidad de los nudos de interrelación con la(s) historia(s) natural(es). También para este propósito nos puede servir el ejemplo de Benjamín, en su crítica al historicismo. El pensador alemán emprendió una doble crítica. Por un lado, sus observaciones estaban orientadas a la "desarticulación del discurso del historicismo y de los discursos afines al mismo y [por otro a la] crítica de los conceptos empleados por la tradición historiográfica" (Sanchez op. cit. :15). Ambos propósitos, según José Sanchez, convergían "en la negación de la filosofía de la historia de corte hegeliano, que plantea una evolución infinita hacia lo mejor [y en la necesidad de] una amplia reformulación de la filosofía de la historia desde una nueva base" (Ibid). A nosotros nos interesa subrayar ambos propósitos destacados en el ejemplo de Benjamín, así como el encadenamiento que puede lograrse, desde el requerimiento metodológico, cual es el ensayar una ampliación de las consideraciones teóricas hacia el campo de la meta-historia. El ejercicio, que se inicia con la crítica al cuerpo conceptual de las teorías tradicionales de la historia, pasa por el cuestionamiento del conjunto de una teoría dada y debe culminar en la reformulación metodológica. No es un encadenamiento mecánico, es decir, la primera demanda no presupone necesariamente los dos campos críticos posteriores; salvo que, como es nuestra intención, efectivamente se pretenda una reformulación radical, desde la filosofía de la

historia. En tal caso, el encadenamiento anotado nos aproxima hasta las orillas de la ruptura epistemológica.

Volviendo ahora a las influencias mutuas que ejercen la historia humana y la meta-historia, queremos sugerir la idea que estas influencias, en lo profundo, significan para los hombres un impacto que también abarca al plano subjetivo, como uno de sus efectos derivados. Es la subjetividad colectiva, la que resulta impactada por la meta-historia, debido al hecho de la influencia mutua anotada entre las historias. En realidad se trata de una influencia en el orden sensitivo, ocasionada a raíz de la influencia que la meta-historia (o sea las historias naturales) ejerce en el ritmo de vida y las costumbres de las sociedades.

A fin de ilustrar esta idea apoyémonos en el requisito del cambio de escala, que implica la observación de la relación entre la historia humana y la meta-historia. Un primer hecho notorio es el referido a la ampliación de la escala de observación, a fin de abarcar precisamente el universo en el que tienen lugar estas historias. Con la ampliación de la escala, sin embargo, quedan alteradas las propias formas que presenta nuestro objeto de observación -lo mismo sucede, claro está, cuando la operación respecto a las escalas se realiza en sentido contrario, es decir cuando procedemos a disminuir nuestra escala de observación. A consecuencia de estas alteraciones, se modifican también los propios conocimientos que acerca de nuestros objetos podamos tener. En este orden "una escala de observación particular tiene efectos de conocimiento y puede ser puesta al servicio de estrategias de conocimiento" (Revel 2005 :46). Esto es así, no solamente porque el objeto de observación aumenta de dimensión e incorpora nuevos campos por medio de dicho aumento, sino porque, en la operación del aumento de nuestro objeto, tanto la forma como la trama que tienen lugar en el objeto observado quedan modificadas ante nuestra vista. Lo mismo vale para el caso de la disminución de la escala de observación; en este casos también estamos frente a la modificación señalada.

Lo que ha sucedido, gracias a la operación de modificación de la escala de observación, es que se han *revelado* formas y tramas que no eran observables en otra escala. Las formas y tramas reveladas, por tanto, provienen del propio objeto observado y no de su exterior. En la geografía, por ejemplo, la modificación de "las escalas en cartografía no lleva a representar, en diferentes tamaños, una realidad constante, sino a transformar el contenido de la representación" (Ibid). Esta nueva realidad revelada nos lleva a pensar que, efectivamente, la modificación de las escalas permite, a la vez, "elegir lo representable" (Ibid). La posibilidad de la elección se la debemos a la revelación de esas formas y tramas no observables hasta entonces. En este orden se comprende por qué la modificación de las escalas de observación también tiene un impacto en el conocimiento. Puede decirse que el conocimiento, al diversificarse las formas y las tramas de un objeto, queda enriquecido.

Extendiendo este razonamiento también sería válido, por ello, decir que las modificaciones nos presentan, en verdad, "nuevos" objetos. Con este apunte queremos significar que no se trata únicamente de captar detalles no vistos en una escala disminuida, sino efectivamente, de observar el surgimiento de lo que anteriormente a la ampliación de la escala sencillamente no llegaba a observarse. Al respecto, conviene apoyarse nuevamente en Revel, a propósito de esta posibilidad. Este autor escribe que en 1966, Michelangelo Antonioni contó en Blowis la historia, inspirada en un cuento de Julio Cortázar, de un fotógrafo londinense que por azar fija sobre sobre la película una escena de la que es testigo. Ella le es incomprensible, los detalles no son coherentes. Intrigado, agranda las imágenes (éste es el sentido del título) hasta que un detalle invisible lo pone sobre la pista de otra lectura del conjunto. La variación en la escala le permitió pasar de una historia a otra (y, por qué no, a varias otras). Es también la lección que nos ofrece la microhistoria (Revel op. cit. :62).

Hemos mantenido el añadido del autor con respecto a la microhistoria, para intentar mostrar que, sin forzar en

demasía, pueden encontrarse pistas para respaldar nuestras ideas, en historiadores que han problematizado sobre otros tópicos de la investigación histórica. Continuando con la reflexión, digamos que con la ampliación de la escala, no solamente estamos ante el surgimiento de objetos, cuadros no observados, sino gracias a estas emergencias precisamente, ante pasajes no observados de las historias de esos mismos objetos. Es decir, ante conexiones no advertidas entre esos objetos. Varía, entonces, efectivamente la lectura del conjunto, porque ahora las "nuevas" historias descubiertas forman parte de dicho conjunto que siendo el mismo, nos muestra otro rostro.

Por otro lado y más allá del cambio de la escala de observación, lo que tenemos es la sucesión de múltiples historias. En el caso de las historias naturales podemos decir que muchas de las cuales incluso pasan desapercibidas al lado de la historia de los hombres, pese a que las impactan, aun sea de manera indirecta. Este desconocimiento de la globalidad, en consecuencia, abarca tanto a aquellas historias ignoradas, a los componentes de dichas historias, a las tramas que en el interior de estas historias se tejen, así como a las causas que motivan la acción de sus elementos. Es aceptable decir que se trata de un hecho fáctico, tanto el referido a que esas historias, a pesar de ser ignoradas, se desarrollen sin importar si entran o no en relación directa con la historia humana, como al impacto, en diversos grados, que causan en la historia humana.

Así podemos sostener ahora que estas múltiples historias, estos variados hechos y la "la multiplicidad de las intensiones, el desorden de las acciones no pueden ser referidos, por tanto, a ningún sistema de determinismo capaz de darles una interpretación racional; vale decir, de enunciar su significación y sus causas" (Chartier op. cit. :21-22). El autor, entendemos, se refiere a "una interpretación racional" desde el punto de vista del pensamiento lógica y desde la racionalidad humana. Éstos, claro, no pueden ser las únicas

racionalidades válidas, en el todo cósmico, porque el problema de asumir a la racionalidad humana como la única válida, es que todo aquello que se encuentra más allá de la racionalidad humana simplemente no es tomado en consideración. Sin embargo, el aporte de Chartier es válido, porque destaca la imposibilidad de sistema alguno para interpretar las múltiples historias. Con todo, nosotros preferimos insistir en que las interpretaciones, uno, siempre serán parciales y dos, que toda interpretación deberá destacar el juego entre determinación y sobredeterminación, según las "fases" en las que se encuentre la interrelación entre las historias. En casos excepcionales, como en el del razonamiento de Chartier, la insuficiencia de la racionalidad humana para comprender las cosas da lugar a un sentimiento de resignación que casi nada nos ayuda para obtener algún beneficio, en nuestra tarea por adentrarnos a esas zonas que se encuentran más allá de la racionalidad de los hombres. Chartier añade que "sólo aceptando este renunciamiento ´el sentido histórico se liberará de la historia suprahistórica´" (Ibid). Nos parece, sin embargo y sin pretender en lo más mínimo intentar conocer todas las historias, todos los hechos y sus causas, que con sólo aceptar la presencia de estas múltiples historias en la misma historia humana, ya habremos dado un paso más hacia el perfeccionamiento del conocimiento del ámbito en el que tiene lugar la historia humana. Esta aceptación, a la vez, nos puede servir incluso para pensar, bajo una metáfora general (la espiral en la historia, precisamente), la manera en la que todas las historias transcurren (cfr. Infra. cap. IV).

Eventos en la trayectoria de cada una de las historias naturales demandan, a su vez, una acción humana tendiente a su (re)adecuación a los nuevos retos emergentes (cfr. Infra. cap. IV) y por tanto, también demandan la construcción de nuevos esquemas mentales que permitan y orienten tal readecuación. En este orden, el entrecruzamiento de las distintas historias y consiguientemente las influencias mutuas, ponen en cuestionamiento los esquemas de

pensamiento, en las sociedades. En último término, el efecto de tales impactos en el plano del conocimiento y aún antes del cuestionamiento al reduccionismo de las historias a escala humana, nos lleva a pensar en la jerarquización de los saberes, de los conocimientos; principalmente entre el conocimiento académico y el conocimiento popularizado, es decir el sentido común y los pre-juicios; o sea los juicios cuyo valor ya se halla cimentado en el fondo de la mentalidad de una sociedad. Importa la distinción entre conocimiento académico y sentido común porque ella, nuevamente, nos pone frente a los problemas metodológicos que debe superarse en la investigación historiográfica.

Puede decirse que una de las razones para estos problemas de método se deriva de las *múltiples* fuentes que alimentan a la historia humana: el propio autodespliegue y las variadas influencias de las historias naturales. Esta pluralidad de fuentes requiere de un instrumental metodológico también plural. Los dos primeros datos, en la cuestión del método, en este orden se refieren al pluralismo metodológico por un lado y por el otro, al enfoque de un nuevo método, a fin de articular en el análisis las diversas fuentes que convergen en la conformación de la historia humana. Aquí, la cuestión de la nueva perspectiva metodológica deberá estar llamada para alimentar el conocimiento y para la explicación de los elementos relevantes en la historia humana, producidos precisamente por las múltiples fuentes que la conforman. Para la historia humana inmersa en la meta-historia el pluralismo cognitivo requiere, entonces, también de un pluralismo metodológico. La complejidad multidimensional de la historia humana determina, por lo tanto, la configuración de modelos de análisis diferenciados (y "parciales", aunque sin olvidar la conectividad que mantiene el *objeto de estudio* con el todo) para el seguimiento a cada una de las totalidades-partes, en correspondencia con las diferentes fuentes específicas que estructuran la historia del hombre. En la circunscripción, para la investigación, de un periodo particular

o de una sociedad específica, son éstos los que contendrán parcialidades, provenientes de las múltiples fuentes (tanto de la historia humana como de la meta-historia). En este caso, la conectividad de esas parcialidades tienen al "objeto de estudio" (un periodo de estudio o una sociedad, por ejemplo) como el todo referencial.

Aunque sin seguir el mismo camino de la observación de la influencia de las diversas historias para la adquisición de conocimiento, la problemática que supone la relación conflictiva entre conocimiento académico y otro tipo de conocimientos, como el sentido común y la intuición a fin de acceder al conocimiento, ya ha sido advertida por largo tiempo. En este debate, por ejemplo, es Vico quien propone un método novedoso, con relación a los criterios prevalecientes durante su época (siglo XVIII). A diferencia de lo que entonces se proponía como metodología de trabajo (partir de lo verdadero, para llegar luego a sus causas), Vico planteará la alternativa de partir del sentido común, ya que éste "´se genera a partir de lo verosímil como las ciencias de lo verdadero y el error de lo falso´. Pero el sentido común es el intermediario ´entre lo verdadero y lo falso´ como lo verosímil que expresa" (citado por Tessitore op. cit. :117). Entendemos que el sentido común, en cuanto conocimiento popularizado, se diferencia del conocimiento académico por carecer del instrumental de verificación, medición y proyección. Sin embargo de ello, el aporte metodológico de Vico es coherente con la crítica que este pensador ensaya, para destacar los límites del pensamiento y la razón (cfr. Supra. 3.1). Por este motivo, vamos a entender al método viquiano también como la apertura, para la recuperación de otras formas de conocimiento, al margen de la razón y, bis a bis, en la reflexión de la historia vamos a insistir en la renovación metodológica para la recuperación de las otras historias, en la explicación de la propia historia humana. Como se recuerda, más tarde este aporte de Vico será dejado a un lado durante la ilustración y en particular por el discurso cartesiano y

su metodología. La propuesta de Descartes se apoyará principalmente "sobre la identificación de razón y realidad" (Ibid). Precisamente cuestionando esta identificación, por las restricciones al conocimiento que conlleva, es que Vico insistía en las limitaciones de la razón, para acceder al conocimiento. El pensador napolitano consideraba que en el predominio de la razón y la adecuación consiguiente del instrumental metodológico, la ciencia se veía obligada a orientarse en dirección de "´expulsar su verdad primera no sólo de todo lo falso, sino incluso de la sospecha de falso [y] prescribe que se expulse de la mente las segundas verdades y lo verosímil como si fuesen falsos´" (citado por Tessitore op. cit. :117). Las limitaciones que ocasiona, entonces, el racionalismo de la mente son al menos dos. Por un lado, cierra la posibilidad de explorar nuevos caminos para la adquisición de conocimiento y por otro, desecha las "segundas verdades" y con ello impide explotar sus potencialidades, en el camino de la adquisición de conocimiento. Nos ha interesado destacar estos aportes viquianos para la reflexión en torno a nuestro propósito de la influencia mutua entre historia y meta-historia, porque se trata de una influencia que también afecta a la subjetividad de los hombres y a su manera de comprender la historia. El impacto de esta influencia solamente es pensable, bajo la lupa del positivismo, como efecto de los cambios en las historias naturales y lo que, por tanto, ocasionan en la vida de las sociedades. Empero, se trata de una influencia que a la vez moldea al *sentido común*, a fin de permitir a las sociedades orientarse en los constantes nuevos contextos provocados por las historias naturales, en cualquiera de las áreas en las que se asiente el impacto.

Para entender esta influencia en la sensibilidad de los hombres debemos recordar aquello de que todos los elementos del cosmos interactúan, ejerciendo mutua influencia, por lo que, para la filosofía andina, ninguno ocupa un lugar central en esa interacción. Los eventos que se desarrollan a raíz de esa interacción, a su vez, merecen ser procesados, comprendidos,

por las sociedades y éstas lo hacen siempre a partir de su subjetividad. La humanidad misma, por supuesto, no es sino también uno de aquellos elementos interactivos en el cosmos, por lo que recibe esa influencia y la expresa, luego, de manera humana, es decir en sus acciones sociales. Se trata de una forma humana -valga la obviedad-, en la que las sociedades expresan esa influencia.

La dificultad metodológica, para respaldar el hallazgo de esa influencia, nos remite además al mismo procedimiento de la investigación; es decir, a criterios "técnicos". A diferencia de la providencia (que se supone lo sabe todo, porque contiene todo), se sostiene en la heterodoxia del pensamiento occidental, que el hombre "conoce mediante la división, por lo que ´la ciencia humana parece una suerte de anatomía de las obras de la naturaleza. [Por ello aquí el] ingenio´ es la facultad de unir en una sola cosas dispersas y diversas" (Tessitore op. cit. :119). El conocimiento, pues, demanda que luego de la división del *objeto de estudio*, las partes sean nuevamente unidas, aunque mediante el ingenio del hombre.[66] En el caso de la relación entre la historia humana y la meta-historia, así como en el de la influencia que dicha relación causa, este procedimiento "técnico" resulta insuficiente. No es el estudio separado de la historia humana y de la meta-historia primero, para posteriormente unir ambas historias, lo que podría ilustrar nuestro conocimiento respecto a la interrelación y tampoco con respecto a la influencia, en la historia humana, que esa interrelación causa. Al contrario, el procedimiento deberá concentrarse en la totalidad y de manera simultánea en la particularidad. Estas particularidades, para el caso, no son sino las distintas historias, es decir la historia humana, así como las historias naturales.

66 Puede considerarse que este procedimiento metódico, para explicar en el caso nuestro la interrelación entre la historia humana y la meta-historia, forma parte de un procedimiento científico habitual, ya que se trata de comprender en esa interrelación de forma lógica las reiteraciones cíclicas de fenómenos. En lo referido a la historia humana denominamos a estas reiteraciones "resurgimientos", posibles de observarse empíricamente en la historia de las sociedades.

Por otra parte y además del problema metodológico, la influencia mutua de estas dos historias nos plantea en el problema respecto a la determinación – sobredeterminación, la cuestión de los grados de libertad de los que dispone la historia humana. Aún más, "[e]n el antagonismo libertad – determinación existe el problema vinculado con una de las antinomias kantianas, referido a cómo la voluntad (exterior o natural) podría intervenir en una cadena causal sin ella misma actuar como causa natural, esto es, como 'interior' a la naturaleza" (Saura op. cit. :38-39). A nosotros, por ahora, nos interesa aproximarnos a la dilucidación de ese antagonismo a la luz de la historia en espiral, bajo la consideración general del concepto resurgimiento. En la reflexión de la historia en espiral es posible comprender tanto la relación entre libertad y determinación (esta última, en términos relativos), así como la utilidad explicativa que el concepto resurgimiento nos ofrece para ello. El resurgimiento, en un contexto de movimiento de la historia, conlleva la alternancia posicional de los actores sociales y en este orden, la libertad y la determinación también cambiarán de valencia para estos actores.

Para resumir; la valoración positiva del concepto resurgimiento en la historia y la interrelación entre la historia humana y la meta-historia demandan un nuevo instrumental metodológico. Con ello no se trata de lograr una "objetividad de la realidad" sino, antes, de modificar el punto de vista antropocéntrico de observación de esa realidad. El conocimiento a lograrse será, siguiendo a Braudel, por tanto un conocimiento indirecto. En la interrelación entre las historias, consideramos a la historia natural como un *documento*. Los cambios en esta historia pueden ser incluso ignorados por los hombres, pero esos cambios continuarán su curso y a su vez condicionarán la misma trayectoria de la historia humana. Por otra parte, Braudel también plantea que una historia natural (la del mediterráneo, en su caso), se relacionará más allá de la historia humana, también con otras historias naturales (como la historia terrestre, que envuelve al mediterráneo, en el ejemplo de Braudel). Consideramos que se trata de

un verdadero pedido para la innovación metodológica que nos coloca, de nuevo, ante el reto de operar con categorías dicotómicas y complementarias: historia humana-historia natural, historia del mediterráneo-historia del territorio circundante. Desde la visión andina puede ensayarse tal operación, considerándolas no como categorías mutuamente excluyentes, sino complementarias. La complementación supera, pues, el enfoque dicotómico del dualismo vulgar y nos ofrece, al contrario, un enfoque de la diversidad. Entendemos que la posibilidad de la complementación de las historias, en último término, se fundamenta en una filosofía de la historia. Pero también comprendemos que esa pretensión será el resultado del desarrollo de las ciencias y de la sociedad, a fin que la filosofía en cuestión, en tanto resultado de una época, devenga también en historia concreta.

El problema que la interrelación entre las historias nos plantea gira en torno a la posibilidad de aprehender los movimientos, los tiempos de esas distintas historias, en un solo movimiento. Ante ello insistimos en la totalidad como idea de referencia (cfr. Supra. 3.3) o, en palabras de Tapia, como "idea regulativa". Así, lo que se amplía con la totalidad no es tanto la *realidad*, sino nuestro horizonte cognoscitivo. De esta manera, una distinta teoría de la historia (para el caso, la expresada en la metáfora de la espiral) se complementa con una también nueva propuesta metodológica. Que en este propósito la narrativa para exponer la nueva propuesta de la historia pueda adquirir una multiplicidad de sentidos, tanto por la presencia de las distintas historias, como por la aprehensión, mediante esa narrativa, de tal diversidad, es una dificultad a asumir. Estos múltiples sentidos e historias pueden ser considerados, desde la teoría lineal, como dislocados entre sí; pero tal objeción es parte del debate permanente para tensar la validez de las conclusiones a las que una investigación historiográfica, como la que se propone, pueda llegar.

Continuando; la relación entre las historias no solamente amplía el campo de observación, sino que revela objetos y

relaciones no observadas hasta entonces. Estos "nuevos" objetos no emergen de la exterioridad de dichas historias, sino de sus interrelaciones, de sus lógicas internas, que por medio de la modificación de la escala de observación destacan. Además, también revelan vínculos, grados de impacto ya sea directo o indirecto, entre las historias y en definitiva nos muestran un "nuevo" rostro de las relaciones entre la historia humana y la meta-historia. En tal sentido, el conocimiento incluso de cada una de las historias queda enriquecido. No sugerimos que de esta manera pueda alcanzarse el conocimiento de la totalidad de las historias, de sus acciones y de sus intenciones, porque, como bien señala Chartier, no puede darse una interpretación desde la racionalidad humana a esa multiplicidad de hechos, significados y causas. Por último, recordemos que esta renovación metodológica vuelve a plantear la relación entre conocimiento académico y otras formas de conocimiento (como el intuitivo, el del sentido común, entre otros), ya que el reto consiste en considerar a la totalidad y a las partes de manera simultánea, como lo propone el pensamiento holística indígena, en la lectura de Lenkersdorf.

A manera de sintetizar ahora todo el capítulo, destaquemos que en la interrelación entre historia humana y meta-historia nos hemos concentrado, primero en la aprehensión del tiempo, por parte del ser humano. Francastel nos recuerda que se trata de una aprehensión única, que rebasa los marcos de la aprehensión intelectual. Entran en juego, así y junto a la actividad cerebral, múltiples capacidades sensitivas por un lado y por otro, la propia dinámica del movimiento del tiempo. Este movimiento conlleva desarrollos en la sociedad que modificarán, a su vez, el propio contenido de la comprensión del tiempo y de la historia. Tal es así que, en un inicio de las diversas explicaciones de la historia y del tiempo, serán los discursos religiosos quienes ofrezcan una interpretación de ella. Entre estos discursos, el formulado por las etnias judías, en particular la hebrea y expresado en lo que se conoce como el Antiguo Testamento, devendrá, gracias a

diversos fenómenos políticos y militares, en dominante. Este discurso sagrado de la Biblia centralmente establecerá una división jerárquica del tiempo: el tiempo divino y el tiempo humano. Pero gracias a la crítica desde las ciencias y de las matemáticas, el enfoque sagrado de la historia será superado, para ser devuelto nuevamente a la práctica social y a las acciones de los hombres. Si algo se hereda aún en estas críticas a la visión sagrada, es la concepción lineal del desarrollo de la historia. La concepción lineal, pues, efectivamente es asumida desde el Antiguo Testamento y abarca lo que a la larga se conoce como mundo occidental.

En este enfoque y ya en interpretaciones lejos del discurso sagrado de la historia, el desarrollo lineal, progresivo, constituye un principio indiscutible. Y las interpretaciones de la historia, provenientes de pueblos no occidentales, que entienden el recorrido del tiempo de una manera no lineal, sino circular, serán asumidas como residuos de un pensamiento "mágico-astrológico". Lo que se critica, desde la visión lineal, es el supuesto que subyace en el enfoque circular: el de los retornos o resurgimientos en la historia. Sin embargo, en la crítica a la visión lineal, aún desde corrientes heterodoxas del pensamiento occidental, al contrario, habrá una valoración implícita al concepto resurgimiento. Con todo, según entendemos, estas críticas deben completarse con la definición del concepto resurgimiento como una noción operativa. El resurgimiento, en tanto concepto operativo, ayuda a explicarnos no únicamente la similitud de procesos históricos a lo largo del tiempo, sino incluso la misma interrelación entre historia humana e historia(s) natural(es). Diríamos que se trata de una derivación que cierra el circuito teórico, encuadrándolo en el enfoque holístico. Por ello la formulación de esta teoría alternativa de la historia, demanda a su vez un propio instrumental metodológico. Desde la reflexión central de nuestro texto (la historia en espiral) y en base a la filosofía andina, ello supone la complementación del enfoque lineal y del enfoque circular y, en el plano del

conocimiento, entre el conocimiento intelectual y otras formas de conocimiento, como la intuición y el sentido común. De lo que se trata es pues de complementar el pensamiento objetivo con el pensamiento subjetivo, tras una meta en común que es precisamente el acceso al conocimiento de la(s) historia(s).

Todos estos elementos nos han puesto a las puertas de la historia en espiral como proposición teórica. La problematización de nociones tales como tiempo, historia, resurgimiento, junto a las relaciones entre historia humana y meta-historia, nos han permitido subrayar las diferencias entre los enfoques lineal y circular y de esa manera, establecer un espacio en el que podamos ensayar intentos de complementación entre ellas. Partimos del supuesto que junto a esas nociones, la complementación de contrarios contribuye, desde la lógica del pensamiento andino, a la fundamentación de la historia en espiral. De esa manera y a fin de concluir con los requisitos de la espiral en el movimiento de la historia, diremos que la historia en espiral toma distancia tanto de la visión lineal como de la visión circular, aunque, paradójicamente, al mismo tiempo recupera a ambas.

IV
Historia en espiral[67]

Llegamos al momento de la formulación de la historia en espiral. Este momento es la consecuencia de la observación crítica, a la luz de los problemas observados (cfr. Supra. **Prólogo**), para la interpretación histórica de hechos sociales recurrentes. Según vimos, los cuestionamientos formulados a las teorías lineal y circular de la historia, así como los elementos adelantados para la formulación de una nueva propuesta, sirvieron de fuente para pensar innovaciones metodológicas y conceptuales. En definitiva, prestar atención a los límites de las teorías de la historia abrió, a su vez, la posibilidad de plantear la propuesta de la historia en espiral, como alternativa para superar aquellos límites. En este capítulo, por todo ello, concretizaremos la búsqueda con la formulación de una nueva visión de la historia, en base a los adelantos formulados en los capítulos anteriores.

Hemos señalado también que nuestra formulación se asienta en una perspectiva filosófica determinada: en la filosofía andina. Comencemos diciendo que se trata de una filosofía en la que no se cumplen "varios de los criterios

67 Como quiera que nuestra propuesta se basa en la complementación entre la historia humana y la meta-historia (cfr. Supra. 2.4), entendemos que el carácter espiral de la historia abarca en realidad a todas las otras historias (es una propiedad de todas las historias, por tanto) y no solamente a la historia humana. En consecuencia, es cierto, debemos hablar de las **historias en espiral** (el aporte de es de la Dra. Guadalupe Valencia de la UNAM, en el Seminario Internacional sobre "Historia y Tiempo"; La Paz, agosto 21 de 2014). En la totalidad, entonces, se relacionan historias, pero cada una trazando una trayectoria en forma de espiral; con lo que la comprensión de la interrelación se complejiza aún más (cfr. Infra. 4.2 y 4.3).

autodeterminados por la filosofía occidental" (Estermann 2006 :51); ello, sin embargo, no niega que se trate de una filosofía, es decir de una proposición sistemática, que cuente con su propio instrumental metodológico y conceptual. En este sentido, una de las diferencias entre la filosofía andina y la filosofía occidental se refiere al ámbito de la "racionalidad metódica y sistemática" (Estermann op. cit. :52). En último término, la razón de estas diferencias puede situarse en las bases que sustentan a una y otra filosofía. En el caso de la filosofía andina, estamos ante el despliegue de una lógica "integradora, paradójica, una lógica de simultaneidad del *y*" (Untoja 2000 :95). Desde ya, tanto la integración como la simultaneidad nos remiten a entes diversos o, en un extremo, al menos a la dualidad de objetos. En tal sentido, destaca en la filosofía andina la dualidad. No se trata -recordemos- de la dualidad maniquea, del dualismo vulgar del medioevo en occidente, de opuestos irreconciliables. Por ello puede entenderse que el saber teórico indígena "corresponde a un paradigma distinto del método científico positivista construido en el siglo XVIII [y agotado] a mediados del siglo XX, cuando nace la Revolución Informática" (Romero 2006 :61). En tal sentido estamos, al contrario del dualismo vulgar, aquí ante un paradigma basado en la dualidad, en la que los opuestos se (re)concilian por medio de la complementación.

También puede sernos de alguna utilidad indagar en torno al *origen genético* del carácter dual en el pensamiento andino. Para nosotros y siguiendo a Untoja, ese *origen* es el estado indiferenciado de los entes, es decir un estado caótico. Este estado de caos se despliega gracias a la acción, precisamente de los contrarios que, a pesar de encontrarse en situación indiferenciada, contienen propiedades que ya son diferentes entre sí (esta última puntualización está ausente en el razonamiento de Untoja, lo que tendrá consecuencia cuando de pensar la unidad y la multiplicidad se trate). Por ese motivo, entonces, "el mito de partida es el caos" (Untoja op. cit. :96); entendiendo a éste, claro, no sólo como un estado

de desorden, sino principalmente como un estado de muy difícil diferenciación interna.

El estado inicial caótico, a su vez, "expresaba la posibilidad indeterminada, aptitud pasiva para cualquier calificación, cambio y transformación caótica [y gracias a las propiedades diferenciadoras de los entes, añadamos] se convierte en un principio distintivo, al cual en el hermetismo le corresponde un símbolo fenoménico, es esta la dualidad fundamental" (Untoja op. cit. :101) que denominamos urqu – uma (tierra – agua), aran – urin (arriba – abajo), etc. Precisamente el concepto Pacha expresa esta característica universal, ya que todo se encuentra, en última instancia, constituido por una dualidad de base. El despliegue de esta dualidad no sólo producirá el movimiento ("del caos al orden", en términos de Untoja), sino el desdoblamiento de los entes u objetos. Ello es posible porque la dualidad se presenta al interior de una misma realidad (recordemos que estamos ante un dualismo complementario y no ante el dualismo vulgar). Por tanto, asumiremos al concepto Pacha como "el punto de intersección [que] expresa simultáneamente Tiempo – Espacio" (Untoja op. cit. :103) o en realidad, cualquier dualidad de elementos.[68] En tanto punto de intersección es también "punto de neutralización y punto de síntesis activa de las dos fuerzas: fuerzas conjuntas y creativas" (Untoja op. cit. :101). El desdoblamiento de cada uno de los elementos de esta dualidad, a través de Pacha, generará entonces cuatro

68 Navarrette define Pacha como el mundo o una parte de él, probablemente basado en la universalidad que sugiere este concepto (cfr. Navarrette 2004). Sin embargo, al circunscribir Pacha al mundo, elimina precisamente una de las principales características de este concepto. Untoja, al contrario, nos dice que "*Pacha* es el más universal y el más vacío de los conceptos; al mismo tiempo es el generador de sentido, esto hace que resista todo intento de definición" (Untoja op. cit. :103; cursiva en el original). Tenemos por tanto en Pacha un concepto que, primero, se asienta en la dualidad de elementos complementarios y segundo, un concepto que incluso nos ayuda a pensar esa dualidad en estado de indiferenciación. Debido a ello, en efecto, "[e]l concepto de Pacha es indefinible, por lo que se concluye de su universalidad [así,] Pacha es el que determina a las cosas, en cuanto cosas [pero] Pacha de las cosas no es ella misma una Pacha" (Untoja op. cit. :104, 105).

elementos, dándonos "la tetra participación como matriz del pensamiento aymara" (Untoja op. cit. :103).

De esta manera, ahora podemos decir que la complementación constituye el segundo elemento destacado en esta filosofía. Puede afirmarse, incluso, que ambos principios, el de la dualidad y el de la complementariedad, constituyen la base de este pensamiento. Por ello importa la complementariedad de los opuestos, *Aran* y *Urin*. El uno es par, por así decirlo. No fragmenta [el pensamiento andino] para luego volver a sumar. Piensa conjuntos imantados, no individuos. Piensa redes bifásicas, no átomos. Piensa de un jaucaso [golpe] la polaridad, como Yanantin, como Onda/Partícula, y no como suma: uno más uno que lleva al Dualismo maniqueo (Medina 2008 :53; cursivas en el original).

La valiosa idea del uno como par, en el autor, preferimos expresarla de otra manera. Diremos que el uno presupone al dos; la unidad esencial presupone a la pareja, a la dualidad, también esencial. Lo presupone porque sin ella no pudiera desplegarse como movimiento alguno. Y es este movimiento el que genera, rotación mediante de la dualidad, la triada antes de llegar a la tetralógica, y así sucesivamente. El que el *dos* se encuentre presupuesto en el *uno* quiere decir que en el fundamento mismo de este pensamiento nos encontramos con un razonamiento no lineal. Por ello, pues, en esta filosofía pensamos la polaridad de un solo golpe, porque la unidad misma está conformada por la dualidad, por contrarios polares, pero complementarios. Esta manera de pensar la dualidad no es sino consecuencia de la constitución par de la unidad.

En torno a estos presupuestos conceptuales de la filosofía andina, trataremos ahora de reflexionar acerca de la historia. Destaquemos la consecuencia de este intento, en la formulación de nuestra propuesta. Pensamos que con ello puede abrirse una nueva manera de entender la historia -la historia en espiral- y ella conlleva dos consideraciones previas: el posicionamiento (o *locus*) filosófico desde el cual es formulado

(que no es sino la filosofía andina) y la descripción de las características de la historia en espiral, propiamente. De esta manera, nuestra reflexión respecto a la historia (lineal, circular o en espiral) cerrará su trayectoria, precisamente gracias a la formulación de la denominada "historia en espiral". Con ello, en segundo término, el concepto "resurgimiento" adquiere su carácter operativo en la reflexión general respecto a la historia. Al mismo tiempo y en el marco de la historia circular y la historia en espiral, la función explicativa que cumple ese concepto amplía la comprensión de los resurgimientos o reapariciones de modelos políticos, ideológicos y económicos, principalmente.

El presente capítulo se inicia con la delimitación de la postura filosófica desde la cual formulamos la historia en espiral. Nos interesa, en primer orden, establecer las potencialidades de la filosofía andina, que sustentan a y se proyectan en la historia en espiral. En un segundo momento y antes de formular la propuesta, resumiremos los elementos presentes tanto en la historia lineal como en la historia circular que concurren a la formulación de la historia en espiral; presuponiendo que esta nueva formulación no es del todo extraña a las dos propuestas existentes. Será en el tercer momento en que iniciaremos nuestra formulación de la historia en espiral. Comenzaremos el ejercicio precisando los instrumentos conceptuales que componen la historia en espiral. Junto a los elementos provenientes de la historia lineal y de la historia circular, también encontramos -adelantemos- nuevos instrumentos conceptuales que construyen la estructura de la historia en espiral. Finalmente, trataremos de destacar las características más importantes de los elementos conceptuales componentes de la historia en espiral, a fin de sustentar la metáfora.

Karl Popper sostiene que "contrariamente a lo que pensaban los filósofos positivistas, no se empieza por observar. Se empieza por plantearse un problema. La observación viene después, una vez que se ha formulado una solución del

problema. Y la observación debe procurar refutar la solución propuesta" (citado por Bunge 2003 :14). El problema (cfr. Supra. **Prólogo**) se refiere a las re-apariciones de eventos sociales, de tanto en tanto a lo largo del tiempo, protagonizados en distintas latitudes del mundo y por diferentes sociedades en el transcurso de sus respectivas historias. Estas re-apariciones se encuentran sostenidas por ideologías y pensamientos también recurrentes. Todo ello ocurre, sin embargo, en medio del desarrollo principalmente tecnológico de las sociedades; por lo que ya puede extraerse una primera conclusión general del transcurrir de la historia de los hombres. Se trata de una historia que se encuentra marcada por notorias disparidades, entre el desarrollo tecnológico y el desarrollo "ideológico espiritual", o sea la subjetividad de las sociedades.

En segundo término y derivado de esa disparidad, lo que implícitamente predomina en la concepción lineal de la historia es el desarrollo tecnológico, en tanto indicador de las distintas épocas históricas (edad de piedra, edad de bronce, sociedades agrícolas, sociedades industriales, etc.). En este orden, la subjetividad de las sociedades tiene poco valor, al momento de referirnos al desarrollo histórico. Al contrario, en las visiones circulares de la historia, el desarrollo tecnológico no tiene la misma importancia, cuando de la trayectoria de la historia humana hablamos. En ambos casos, sin embargo, el problema que hemos planteado (las reiteraciones, en un contexto de desarrollo tecnológico) no es abordado. Además de esta "evasión", cada uno de los puntos de la problemática (resurgimientos, disparidad entre desarrollo tecnológico y desarrollo "de la subjetividad") resulta ignorado. El reto, pues, consiste en considerar ambos puntos, para la realización de la tarea de la formulación de un distinto modelo de historia.

La posibilidad que en una propuesta sobre la historia puedan converger diversas teorías de la historia, tanto provenientes de la escuela lineal como de la escuela circular, se fundamenta en la perspectiva filosófica que adoptamos. Desde ya, en el marco de la filosofía "occidental", en particular

la de Aristóteles y subsiguientes pensadores, efectivamente no encontraríamos la posibilidad de la convergencia de ambos enfoques sobre la historia. Ello, debido a que en la filosofía occidental los objetos conceptuales son dicotómicos y mutuamente excluyentes. Esta característica se ha extendido a lo largo del tiempo hasta incluso, notablemente, el aporte filosófico de Carlos Marx. También en la filosofía marxista los objetos conceptuales dicotómicos impiden la convergencia de los contrarios, por lo que cada objeto conceptual tendrá su propio devenir teórico.

Frente a esta imposibilidad y el consiguiente atrincheramiento teórico-conceptual, han surgido intentos por superar la distancia que supone la presencia de conceptos (y de teorías) dicotómico(a)s. Estos intentos se encuentran en la filosofía dialogal y en la filosofía intercultural. En ambos casos, sin embargo, los conceptos -y hasta los sujetos- convergentes, mantienen su distancia, unos con respecto a los otros, aunque, es cierto también que en el esfuerzo de estas filosofías llega a reconocerse la validez del otro. Con todo, insistimos, aun en estos esfuerzos los conceptos dicotómicos no encuentran posibilidades de intercambiar posicionalidades como para que uno se transforme, efectivamente, casi en el otro. Empero, en la filosofía dialogal o en la filosofía intercultural al menos se admite la convergencia de los contrarios. Destacando el aporte positivo de estas propuestas, diremos que los contrarios reconocen, cada uno, la dignidad del otro. Por ello mismo, claro, es que puede posibilitarse el diálogo y desde nuestro punto de vista, entender la dinámica complementaria de tales contrarios.

4.1 Filosofía andina e historia

Una otra perspectiva filosófica, entonces, que supere la distancia entre los objetos conceptuales dicotómicos se presenta en la propuesta andina. Se entiende que en cada teoría de la historia subyace una filosofía, aun sea de manera no

explicitada. Puede decirse que cuando aquellos fundamentos filosóficos se los presenta explícitamente, hablamos de una filosofía de la historia. En tal sentido, los principios filosóficos en cuestión junto a la concepción de tal filosofía de la historia forman una sola unidad. Esta obviedad no resulta del todo prescindible, si además consideramos que la formulación de una filosofía de la historia es, al mismo tiempo, una modalidad de historicidad, ofertada a partir de una filosofía determinada. Por ello, con mayor precisión, hablamos de un modelo de historicidad. En consecuencia, importa efectivamente señalar que los "modelos de historicidad [en las ciencias sociales] tienen en mira las filosofías de la historia, […] es decir, los conjuntos de presupuestos en cuanto a la concepción de la historia y a la articulación de las temporalidades que pre-orientan la construcción de sus objetos" (Corcuff op. cit. :40). Por consiguiente, en la noción de historicidad se contiene tanto principios filosóficos, "como un modelo de historicidad, que instrumentará[n] nuestra reflexión" (Ibid).

Hemos señalado que asumimos, desde la filosofía andina, la posibilidad de que los contrarios converjan.[69] El principio de la convergencia supone, claro, que converjan contrarios en una unidad, debido a lo cual se constituye, efectivamente, la unidualidad. La filosofía andina se basa, pues, en la lógica unidual. Así, esta lógica la encontraremos en toda la

69 Aunque no se refiere a la filosofía andina, conviene citar a Beatriz de la Fuente y su consideración de las obras de arte, del pasado mesoamericano, a fin de ilustrar también en este caso la convergencia de dos elementos contrarios, en un razonamiento. Ella aclara: "veo dos formas de leer el tiempo y el espacio en las obras de arte prehispánico. Una es horizontal, cronológica e histórica, que nos aleja del pasado mesoamericano: desde nuestro lugar y época. Me refiero a la tarea del estudioso, consciente de su espacialidad y temporalidad que le separa del objeto de análisis. La otra es vertical, que rompe el tiempo y hace renacer ese mundo extinguido, gracias a las formas artísticas y los mensajes que no cesan de emitir desde su tiempo y espacio" (De la Fuente 2004 :69). Es verdad que aquí los dos tiempos contradictorios (el pasado – pasado y el pasado – presente, para decirlo de alguna manera) se circunscriben al observador de las obras de arte prehispánico (dejamos a un lado la consideración acerca de si, lo que se considera hoy "obra de arte prehispánico", se habría concebido como tal entonces), pero no deja de ser llamativa la motivación que despiertan en la crítica de arte estos dos tiempos, a partir de productos prehispánicos en Mesoamérica.

construcción andina: en el pensamiento, en el lenguaje,[70] en la organización territorial, en la conformación de los órganos de gobierno. La unidad de la dualidad no supone ni fusión, ni separación de los contrarios. La unidad de la dualidad, al contrario, expresa "la permanente necesidad de retornar a la diversidad" (Yampara 1995 :51), como consecuencia del movimiento cíclico de los contrarios, a raíz de la necesidad vital de cada uno de ellos. En este sentido, la lógica unidual no solamente conlleva la convergencia de contrarios y su movimiento sino, debido a esas características, también la capacidad de la superación de los propios límites, de cada uno de los elementos convergentes. Estos límites pueden ser superados gracias a la convergencia, por cuanto en este acto un elemento "alimenta" al (y se "alimenta" del) otro elemento y de esa manera lo potencia, al mismo tiempo que se potencia a sí mismo.

En el marco de la reflexión sobre el tiempo, la unidualidad puede, sin embargo, mal comprenderse. Un ejemplo de ello podemos encontrar en la idea de Navarrette, para quien ciertamente Pacha contiene la dualidad (el pasado y el futuro, lo de arriba y lo de abajo, lo de adentro y lo de afuera) y en su movimiento éstos se alternan. A propósito del Pachakuti o el retorno de los tiempos, el autor intenta una comprensión y apoyándose, a su vez, en Jan Szeminski, recuerda que Pacha

> "se volteará mostrando afuera lo que está adentro y escondiendo lo que está aquí. La parte escondida es el futuro, el mundo de abajo y de los antepasados, que se manifestará aquí. Los vivos (una parte de ellos) desaparecerán y los muertos volverán a aparecer. [Así,] una pacha o su parte volverá aquí donde estamos

70 Sobre el lenguaje, Untoja señala que aún hoy en día éste, en el mundo aymara "se divide en dos lenguajes de usos y funciones totalmente diferentes aunque sigue siendo el mismo lenguaje" (Untoja op. cit. :108). Sobre este particular puede pensarse que se trata de una reminiscencia del periodo precolonial e incluso preincaíco. Ivan Guzman de Rojas sostiene que en aquellos entonces, la élite usaba un aymara no asequible al común (comunicación personal; enero de 2016, La Paz).

desde allá, donde no estamos" (Szeminski, citado por Navarrette 2004 :50).

Ambos autores previamente habían traducido Pacha como mundo, introduciendo así una limitación al concepto que termina por desfigurarlo. En realidad podría comprenderse Pacha como el todo, entendiendo que este todo no se limita al mundo, ya que, en tanto todo, se encuentra en todos los elementos que conforman el universo. En este orden Pacha, o sea el todo, se encuentra desde las minúsculas partes (en un punto extremo, en que se tornan invisibles, dada su composición como "más energía que materia") de cada uno de los elementos, hasta la totalidad misma.

Como se ha señalado, esta totalidad es *tópica* (espacial) y *crónica* (temporal); lo que significa que la limitante *tópica* queda superada por el tiempo. De esta manera, el tiempo en el sentido de Pacha (ser) en el tiempo, funciona como criterio de la distinción de las regiones de Pacha: indicando espacio tiempo y ser […]. Detrás de Pacha está entonces lo incondicionado, éste no es más que el caos, la energía[71], la wira o más propiamente, Pacha como la fuerza de fundación de un pensamiento al cual se puede retornar solo en base a una heurística y sobra la base de preguntas etimológicas, genealógicas, donde historia y lenguaje son la base para

71 Esta afirmación puede polemizarse. Puede dar a lugar a pensar que Pacha es posterior al caos, a la energía y en este sentido, Pacha ya no expresaría la totalidad, porque precisamente el caos, la energía primera quedarían excluidos de Pacha, al ser anterior a ésta. A diferencia de Untoja, nosotros sostenemos que Pacha puede ser comprendida también como esa energía anterior y en un caso dado, como el mismo estado caótico. Esta comprensión es posible, en el entendido de considerar Pacha como un compuesto conceptual. En este caso consideramos a la Pa-ya (dualidad) en y a través de la ch´ama (la energía en estado de explosión). Aprovechemos también esta parte para llamar la atención sobre el carácter polisemántico del concepto, porque en el significado en el que trabaja Untoja, efectivamente Pacha deviene del caos, es su "superación" (no en el sentido hegeliano), al cual sin embargo siempre retorna. En otra significación, el concepto significa la presencia de entes, propiedades, duales ya presentes en el estado de caos, en la energía primera. Aquí es el re-ordenamiento hacia un estado no caótico, es decir hacia el estado de armonía, lo que distingue esta significación de Pacha, de la significación bajo la que razona Untoja. Entendemos, en este orden, que aquella "superación" se refiere al estado de armonía después del estado caótico. Sin embargo, insistimos, en ambos casos se expresa Pacha.

entender Pacha como método de trabajo intelectual (Untoja op. cit. :107).

Pacha en tanto fenómeno, "deviene del caos" y Pacha, como instrumento cognoscitivo supone un método de trabajo intelectual. Mientras que en el primer caso hablamos de manifestación de la energía vital de y en la totalidad, en el segundo caso nos referimos a la fundación de una lógica de pensamiento y, en un extremo, a una epistemología.

Por otro lado, aunque la comprensión del carácter dual, en la composición de Pacha es válida, ya no lo es cuando de fijar, establecer un lugar, un topos, de estos elementos se trata (adentro, afuera; abajo, arriba). Mucho menos cuando se asume el movimiento de estos elementos, circunscritos a un topos, como entes autónomos. Al contrario, se alternan (alternan su lugar, si se quiere), produciendo el movimiento de la unidad, gracias a y por medio de la convergencia, es decir por medio del *taypi*[72]. Es esta interacción la que se crea durante el *taypi* y la que permite la alimentación de cada elemento, posibilitando el movimiento de la unidad en cuestión.

A su vez, debemos insistir en la idea de que esta convergencia (el presente, como punto de convergencia entre el pasado y el futuro, por ejemplo) modifica a cada uno de los elementos y en este orden, el futuro no es la simple manifestación, revelación, de algo que estaba oculto y tampoco, claro, en un extremo, el retorno de los muertos y de su mundo. Lo que sucede, es que en la convergencia y en el movimiento del todo ("la Pacha *camina*", en un movimiento de ida y vuelta), la alternancia de los elementos no puede entenderse al margen de la unidad y del taypi. Esta paradoja se resuelve si asumimos que son las propiedades de uno y otro elemento, las que conceden el carácter que esa unidad ha de mostrar a lo largo de una fase, antes de su alternancia hacia el predominio del otro elemento. En términos de tiempo, por

72 En rigor la convergencia se opera en el taypi, pero no puede pensarse a éste sin una de sus propiedades, cual es precisamente la convergencia de contrarios.

supuesto no es que los muertos retornen a nuestro mundo, sino que el carácter preponderante del elemento que llamamos pasado se impone sobre el carácter en ciernes del elemento que llamamos futuro. Esta dinámica, durante la convergencia posibilita una configuración del tiempo, de la historia, solamente similar al pasado y no idéntico a ese pasado. Es a estas configuraciones (en la delimitación del trabajo de la investigación histórica) que hemos llamado constelaciones históricas, a fin de subrayar, tanto la presencia de los mismos elementos, de los mismos entes, como el hecho de su presencia pero bajo ordenamientos nuevos, distintos.

Los muertos, pues, no retornan a nuestro mundo. Lo que retorna una y otro vez son flujos energéticos similares, producidos por ese ir y venir de la Pacha. Este caminar de Pacha, de tanto en tanto nos presenta flujos energéticos que dan lugar a constelaciones, configuraciones (energéticas, históricas, sociales, ideológicas) similares. Por último en esta parte y a propósito del mundo los muertos, digamos que desde la perspectiva andina, ese mundo puede pensarse como sincrónico a nuestro mundo, al mundo de los vivos. Y aunque es sincrónico, no accedemos a él, porque se encuentra en una "dimensión" diferente a la nuestra. Lo que llamamos "retornar" se refiere antes al contacto con la dimensión en que los muertos se encuentran y no a un lugar desde el cual retornan. En rigor, con lo que contactamos con los muertos, es con sus energías (dicho globalmente, con sus ajayus o "almas"). El carácter de estos contactos también dependerá del grado de disolución en el que dichos ajayus se encuentren, hasta llegar al ajayu (al Qamasa[73]) que ya no se disuelve y el cual mora propiamente en lo que podría pensarse como la dimensión de los muertos. Genéricamente sostenemos que esa "dimensión" es la de la energía eterna, de la Pacha

73 Este es, claro, también un concepto polisémico, que suele entendérselo como "coraje", "guardián" de cerros sagrados, como "el lugar donde moran los principios y el valor" o como "el ajayu que nunca se disuelve", es decir, una partícula de la energía eterna, dentro de todo ser viviente.

eterna, llamado Wiñay-Pacha. Esto quiere decir que los muertos siguen "viviendo" en el Wiñay-Pacha, como energía precisamente (y no como personas, claro, según pretende la infantil versión popularizada del cristianismo), por lo que, cuando los contactamos, no lo hacemos propiamente con el mismo muerto que ha partido de nuestro mundo, sino con *alguien* que tiene, a su vez, la experiencia acumulada de haber "vivido" en el Wiñay-Pacha, al encontrarse ahora en él; dicho todo esto de manera casi caricaturizada. Es, tanto a través del maestro especialista (el Ch´amakani, en aymara) que podemos entrar en contacto con nuestros antepasados (aunque no, en rigor, con su mundo), como también bajo configuraciones energéticas particulares que, de tanto en tanto debido al caminar de Pacha, se van tejiendo. Hablamos, claro, de las épocas, de los días, aptos para tal comunicación.

Con todo, bajo el principio del *taypi* (o sea el principio de la convergencia complementaria de contrariosy su alternancia, a lo largo de la convergencia) se entiende ahora que la distancia que separa a los objetos conceptuales se torna superable. Añadamos que este postulado no debe entenderse únicamente como un hecho que pueda responder a razones prácticas, circunstanciales. Son motivos -en la perspectiva filosófica andina- más profundos que, en lo principal, se refieren a razones existenciales, vitales, que portan cada uno de los elementos contrarios. Estos contrarios convergen con todo lo que poseen, es decir, tanto con sus potencialidades como con sus debilidades; la convergencia fortalece a estas últimas, en tanto les permite complementarse con su contrario. La composición de la combinatoria que de la convergencia en el *taypi* se deriva es ya asunto del momento particular, que cada parte atraviesa al momento de converger, aunque bajo el principio de la complementariedad vital, es decir, de la complementación que genera vida, actividad, movimiento. Por ello, las perspectivas de desarrollo de cada una de estas partes convergentes serán distintas.

Sin embargo de las diferencias y de las temporalidades particulares de cada elemento convergente, en lo que todas las partes convergentes coinciden, es en la necesidad vital de complementarse; lo que explica precisamente su requerimiento para converger. Es una necesidad vital y no algo optativo, lo que en cada una de las partes explica esa convergencia, así como el sentido, el significado, que para cada una de ellas tiene. Lo que puede observarse, desde la "externidad" de cada una de las partes, es que la convergencia de los contrarios es el resultado de la necesidad vital de cada uno de esos contrarios y por medio de ellas, por tanto, del todo que las acoge, porque posibilita la vida, el movimiento y la generación de ésta.

Desde la filosofía andina, entonces, tenemos en el ejercicio teórico y analítico la convergencia de los objetos irreconciliables que forman una dicotomía. Es verdad también que esta posibilidad no es algo privativa al pensamiento andino, como también lo es que otros pensamientos, como los de los pueblos indígenas de Centroamérica o el pensamiento oriental, comparten los mismos intentos por trascender aquella dicotomía. Podríamos señalar desde esta veta común que, lo que marca la diferencia con relación al pensamiento occidental es precisamente la superación del carácter irreconciliable de los objetos dicotómicos. Así, lo que cuestionamos, apoyados en la filosofía andina, es la pretendida validez de la distancia irreconciliable de los objetos dicotómicos y no a los objetos en sí y menos, a las características de éstos. Subrayamos esta precisión, porque en la producción teórica y en el conocimiento en general, la trascendencia que anotamos se expresará mediante características particulares. Por un lado, vamos a observar la presencia de conceptos no fijos, es decir de conceptos que nos remiten al movimiento de un pensamiento. Por otro lado, incluso podemos observar la creación de nuevos conceptos, que contengan a su vez, conceptos contradictorios. A manera de ejemplificar el primer caso es conveniente anotar que conceptos tales como "formación social", "óptimo

estatal", "hegemonía"[74], hacen referencia al movimiento y no a descripciones estáticas, fijas, en el análisis. Para el segundo caso, mencionemos el concepto aymara *ina*. Este concepto contiene en sí, al *jisa* (si) y al *janiwa* (no). El *ina*, entonces, puede traducirse como si-no; no es un talvez, sino antes, un espacio de incertidumbre, una duda, una zona no conocida porque es la zona de "la duda simétrica" (Ivan Guzman de Rojas, comunicación personal, enero de 2016; La Paz).

Tenemos para nuestro propósito de la historia en espiral, aquí al menos tres elementos en los que se sustenta el intento. La convergencia de contrarios, la aceptación del valor que porta cada uno de estos contrarios (en nuestro caso, *grosso modo*, las historias que constituyen la historia humana y la meta-historia; es decir el contenido de la historia humana y la meta-historia) y la trayectoria en espiral[75] que estas historias trazan a lo largo de su recorrido. Hemos insistido que los contrarios convergentes no solamente que no deben ser asumidos como elementos dicotómicos irreconciliables, sino en tanto elementos dicotómicos pero complementarios entre sí. Lo hacen, pese a que -y probablemente por ello mismo- presentan grandes diferencias entre sí, debido a su composición interna. Finalmente, tenemos los movimientos que estos contrarios recorren, trazando de esa manera su propia historia por un lado y por otro, convergiendo entre sí. Estos movimientos serán, visto desde una perspectiva general, notoriamente recurrentes aunque en rigor, asistirán al encuentro convergente ya modificados.

Precisemos que los contrarios, según nos los recordó Javier Medina, deben pensarse en simultaneidad y no como la agregación de un contrario más el otro contrario. Desde

74 Tomamos a propósito conceptos del pensamiento marxista, en su versión gramsciana, para ilustrar que, desde un enfoque crítico del pensamiento occidental, también se trabaja con conceptos referidos al movimiento, que cuestionan la fijación conceptual, es decir la mantención de distancias inseparables entre los conceptos.

75 Apuntemos ahora que el carácter de la espiral que dibuja la trayectoria, es también resultante del movimiento global provocado por la alternancia de los contrarios convergentes.

ya, el pensamiento andino puede ser entendido como "un pensamiento de simultaneidad" (Untoja op. cit. :95). En primer lugar, la simultaneidad hace referencia a, al menos, dos elementos o en general, a la diversidad. El supuesto de este tipo de comprensión es el carácter holístico de este pensamiento, en el que todos los elementos interactúan. En este sentido es válido señalar que, al mismo tiempo que un elemento experimenta modificaciones, también lo hacen los otros elementos, porque reciben el impacto de la configuración energética de tales modificaciones. Cuando una persona, por ejemplo, tiene sentimientos (de antipatía o de simpatía, de amor, odio o incluso indiferencia) con respecto a otra persona, modifica a esa persona al mismo tiempo que se modifica a sí mismo. Este ejemplo puede extenderse a la naturaleza, ya que un desastre natural en una latitud impacta en las condiciones de vida que rigen el área específica en que tuvo lugar el desastre y al mismo tiempo en otras latitudes, modificándolas, por tanto, también a éstas.

En el marco de nuestra propuesta, sin embargo, las cosas se complican, porque en la relación entre la historia humana y la meta-historia, si bien podemos hablar de una concurrencia producida precisamente a causa de esa relación, dicha concurrencia ya no necesariamente tiene que abarcar a los núcleos internos de cada historia, a su "cualidad", si se quiere. No lo tiene, porque cada una de estas historias tiene su propio *tempo* de realización y así, aún en el momento de la relación, lo que ha ocurrido en una historia (digamos, en la historia de la astrofísica) todavía no ha impactado de manera explícita, directamente, en la historia humana, sino en las condiciones de posibilidad de ésta y es este último impacto el que nos permite hablar de una simultaneidad. Siguiendo con el mismo ejemplo puede pensarse que en la historia de la geología, esté molecularmente transcurriendo el efecto del impacto sufrido en la relación que anotamos. Esto quiere decir, pues, que debemos diferenciar el impacto directo y el impacto en las condiciones de posibilidad. Con esta

distinción, podemos entender que para la historia en espiral, lo que está aconteciendo en uno de sus componentes, ya tuvo efecto pleno en otros y en otros más, recién se encuentra en curso el efecto; sin embargo, el impacto en las condiciones de posibilidad es efectivamente un fenómeno simultáneo. Lo que parece mostrarse en la simultaneidad, entonces, es un "grado" distinto del efecto en las diferentes historias, concurrentes a la interrelación.[76] Los efectos, además, no sólo que no son los mismos, sino que los "grados" de concretización de estos efectos varían de una a otra historia. Aquí, por tanto, la relación lineal de causa-efecto, objetada por Luhmann en el pensar de las cosas en simultaneidad, queda modificada.

La fundamentación de la espiral de la historia puede remitirse a raíces muy antiguas. La historiadora Laurencchi, al explicar uno de los símbolos de Pachacamac, anotaba que el dibujo tiene varias acepciones. En un caso, se puede explicar "como ´principio Pachacamac´[77] [y en] otro, dibujado a modo de espiral [como] ´ciclo en evolución´" (Laurencchic op. cit.

76 Volviendo a la problematización sobre la simultaneidad, anotemos que lo sincrónico adquiere, en este razonamiento, sentido visto desde el lado del "receptor" del efecto provocado por una causa, principalmente cuando hablamos de la interrelación entre las historias humanas y las historias naturales. Para ello partimos de varios supuestos. Primero, que el tiempo que media entre el estallido de un suceso y el impacto que las causas desencadenadas por él ocasionan no disuelven la relación entre el elemento en el que se produce un evento y los elementos que luego han de recepcionar los efectos provocados por tal evento. Segundo, que el circuito causa – efecto no se disuelve a pesar de la extensión temporal que medie entre ellos. Este circuito está ya determinado, al igual que en el ejemplo de Marx (cfr. Supra. 2.2), tomado de la contradicción de la fórmula del capital, en el marco de la "transformación del dinero en capital" (cfr. Marx **El Capital** t. I, sección segunda, cap. V). Tercero, el hecho que durante el tiempo que media entre la causa y el efecto, las características y la propia estructura del elemento en el que se produce el acontecimiento (o sea donde surgen las causas) pueden cambiar; aunque ello no tiene, para el caso, mayor relevancia.

77 Como "principio Pachacamac" podríamos entender este símbolo en tanto descripción del principio generador, del inicio de la generación, del instante en el que la energía vital principia su desenvolvimiento. Una comprensión en este orden, sin embargo, debe tomar algunos recaudos. El primero de ellos es que la historiadora se refiere a un documento encontrado en el antiguo Tahuantinsuyu que, como todos recordamos, fue quechuaparlante. La comprensión que propugnamos nos coloca

:170; nota 44). En ambos casos, sin embargo, la idea de un movimiento generador (¿a partir de un hipotético momento inicial?), nos habla de un modelo de pensamiento para la comprensión de la compleja relación que guardan elementos contrarios. Se trata ciertamente de un modelo mental que, a decir de Medina, resulta simultáneamente muy antiguo y a la vez muy reciente. Este modelo se basa "en la idea de Paridad, de *Yananti*. Es tan antiguo como el homo *sapiens sapiens*; entre cincuenta y cien mil años y tan reciente como la física cuántica: Onda/Partícula" (Medina 2008 :51; cursivas en el original). Apuntemos, a propósito de esta cita, que también en el campo del conocimiento observamos el resurgimiento de modelos mentales; en este caso, de un muy antiguo modelo, resurgido en tiempos recientes.

Con todo, este modelo corresponde, efectivamente, a una cierta visión organicista, animista, de la vida. Debido a ello, a la vez, es que puede expresarse con cierta facilitad por medio de las lenguas aglutinantes (como lo es el aymara o el quechua), según acabamos de ejemplificar, entre varias, en la nota 72. Al contrario, el modelo mental de la unidad (que constituye el basamento del pensamiento occidental), tendrá características diferentes. En este caso, estamos ante un "modelo mental [que]

---

ante el problema de la relación entre el idioma quechua y el idioma aymara y supone que la base de la conceptualización del imperio del Tahuantinsuyu formulada en quechua, se encuentra en el aymara antiguo de Tiahuanacu. No estamos sugiriendo que Tiahuanacu hubiera sido el centro del mundo andino, ya que otros centros, como Huari y Chavín parecen haber sumido al menos una igual importancia. Pero, en relación al Tahuantisuyo, es claro que Tiahuanacu asumió un rol de preponderancia. En el caso del significado de Pachacamac, nuestra comprensión, por ello, se asienta en la significación que proviene del aymara. Parte del supuesto, insistimos, que nos encontramos ante un compuesto conceptual, en el que se nos presenta la dualidad (Pa; en su abreviación de *Paya* -dos-, pero en aymara), en su momento de explosión (ch´a; abreviación del aymara *ch´ama*) y por último cama, como fuerza vital. Puede sostenerse esta interpretación, apoyados en el aporte etno-histórico de Waldemar Espinoza quien nos dice que la élite de Tihuanacu, en el derrumbe de dicho imperio, huyó y (re)fundó un nuevo imperio, con los conocimientos adquiridos y acumulados en Tihuanacu. Ese nuevo imperio no es sino el Tahuantinsuyu. El idioma quechua, según esta tesis, fue tomado de una etnia menor, del valle del Cuzco (cfr. Espinoza 1997).

se basa en el Uno y los expertos lo datan en 552 a.C. al regreso del exilio de Babilonia. […] No hay Dios sin lenguas aislantes y, luego, sin escritura, sin univocidad. No hay Animismo sin lenguas aglutinantes" (Ibid).

Es cierto también que la propuesta de la historia en espiral puede ser entendida como un nuevo intento por explicar la historia y el mundo desde la perspectiva organicista debido, entre otras razones, al carácter *integrativo* que se devela de su proceso argumentativo. Esta sospecha se incrementa si, además, consideramos que

> [e]n el corazón de la estrategia organicista hay un compromiso metafísico con el paradigma de la relación microcosmos-macrocosmos, y el historiador organicista tenderá a ser gobernado por el deseo de ver las entidades individuales como componentes de procesos que se resumen en totalidades que son mayores que, o cualitativamente diferentes de, la suma de sus partes (White 2001 :26).

Nos parece que una de las diferencias nuestras con la escuela organicista a la que se refiere White radica en que creemos que no es posible la reducción de los componentes de la totalidad formada por la historia humana y la meta-historia, a procesos sintéticos. No lo es, al menos desde la perspectiva de observación de dicha totalidad, porque los compases temporales y en sí los tiempos de las historias, son diferentes. Debido a los cual los acontecimientos (lo que está ocurriendo en un componente ya pasó en otro y en otro recién tendrá lugar, según dijimos), no son coetáneos. Lo que es coetáneo es la interrelación de historias que, ahora puede decirse, interrelacionan acontecimientos no coetáneos. La influencia, como hecho fáctico, del impacto de estos acontecimientos, no nos habla de simultaneidad sino del impacto de dichos acontecimientos en su remate final, experimentado en cualquiera de los componentes de la totalidad. Si de síntesis se quisiera hablar, entonces, deberá hacérselo tomando en cuenta estos dos recaudos: los acontecimientos en la totalidad

no son necesariamente coetáneos para todos los componentes de esa totalidad (lo que resulta coetáneo, recordemos, es el impacto en las condiciones de posibilidad) primero y segundo, llegamos a observar el impacto, el remate final de dichos acontecimientos, pero sólo desde y en uno de los componentes de la totalidad; para el caso, desde la historia humana (lo que no quiere decir que las otras historias no sufran el impacto en cuestión, sino que para la observación e interpretación de esos impactos debe modificarse el supuesto antropocéntrico de la observación).

Ahora podemos decir que esa convergencia genera un "espacio" -el taypi[78]- en el que los contrarios reciprocan sus características y por medio de ello, cada uno se revitaliza. En un segundo instante y luego de concluido el momento del "intercambio", de la "reciprocidad", cada elemento contrario re-adquiere o recupera su independencia hasta un nuevo momento para converger y reciprocar, cada uno, sus características con el otro. Por lo tanto, dentro del taypi, estos movimientos marcan las características del comportamiento de los contrarios, dibujando aproximaciones y alejamientos de forma constante e incluso, a lo largo de esa cadena, un movimiento de alternancia continua de los elementos. Pero hay que aclarar, que no se trata de movimientos pendulares,

78 El *taypi* no es un concepto topológico, es decir no nos remite a un espacio fijo. Al contrario, según adelantamos, este concepto se refiere al "espacio" en el que convergen los contrarios. Se entiende que lo que converge no está constituido únicamente por objetos, personas, sino también por conceptos, pensamientos, sentimientos, subjetividades y en definitiva, energías. Estas convergencias pueden, entonces, crearse, establecerse, en uno u otro topo, por lo que el espacio físico, en el concepto *taypi*, resulta del todo secundario. Añadamos, por otro lado, que con el *taypi* hacemos referencia al hecho de la convergencia y no al carácter, la forma, que esta convergencia asuma. En este sentido, el *taypi* no nos dice si esta convergencia se opera o no por medios violentos o qué elemento, por el principio de la alternancia, asume una posición prevaleciente respecto al otro, en un un determinado momento de la convergencia. El principio del *taypi* únicamente nos habla de la convergencia complementaria de los contrarios, experimentada por la necesidad vital de cada uno de ellos. Debido a ello, el principio del *taypi* se refiere al movimiento que experimentan los contrarios para converger y luego, para volver a alejarse, para después volver a converger, volver a alejarse, en una cadena constante de este movimiento.

ya que la trayectoria que recorren y el momento en el que lo hacen, responden a causas de elementos diversos, provenientes incluso de su ámbito contextual y no solamente al impulso propio (cfr. Infra.).

La teoría del *taypi*, entonces, como instrumento hermenéutico, nos permite un abordaje particular del concepto "resurgimiento"; uno de los principales conceptos problematizados a lo largo de este trabajo. Recordemos que este concepto tiene una valoración negativa en la teoría lineal de la historia (cfr. Supra. cap. I), mientras que en la teoría circular, al contrario, es valorado de forma positiva. El particular abordaje, desde la filosofía andina, al concepto en cuestión puede observarse dentro del funcionamiento interno del *taypi*. En éste, según sugerimos, los contrarios se acercan (para reciprocar sus características) y alejan (para procesar las características adquiridas del otro) de forma constante. Son, ciertamente, los contrarios quienes ejecutan estos permanentes movimientos, pero en sentido estricto, no son ya los mismos contrarios en cada nueva convergencia. El hecho mismo del contacto con el otro los ha modificado, enriqueciendo a la vez sus propias características y, desde una perspectiva general, ha permitido la creación de "productos", como resultado de tales encuentros. Así, efectivamente, los contrarios re-aparecen, de tanto en tanto motivados por la acción de los principios del *taypi*, pero en cada reaparición ya no son los mismos, a pesar que el núcleo duro, interno, de cada uno de ellos, pueda mantener y exhibir una gran parte de sus propiedades iniciales.

Este esquema del funcionamiento interno del *taypi*, *mutatis mutandis*, aplicado al desarrollo histórico, fundamenta la, por nosotros denominada, historia en espiral, en lo que al movimiento generado por contrarios convergentes y a la alternancia de éstos se refiere. Con respecto a la historia, adelantemos por ahora que en la concepción andina, la matriz de la historia está dada por el recorrido de Pacha. En este caso, se trata de comprender el recorrido del caos, del

estado caótico, de lo indiferenciado, a Pacha; es decir, a la dualidad diferenciada y armonizada en la unidad. Pero con esta inicial afirmación estamos ante un problema teórico: ¿el estado indiferenciado es ya Pacha o ésta se forma luego de la "superación" de este estado de indiferenciación? Líneas atrás hemos postulado que aún en el estado indiferenciado encontramos características, propiedades, potencialidades, de la diferenciación posterior. En tal sentido, es también válido referirnos a ese estado de indiferenciación como Pacha.[79] De esta manera podemos continuar nuestro razonamiento, anotando que en el recorrido del estado caótico a un orden, de la indiferenciación a la diferenciación, presenciamos efectivamente continuos retornos de un estado a otro. Siendo que ello es válido para la descripción general de Pacha, también lo será para las descripciones específicas de lo que se ha dado en significar con el "todo es Pacha". En términos del cómputo histórico, diríamos que estos continuos retornos marcan el tránsito de una era a otra. Debido a este hecho, para los hombres, aquellos movimientos continuos y contradictorios son únicamente posibles de ser pensados por el ser humano. Sólo éste "es capaz de pensar el caos, porque lleva inscrita como el fundamento de su constitución; de ahí que sólo el hombre es capaz de pensar orden y desorden de manera simultánea" (Untoja op. cit. :96).

Sintetizando, entonces, tenemos que en la filosofía andina de la historia convergen los movimientos contradictorios de la

79 La noción Pacha nos coloca ante la difícil tarea de su clasificación: "inmanente o trascendente; es ambas a la vez, Pacha unifica, integra, no divide" (Untoja op. cit. :93). Insistimos que solamente se unifica, se integra, algo cuyos componentes se encuentran no unificados, no integrados. Incluso en el estado de la indiferenciación y asumiendo que en este estado los entes que lo conforman contienen propiedades diferentes, que darán lugar a también diferentes componentes en el seno de la futura unidualidad, podemos afirmar que no se trata de una unificación, de una integración; o si se quiere, se trataría a lo sumo de una falsa unificación, de una falsa integración (es decir, una integración "antelada"), ya que las propiedades distintivas, contenidas en un estado de indiferenciación, aún no han desarrollado su potencial como para devenir en entes distintos y cuando lo hagan explicitarán la dualidad de elementos diferentes en la cadena de la convergencia.

linealidad y la circularidad, en una unidad. Esta lógica conlleva el movimiento, tanto de los contrarios como de la misma unidad, permitiendo a cada uno de los contrarios rebasar sus propios límites. A la unidualidad primaria podríamos llamarla Pacha, subrayando que este concepto hace referencia también al estado caótico, antes de su armonización y a su vez, al mismo estado de armonía logrado, como "superación" del estado caótico. Es el movimiento el que nos dice que así como los contrarios convergentes se alejan y vuelven a converger, también Pacha se mueve pasando de un estado inarmónico a uno de armonía, para volver al estado inarmónico y de este a la armonía, en una trayectoria sucesiva.

Hemos hablado de Pacha en tanto fenómeno, pero el concepto Pacha tiene un carácter polisemántico e incluso puede ser comprendido como un método de trabajo intelectual, propio de la lógica del pensamiento andino. En este caso pensamos en el taypi y en la distancia que separa a los contrarios convergentes, permitiendo gracias al movimiento de Pacha precisamente, los encuentros de los contrarios, así como la combinatoria lograda en tales encuentros. Es esta combinatoria particular la que dota de "carácter" a la unidualidad en movimiento. Para la historia en espiral rescatamos las siguientes acotaciones: la convergencia de contrarios, el principio de alternancia que se observa entre una y otra convergencia y el surgimiento de nuevos "productos", resultado de aquellas convergencias. Se trata, en este último caso, del desdoblamiento de Pacha, que no es sino la manera en que se expresa el desarrollo de las potencialidades de cada uno de los contrarios convergentes. Estos nuevos productos también contarán, en su seno, con sus propios elementos contradictorios ya que, de hecho, son el resultado de contrarios.

Recordemos inicialmente que la historia en espiral comparte con las otras teorías de la historia (la lineal y la circular) el hecho que se trata de la historia humana, aunque lo hace considerando, a la vez, la importancia que

las otras historias, resumidas en la meta-historia (cfr. Supra. cap. I y cap. II), tienen para la historia humana. Con todo, de ahora en adelante nos importará diferenciar dos temas complementarios: primero, los componentes de la historia en espiral y segundo, las características que aquellos componentes asumen. En esta diferenciación y su consiguiente exposición, radica la particularidad de esta propuesta, tanto respecto a la historia, como en relación a la lógica de pensamiento en la que se inscribe.

4.2 Componentes de la historia en espiral

Comencemos aclarando un posible malentendido de la historia en espiral, antes de referirnos a sus componentes. En términos generales, digamos que este modelo de historia no se encuentra orientado por la premisa de posibilitar el conocimiento "pleno" de la realidad, es decir, por copar todo el campo de conocimiento y comprensión de ésta. Tal ampliación del conocimiento de la realidad, de la totalidad, aunque podría entenderse en sentido horizontal (en la consideración de todos los elementos de una realidad) o en sentido vertical (el enriquecimiento del conocimiento de la totalidad a través del conocimiento de los tiempos, las historias, las propiedades de cada uno de los elementos que componen la realidad en un en momento dado), no accedería al conocimiento total de la realidad. Ello debido a que, en cualquiera de los casos, esa pretensión no sería sino un esfuerzo siempre inacabado e inacabable por abarcar a la totalidad, entre otras razones, debido a que ésta se encuentra en constante cambio así como también, claro, sus componentes. En todo caso, las ampliaciones a lograrse en el conocimiento de la realidad pueden asumirse sólo como un efecto positivo del modelo de la historia en espiral. Lo que se pretende con la historia en espiral es formular un modelo que ayude a comprender las constantes reiteraciones, de procesos similares, observados en la historia de las sociedades.

Para superar el problema de la paradoja de los resurgimientos en el marco general del cambio, resulta conveniente recordar algunos presupuestos de la filosofía andina en relación a la historia. Hemos señalado (cfr. Supra. 4.1) que el recorrido de Pacha configura la matriz de la historia. Este recorrido va de lo indeterminado, del estado caótico, al orden armónico de las cosas. Lo mismo puede decirse si señalamos que aquél recorrido comienza desde lo oscuro, asumiendo a lo oscuro como lo indeterminado, como el "espacio", donde se aloja lo caótico. En efecto, "todo comienza a partir de Ch´amaka, de tuta, es decir de lo caótico indiferenciado [y] es sobre esta totalidad que se configura algo visible y constituye lo sólido de un tiempo y espacio determinado" (Untoja op. cit. :67). También hemos adelantado que aquella totalidad (o sea, Pacha) únicamente puede desplegarse porque contiene dentro de sí a la dualidad. Desde ya, este compuesto conceptual (Pacha; Pa Ch´a) es portador, desde su primera momento de esa dualidad.

En el caso del despliegue de la historia, para su comprensión podemos apoyarnos en las dos fuerzas que, en nuestro mundo mueven a Pacha: la fuerza cósmica y la fuerza telúrica. Se trata, como hemos insistido hasta aquí y al igual que toda dualidad, de fuerzas que interactúan y generan nuevos productos. En la especificidad de la fuerza telúrica y de la fuerza cósmica, es por medio de dicha interacción que se genera la vida en nuestro planeta. Lo hace, unas veces manifestándose como totalidad visible (como lo sólido), denominado Pachamama (cfr. Supra. 3.2) y otras, como totalidad invisible, remitiéndonos a Pachakama.

Volvamos a insistir en la doble característica de Pacha: lo finito y lo infinito. El producto de las dos fuerzas de base, excluyentes y complementarias, será el de una realidad finita, mientras que la presencia en la unidad, de aquellas dos fuerzas de base, antes de su interacción para constituir la unidualidad (cfr. Supra nota 79), que también denominamos Pacha, es infinita. Lo que tenemos en la realidad finita es la relación a

establecerse por los productos de la colisión de las dos fuerzas de base (nos referimos precisamente al despliegue de aquellas fuerzas básicas). Este despliegue, operado en términos de la acción complementaria de los contrarios genera, entonces, una nueva realidad, cuya existencia o duración (que es lo que atestigua su carácter finito) durará tanto tiempo como el impulso generador que le ha dado existencia lo permita.

Sin embargo, al mismo tiempo tenemos el problema de la justificación de la noción Pacha, cuando los entes contrarios no han desplegado acción alguna (cfr. Supra. nota 70). Lo que en este caso importa no es tanto la presencia de entes contrarios sino antes, las propiedades que dará lugar a estos entes contrarios, por lo que estos últimos se convertirán a su vez en portadores de aquellas propiedades. Tal es así que son estas propiedades dicotómicas, las que deben encontrarse presentes, aun antes que los entes dicotómicos se constituyan. Es por medio de la acción, o sea a través del primer encuentro complementario, que se constituyen como tal aquellos entes. En tanto no desplieguen su acción no existen como entes, sino como potencialidades, posibilidades, de contrarios; pero las propiedades (que son las que motivan el despliegue) sí manifiestan una probable existencia. El que estas posibilidades devengan en realización depende, claro, de la acción pero en lo principal, depende del desarrollo de las características de dichas potencialidades.[80]

80 Bajo estas consideraciones se puede, incluso ensayar cierto paralelismo con la noción de lo finito y lo infinito, a propósito del tiempo, que sostienen, por un lado, San Agustín y por otro Hegel. En el caso de San Agustin vimos (cfr. Supra. 2.1) que esa relación nos remite al tiempo eterno, divino, y al tiempo finito, perecedero, de los hombres. En el caso de Hegel, tenemos como características del tiempo, "la continuidad homogénea y la contemporaneidad" (cfr. Althusser 1981 :104-105). Es sobre la primera categoria hegeliana (el continuo del tiempo) que se pueden establecer periodizaciones; en este caso hablamos de la contemporaneidad del tiempo, es decir del presente histórico. En la continuidad homogénea del tiempo, desde esta perspectiva, se inscriben los periodos históricos, pero la existencia de un periodo histórico durará tanto hasta que otro periodo histórico (otra totalidad social, como estructura de la existencia histórica) la sustituya en el continuum del tiempo.

Por otra parte, digamos que en nuestra comprensión la fuerza cósmica proviene de la parte superior a la tierra o Alaxpacha (intencionalmente traducido, desde la colonización, como "cielo", en el interés de la evangelización a la sociedad andina); plano que resulta desconocido en su inmensidad para los seres humanos. Esta fuerza, a su vez, se complementa con la fuerza telúrica, que proviene del plano de esta tierra. En esta parte conviene precisar dos orígenes de la fuerza telúrica; el de la tierra visible propiamente dicho o Akapacha y el plano del interior de esta tierra o manqhapacha. Este último también suele traducirse equivocadamente y en concordancia con el mismo interés de la evangelización que el Alaxpacha, como el plano de "abajo" (¿el infierno?) (cfr. Huanacuni 2010 :29-33).

Recapitulando este razonamiento diremos, entonces, que la matriz de la historia se configura, en rigor, por la interacción del Alaxpacha y del Akapacha, de Pacha por encima de esta tierra, con Pacha de esta tierra, toda vez que por medio de esta interacción se generan "productos", "materias", que desarrollarán su propio recorrido, su propia historia. Estas materias, por otra parte, son influenciadas a lo largo de su recorrido también por la interacción del Alaxpacha y del Akapacha. A la vez, cada una de estas dos Pachas contiene una dualidad. Gracias a la convergencia anotada tenemos de esta manera como resultado una doble dualidad, es decir, cuatro elementos. En este sentido tenemos una de las razones por las que, por tanto, "Pacha configura y fundamenta los principios de la cuatripartición" (Untoja op. cit. :97). No se trata de la simple suma de los elementos de las dos dualidades, sino del efecto, del producto, ocasionado por la convergencia de las dos dualidades. Ello es así, debido a que cada uno de elementos contiene a su vez elementos duales, los cuales se complementan a lo largo de la convergencia, del encuentro o t´inku, con los otros elementos de la otra parte de la dualidad, debido a que son "entes o conceptos afines y opuestos entre sí, como lo positivos [+] al lado de lo negativo [-]" (Ibid). En

el transcurso de la complementación y para la observación de ésta, hay que tener presente la manera en que ella se produce. Aquí destaquemos el principio de la alternancia ocasionado por el movimiento de los entes, tanto al momento de la convergencia como después.

Esto quiere decir, de manera gráfica, que en una convergencia será el elemento positivo el dominante, en la siguiente convergencia será el elemento negativo, en la subsiguiente otra vez el elemento positivo y así sucesivamente. Recordemos que entre una y otra convergencia cada ente recupera su independencia, se retrotrae sobre sí mismo para, después, nuevamente converger a fin de complementarse con el ente de la otra dualidad. En esta trayectoria de ida y vuelta al punto de convergencia, a su vez, en cada elemento sus componentes también rotan y alternan su sitial, a fin de llegar con un signo ("positivo" o "negativo") al nuevo encuentro. Es este comportamiento el que nos ayuda a explicarnos la espiral que se dibuja, a lo largo del caminar de Pacha, así como el cambio del sitial de los elementos convergentes, dentro de la unidad en movimiento. En nuestro propósito reflexivo diremos, entonces, que nos ayuda a explicar el carácter que contiene, en tanto matriz, la historia: nos referimos a la espiral.

Es cierto también que la espiral que diseñamos de la historia tiene, en la categoría tiempo, uno de sus componentes básicos. En realidad, al igual que las otras teorías de la historia (la lineal y la circular), también en este caso el componente básico es el tiempo y es a partir de éste que se proyecta el carácter final de la historia, según lo entienda cada teoría de la misma. Para la historia lineal, el tiempo es conceptualizado como un elemento que se desplaza de forma secuencial, en una trayectoria lineal, que torna irrepetible las secuencias precedentes. De igual manera, en la teoría circular de la historia, la conceptualización del tiempo que la origina es asumida como poseedora de una trayectoria circular. También aquí, la correspondencia entre el tiempo y la historia es clara: el tiempo circular, el eterno retorno, como el día y la noche, las

estaciones del año, el tránsito que recorren los astros, siempre de manera cíclica serán, por tanto, los pilares que sostienen a esta teoría.

Aunque para la teoría de la historia en espiral puede afirmarse lo mismo (la correspondencia entre noción del tiempo y teoría de la historia), conviene detenerse en alguna de las particularidades de esta propuesta. La pregunta es: ¿Constituye la historia en espiral la historia de una sociedad determinada o la espiral trata de la historia de todas las sociedades que se interrelacionan? ¿Por qué es el movimiento en esta teoría entendido como una espiral? Y más claro aún, ¿por qué el tiempo se mueve en espiral?

Desde la perspectiva del pensamiento andino, digamos que la historia se desarrolla en base a

> "[u]na red de relaciones multifuncionales entre los establecimientos [humanos] y una red de relaciones con los no humanos, coautores de una administración reproductora del espacio y de una historia secular común [por tratarse de] la cooperación de las especies para su reproducción (flora, fauna, humanidad), debido entonces a esta cadena de interdependencia cada especie está en deuda con todas las otras" (Franz-Marie Renard, citada por Romero 2006 :49-50).[81]

Este modelo de razonamiento nos quiere decir que en la historia de una sociedad específica, al tratarse de un fenómeno no comprensible sin la interrelación con la historia de los elementos que pueblan su contexto, también se involucra la

81 Aunque en la cita de Franz-Marie Renard se hace referencia a la versión subandina de Bolivia, establecida por el pueblo indígena Mojos, los postulados de esas características son extensibles a todas las versiones andinas, o sea a los pueblos indígenas de las tierras altas. También estos últimos, en su visión del mundo incorporan a los no humanos, en tanto sujetos con los que interactúan. Hemos insistido que en la cosmovisión de los pueblos indígenas, a su vez, se manifiesta la lógica organizacional y administrativa que adoptan. En este orden, el razonamiento de la interrelación entre los humanos y los no humanos responde a principios compartidos tanto por los pueblos indígenas de las tierras bajas como por los pueblos de las tierras altas en Bolivia.

historia de las otras sociedades con las que interactúa (además, claro, de las historias de los no humanos).

Quisiéramos llamar la atención en torno a dos consideraciones, como son la interrelación y el hecho de involucrar en su propia historia, a las sociedades con las que se interactúa. Ambos elementos nos dicen que la interrelación no es únicamente un hecho fáctico; tiene, al contrario, consecuencias subjetivas para las sociedades participantes en ella. Tal es así que, siguiendo a Romero, quedan involucradas en la propia historia las otras sociedades. Por *involucrar*, entonces, podemos entender, adicionar, a la propia historia a las otras sociedades (y, consiguientemente, también las respectivas historias, de esas otras sociedades) con las que se interactúa. Aquí, lo importante es pues la incorporación del otro. Según nuestra manera de ver, es tan importante ello, porque se trata de una de las características de la lógica del pensamiento indígena, sobre las que se erigen las construcciones culturales, en sentido amplio (el lenguaje, el pensamiento, las relaciones sociales, políticas, los diseños ideológico-espirituales, principalmente).

Además de ello puntualicemos que el involucramiento de otras historias supone el relacionamiento con otras espirales, es decir con otras historias en espiral. De esa manera, en el fondo se relacionan múltiples espirales. Cada una exhibe, en el momento del relacionamiento, junto a su compás temporal, uno u otro signo ("positivo" o "negativo") que es el que le dota de su característica, al momento de converger con otras espirales. La lógica aditiva que subyace en el involucramiento de las historias de las otras sociedades en la propia historia, a su turno ha estado presente incluso en la relación entre colonizadores y colonizados, durante el período inicial de la conquista. En este sentido, Navarrette señala: "no podemos entender cabalmente los complejos procesos de cambio cultural que han experimentado y protagonizado las sociedades indígenas desde la Conquista española, si no tomamos en cuenta el funcionamiento de esta

lógica cultural aditiva y plural en el cronotopo de los turno" (Navarrette op. cit. :44; negrillas nuestras). Como bien apunta el autor, la adición implica el reconocimiento de lo plural, de tal manera que la lógica indígena aditiva es a la vez la lógica de la pluralidad. Ha servido para el relacionamiento con otras lógicas culturales, como con los conquistadores, por ejemplo.

Es verdad que Navarrette se refiere a la puesta en práctica de la lógica de adición de los tlaxcaltecas mesoamericanos, aliados de los españoles (salvando las distancias, el ejemplo también podría ser válido para los Charcas del entonces Qullasuyu -cfr. **El memorial de los Charcas-**, en los andes hoy bolivianos). Lo que Navarrette precisa es que por medio de la alianza con los españoles, los tlaxcaltecas "querían incorporar al nuevo dios [cristiano] al lado de los existentes en un círculo amplio de **turnos**" (Ibid; negrilla nuestra); hecho que fue impedido por la concepción de verdad única de los conquistadores occidentales. Tenemos ahora entonces una segunda consecuencia de la lógica aditiva. Junto a la pluralidad y en respeto a ésta, queda también incorporada la lógica de los turnos, es decir, de la alternancia. Para el caso del mundo andino, pensamos que la alternancia de los turnos, además de considerarse como una consecuencia de la lógica aditiva, debe ser entendida como parte de un pensamiento holístico en el que prevalecen los ciclos de rotación que regirán la vida social, productiva e institucional de la comunidad. Aquí, el principio de la rotación, del turno, por tanto expresa también fuentes sociales en su constitución y validación. Los elementos (cultural, simbólico, institucional, espiritual) son incorporados unos a la historia de los otros, por un lado y por otro, dado el principio de la rotación, cada elemento se alterna -llamémoslo gráficamente- en una situación de predominancia. Acceden a esta posición por medio de la lógica de los turnos.

Esta manera de razonar, en lo referido a la historia, tendrá también algunas consecuencias en el plano teórico. Entre ellas apuntemos el carácter holístico, la pluralidad de las historias y la alternancia de la preponderancia del impacto de unas

sobre las otras. Es con estas características que se configura un devenir de la historia que no es ni lineal, ni circular. Al contrario, se dibuja una trayectoria en espiral, en la que, insistimos, se repiten elementos, aunque siempre en un orden de alternancia diferente y bajo constelaciones históricas también siempre distintas.

A esta trayectoria de la(s) historia(s), de los tiempos, hemos llamado el caminar de Pacha. Así, debido al carácter en espiral que se configura en el caminar de Pacha, es decir en el transcurrir del tiempo, podemos pensar que ese carácter es extensivo a la historia de todas las sociedades y con mayor razón, a las historias de la naturaleza, dada la acentuación de su comportamiento cíclico. Vale decir, en síntesis, que es extensiva a la historia humana y a la meta-historia. La historia en espiral, por tanto, no es únicamente algo propio de la historia de las sociedades, sino de toda historia. Ello, por cuanto en la base de todo movimiento encontramos la dinámica complementaria de los contrarios excluyentes. Lo que se mueve, en todos los casos, en una primera instancia es la energía (Pacha), impulsada por sus entes duales constitutivos En las instancias posteriores, cuando esa energía ha devenido en materia humana, ese movimiento estará matizado por la toma de decisiones de las sociedades, es decir por el autodespliegue de éstas. De esa manera, la dinámica de los entes duales establece un principio de interrelación. Ampliando estos elementos hacia la historia, tenemos entones los fundamentos que explican el carácter en espiral del movimiento del tiempo primero y luego de la historia.

A su vez, es necesario recordar que las interrelaciones de contrarios, en todos los casos, supone la complementación de las sociedades entre ellas y de éstas con la naturaleza. Es en este sentido, consiguientemente, que la historia de una sociedad resulta involucrada en la historia de las otras historias. En un ámbito más amplio, supone el involucramiento de la historia humana, con la historia natural o meta-historia. Desde la perspectiva andina, tanto la interrelación, como

la complementación que subyace en ella, conllevan la alternancia. Si bien es cierto que en un nivel genérico esta alternancia está marcada por los ciclos de la naturaleza, en el plano de las sociedades indígenas se encuentra incorporada a las formas de organización y administración de los recursos naturales, en tanto principio rector. En tal sentido, podemos pensarla como parte del macromodelo organizacional de estas sociedades. La alternancia o rotación, de esta manera, abarca el nivel económico productivo, el político social, el ideológico espiritual e incluso el del conocimiento y pensamiento.

Hemos partido, desde la filosofía andina, de la presencia de dos contrarios complementarios como el fundamento de la energía primera y de todo su despliegue posterior que devendrá en vida, en materia (en energía tangible) y en "espíritu" (o sea en energía intangible). Con el principio del *taypi* hemos entendido que estos contrarios se atraen, posibilitando la convergencia de los mismos y se alejan, permitiendo en cada uno la asimilación[82] de los efectos de aquella convergencia. En el movimiento que se opera en el *taypi*, sin embargo, los contrarios convergentes no concurren solos. Concurren junto a ellos los "productos" que las anteriores convergencias han ocasionado. Ello, hasta que estos "productos" se relacionen con otros productos dicotómicos, con los que abrirán su propio círculo de convergencia o *taypi*. Por otra parte, dentro de estos productos, otra vez se reproduce la lógica de la dualidad, debido a lo cual estos "nuevos" entes duales iniciarán su propio recorrido hacia un nuevo *taypi*, por

82 Podría pensarse que, por tanto, en el momento del "alejamiento" para asimilar los efectos de la convergencia, recupera su individualidad, es decir su unicidad. Al respecto, diríamos *ina*, si-no (o sea la "duda simétrica", en el aymara, de acuerdo a Iván Guzman de Rojas; comunicación personal). Ciertamente cada elemento recupera su individualidad, pero aun así no se encuentra del todo solo, porque contiene, precisamente debido a la convergencia y sus efectos, al otro. Lo contiene como "huellas" energéticas (huellas, por las que re-encontrará luego, nuevamente los caminos de la convergencia), como soporte -residuos- de y para su revitalización (recordemos que se trata de una complementariedad vital y no optativa). Cuando hablamos de seres humanos, vamos a decir que esas huellas no son sino la memoria.

lo que bien puede decirse incluso, que en el marco general de la convergencia que les ha dado origen, serán creados nuevos puntos de convergencia, nuevos *taypis*, hasta cierto punto independientes del punto de convergencia de origen. Sin importar la cantidad de elementos que concurran a converger, el principio de la dualidad, del movimiento en espiral y de la complementación de contrarios rige el comportamiento de todos los elementos. El movimiento, junto a la alternancia de los contrarios, conforma entonces parte de los principios del concepto *taypi*. Entendemos que la alternancia misma es otro de los efectos de la convergencia previa. Lo es, como efecto, pero, en un sentido diferente al plano "intangible", "subjetivo". En este caso, hablamos de efectos concretos, fácticos, por medio de los cuales los contrarios alternan, cambian, sus sitiales en el marco general del movimiento del todo.

Decir, por último, que esta alternancia sea comprensible en una historia concreta, a partir de los efectos que produce la convergencia, nos está señalando que se trata de una convergencia motivada por razones vitales. Esto quiere decir que la convergencia permite a cada contrario revitalizarse, re-energizarse. Es como si cada parte tomara nuevo impulso, para continuar su propia trayectoria y en el "camino" dejará nuevos productos que testimoniarán la vitalidad de la energía de base.[83] Es la fuerza de este impulso la que altera, en un ciclo largo de rotación, los sitiales de cada elemento, aunque siempre en los marcos generales del movimiento del *taypi*. Así, la alternancia expresa la modificación que la fuerza del impulso produce en el sitial ocupado por cada contrario, por lo que esta fuerza puede variar. Ello, a su turno explica los ciclos cortos o largos de la alternancia. Lo que se observa

83 Desde otro punto de vista, sobre este tema, estamos hablando del desgaste de una energía finita (o sea de su "muerte"). En este acontecimiento, sin embargo, la energía de base (Pacha) debe ser entendida como inmortal. Lo que en este nivel sucede es que sus elementos componentes de base cambian de sitial de lo tangible a lo intangible, con lo que nuevamente, desde el punto de vista de la energía eterna, comienza su ciclo.

del juego del movimiento y de la alternancia, entonces, es la espiral que el tiempo dibuja en su desplazamiento y con ella, en forma ampliada, la historia misma.

En tal sentido diríamos que al margen del tiempo tenemos entre los principales componentes de la historia en espiral, a la historia humana y a la meta-historia (añadamos que subyace a estas dos historias el tiempo en espiral; lo que significa, recordemos, que todas las historias se asientan en la espiral del tiempo aunque, insistamos, el elemento diferenciador está dado por la velocidad con que una espiral y otra se mueven). Siguiendo, digamos ahora que esta primera división conlleva, a su vez y en cada uno de los casos varias nuevas sub-divisiones. Sin embargo, antes de continuar, recordemos que desde la filosofía andina, los contrarios no son elementos dicotómicos, mutuamente excluyentes y tengamos siempre en el recuerdo también que, desde la perspectiva del *taypi*, estos contrarios convergentes se influyen unos a otros. Estamos hablando, efectivamente, de una multiplicidad de componentes; lo que conlleva, a su vez, una gran complejidad de *nudos* de convergencia. No únicamente por la gran variedad de componentes, sino porque cada uno de ellos trae una carga histórica, fruto de la acción de sus propios componentes. Esta complejidad no es considerada por la historia tradicional. A esta falta de atención es que Foucault opone la historia que considera series múltiples y articuladas, gobernada cada una de ellas por un principio de regularidad específica, remitida cada una de ellas a sus propias condiciones de posibilidad. [Pero,] a través de la construcción de varias series homogéneas y distintas pueden ser localizadas las discontinuidades y situadas los surgimientos (referido por Chartier op. cit. :23).

Podríamos decir que con aquello de la "regularidad específica" y las "propias condiciones de posibilidad", es dable también referirse a las consideraciones de lo que hemos denominado *componentes* de la historia en espiral. Se trata, en verdad, de componentes activos e independientes entre sí, en alguno de los "niveles" de la internidad de la concretización de una totalidad dada.

Retomando la perspectiva del taypi, entendemos que, al igual que bajo sus principios, en la convergencia los contrarios concurrentes no convergen con fuerzas o proporciones similares; es decir no todos tienen la misma importancia a lo largo de los diferentes momentos de la convergencia. Esta diferencia no únicamente se debe al juego de la alternancia, sino también a la trayectoria interna, a la historia interna, de cada campo. De igual manera, en la relación entre historia humana y meta-historia, una y otra no mantendrán ni grados de importancia similares, ni la importancia de una sobre la otra será, a lo largo del tiempo, siempre la misma.

Para la historia humana vamos a denominar a los elementos como eventos (históricos) realizados por el hombre en todos los campos de la vida social y en interrelación con su contexto, es decir en la economía, en la política, el pensamiento, el arte, la moda, las luchas sociales, principalmente. La interrelación de la sociedad con el contexto es, al igual que estos eventos históricos, un emprendimiento social, de hombres conscientes. Esto quiere decir que dichos actos se enmarcan en una determinada visión del mundo, en una forma de pensamiento y en un modelo de racionalidad; en definitiva, se inscriben pues en una filosofía. Desde el pensamiento andino, esta filosofía se asienta, entre otros principios, en la complementación de los opuestos que, en un extremo, como lo anotamos, incluye al otro. Por medio de esta complementación, entonces, el otro resulta incorporado al universo de uno mismo. De esta manera, las prácticas sociales que llevan a la complementariedad permiten la articulación de dichos contrarios. En la vida social concreta y en el ámbito económico, por ejemplo, puede observarse la articulación de distintos sistemas organizacionales, económicos y productivos, que con frecuencia son opuestos (como la economía capitalista, al lado de sistemas económicos precapitalistas) y sin embargo se articulan dentro de una misma unidad mayor, como podría ser una comunidad o incluso un país.

En cada uno de estos campos se observa la articulación de contrarios en el acto de la convergencia. Las prácticas

convergentes, en el mundo andino, no deben sólo circunscribirse al pasado histórico. Al contrario, estas prácticas se extienden en verdad hasta nuestros tiempos. Ramiro Molina pone en evidencia este hecho, al observar a la comunidad indígena del altiplano boliviana de Pampa Aullagas. En base a una investigación realizada en la década de 1980 en esta comunidad, Molina describe la complementación de sistemas productivos y comerciales, como una estrategia económica de los comunarios indígenas. Debe señalarse que el ensayo-informe de esa investigación fue actualizado por el propio autor, para una segunda publicación en 2006, sin que las interpretaciones sobre ello y las conclusiones principales fueran modificadas.

En tal sentido, la investigación señala que el acceso indirecto a bienes no producidos en la región de puna [se logra] a través del intercambio tradicional [fenómeno que] ya constituía desde tiempos inmemoriales la principal estrategia económica desarrollada por los pobladores andinos (Murra 1961). [Así,] la participación de los pobladores del sur del lago Poopó a una economía monetaria no es reciente: se remonta a una década después de la conquista española abasteciendo de sal y leña a los ingenios de Potosí y de alimentos a la creciente población urbana (Molina 2006 :108).

Observemos entonces que no únicamente se complementan productos entre los de la puna y los de los valles (como puede sugerir una estrategia económica, unidimensional), sino principalmente se complementan diferentes lógicas económicas. Esta práctica de articular distintas lógicas ya estuvo presente en la historia ancestral de los pueblos andinos a la que hace referencia Murra, en la cita de Molina y específicamente se refieren a la economía tradicional del trueque. Es esta lógica económica la que en la colonización temprana, a su vez, se complementará a la economía mercantil monetaria incorporada por la conquista española. En todo caso, lo llamativo podría ser el hecho que esta práctica de la complementación principiara a los pocos

años de la conquista española. Según nuestra comprensión, ello en primer lugar nos dice que la complementación entre opuestos no necesitó de un largo aprendizaje histórico alguno por parte de los indígenas del altiplano, por cuanto ya formaba parte de su bagaje teórico-conceptual. En segundo término, que ella (el principio de la complementación; en este caso con la economía mercantil) no fue impuesta por la conquista como un acto de dominación, ya que los españoles venían de una lógica cultural contraria a la complementación de elementos excluyentes. Postulamos que la propuesta de la complementariedad tuvo en la práctica indígena su asiento, su *locus* de emisión y logró de forma muy sutil, involucrar a la propia lógica mercantil[84]. Esto es así, porque entendemos que es el pensamiento de los pueblos indígenas -en este caso de los andes potosinos- el que busca y permite aquella complementación, como parte de una visión del mundo.

En efecto, como hemos señalado de manera insistente, los pueblos indígenas andinos y subandinos de Bolivia comparten una misma matriz de pensamiento. Gracias a esta matriz es que lograron relacionarse históricamente, al punto tal de tejer una historia común, junto a las historias particulares de cada una de ellas. Esta historia común, en tal sentido, no se encuentra limitada a la historia particular de la forma en que un pueblo vivió la interrelación, ya sea el de la puna o el de la amazonia. Podemos decir así que la historia, de cada uno de estos pueblos es aquí la historia particular y la historia general.

Por otra parte, digamos que no únicamente comparten la historia sino, claro, la visión holística del mundo, de la vida y de la misma comprensión del tiempo; junto a esta visión comparten a la vez también el principio de la

84 Por supuesto, nada pasa sin dejar huella y el costo que la lógica de la complementación andina tiene que pagar puede observarse en las políticas económicas anti-indígenas de principios de este milenio, impulsadas por el gobierno de Evo Morales y apoyadas principalmente por el sector campesino, esencialmente antindígena; pero ese es ya otro tema de análisis.

complementariedad. Es sobre esta visión, que los pueblos indígenas

desarrollaron un modo de gobernar las relaciones sociales género humano – naturaleza, entre personas y entre grupos y el cosmos […] gracias a la cosmovisión totalizadora, orgánica, cósmica y circular, en la mitología amazónica [y andina], pues la concepción – formulación de situaciones y su solución – ejecución, exigía de una concepción del saber-estar-hacer, que incluía al cosmos, la naturaleza, al género humano y la comunidad y combinación de estos cuatro elementos (Romero op. cit. 59-60).

Aquí tenemos, pues, sobre la base del pensamiento indígena, un amplio espectro que abarca las múltiples redes de la interrelación. No únicamente son incluidos todos los órdenes de la vida social, sino también los de la naturaleza y del cosmos. Por ello es importante insistir en que la historia que se desarrolla no puede separarse de las historias de cada uno de los componentes de la totalidad, con las que se interrelacionan. Gracias a estas características que nos ofrece el pensamiento indígena se afirma que la historia abarca al género humano, a los no humanos y al cosmos; lo que significa que cada una de ellas contribuye por tanto a la construcción de la(s) historia(s).

Volviendo a los distintos campos de la vida social (economía, política, pensamiento, arte, religión, moda, acción social), digamos ahora que en cada una de estas áreas, o sea en cada uno de estos elementos que conforman la historia humana, a su vez se albergan diversas *formas* en las que se expresa la historia. De esa manera tenemos, por ejemplo, en la historia de la economía, la economía planificada, la economía de libre mercado; en la de la política los diversos ordenamientos democráticos, los ordenamientos totalitarios; en la historia del pensamiento tenemos al pensamiento mágico-religioso, medieval, científico de la modernidad; en la del arte, el arte gótico, barroco, existencial, abstracto; en la de las luchas sociales, la lucha de los gremios, las luchas clasistas,

las luchas étnicas, las luchas religiosas, las luchas nacionales. En todos estos casos, sin embargo, podemos referirnos a esas formas como eventos históricos, porque a su vez ellas están marcadas por momentos particulares que ilustran la historia de cada una de las áreas de la vida social. Cada una de estas historias particulares difícilmente podrá comprenderse si el análisis no considera, a su vez, a las otras historias particulares. Es verdad que el valor explicativo estará dado por el estudio de la historia particular que se privilegie, pero las otras historias tendrán la función de ampliar o "respaldar" el análisis de la historia particular en cuestión y no solamente de contextualizarla.

Con todo, digamos que los momentos particulares al interior de las áreas se diferencian de otros momentos porque presentan ciertamente formas distintas, novedosas, bajo las que aparece el elemento privilegiado en la investigación. Ello significa a la vez, que las novedosas modalidades de cada elemento están demarcados por un principio (en su aparición) y un fin (en su "extinción"). Tanto aquél principio como ese fin conforman, por tanto, puntos de referencia históricas y configuran, en el interior de una historia dada, lo que puede denominarse como "coyuntura". Las formas de un elemento, por consiguiente, se desarrollan en el marco de ambos puntos de referencia[85] y tienen su vida al interior de ese espacio. Pues

85 Cuando una modalidad o forma de presentación cambia hablamos de ruptura, con la salvedad que, en rigor, ninguna ruptura es total. En una situación (antes de la ruptura) y en otra (después de la ruptura) pueden encontrarse líneas de continuidad. Estas líneas de continuidad revelan varios fenómenos. Primero, que la ruptura se ha incubado, acumulándose lentamente, aún antes del momento mismo de su aparición fáctica; es decir, en los momentos anteriores a la ruptura. Esa acumulación en forma molecular, ha ayudado consiguientemente a la presentación de las condiciones para la ruptura. Con esa composición molecular las características de las condiciones de ruptura, a la vez, se adhieren a las propiedades de la fase previa a la ruptura. Algunas de estas propiedades son las que estarán después presentes también luego de la ruptura. Segundo, lo más importante para la observación luego de la ruptura será entonces la combinación que los elementos o líneas anteriores a ella guardan en la nueva constelación formada en el período post-ruptura y, recuperando a Marx (cfr. Supra. cap. II), diríamos que los elementos aparecen, luego de cada ruptura, en nuevas relaciones entre sí.

bien, llamaremos *tramos* precisamente al desarrollo, a la vida, al espacio que ocupa cada forma de vida, dentro de cada elemento.

Volvamos ahora a la reflexión en torno a la meta-historia y recordemos la sub-división ya adelantada (cfr. Supra. cap. I). A decir de Koselleck (2001), conforman la meta-historia todas las llamadas historias naturales; principalmente -enfatizado por Koselleck- la astrofísica, la geología, la geografía, la biología y la zoología (cfr. Koselleck op. cit. :99 y Supra. cap. I). A pesar que en el caso de la astrofísica se trata de una historia que no está al alcance directo del ser humano, podemos diferenciar en ella (como en el resto de las historias) puntos de referencia, puntos que denotan un *principio* y un *fin* y consiguientemente, tramos, desarrollos, espacios temporales e históricos. En efecto, son puntos que remarcan los cambios que muestran cada una de estas historias naturales y esos cambios son los que nos permiten identificar tales tramos históricos, tales puntos que refieren a los principios y a los finales y por consiguiente, también nos facilitan identificar los momentos en los que tales puntos de referencias y aquellos tramos se modifican. Estos cambios pueden ser ocasionados tanto por la acción interna de cada elemento de aquellas historias naturales como por la intervención del hombre. En realidad, para nuestro propósito, sea cual fuera la causa no representa mayor tema de discusión ya que -recordemos- hemos señalado la interrelación entre la historia humana y la meta-historia como una de las aplicaciones de los principios que sustenta a la historia en espiral y entendemos que las modificaciones se deben tanto a esa interrelación como a los propios desarrollos internos. De esta manera tenemos pues la modificación de los elementos, a lo largo del tiempo, dentro de toda historia natural. Este dato importa, ya que nos dice que nada, en verdad, permanece estático y al contrario, todo se encuentra en constante movimiento. Está claro que la temporalidad de cada historia natural es distinta una de la otra, como lo son también con respecto a la historia humana.

Unas historias tendrán, por ejemplo, movimientos mucho más lentos que otras, porque sus elementos internos, a su vez, manifiestan movimientos más lentos. Así, el autodespliegue en estos casos será también más lento. Con todo y en un extremo de esta idea, digamos que un solo movimiento excepcional de la historia natural puede alterar la totalidad de la existencia de las otras historias. Sin embargo de ello, el principio que nos dice que existen cambios motivados por el desarrollo interno de cada historia sigue siendo válido, como también mantendrá su validez el planteamiento referido a los puntos de referencia y a los tramos que testimonian la duración de una historia.

Sintetizando nuestro razonamiento, diremos que en el modelo de la historia en espiral, a fin de comprender las reiteraciones de fenómenos históricos en las sociedades, hemos asumido que la historia no es sino la concretización de la trayectoria que traza Pacha en su movimiento. En lo que se refiere a nuestro planeta, se trata de un movimiento en el que los contrarios (para el caso, el Alaxpacha y el Akapacha) y su convergencia explican la generación de la vida en el mundo y su desarrollo. Apoyados en esta matriz, podemos pensar en la dualidad complementaria entre la historia humana y la meta-historia. Siguiendo el principio del taypi (cfr. Supra. 4.1), digamos que en esta complementación también se presenta la alternancia, en el predominio de uno de los contrarios, para la generación y el movimiento de la vida. Se sobreentiende que este razonamiento se enmarca en el enfoque holístico del conocimiento. En tal sentido, no se trata únicamente del relacionamiento de distintas historias, sino también de las huellas que ese relacionamiento deja en cada una de las historias. Lo hace, específicamente, en los componentes que conforman cada una de las historias, debido a lo cual es válido postular que se trata de un relacionamiento complejo, que involucra a la totalidad de una historia y al mismo tiempo a sus componentes o sea, a sus partes. Además de ello y teniendo en cuenta que cada una de las historias (así

como de las historias de sus componentes) muestran ritmos, tiempos, diferentes, las convergencias específicas ocurren en distintos tiempos o momentos, por lo cual también pueden apreciarse, en diferentes momentos, las consecuencias que tales convergencias ocasionan en las distintas historias.

La aplicación de este modelo de pensamiento, en el caso de la historia de las sociedades, supone una múltiple convergencia: de las distintas sociedades y de éstas con la naturaleza. Se trata de interrelaciones concretas, que se operan en tiempos específicos en la vida de las sociedades. A ese complejo conjunto de interrelaciones podemos llamar la historia de una sociedad. En el caso de los pueblos indígenas andinos de la hoy llamada Bolivia, estas interrelaciones fueron orientadas por el principio de la complementariedad de contrarios, lo que involucra paradójicamente a la complementación de lógicas contrarias al principio de la complementariedad, como es la lógica del pensamiento occidental, introducida por medio de la colonización. Es en este sentido que las tendencias de la complementariedad a la que aludimos puede observarse en todas las "áreas" de la vida social contemporánea en Bolivia. Las diferentes lógicas no se eliminan, sino se complementan aunque no de manera simétrica sino asimétrica. Para la historia en espiral, la forma de la complementación no tiene mayor importancia, por cuanto los contrarios (aquí, la lógica andina y la lógica occidental), a lo largo de la convergencia, alternan sus sitiales, razón por la cual es posible pensar en el resurgimiento, de tanto en tanto, de distintas lógicas de pensamiento.

Como se observa, tenemos varios componentes que sustentan la historia en espiral. Hemos adelantado algunas características de estos componentes, pero conviene ahondar en ellas. No olvidemos que del predominio de unas u otras características se deriva el rostro, el carácter, que se muestra en un tramo de la historia, a lo largo de su recorrido en espiral. Recordemos que se trata de pensar en los marcos de la filosofía andina, particularmente en lo referido a la unidad

complementaria de contrarios. Ello viene al caso, porque en la formulación teórica de las características de la historia en espiral y sus componentes, nos encontramos con vinculaciones realmente paradójicas, que no podrían comprenderse en el marco de un pensamiento unidimensional.

4.3 Características de los componentes

Así las cosas, entremos entonces ahora al segundo tema de esta parte; el referido a las características que presentan los componentes de la historia en espiral. En este acápite vamos a resumir nuestro planeamiento en dos razonamientos. El primero, nuevamente se refiere a la relación entre la historia humana y la meta-historia y en el segundo, en el marco de esta primera relación general, intentaremos ahondar nuestro razonamiento en torno a la relación y al impacto entre los elementos de una y otra historia. Es decir, en concreto, al impacto de los elementos de las historias humanas en las historias naturales y viceversa. En ambos casos, sin embargo, hablamos de una relación y por ello importa insistir con la precisión acerca del tipo de relación a la que nos referimos.

Esta relación supone en un principio que las distintas historias se entrecruzan, es decir que se influyen mutuamente y lo hacen en concreto, a través de sus componentes. No importa aquí el grado de dicha influencia (que, a su vez, dependerá del grado de impacto que el entrecruzamiento ocasiona), sino el hecho de la influencia como tal, que es la manera en que una historia queda involucrada en las otras historias. Importa, pues, la influencia mutua que los contrarios ejercen sobre sí. Esto quiere decir que para el pensamiento de Pacha, el encuentro (el *t´inku*; aunque este concepto aymara tiene la connotación de un encuentro con fuerza, que se expresa mejor en la eclosión de los dos elementos básicos de la vida) se realiza a través de elementos pares; son estos elementos pares, los que en forma periódica se encuentran. Hemos insistido en que el encuentro de estos elementos se produce de tanto en tanto y en forma permanente a lo largo

del tiempo, ya que así se canalizan las propiedades de cada uno de los elementos que forman la pareja de la unidualidad.

Llevado este principio a los términos de la historia de las sociedades, tendríamos entonces "un proceso permanente de ´ponerse de acuerdo´ [para el caso, encontrarse y armonizar], las sociedades entre ellas y con la naturaleza" (Yampara 1995 :33). Anotemos que la canalización de las propiedades de cada uno de los elementos al otro, en el marco del *t´inku*, supone según vimos, un hecho violento. Debido a esta característica, le es contingente la canalización de la violencia. Se canalizan propiedades de uno al otro elemento y viceversa, pero en el acto mismo del *t´inku*, se "descarga" también la violencia, lo cual permite, precisamente, luego la armonización. Por medio de este proceso, por tanto, queda canalizada la violencia de lo propio de un elemento, con la violencia de lo propio del otro elemento y así, en el encuentro se "agota" la violencia. Es en este sentido que, a su vez, hablamos de la canalización de la propiedad de cada elemento.

Ahora se entiende por qué la violencia, que conlleva el *t´inku*, permite en forma paradójica armonizar los intereses privados de cada uno de los elementos (el denominado "ponerse de acuerdo"). Esta posibilidad está dada, además del agotamiento de la violencia, por el desdoblamiento producido precisamente como efecto del encuentro. De esta manera, esta lógica permite armonizar, por ejemplo, "los intereses privados y comunitarios a través del desdoblamiento del derecho propietario, en posesión privada familiar y propiedad comunitaria del Ayllu" (Yampara op. cit. :34) en los andes bolivianos. Aunque la propiedad es comunitaria, la apropiación de ella por medio de la posesión, es familiar. No puede perderse de vista que este desdoblamiento marca uno de los elementos sobre los que se asienta la historia organizacional de estas sociedades.

Tal es así, que en "[l]as culturas andino/amazónicas el pareamiento desdoblamiento, [se] han cultivado como parcialidades, la reproducción como tripartición, para

nuevamente parear, en esa sucesión se construye la espiral de la Pacha, hasta llegar al PACHA-KUTT´I" (Yampara op. cit. :38). En este orden, por tanto, estamos ante la configuración de la espiral a lo largo del recorrido de Pacha (o sea, en y de la historia), como resultado de los permanentes encuentros, desdoblamientos, triparticiones y pareaciones. Se trata, en el fondo, de la misma dinámica que muestran los elementos de base, en el marco de la lógica del pensamiento andino[86], la cual permite la constitución y el desarrollo de la espiral. Como puede notarse, constituye la característica básica del caso específico que nos ocupa: la historia en espiral.

El cuadro que se configura por la interrelación de las distintas historias es complejo, debido a que los componentes de estas diferentes historias que se entrecruzan pueden ser considerados (desde la perspectiva de la totalidad de las historias) como "divergentes a menudo, pero no autónomos, que permiten circunscribir el ´lugar del acontecimiento, sus márgenes de azar, las condiciones de su aparición´" (Foucault, citado por Chartier op. cit. :24). Es, pues, la manifestación de la multiplicidad de historias y de elementos de estas historias que se relacionan, lo que dota de una compleja red de articulaciones a la interrelación entre la historia humana

86 Aunque puede aceptarse la existencia de dos fuerzas básicas en el mundo, importa mucho la manera en que este principio es enunciado, para mantener o distorsionar el pensamiento de Pacha. En la cosmovisión andina se acepta que estas dos fuerzas son la fuerza cósmica, que viene del plano superior o Alaxpacha y la fuerza telúrica, que proviene de la tierra o del Akapacha (y con mayor precisión, adicionalmente del interior de la tierra o Manqhapacha). Así, se concibe la vida en este planeta como el resultado de la complementación de ambas fuerzas. Pero no se puede sostener este razonamiento si nos referimos a estas dos fuerzas con nomenclatura inapropiada. Veamos; Huanacuni también sostiene el razonamiento que hemos resumido, pero entiende que la fuerza que viene del plano superior y la que viene de la tierra son, respectivamente, "Pachatata (Padre cosmos, energía o fuerza cósmica) y Pachamama (Madre tierra, energía o fuerza telúrica)" (Huanacuni 2010 :33). Entender a la fuerza cósmica como Pachatata o padre cosmos y Pachamama como madre tierra, no únicamente supone caricaturizar una y otra fuerza energética, sino definir algo que es, de suyo propio, indefinible (cfr. Supra. cap. III). La manera de "comprender" al pensamiento andino que exhibe Huanacuni, para decirlo en breve, lleva a la filosofía andina al ámbito espistémico del discurso cristiano.

y la meta-historia. Este tipo de "articulación es pensable, entonces, en la singularidad aleatoria de las emergencias" (Ibid). El entrecruzamiento *condensa*, a su vez, distintas temporalidades, dando lugar de esa manera a la "´historia efectiva´" (Ibid). Con todo ello, la primera consecuencia para el análisis es que nociones tales como "determinación" y "sobredeterminación" deberán también ser asumidas como objetos de la reflexión.

Nos referimos inicialmente a la sobredeterminación de la meta-historia con respecto a la historia humana y a los márgenes de determinación de ésta, en el contexto de esa sobredeterminación. Es la combinación de las relaciones complejas, la que convoca a establecer una distinción en la reflexión entre sobredeterminación y determinación. Desde nuestra manera de entender y como punto de partida en el análisis, podemos decir que en estas combinaciones de relaciones complejas no se presentan posicionalidades fijas de los objetos; es decir, la sobredeterminación de la meta-historia no prevalece siempre respecto a la determinación de la historia humana. En este sentido, al contrario y siguiendo el principio del taypi, se entiende que en unos momentos prevalecerá la historia humana respecto a la meta-historia y en otros momentos será esta última la prevaleciente. Aquí, el juego de alternancia, que es el que nos permite entender los cambios de la preponderancia de una u otra historia, no debe entenderse como parte de un movimiento solamente, sino además de ello, como efecto de las propias particularidades y requerimientos específicos de las historias en un momento dado, en particular de la historia humana. En este último caso, la acción humana no únicamente constituye hechos sino, a través de ellos, produce también historicidad, es decir le dota de un sentido a los hechos producidos, entre los cuales se encuentra la influencia respecto a la naturaleza.

El que en unos momentos prevalezca el impacto de una historia con respecto a las otras no debe hacernos perder de vista otra característica del complejo de las interrelaciones.

Recordemos que Marx se refiere a lo concreto como la confluencia de múltiples determinaciones. Cada una de estas múltiples determinaciones, sin embargo, no presentan la misma importancia, en la configuración de aquél concreto. Unas determinaciones tendrán mayor importancia en la conformación de lo concreto que otras. Pero, en el desarrollo posterior a la constitución de aquél concreto, o sea bajo una perspectiva procesual, a lo largo del tiempo si se quiere, aquella configuración de lo concreto resulta modificada (cfr. Supra. 2.2, nota 24). Ante la nueva situación que resulta, entonces, diremos que el posicionamiento inicial de cada una de las múltiples determinaciones convergentes variarán. En consecuencia, es la modificación de los elementos en el todo en movimiento, la que nos dice que las determinaciones no son fijas, que a lo largo del tiempo pueden cambiar de signo y que, por tanto, unas tendrán más importancia en momentos puntuales que otras. Aclaremos aquí, que al recurrir a la idea de lo concreto sólo pretendemos revalorizar el producto específico que la dinámica de la interrelación compleja produce. Así, en el contexto de lo concreto nos referimos, claro, a la dinámica de las determinaciones y sobredeterminaciones convergentes.

Con todo, puede asumirse entonces lo concreto como el producto de un momento dado, el cual, por la dinámica del movimiento, devendrá luego en deconstrucción, para dar lugar a otro (nuevo) concreto. Esto quiere decir que lo concreto resulta valioso para el análisis de momentos históricos precisos, pero no nos ayuda a comprender que incluso los periodos históricos largos no son sino momentos intermedios de un movimiento mayor. Puede objetarse, en un extremo de este razonamiento que no habría por tanto un objeto real de referencia permanente al que pudiéramos llamar lo concreto y tampoco un núcleo interno, oculto, de aquél concreto, el cual deba ser revelado. Apoyándonos en Tapia, anotemos que lo concreto no oculta una esencia, un núcleo. "En este sentido, la esencia no es un elemento interno simple, sino la totalidad

articulada" (Tapia op. cit. :42). En la articulación de la multiplicidad se encuentra lo concreto, vale decir, lo concreto surge de esta articulación de la multiplicidad[87], en un momento articulatorio dado. A esta articulación de la multiplicidad nosotros la hemos llamado convergencia complementaria, de la que uno de sus productos será precisamente el carácter que muestre la unidualidad en movimiento. Ahora se entiende mejor, que incluso lo concreto es una categoría histórica y que su composición varía según la articulación dada. En esta parte quisiéramos únicamente subrayar que, siendo de carácter diverso, múltiple, la articulación de las partes de la totalidad, así como dinámico el mismo hecho articulatorio, tenemos un abanico virtualmente infinito de posibilidad para la creación de concretos reales, es decir, de unidualidades (lo que no es, sino, la manifestación del desdoblamiento de Pacha). Se entiende que, a su vez, cada parte de aquél diverso articulado experimentará el impacto de la modificación del "concreto" que contiene.

En la interrelación entre las historias debe decirse, pero, que la prevalencia de la historia humana (la determinación) sobre la meta-historia (la sobredeterminación), resulta consiguientemente relativizada. Es relativa esta prevalencia, no únicamente porque la historia humana actúa en el contexto macro dado por la meta-historia, sino porque ese actuar se encuentra fundamentado en un conocimiento y en una interacción limitadas, con respecto al todo de la meta-historia. Es el grado de este conocimiento alcanzado, el que torna determinante la actuación de la historia humana, sobre la

87 Aquí conviene recuperar la idea que dice que el todo (la multiplicidad articulada), contiene la parte. Aunque el todo contenga la parte, la parte no contiene a la totalidad del todo. Incluso en el juego de las articulaciones y las conformaciones, consiguientemente, de concretos no podría afirmarse que estos últimos sean el todo. No podrían serlo, porque el todo no únicamente es la resultante de la suma de las partes, sino su cualificación; es - parafraseando a Zavaleta- la suma de las partes más su propio carácter. Esta última cualidad, claro, no se reproduce en ninguna de las articulaciones que crean concretos específicos, porque cada uno de estos concretos exhibirá su propio carácter.

historia natural solamente cuando se trata de enfrentar retos al alcance de la comprensión del conocimiento y las necesidades humanas específicas.

Siguiendo, anotemos entonces que esta combinación de las historias, por tanto, debe comprenderse en su dinamicidad, a lo largo de las continuas articulaciones y desarticulaciones. Ello supone que tales combinaciones tienen como característica también su cambio, por lo que se trata de combinaciones dinámicas, productoras de procesos. Anotar este hecho es señalar una primera característica que subyace en los principios de la historia en espiral. No se trata solamente de la relación entre la historia humana y la meta-historia, sino de una relación cambiante, dinámica. Bajo el enfoque procesual que ahora adoptamos, surgen por ello varias demandas hacia los instrumentos teóricos, para enriquecer el análisis. Están aquellas en las que se destaca la necesidad de revelar no sólo el proceso que se configura, sino también la *estructura interna* de las combinaciones que dan lugar a dicho proceso. Según nuestro punto de vista, el conocimiento de esta estructura importa, porque ella cobija tanto el predominio de una u otra historia como la alternancia de ese predominio. Es posible pensar en esta combinación como dato fuerte de la historia en espiral, si recordamos, a manera de apoyo, la cita de Koselleck referida a la relación de las historias y bajo el supuesto de que de la meta-historia surgen "las condiciones de posibilidad de la historia [humana]" (cfr. Supra. cap. I).

Antes de pasar al segundo razonamiento, ampliemos nuestra reflexión respecto de la relación entre ambas historias. Según dijimos, esta relación se concretiza en el comportamiento de los elementos de cada una de las historias. En consecuencia tenemos, en principio, que la relación anotada no se presenta entre una historia como totalidad, con la otra historia como totalidad. Al contrario, diríamos que se presenta entre partes (o elementos) de una historia, con partes o elementos de las otras historias. En base a esta primera precisión, ahora podríamos observar el comportamiento de cada uno de esos elementos

o partes. Así, es válido señalar que cada elemento tendrá su propio compás temporal de relacionarse con -y de impactar o ser impactado por- los elementos de las otras historias. Estos tiempos, consiguientemente, no tienen por qué coincidir entre sí, específicamente, no tienen por qué coincidir los compases temporales de los elementos que se relacionan. Los elementos que componen, por ejemplo, la historia humana se relacionan con diversos compases temporales y en distintos momentos, con los elementos de las historias naturales y reciben de éstas, también en diversos momentos, sus impactos.

Ahora sí, veamos el segundo razonamiento que nos remite a la relación específica entre los elementos de la historia humana con los elementos de las historias naturales. Para iniciar la ilustración de este razonamiento volvamos a la idea del inicio del recorrido de Pacha, a partir de la oscuridad (cfr. Supra. 4.1). En necesario recordar que este inicio, a partir de la oscuridad, sólo es posible por la acción de los dos contrarios, de las dos propiedades, de los dos entes u objetos, que conforman la dualidad básica. Es la acción de tales propiedades en los elementos, al interior del estado de oscuridad, lo que puede resumirse en el concepto aymara de ch´ama; es decir como el momento del encuentra violento de los dos contrarios que produce o genera la "explosión" del estado de oscuridad, a fin de iniciar el recorrido sugerido. En el plano de la historia humana, la noción de ch´ama "se presenta como la violencia fundadora del orden social [y] es a través de ella, que el mundo se hominiza" (Untoja op. cit. :118). Entendemos, entonces, que tanto en el plano de la naturaleza como en el plano humano, se produce el (auto) despliegue anotado, gracias a la ch´ama. Pero, en el plano humano, social, en el que el hombre domestica al mundo, es la acción humana, como resultado de un encuentro que sirviera para "ponerse de acuerdo", la que interviene para tornar habitable este mundo. Este "ponerse de acuerdo" se refiere a los integrantes de la sociedad, es decir a la necesidad de lograr consensos, a fin de emprender la actividad tendiente a la domesticación del espacio geográfico que habitan.

Así, podemos afirmar que el hecho mismo de la hominización del mundo nos habla de la intervención humana, en tanto acto consciente. El advenimiento de esta situación es el advenimiento del hombre y, desde la comprensión andina, es el "tiempo de los fundadores del Jaqi-Pacha, es decir del tiempo del hombre aymara" (Ibid). Aquí, lo aymara no debe limitarse a una pertenencia étnica, sino a los orígenes del hombre, por lo que puede extenderse la propuesta, para decir que se trata del tiempo de la especie humana, es decir, del tiempo en el que el hombre se asume como actor consciente no únicamente con relación a sus similares, sino también con respecto a la naturaleza, a la que la modifica adaptándose a ella y adaptándola a su dimensión, para tornar al mundo habitable. Se trata, ciertamente, del inicio de la historia humana la que, insistamos, es a su vez consecuencia del desarrollo de Pacha, a partir de la oscuridad, gracias a la ch´ama. Todas las realizaciones de Pacha, plasmadas en la naturaleza y en el cosmos, son por supuesto también consecuencia de aquél desarrollo inicial.

En tal sentido, en términos generales, es válido asumir a la historia (o sea al recorrido que traza Pacha), "como esa ruta envolvente y en permanente re-volver de Pacha" (Ibid). No resulta ahora complejo comprender que aquél desarrollo no es lineal. Las propias re-vueltas o los retornos de Pacha, trazan una trayectoria distinta. Con todo, subsiste, del acto inicial del recorrido, un legado. Este legado puede ser descubierto, en el razonamiento andino, con apoyadura en lo empírico. En efecto, lo "empírico es el ruido originario; podemos decir que el universo es el soplo, el ruido, es el ruido del fondo […], es el fondo del mundo" (Ibid). Esta lógica de pensamiento no debe ser entendida como el sustento para la formulación de proposiciones referidas a situaciones fijas, sino como proposiciones referidas a un proceso y por tanto a hechos, actos, que se encuentran en movimiento.

El motivo en el que se funda un razonamiento remitido al movimiento y no a situaciones fijamente establecidas,

se encuentra, otra vez, en la dinámica al interior del estado de oscuridad o estado indiferenciado. Siendo esta dinámica la que, desde el estado de oscuridad, origina el proceso de creación de la vida en sus múltiples formas, la ch´ama no termina en un acto fundacional (para el caso, con el acto en el que principia el desarrollo de Pacha), sino que se re-edita permanentemente. No termina, porque incluso en el estado de indiferenciación estamos ante la interacción latente de propiedades diferentes de futuros entes, también diferentes y es esta dinámica la que se extenderá posteriormente de manera constante, en las particiones de Pacha. Esto nos lleva a postular a la dualidad y la complementariedad de los contrarios como un modelo inmanente y trascendente. Gracias a este modelo, ahora es posible también entender las características que contiene la trayectoria de Pacha; en particular en los momentos de su concretización en lo empírico, así como también en los posteriores momentos del desarrollo de esos concretos. En todos estos momentos, la matriz anotada es la que explica el movimiento, el surgimiento y la modificación de las creaciones de la naturaleza, el hombre incluido.

Con todo, pero, no puede olvidarse el fondo, el ruido originario. Para decirlo en breve, "ese fondo, ese ruido, es la fuerza, de Pacha. […] Ese ja, jhass … no cesa jamás, el silbido del viento, es la continua agitación, ciertamente física, pero que en el jaqi toma sentido" (Ibid). El advenimiento del ser humano importa no en tanto hecho fáctico sino como el advenimiento de un ser consciente que dota de sentido a las cosas, cuyo fundamento a su vez nos remite, como vimos, al inicio de todo. En este caso, se trata de un hecho -el sonido producido por el aliento de las propiedades de los entes, aun antes de la "superación" del estado indiferenciado u oscuridad- que tiene su propio compás temporal[88]. Es el tiempo de Pacha, sin

88 En realidad el sonido que se produce por la interacción de las propiedades distintas, en el estado indiferenciado, no podemos escucharlo -y no porque no existiera-, solamente podemos experimentarlo y pensarlo. Ese sonido, a nuestros

principio y sin fin, debido a lo cual rebasa el tiempo de todas las formas generadas a lo largo del desarrollo de la trayectoria indicada. Lo interesante es que estos hechos toman sentido en los seres vivos y en particular en el ser humano. Aquí y a diferencia de Untoja, nosotros subrayamos que se trata de un sentido de acuerdo y según la dimensión humana. Esto quiere decir que nos vemos imposibilitados a acceder al sentido que pueda tener para los demás seres vivos de la naturaleza.

En esta parte, finalmente, hay que explicitar algunas características de ese sonido de los orígenes. Se trata del ruido de fondo [que] no depende de nadie, es permanente, está para todos, es el fondo del espacio y tiempo: Pacha es el tapiz extendido sobre el cual ´descansan las cosas´ […]. Pero el ruido que viene y va depende de un observador, y este es el jaqi […] depende de un sentido abierto o cerrado, es a esto que podemos llamar la obertura […] de los sentidos, es allí donde pasan en parte, es allí donde se refugian, y por eso tiembla aquél que es receptor del flujo, del viento y de la manifestación (Untoja op. cit. :119).

El impacto que en la persona causa la recepción del flujo de este sonido es de tal magnitud (que le hace temblar involuntariamente), porque supone también el flujo del sonido del fondo del cosmos. Sin embargo y gracias a dicho flujo, al mismo tiempo, la persona receptora queda enriquecida. Ese flujo enriquece sus sentidos, a la vez que templa a la persona receptora como para poder "procesar", "administrar" aquél potencial. Se trata de un potenciamiento que ayuda al ser humano, en su afán por rebasar las limitaciones de sus propios sentidos y acceder a las vibraciones energéticas de la vida, que comparte con otras formas de vida de la naturaleza. En un plano de gran enriquecimiento, puede sostenerse incluso,

---

oídos, aparece como silencio. A lo que podemos tener acceso es al sonido producido inmediatamente después de la ch´ama primera, es decir al sonido del fondo de las cosas cuando éstas comienzan a surgir. Por ello se trata de un sonido que se reproduce a partir de entonces en toda forma de creación. Y ese es el sonido de jhass, al que se refiere Fernando Untoja.

que le ayuda a captar y por tanto a compartir la experiencia vivencial de las vibraciones del resto de las manifestaciones vivas de la naturaleza.

En este punto quisiéramos retomar la relación entre la historia humana y las historias naturales, recordando que ya hemos adelantado un par de consideraciones respecto a esta relación y ahora conviene precisar algunas particularidades de la misma. En la teoría de la historia en espiral, toda relación, de cualquiera de los elementos, está marcada por puntos de referencia, es decir, dicho metafóricamente, por periodos que marcan para la relación entre las historias espacios temporales que tienen un principio y un fin. No se trata, claro, únicamente de las continuidades y discontinuidades históricas que todas estas relaciones plantean, sino de los períodos en los que esa relación es intensa y de gran importancia para la historia humana. Luego de estos períodos pero y consiguientemente, la relación será menos intensa y la historia humana (y dentro de ella, por supuesto, el elemento dado que apunta a la relación específica) adquiere mayor preponderancia respecto a la meta-historia. Por tanto, en la espiral de la historia tendremos múltiples puntos de referencia y tramos históricos, construidos a consecuencia de la interrelación múltiple. Esta aseveración abre, a su vez, dos preguntas para el debate. ¿Puede entenderse la interrelación múltiple porque también se presenta el hecho que un elemento se relaciona con su par en múltiples ocasiones? ¿O, también, porque un elemento se relaciona con las consecuencias suscitadas (vale decir, otros nuevos elementos) por la interrelación primera?

A esta primera consecuencia general, hay que aún añadir una segunda, debido a los también múltiples elementos en juego, durante los relacionamientos. En el cuadro general que hemos tratado de mostrar se puede apreciar las particularidades de cada uno de los tramos históricos sugeridos, así como de cada uno de los puntos que les sirve de referencia, para el inicio y la finalización de un tramo. Por otra parte, puede destacarse en ese cuadro general, a su vez, los distintos grados

de desarrollo y los diferentes niveles de intensidad que cada elemento, así como cada tramo histórico, generan sobre el conjunto de la historia humana en y gracias a la interrelación. De tal manera que para la historiografía deberían estar, unas veces, unos tramos históricos y en consecuencia, una de las historias (humana o natural), más cerca de su foco de atención que otros. Con ello, podría apreciarse con mayor claridad los márgenes de determinación de la historia humana; márgenes que serán mayor o menor, según cada tramo histórico y según los elementos en (inter)relación con los de las otras historias. Aunque es verdad también que, lo que llamamos historia de las sociedades involucra todas las tramas de la historia humana, ya se encuentre esta historia en una alta o una baja determinación de la meta-historia.

En resumen; la llamada influencia mutua en la interrelación entre la historia humana y la meta-historia es la manera en que una historia queda involucrada en las otras historias. También en estos encuentros se cumplen los supuestos de la convergencia de pares complementarios, de la creación de nuevos productos a raíz de dicha complementación y del carácter inicialmente violento del encuentro complementario. La paradoja de violencia – armonización se resuelve debido a que en la convergencia se "agota" la violencia que cada elemento convergente porta para dicha ronda vonvergente. En el caso de las sociedades, esta dinámica se canaliza en prácticas deliberativas y consenso comunal. La complejidad creada por la articulación de distintas historias (sociales, grupales y hasta personales), da lugar a la "historia efectiva", a decir de Foucault. En esta dinámica articulatoria, los mismos conceptos, en tanto objetos para el análisis, quedan relativizados. Así, conceptos tales como "determinación" y "sobredeterminación" tendrán valores cambiantes, relativos, para la observación de una interrelación dada, entre historias diversas.

Lo que motiva el cambio de signo en los objetos conceptuales es el carácter del producto (o sea, para el caso

de las sociedades, la "historia efectiva" o, en términos más abstractos, "lo concreto real"), que se manifiesta en momentos históricos precisos, en coyunturas puntuales. Esto nos lleva, de manera colateral, a pensar que las interrelaciones y los impactos no se presentan entre una historia como totalidad, con otra historia como totalidad, sino entre partes o elementos de una historia, con partes o elementos de otras historias. Ello es así, porque los elementos de una historia tienen compases temporales diferentes entre sí, por lo que la interrelación entre historias también debe considerar estas diferencias. Se trata, por tanto, de relaciones específicas, en las que, claro, a la vez observamos la creación de productos, luego de los encuentros o convergencias.

En el caso de la relación del hombre con la naturaleza estos productos se explican en gran medida por la actividad humana para la domesticación del mundo. Se trata de una intervención consciente, por parte del hombre. Desde la concepción aymara, además, se trata con ello del advenimiento del tiempo del hombre. Sin embargo, a pesar de este actor consciente, los principios del movimiento de Pacha continúan actuando en la interrelación entre el hombre y la naturaleza. En tal sentido, este movimiento modifica a la naturaleza y al hombre. Por ello, en realidad, el advenimiento del hombre significa que éste dota de sentido a la fuerza de Pacha, en su movimiento primero y "último" (o sea a las cosas creadas por y en el desdoblamiento de Pacha), antes que dominación de la naturaleza por parte del hombre. Pero además de la dimensión humana de aquella dotación de sentido, no puede perderse de vista la existencia de otros sentidos que surgen, como resultado del desdoblamiento de Pacha. Nos referimos a las racionalidades de los seres vivos, al margen del ser humano y su racionalidad.

La historia en espiral contiene, por tanto, todos estos elementos. Inspirada en la filosofía andina, asume la copresencia de elementos contradictorios, complementarios y articulados de manera paradójica, como una de sus características. Así, en

relación a las teorías circular y lineal de la historia, la historia en espiral constituye una propuesta que no es la síntesis de ambas, sino el resultado de su complementación *superadora*. En todo caso, la articulación de los elementos al interior de la historia en espiral, además de su ordenamiento sistémico, permite ilustrar el comportamiento, el movimiento, de tales elementos.

4.4 Historia en espiral; la metáfora

Globalizando gráficamente todo lo señalado, diremos que la imagen de la espiral expresa el movimiento que Pacha recorre gracias al impulso de sus entes de base duales y complementarios (los que, por medio de la interacción, a su vez también explican el recorrido mismo del tiempo), debido a lo cual representa de manera óptima la propuesta de la historia que estamos tratando de diseñar. La historia en espiral, en una primera observación nos muestran sólo las manifestaciones del recorrido de las historias, o sea los "residuos que dejan". A lo largo del desarrollo de la espiral, los tramos históricos se replican, aunque nunca de manera idéntica, debido a las siempre novedosas "constelaciones históricas" que las circunda.[89] A partir de esta primera constatación es posible, en

89 Los periodos extensos, en los que los tramos históricos se replican de tanto en tanto bajo constelaciones históricas distintas, pueden entenderse como eras. Para la visión andina del tiempo, una era se diferencia de otra era histórica, por la trayectoria que recorre Pacha, que "va y viene […]. **Cada movimiento y ciclo emite ciertas fuerzas y energías**, genérica y simbólicamente representadas en Achachilas y Pachamama, equiparadas con las fuerzas del especio tiempo PACHA […] Ese ir y venir de la PACHA […] se llama PACHAKUTT´I –retorno de otros tiempos" (Yampara op. cit. :45; negrillas nuestras). Lo que en el caminar de Pacha importa, así como en el Pachakuti mismo, son la emisión de fuerzas y energías particulares. A ello y a su impacto sobre toda creación nos hemos referido como configuración energética nueva (cfr. Supra. 4.2 y 4.3). Se entiende, por otro lado, que los ciclos que se configuran en ese ir y venir de Pacha sean, entonces, resultado del recorrido de ésta. Finalmente, para fijar la dirección que marca el recorrido mencionado, asumimos que en el hemisferio sur, la energía (o sea Pacha), circula, camina, "de derecha a izquierda" (Yampara op. cit. :47). En este transitar, los tramos largos nos hablan de eras. Según suelen recordar los sabios andinos, estaríamos en el X Pachacuti (referido por Huanacuni, cfr. op. cit. :**Introducción**).

un segundo momento de la reflexión, pensar los componentes de cada historia, que son los que, en rigor, convergen en los momentos del relacionamiento y a la vez, los que resurgen.

El principio de la convergencia de los contrarios de la lógica andina puede también aplicarse para pensar el ámbito de las ciencias. En este caso, nos permite interpretar el periodo actual que en las ciencias, particularmente en las sociales, estamos viviendo. Entendemos que vivimos una crisis de paradigma, cuya irresolución no puede extenderse indefinidamente. Para algunos intelectuales aymaras, en este orden, lo que surgirá de esta crisis "no será un mero ajuste sino un cambio que inaugure la nueva era histórica llamada en aymara el Pachakuti" (Untoja op. cit. :92). En ese caso, en el que retorno mediante vuelve el pensamiento andino, debe puntualizarse lo siguiente. El Pachakuti hace referencia al resurgimiento de una "visión del mundo, en cuyo marco hay cabida tanto para la ciencia de vanguardia como para las concepciones del más antiguo pensamiento: el pensamiento de pacha" (bid). Junto a esta forma genérica de pensar que resurge, a la vez retorna una forma específica de pensar la historia. Esta forma de pensar la historia conlleva también la admisión del retorno de tiempos pasados, pero nunca de manera idéntica, sino sólo similar.

En el caso de la observación de las teorías de la historia, el resurgimiento, según nosotros, se asienta en la dicotomía y convergencia de contrarios. Puntualmente se trata, recordemos, de la convergencia entre desarrollo hacia adelante (teoría lineal) y de la repetición (teoría circular). Esta convergencia paradójica dará como producto el carácter espiral de la historia. Un producto en el que, como se observa, ambos principios (el lineal y el circular) están presentes, pero ninguna de ellos preserva su rostro original. La configuración lograda por ese encuentro, ciertamente contiene y se basa en ambas, pero en rigor no es ninguna de ellas.

Resulta interesante observar que esta lógica de pensamiento no se circunscribe a una particularidad andina,

ya que también en los pueblos mayas se observa esta convergencia contradictoria. En este caso, se tiene, según Navarrette, una llamada cuenta larga [del tiempo], originada en la región del Istmo de Tehuantepec unos siglos antes de nuestra era y adoptada por los mayas clásicos en el primer milenio [esta cuenta] tenía una concepción casi lineal del tiempo y de la historia. […] Dentro de este marco lineal, sin embargo, enfatizaba la correlación entre eventos distantes en el tiempo según la coincidencia de una gran cantidad de ciclos menores, como el calendario de 260 días, los ciclos de la luna, el ciclo de Venus, el de Júpiter [etc.], en lo que podríamos llamar una constante búsqueda de armonías temporales. A su vez, la llamada rueda de los katunes, adoptada por los propios mayas en el segundo milenio de nuestra era, tenía una concepción cíclica o espiral en el que el regreso del mismo periodo temporal al cabo de 265 años presagiaba la repetición de tipos similares de eventos (Navarrette op. cit. :40-41).

Como se observa, también en este caso la concepción lineal de la historia se "articula" a y con la concepción circular. Con ello, claro, surge una variedad de historias, las que también se encuentran inmersas en la convergencia entre historia lineal e historia circular que se sugiere. Aquí, esta convergencia se encuentra motivada por la búsqueda de armonías temporales, que respalden la explicación de distantes eventos históricos, con ciclos de rotación de la luna, Venus y otros planetas. Más allá del afán explicativo de los eventos históricos, sin embargo, lo interesante es que se opera, en la concepción maya del tiempo, un retorno "del mismo periodo temporal" al cabo de un tiempo, permitiendo así presagiar "la repetición de tipos similares de eventos".

La armonización de los distintos tiempos (lineal, circular), por otra parte, no únicamente respalda la explicación de eventos pasados, sino proyecta, a manera de adelanto, la repetición de eventos similares a los vividos en el pasado. La convergencia que anotamos, por consiguiente, entre las dos visiones del tiempo, puede ser asumida como un mecanismo

de conocimiento del pasado y al mismo tiempo, de posibilidad para el conocimiento de tendencias que puedan ser proyectadas hacia el futuro. Como hemos insistido en varios pasajes de este escrito, en torno a la proyección del conocimiento hacia el futuro debe tomarse algunas precauciones. La principal de ellas es la diferencia entre repetición idéntica y repetición similar, de eventos históricos, que da lugar a pronósticos con pretensión de certeza en el primer caso o a probabilidades abiertas, en el segundo. La primera de las repeticiones se inscribe más en una comprensión laxa de la circularidad y no presenta grado alguno de incertidumbre a los pronósticos, mientras que la segunda se sustenta en la lógica del tiempo de los pueblos indígenas andinos, amazónicos y mesoamericanos y conlleva grados de incertidumbre, debido a que la similitud permite pensar al mismo tiempo en "zonas" por las que transcurre la novedad y no lo idéntico, de la historia.

Habíamos señalado que los contrarios, de acuerdo al principio del taypi, convergen para intercambiar sus características entre sí por motivos vitales y no por razones opcionales. Recordemos que luego de esta inicial convergencia se retrotraen, para asimilar las adquisiciones y al mismo tiempo reafirmar sus propias características. En caso de la historia, la asimilación anotada se refiere a la memoria de las sociedades. La memoria histórica servirá para la reafirmación del grupo social y a la vez, como "enseñanza" a fin de no cometer las mismas equivocaciones que en el pasado. En ese proceso de convergencia, dado el principio de la alternancia, los convergentes no siempre ocupan el mismo sitial en los nuevos encuentros, con lo que se conforma el cuadro de la espiral de estos constantes movimientos. Hay que añadir que en la idea de la dinámica que conlleva el taypi podemos identificar la coexistencia entre el desarrollo hacia adelante, con el cambio y el desarrollo mediante la repetición. Al interior de esta convergencia tendrá lugar el autodespliegue de las sociedades; es decir, que la toma consciente de decisiones de las sociedades no es del todo ajena al mismo movimiento de

Pacha. Los contrarios se modifican gracias a las características asimiladas uno del otro, pero simultáneamente reafirman sus propias características de base, por lo que podemos decir que esa asimilación es funcional a la necesidad de facilitar la convergencia, así como a los requisitos de la propia reproducción y esa dinámica es la que se concretiza en el desarrollo paradójico. A la vez de esta necesidad vital, sin embargo, aquella asimilación funcional facilita el (re) conocimiento del otro y en ese otro, permitiéndonos reconocer una similar necesidad para la convergencia, por lo que la relación *dialogal* (si se quiere), deviene en acto práctico. No está por demás insistir en que las características de la necesidad vital para converger, de la asimilación de las adquisiciones, de la retroalimentación y de la reafirmación de las propias características, son propias de cada uno de los contrarios. Aunque se entiende también que, pese a estas características comunes la proyección de cada contrario que converge responde al recorrido de su trayectoria e historia particular, así como a las particularidades de sus propios elementos que actúan como "enlaces" o mecanismos que intermedian en la convergencia.

Todo ello, visto desde un momento interno del proceso que tiene lugar al interior de la espiral de la historia, es decir, observando uno de los momentos de la convergencia de los contrarios y su posterior modificación – ratificación. La dinámica en juego nos ha mostrado, a pesar de tratarse sólo de un momento de la cadena de la espiral al menos dos supuestos: la convergencia de contrarios, primero y la modificación – ratificación, en la alternancia luego. Estos dos supuestos conforman el núcleo expositivo de la historia en espiral y nos señalan que unas y otras historias no están desconectadas entre sí. En tal sentido, las características que observamos en "un momento interno del proceso", se proyectarán hasta cubrir la totalidad de la trayectoria de la espiral. Así, podemos decir que efectivamente nuestra propuesta se asienta en los dos supuestos anotados.

Por otro lado, merece aclararse algunos supuestos en torno a la dinámica producida en y por el taypi; es decir, en torno al doble movimiento de convergencia – distanciamiento de los contrarios repetido en secuencias continuas. Como hemos señalado con insistencia, se trata de la dinámica de los entes duales, al interior de una totalidad. Esta dinámica es la que posibilita, en primer y último término, el propio movimiento de esa totalidad. En términos globales, hablamos de una totalidad universal representada en el concepto Pacha. Se produce el *movimiento* de la totalidad (o sea de Pacha), porque el proceso de la convergencia – distanciamiento – convergencia etc., es permanente. Ello supone la concretización del *taypi*, en primer lugar y en segundo, un encuentro que contiene características de fuerza, de violencia o mejor, de fuerza explosiva. Este tipo de encuentro es el que genera nuevos productos, como resultado de la complementación.

En segundo término importa detenerse en una otra característica producida, precisamente por la dinámica del encuentro es decir a raíz del *taypi*. En este caso se trata de la alternancia, en y por la concurrencia de los contrarios. Debido en parte a la fuerza explosiva del encuentra, a lo largo de la dinámica del proceso que engloba el *taypi*, los elementos se alternan en los *roles* -llamémoslo así- que detentan durante la convergencia. La alternancia, visto desde la generalidad, sin embargo tendrá otro efecto sobre la totalidad o Pacha. En unos casos, producirá la manifestación del rostro de la diversidad que conlleva la totalidad y en otros, producirá la manifestación, expresión, del rostro de la unidad (dual) de la totalidad. Lo que queremos significar con esta última observación, es que la alternancia, a lo largo del proceso, también mostrará las formas en las que Pacha se nos revela, o sea las maneras en las que conocemos a Pacha luego de su constante desdoblamiento. Estos desdoblamientos, por supuesto, no eliminan la acepción de Pacha como totalidad. Por ello, en los ciclos en los que Pacha se muestra por medio del rostro de la diversidad atomizada y por tanto no de la

dualidad armonizada, hablamos de ella como Macha, queriendo subrayar su estado de inarmonía u oscurantismo. Cuando luego Pacha se muestra por medio del rostro de la dualidad armonizada gracias a la complementación, hablamos de Pacha (entendida aquí la noción como el estado de armonía) (cfr. Yampara op. cit. :33).[90]

Se entiende, finalmente, que todo este proceso sucede en el contexto general, en el caminar global, de Pacha, es decir, en el desenvolvimiento de la historia. Desde esta perspectiva general, en concreto, digamos que el caminar de Pacha, si bien es cierto que supone el "pasaje del caos al orden" (Untoja op. cit. :98), contiene ciclos, periodos, en los que se pasa del orden nuevamente al caos, para retornar más tarde otra vez al orden. Sin embargo de ello, tendencialmente el caminar de Pacha será siempre el paso del caos al orden.

Con todo, efectivamente nos encontramos otra vez ante la conflictiva relación de lo Uno y de lo Múltiple, ahora vista en la dinámica del movimiento de Pacha. Hemos afirmado, a diferencia de Untoja (cfr. Supra. 4.3), que en la problematización de esa conflictiva relación, lo Múltiple, la dualidad, debe ser pensada como una realidad que antecede a la unidad, al Uno. Por ello, la unidad es posible gracias a la dualidad. Si se prefiere, digamos que el uno presupone al dos o mejor aún, el dos precede al uno. Es interesante pensar ahora, que bajo la visión del constante ir y venir de Pacha, el que unas veces sea el uno (Macha, estado inarmónico por incompleto o no par) el que asuma preponderancia con respecto a lo múltiple (a la dualidad) y otras veces estemos frente a un fenómeno inverso. Este hecho demandará de la teoría de la historia novedosas exigencias metodológicas. Desde ya, el método

90 Para graficar esta idea, en términos de la historia de los pueblos andinos, diremos que con la colonización Pacha pasó a expresarse como Macha. Ello habría correspondido al IX Pachacuti. Sin embargo, con la resistencia y la descolonización a raíz de la lucha social de los pueblos indígenas, estaríamos asistiendo no únicamente al X Pachacuti, sino a la armonización de los entes duales de base y por tanto, al tránsito de Macha, nuevamente a Pacha.

en cuestión deberá acoger la alternancia de lo Uno y de lo Múltiple, en el momento del análisis teórico de un proceso histórico determinado. Incluso puede asegurarse que estas características metodológicas tendrán que estar presentes cuando un trabajo investigativo se detuviera en un momento dado del interior de ese ir y venir de la historia (o sea, visto desde una perspectiva general de Pacha) o cuando se analice el conjunto de la espiral de la historia.

A lo largo de la trayectoria de la espiral, empero, a los supuestos de la convergencia, la complementación y la alternancia, se añade otro. Estamos ahora en la consideración macro del problema, observando el desplazamiento de aquél momento intermedio y de sus características, que alcanzarán a proyectarse a toda la historia, a todo el trayecto del movimiento de Pacha. Para referirnos a la trayectoria que se dibuja durante el desplazamiento hemos privilegiado dos términos: los puntos de referencia (o sea el punto que marca un principio y el punto que marca un fin) y el tramo, es decir el espacio temporal surgido a raíz de los puntos de referencia. Así tenemos gráficamente en el desarrollo de la espiral un cuasi círculo[91], aunque cada vez en un nivel superior. Con la idea del cuasi círculo queremos señalar que, efectivamente, los puntos de referencia y consiguientemente los tramos históricos, (re)surgen continuamente, aunque claro, no son nunca los mismos. No lo son, entre otras cosas, por el hecho obvio de que en su reiteración unos se ubican en un nivel superior que otros, además del cambio posicional de sus componentes.

Esta nueva ubicación, sin embargo, ya nos remite a un contexto totalmente nuevo, en el que se experimenta el

91 El círculo obviamente no tiene principio ni fin, por lo que, visto desde la globalidad, no es posible reconocer en él movimiento alguno; es decir, las cosas que se desplazan, repitiéndose en círculo, no se "mueven", en términos de su cambio o modificación. En la espiral, al contrario, el desplazamiento, la no repetición fiel de eventos genera el movimiento y es su dato distintivo. Se trata de un movimiento -insistimos- que, sin embargo, no es lineal.

resurgimiento. Claro que los resurgimientos no son la copia de tramos correspondientes al anillo precedente de la espiral, porque el mismo fenómeno del resurgimiento, en la historia de las sociedades, supone la actividad consciente (o sea, el autodespliegue) de la sociedad. Ello, entonces, diferencia a la historia en espiral de la historia circular, en el entendido de que en esta última la distinción entre los puntos de referencia reiterados resultan imposible de detectar, con respecto a sus antecesores.

Debido a ese hecho, a la vez, sería en rigor, para el estudio de la historia orientado por el enfoque circular, imposible apreciar toda evolución, todo despliegue, todo desarrollo, si se quiere. Si la historia se repitiera en forma permanente, entonces viviríamos en verdad de tiempo en tiempo constantes reiteraciones sin que se pudiera producir cambio alguno, entendido éste como evolución. Estamos diciendo que, conceptualmente, en la historia circular, de suyo propio no hay lugar para el cambio, si vamos a entender a éste como desarrollo, desplazamiento, en sentido evolutivo. Lo que llamaríamos cambios, en este orden, no serían sino fases de un recorrido siempre con las mismas características históricas. La sucesión de estas fases, a lo largo del tiempo, representaría la alternancia siempre de los mismos modelos, al igual que en el modelo del historiador de la antigüedad romana, Polibio. En economía, por ejemplo, pasaríamos del libre mercado a la economía planificada, de ésta al capitalismo de Estado, luego al capitalismo, para volver a la economía de libre mercado, en una cadena sin fin. Por lo demás, en relación a los modelos de gobierno ya pensaron incluso los clásicos esta secuencia, como vimos en el ejemplo de la Roma imperial y la reflexión de Polibio, para quien pasaríamos de un gobierno autocrático a un gobierno democrático, de éste a un gobierno demagógico, para dar lugar a un gobierno aristocrático, luego nuevamente a una tiranía, reiniciando de esa manera la misma secuencia.

Al contrario, según indicamos líneas arriba, en la historia en espiral convergen tanto el resurgimiento como

la evolución o si se quiere, el cambio. Lo hacen en un marco complejo, en el que la trayectoria que se dibuja mediante las líneas secuenciales del resurgimiento y del cambio son alteradas en su curso de manera sorpresiva, remarcando de esta manera la multidirecconalidad abierta como posibilidad, que se contempla en la espiral. Queremos decir con ello que la trayectoria en espiral no supone un desarrollo teleológico. Para ilustrar esta última afirmación, nos podemos apoyar en el aporte de Vico, ya que, a decir de Tessitore, uno de los méritos del pensador de Nápoles consistió "en el descubrimiento de la idea de la *eventualidad*, que la época moderna ejemplarmente configura cual campo de fuerzas contrastantes e integrantes en donde lo nuevo innova pero sin embargo no anula lo viejo ´tampoco en la preparación del porvenir´" (Tessitore op. cit. :132; cursiva en el original).

La eventualidad, lo no previsto, el azar en un extremo, forman parte de esa área no observada por la racionalidad de la mente humana, motivo por el cual su aparición no únicamente complejiza el cuadro general de la convergencia (entre la teoría lineal y la teoría circular de la historia, para el caso del interés nuestro), sino que altera las propias previsiones de la racionalidad unilineal y de la lógica del pensamiento occidental. Al contrario, el pensamiento andino, al igual que otras lógicas de pensamiento no-occidental, se asienta en otra forma de racionalidad. Aquí estamos ante "un modo muy diferente de pensar, de sentir y de conocer; en el mundo aymara, la naturaleza no es pensada, más se vive" (Untoja op. cit. :99), o sea habrá un efecto, una fuerte carga subjetiva en el propio conocimiento objetivo. Claro que esta racionalidad es consecuencia de una visión holística y de la concepción no antropocéntrica del mundo, del universo. Con todo, queda también modificada la relación cognoscitiva. En este caso, esta relación no se establece entre un sujeto cognoscente (el ser humano, para la lógica occidental) y un objeto a conocerse (la naturaleza), sino entre un sujeto y otros sujetos.

De esa manera, el acto mismo de la adquisición de conocimiento no puede ser entendido como el resultado, en lo previo, de la dominación humana y la adecuación de la naturaleza, vía su cercenamiento, para adaptarla a la dimensión humana. Precisamente en la relación entre un sujeto cognoscente y un objeto por conocer, el sitial de dominación está reservado al sujeto, o sea al ser humano. A diferencia de ello, en la racionalidad andina se accede "a los conocimientos de la naturaleza a través de inspiraciones, intuiciones visones, transmitiendo ritualmente, como misterios vivos" (Untoja op. cit. :100). Las inspiraciones, las intuiciones o las visiones, presentan una muy fuerte aproximación con la naturaleza, debido a que se asientan en la observación y la emulación de la naturaleza y el cosmos; además de ser receptoras de flujos energéticos a los que la sola racionalidad cerebral no accede. Estos flujos energéticos, captados más allá de la racionalidad cerebral, incentivan áreas sensitivas por las que accedemos a otra dimensión de conocimientos. Con la observación – emulación que nos recuerda Untoja, tenemos entones también la comunican con "los misterios vivos", mediante el rito. Por estos motivos señalamos que los mecanismos de la racionalidad andina permiten rebasar los límites de la racionalidad cerebral. Todo ello fundamenta de gran manera el carácter holístico y circular de esta lógica lo cual, a la vez, la respalda en el camino del conocimiento.

Sin embargo, con estos mecanismos (la contemplación, el rito), además de emular al cosmos y a la naturaleza, la racionalidad andina alienta el cultivo de una espiritualidad particular, en la persona que observa, que contempla. En este sentido tenemos "una ciencia natural que simultáneamente es una ciencia espiritual; por ello los sentidos reflejaban los diversos aspectos de un conocimiento único, taqpach yatiña" (Ibid); es decir, un conocimiento holístico, que abarca una totalidad. Aún en este tipo de conocimiento, empero, no está ausente la eventualidad. Su presencia es entendida como la manifestación de eventos inesperados ubicados incluso más

allá de nuestra capacidad de observación y frente a los cuales nuestro conocimiento tiene reducido alcance, dado nuestra limitación humana. Es verdad también que estos alcances pueden, tendencialmente, ampliarse con el apoyo de la ciencia empírica, pero lo haría en el marco de la totalidad holística inalcanzable en último término para el conocimiento humano.

Lo "no previsto", claro, también abarca las características de la propia acción humana, que es la que proporciona el autodesarrollo de la historia de los hombres. En esa medida para Vico, según Tessitore, bajo "el descubrimiento de la idea de la *eventualidad* está una filosofía de los límites de la razón que viene colocada en el origen […] del historicismo crítico y problemático, contrario a toda absolutez, sea la del racionalismo -científico o histórico-, sea la del historicismo absoluto" (Tessitore op. cit. :132; cursiva en el original). Junto a este aporte es válido pensar a su vez que en la medida que el conocimiento se adentra en las zonas oscuras, fuera de su dominio inicial, los márgenes para la sorpresa de las eventualidades y de lo no previsto, pueden reducirse tendencialmente, aunque nunca hasta su desaparición. Vale decir que la eventualidad, lo no previsto, el azar, como principios en la historia estarán siempre más allá del alcance de la previsión de la razón humana. Sin embargo, una manera de avanzar en este terreno puede venir de la observación de la compleja convergencia entre la evolución y el cambio, que se opera en la espiral.

Con esta última característica la historia en espiral ciertamente muestra una similitud con la historia lineal, ya que expresa la imposibilidad de pensar en que el pasado pueda volver a repetirse tal cual fue, como en rigor debería entenderse en una trayectoria circular de la historia. Por lo tanto, se entiende pues que las repeticiones de los tramos históricos, de los que hablamos en la historia en espiral serán siempre novedosos. El que estos tramos históricos no llegan a ser siempre los mismos es la expresión de la manera en que se concretiza el desarrollo o evolución con la repetición. Debido

a que hablamos de evolución, por consiguiente, la repetición en un nivel superior de la espiral nos dice que tanto los puntos de referencia como incluso los tramos de la historia, así como los elementos que los componen no se pierden nunca, sino que establecen un nuevo tipo de ordenamiento y relación entre sí. Estas relaciones, a lo largo del recorrido de la historia volverán a cambiar, por lo que resulta más apropiado hablar de re-surgimientos. A la vez, aclaremos que en el contexto general de la evolución, las "regresiones" (en la lógica aymara, los estados de Macha), a pesar de la connotación de retroceso que implican son parte de la evolución o desarrollo, entendido bajo la lógica de la alternancia. En este caso, se comprende que no hablamos de la alternancia de los elementos, sino de la que observamos a lo largo de la trayectoria en espiral, de la historia, de los tiempos. Los periodos de evolución se alternan con los de regresión, sin que se ponga en duda la tendencia global de la evolución. Diríamos que esta alternancia de periodos históricos ejemplifica la articulación y relación paradójica de los contrarios, aunque ahora llevada al terreno del transcurrir del tiempo en la historia.

En el esquema que hemos trazado para nuestra interpretación de la historia no se deja de considerar a la historia humana, es decir a la acción humana, como un factor activo, aunque en el mismo plano que a la meta-historia. Es la acción de la humanidad en los diferentes campos (el económico, político, cultural, etc.), la que actúa tanto con respecto a los propios hombres, como con relación a las historias naturales. Lo hace sometiéndose a la naturaleza; este sometimiento es algo notoriamente observado en las prácticas sociales de los pueblos indígenas. En estos casos, se busca permanentemente mecanismos de complementación con las historias naturales. Con todo, digamos que así no únicamente se constituyen las historias humanas sino, a la vez, se concretiza la interrelación entre esta historia con las historias naturales, que conforman la meta-historia. Esta interrelación, por otra parte, siempre se realiza en condiciones distintas,

debido precisamente a los cambios que la convergencia de contrarios genera. La interrelación se mantiene aun resurgiendo similares puntos de referencia, que darán lugar a tramos históricos también similares. Los elementos resurgen en los tramos históricos que operarán en un nivel superior de la espiral, por tanto se mueven dentro de la dinámica del taypi. Lo hacen, adaptándose a las nuevas condiciones, que son también diferentes a la operación que pudo observarse en el mismo tramo, pero en el anillo anterior de la espiral. Así entendemos que, precisamente por el distinto nivel de esos resurgimientos, las condiciones que la contextualizan son a la vez distintas a las condiciones prevalecientes en una anterior reaparición.

Lo interesante es constatar la coincidencia con la historia lineal, respecto al cambio o evolución. Esta coincidencia contradictoriamente también la aleja del enfoque lineal. Recordemos que en la teoría lineal de la historia, el sentido único de esta es el desarrollo lineal, siempre hacia adelante, cerrando toda posibilidad de pensar en volver al pasado y de pensar en resurgimientos que sería, visto desde la linealidad de la historia, una sub-especie de la vuelta al pasado. No importaría mucho, para la valoración de la perspectiva lineal, considerar si estos resurgimientos se encuentran articulados en los cuasi-círculos de una trayectoria en espiral. Esta limitante que resulta de la teoría lineal, nos plantea que desde ese enfoque de la historia no podemos encontrar las formulaciones explicativas de tramos históricos reiterados con grandes similitudes.

Con todo, estos resurgimientos son hechos fácticos que nos aproximan a un cuadro que se asemeja, como un símil, al pasado (cfr. Supra. **Prólogo**). Al contrario de lo que ocurre en el tratamiento analítico tanto en la perspectiva lineal como en el enfoque circular, debido a la trayectoria circular, aunque en forma ascendente que dibuja la espiral, aquellos "retornos", aquella cierta regresión al pasado, son asimilados como parte del caminar de Pacha y en el caso de la humanidad, como

parte de su historia. Por estos motivos, en la trayectoria que dibuja la espiral habrá, durante la regresión, momentos muy semejantes a la "vuelta al pasado". Debido a esta semejanza con el pasado que resurge y desde la trayectoria general de la espiral, el futuro parece situarse en el pasado, es decir que la realización por venir será, en sus rasgos generales, similar a las del pasado. Estos momentos del pasado anteceden, en efecto, por tanto un desarrollo caracterizado por ondas regresivas, a los eventos históricos futuros, los que, a su vez, se presentarán siempre bajo condiciones novedosas, por la acción de las sociedades.

Concluyendo este capítulo, recordemos que la imagen de la espiral de la historia muestra el movimiento de Pacha, en el que convergen contrarios complementarios; para el caso, la visión lineal y la visión circular de la historia. En tal sentido, convergen a la vez el desarrollo lineal y el retorno circular, complementándose en la paradójica trayectoria que ilustra, precisamente, la espiral. Esta manera de pensar a la historia y al tiempo expresa, tanto en el pensamiento andino como en el pensamiento maya, la búsqueda por la armonización de los contrarios, o sea de la armonización de los movimientos lineal y circular del tiempo. En la historia de las sociedades, la convergencia de estos movimientos también expresa aproximaciones y distanciamientos de los contrarios. En el momento del distanciamiento, la asimilación de la complementación con el otro permite la constitución de la memoria colectiva, es decir de la memoria histórica. Esta memoria sirve tanto para conocer el pasado, como para prever posibles errores similares, pero de ninguna manera para pronosticar los desarrollos específicos que tendrá la sociedad en el futuro. Los errores a cometerse, por parte de las sociedades, serán así también nuevos, debido a que las sociedades se desenvuelven siempre en constelaciones históricas nuevas. Con todo, el movimiento de la historia, al igual que el movimiento de Pacha, es pues resultado de la dinámica que dentro del taypi tiene lugar entre contrarios; se trata de una dinámica en la que convergencia

– distanciamiento/asimilación – convergencia, se suceden de manera continua.

Por otro lado, recordemos que en la convergencia se produce la alternancia de los contrarios. Es por medio de la alternancia que la totalidad muestra un rostro determinado, o sea un carácter específico, prevaleciente hasta la modificación producida por una nueva alternancia. En el caso de Pacha, la alternancia de la inarmonía a la armonía, de Macha a Pacha, respectivamente (en este caso, el concepto Pacha únicamente se refiere al estado de la complementación armónica de los contrarios). La secuencia será, entonces, inarmonía – armonía – inarmonía – armonía, sucesivamente.[92] Es el movimiento de la energía, el movimiento de Pacha, el que fundamenta el paso sucesivo de estos estados, porque la convergencia complementaria produce desdoblamientos, "nuevos productos" que requerirán, a su vez, volver a buscar mecanismos para establecer una relación de armonización. En esta secuencia habrá eventos imprevistos y ubicados más allá del alcance de la comprensión de la racionalidad humana. Estas eventualidades alteran las previsiones de la lógica racional unilineal del pensamiento occidental, pero pueden ser procesadas, con mayor éxito, en la lógica holística. La eventualidad, como dato fuerte, siempre estará presente en la historia, sin embargo, la contemplación, la emulación y las relaciones ritualizadas con la naturaleza y el cosmos pueden ayudar a la adquisición de conocimientos, en la que la eventualidad no "devaste" la racionalidad y el conocimiento humanos.

92 En la historia de las sociedades estos pasos marcan periodos largos y se encuentran mediados por periodos de incertidumbre, que suelen tener una duración menor. Aunque a la inarmonía sucede la armonía, la incertidumbre está dada por el reordenamiento de los conjuntos sociales y su proyección en el tiempo. Es de este nuevo ordenamiento de las sociedades que se deriva, en gran medida, el carácter posterior del nuevo periodo.

Conclusión

El sentido moderno de la noción de historia en occidente, como secuencia progresiva de los acontecimientos, surge en la ilustración y funda la visión lineal de la historia. Los antecedentes de este enfoque, sin embargo, pueden hallarse en el discurso sagrado de la historia, expresado en la Biblia. Es verdad que entre la visión lineal y el discurso sagrado existen diferencias. Una de ellas se refiere a que con la ilustración la historia es separada de la divinidad y sus designios, para ser devuelta al hombre. Aunque se mantendrá la visión lineal del transcurrir de la historia, ésta será entendida como el resultado de las acciones de los seres humanos, es decir como el autodespliegue de las sociedades. La formulación del desarrollo lineal, por otra parte, la separa de otros enfoques de la historia, formuladas principalmente por las sociedades no occidentales. Estos distintos enfoques pueden globalizarse bajo el denominativo genérico de visión circular. Ésta se caracterizará por plantear la circularidad de la trayectoria de la historia, debido a lo cual los eventos históricos se repetirán una y otra vez en el tiempo. Una segunda diferencia entre ambos enfoques radica en la visión circunscrita a la unicidad (en el caso lineal) y a la visión holística (para el enfoque circular). A pesar de estas diferencias, ambos enfoques coinciden en asumir al tiempo como unidad básica de la historia, así como en el reconocimiento del movimiento de esta unidad. En este plano, en todo caso, la diferencia está dada por la dirección que sigue el movimiento del tiempo. En la perspectiva lineal se trata de una secuencia siempre hacia adelante en una línea infinita, mientras que en el enfoque circular se trata de un

movimiento en círculo, en el que los hechos se repiten una y otra vez.

En este trabajo hemos introducido el concepto resurgimiento a fin, en un primer término, de diferenciar ambas teorías de la historia y en un segundo término, subrayar las diferencias entre el movimiento circular y el movimiento en espiral, de la historia. Con estas distinciones, pudimos establecer que en la visión lineal se asume al concepto resurgimiento con una valoración negativa, mientras que en la visión circular (y también en nuestra propuesta, referida a la espiral), el concepto adquiere una valoración positiva. Sin embargo, la diferencia entre el planteamiento circular y el de la espiral es la manera en que se comprende a la noción de resurgimiento. Mientras que en la circularidad se trata de la repetición de los hechos históricos, en la espiral esta repetición se opera pero solamente en lo que a rasgos similares que esos procesos puedan mostrar. Esto nos dice que no se trata de una reiteración a secas, sino únicamente de similitudes. Son estas similitudes las que pueden observarse en medio de contextos históricos siempre diferentes, en los que, una y otra vez se presentan los resurgimientos. A estos contextos modificados, por otra parte, los hemos denominado constelaciones históricas. Estas constelaciones se conforman por el movimiento mismo del tiempo y de la historia. Debido a ello -insistimos- es que el resurgimiento de procesos se presenta cada vez bajo constelaciones históricas nuevas.

La perspectiva holística que adoptamos para la formulación de la historia en espiral nos coloca ante la necesidad de vincular la historia humana con la meta-historia. Entendemos que se trata de una relación que únicamente puede ser posible si todas estas historias comparten un elemento en común. Para nosotros, ese elemento es el tiempo. Hablamos del tiempo como una abstracción que contiene dos características: el movimiento y los entes duales que lo motivan. Se trata de entes dicotómicos y complementarios, cuya acción es la que genera el movimiento, el desplazamiento, es decir,

el tiempo. Esta generalización se expresa, pero, en diferentes velocidades del movimiento, según las distintas formas dentro de las que se relacionan los entes dicotómicos. Nos referimos a la materia y aún más, a la materia expresada en todas sus formas, o sea a las materias. Por ello podemos decir que el tiempo es diferente para una materia (digamos las rocas) que para otra (por ejemplo, el ser humano). Lo que tenemos, entonces son múltiples tiempos aunque, recordemos, todos ellos comparten las dos propiedades que hemos anotado. Ampliando esta idea, diremos que tenemos distintas historias las que, con todo, se relacionan entre sí. Lo interesante es observar que esta relación no se presenta entre una historia como totalidad con otra(s) historia(s) como totalidad, salvo casos excepcionales. Finalmente, en esta parte, digamos que se trata de historias que expresan, todas y cada una de ellas, la forma de la espiral en su movimiento. Desde el punto de vista del tiempo, diríamos que se relacionan distintas espirales, cada una con un diferente compás temporal.

Para la formulación de la historia en espiral nos hemos apoyado en la filosofía andina. El cuerpo conceptual de esta filosofía está constituido, en su núcleo, por conceptos tales como la dualidad, la unidad, la complementariedad y la alternancia. En realidad estos conceptos ilustran las propiedades de Pacha, entendida como algo inmanente, trascendente e imposible de ser definida. Pues bien, en el fondo lo que hemos llamado historia e incluso tiempo, no es sino la manera en que Pacha se mueve, se desplaza. En este desplazamiento, el juego de la convergencia complementaria (que genéricamente se opera dentro del *taypi*) y la alternancia de los contrarios en y gracias a ese encuentro, producirán desdoblamientos de Pacha, vale decir, crearán diferentes materias. Todas las energías materializadas en el universo (y también las inmateriales) no son sino el resultado del desdoblamiento de Pacha y la multiplicidad infinita de energía tangible e intangible expresan las diversas manifestaciones, revelaciones, también infinitas, de Pacha. Aunque todas ellas contengan a su vez los cuatro

conceptos nucleares, en cada una de ellas esos conceptos expresan ritmos y propiedades diferentes. Hablamos, en el fondo, de una de las características de Pacha (para el caso, del tiempo) y su relación con la otra característica (el espacio). Pacha, ahora entendida como tiempo y espacio, no presenta en cada fenómeno la misma proporción de los elementos espacio y tiempo. Habrá fenómenos en los que predomine el elemento tiempo (o sea, en los que el movimiento sea más dinámico) y otros en los que predomine el elemento espacio. Con todo, son todas estas características las que están presenten en la historia de cada materia y, globalizando, en la historia humana y en la meta-historia. Por ello es que toda historia traza similares trayectorias, en lo que a la forma de la espiral se refiere, en su movimiento, sin importar la historia específica de la que se trate.

La historia en espiral aspira a servir de instrumento para entender y describir la dinámica de los procesos históricos que, de tanto en tanto, nos presentan eventos con rasgos verdaderamente llamativos por la similitud con procesos pasados. Hablamos, pues, de resurgimientos aunque bajo circunstancias siempre distintas. Esta propuesta conlleva el replanteamiento del instrumental conceptual y metodológico en los estudios historiográficos. El debate también abarca, por ello, a las lógicas de pensamiento, debido a que se involucra el problema de las formas de la adquisición de conocimiento. Son, claro, temáticas derivadas del planteamiento de la historia en espiral que, sin embargo, deben ser consideradas al momento de proponer lo que hemos sugerido como una aproximación a una nueva teoría de la historia.

Bibliografía:

ALTHUSSER, Louis: Para leer **El Capital** Siglo XXI. Trad. Marta Harnecker. México.
1981

AUGUSTINUS, Aurelius: **Bekenntnisse** VMA-Verlag. Wiesbaden.
1958

BALIBAR, Étienne: "Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico"
1981 en: Althusser.

BARTH, Federik: **Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias**
1976 **culturales** FCE. México.

BENJAMIN, Walter: "Tesis de filosofía de la historia" en: Sánchez, Piedras 2011
2011
1991 [1933] "Experiencia y pobreza" en: **Para una crítica de la violencia y otros ensayos**
Taurus. Madrid.

BLOCH, Marc: **Introducción a la historia** FCE. México.
1992 [1949]

BORDIEU, Pierre: **Meditaciones Pascalianas** Anagrama. Barcelona.
1999

BRAUDEL, Fernand: **El mediterráneo y el mundo del mediterráneo en la época de Felipe II** FCE.
1997 [1949]

BUNGE, Mario: **Cápsulas** Gedisa. Barcelona.
2003

BURKE, Peter: "Obertura: La nueva historia, su pasado y su futuro" en: **Formas de hacer historia**
2001 Alianza. Madrid.

CASTORIADIS, Cornelius: **Figuras de lo pensable** FCE. México.
2001

CHARTIER, Roger: **Escribir las prácticas. Foucault, de Certau, Marin** Manantial. Buenos Aires
1996

CORCUFF, Philippe: "Análisis político, historia y pluralización de los modelos de historicidad.
2012 Elementos de epistemología reflexiva" en: **Revista Cultura y representaciones sociales nro. 12** México.

CROCE, Benedetto: **The Aesthetic as the Science of Expression and of the Linguistic in General**

1992 Cambridge University Press. Cambridge.

DE LA FUENTE, Beatriz: "Espacio y tiempo en el arte" en: **El historiador frente a la historia** UNAM.
2004 México.

ESPINOSA SORIANO, Waldemar: **Los incas** 3ª ed. Amaru. Lima.
1997

ESTERMANN, Josef: **Filosofía Andina** ISEAT 2ª. Ed. La Paz.
2006

FOUCAULT, Michel: **La arqueología del saber** Siglo XXI. México.
1995

FRANCASTEL, Pierre: **Sociología del arte** Alianza. Madrid.
1981

FROMM, Erich : **Y sereis como dioses** Paidos. Buenos Aires.
1967

FUJITA, Mamoru: "Retomando la historia de Santos Marka T´ula y de los caciques apoderados"
2012 en: **Historia Oral nro. 2** pp. 69-89. Aruwiyiri-THOA. La Paz.

GADAMER, Hans-Georg: "Die dreifache Aufklarung" in: **Neue Deutsche Hefte 90**
1986 Suhrkamp. Berlin.

1975 **Verdad y método** Sígueme. Salamanca.

GIDDENS, A.: **La construcción de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración**
1995 Amorrotu. Buenos Aires.

GINZBURG, Carlo: **El queso y los gusanos** 3ª ed. Muchnik. Barcelona.
1999

GOLTE, Jürgen: **La racionalidad de la organización andina** IEP. Lima.
1980

GOMEZ, Luis Alberto: "La geografía humana: ¿De ciencia de los lugares a ciencia social?" en:
1983 **Cuadernos Críticos de Geografía humana nro. 13** Univ. Barcelona.

GRAMSCI, Antonio: **El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce** Nueva Visión.
1971 Trad. Isidoro Flambaun. Buenos Aires.

GUZMAN BOUTIER, Omar: **Modelo político andino en Bolivia** CIDES-UMSA/Plural. La Paz.
2014

HABERMAS, Jurgen: Nuestro breve siglo. s/ed.
s/f.

HEGEL, Guillermo F.: **Filosofía del Derecho** UNAM. México.
1985

HEIDEGGER, Martín
FINK, Eusen: **Heraclitus Seminar 1966/67** The University of Alabama. Alabama.
1979

HOBSBAWM, Eric: "Introducción [a ´**Formaciones económicas precapitalistas**´]" en: Karl Marx
2015 **Escritos sobre la comunidad ancestral** Vice presidencia del Estado. La Paz.

HODGSON, Geoffrey: "El problema de la especificidad histórica" en: **Revista de Investigación**
2003 **Económica Vol. LXII**.

HUANACUNI MAMANI, Fernando: **Vivir bien/Buen vivir** III-CAB. La Paz.
2010

JOHANSSON K., Patrick: "Tiempo y muerte en el mundo Nahuatl prehispánico" en: **El historiador**
2004 **frente a la historia** UNAM. México.

KOSSELLECK, Reinhart: **Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia** ICE/UAB Barcelona.
2001

1993 **Fututo pasado – Para una semántica de los tiempos históricos** Paidos. Barcelona.

KUHN, Thomas: **La estructura de las revoluciones científicas** Siglo XXI. México.
2007

LAURENCICH MINELLI, Laura: "Presentación de los documentos Miccinelli" en: **Valera Blas**
2005 [1618] **Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo e Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum. Indios, jesuitas y españoles en dos documentos secretos sobre El Perú del siglo XVIII** Cooperativa Libraria Universitaria Editrice Bologna.

LEÓN-PORTILLA, Miguel: "Futuros del pasado" en: **El historiador frente a la historia** UNAM. México.
2004

LENKERSDORF, Carlos: **Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo** Plaza y Valdés.
2004 México.

LEVI, Giovanni: "Sobre la microhistoria" en: **Formas de hacer historia** (Peter Burke).
2001

LUHMANN, Niklas: **Introducción a la teoría de sistemas** Anthropos. México.
1996

MANCUSO, Hugo R.: "Historicismo, culturalismo y relatividad sígnica. Arte y noción en el pensamiento
2009 moderno" en: **Revista Adversus nros. VI – VII**.

MANSILLA, H.C.F.: **Evitando los extremos sin claudicar en la intención crítica** Fundemos
2008 UMSA – Hans Seidel Stiftung. La Paz.

MARX, Karl: "Formaciones económicas precapitalistas" en: **Escritos sobre la comunidad ancestral** Vice
2015 presidencia del Estado. La Paz.

s/f [1857] **Introducción general a la crítica de la Economía Política** PyP. México.

MARX, Carlos
ENGELS, Federico: "Manifiesto del Partido Comunista" en: **Obras Escogidas T. I.** Progreso. Moscú.
1955

MEDINA, Javier: **Las dos Bolivias** Garzazul. La Paz.
2008

MIERNAUX, J. Pierre: "El pensamiento binario. Aspectos semánticos, teóricos y empíricos" en:
2009 **Revista Cultura y representaciones sociales nro. 6** México.

MILLA VILLENA, Carlos: **AYNI** UNIK-Kawsay. Cochabamba.
2002

MOLINA RIVERO, Ramiro: "La tradicionalidad como medio de articulación al mercado" en: **De**
2006 **memorias e identidades** IEB, Asdi, Fundación Diálogo. La Paz.

NAVARRETE LINARES, Federico: "¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos. históricos" en: **El historiador frente a la historia** UNAM. México. 2004

NAVIA ROMERO, Walter: "La filosofía de Ludwig Wittgenstein (una aproximación hermenéutica)" en: **Estudios Bolivianos nro. 3** IEB-Fac. Humanidades-UMSA. La Paz. 1997

ORIAS, Arturo: **Escritos escogidos** Tina de Orias. La Paz. 2002

PEREZ SERRANO, Gloria: **Investigación cualitativa. Retos e Interrogantes** La Muralla. Madrid. 1994

PINAL RODRIGUEZ, Karla Alejandra: **La crisis de la historiografía y la perspectiva de Edmundo O´Gorman** Tesis de Licenciatura. Fac. Filosofía y Letras. Colegio de Historia UNAM. México. 2011

PIÑON GAYTAN, Francisco: "Historia y Filosofía en Benedetto Croce" en: **Revista Signos Filosóficos nro. 7**. 2002

POPPER, Karl R.: **La miseria del historicismo** Trad.:Pedro Schwarz. Alianza. Madrid. 1973

RACINE, Jean Bernard: "Discurso geográfico y discurso ideológico: perspectivas epistemológicas" en:
1978 **Cuadernos Críticos de Geografía humana nro. 13** Univ. Barcelona.

REVEL, Jacques: "Microanálisis y construcción de lo social" en: **Un momento historiográfico**
2005 Manantial. Buenos Aires.

REVISTA CARTAPHILUIS de **Investigación y crítica estética 6**; "Elementos literarios en los
2009 escritos historiográficos" pp. 43-48. ISSN 1887-5238.

ROA BASTOS, Augusto: **Hijo de hombre** Seix Barral. Bogotá.
1984

ROHDE, Paul: **Kierkegaard** rororo. Hamburg.
1977

ROMERO BEDREGAL, Hugo: **América mágica** Plural. La Paz.
2006

RUBIN, Tuvia: "Werner Kraft 90 Jahre" in: **Neue Deutsche Hefte 90** Suhrkamp. Berlin.
1986

SANCHEZ SANZ, José
PIEDRAS MONROY, Pedro: "A propósito de Walter Benjamín: nueva traducción y guía de la

lectura.
2011 de las ´Tesis de filosofía de la historia´ en: **Analecta Philosophiae – Revista de Filosofía** 2ª. Época. ISSN 1989-7774.

SANTOS, Milton: "Espacio y método" en: **Cuadernos Críticos de Geografía** humana nro. XII
1986 Univ. de Barcelona.

SAURO, Sandra: "Algo sobre el tiempo histórico e Historia" en: **Revista Espacios**
s/f UBA. Buenos Aires.

SOCIEDAD BIBLICA BOLIVIANA: **Biblia** Sociedades Bíblicas Unidas. Brasil.
2006

SIMIAND, Francois: "Método histórico y ciencia social" en: **Empiria – Revista** metodológica
2003 [1903] **de Ciencias Sociales nro. 6**

TAPIA, Luis: Epistemología experimental CIDES-UMSA. La Paz.
2014

TESSITORE, Fulvio: "Sentido común, teología de la historia e historicismo en Giambattista Vico"
2008 **Cuadernos sobre Vico 21/22** Sevilla.

UNTOJA CHOQUE, Fernando
MAMANI ESPEJO, Ana A.: Pacha en el pensamiento aymara Fondo Editorial de los diputados.

La Paz.
2000

VARGAS PACHECO, Ernesto: "Tiempo y espacio entre los mayas. El Katún 8 Ahau: Patrón cíclico".
2004 en: **El historiador frente a la historia** UNAM. México.

WHITE, Hayden: **Metahistoria – La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX** FCE. México.
2001

YAMPARA H., Simón: **Pachakutt´i-Kandiri en el Paytiti** CADA. La Paz.
1995

ZAVALETA MERCADO, René: **Clases sociales y conocimiento** Los amigos del libro La Paz-Cochabamba.
1988
1987 "Las masas en noviembre" en: **Bolivia, hoy** Siglo XXI. México.
1986 **Lo nacional-popular en movimiento** Siglo XXI. México.

A lo largo de la historia las sociedades han observado el resurgimiento de fenómenos tanto naturales como socio-políticos que se pensaban del pasado. La cualidad de resurgir abarca, por tanto, a la historia humana y a la(s) historia(s) natural(es). Además de ello, debido a la interacción entre el ser humano y el mundo natural, el resurgimiento se manifiesta en múltiples áreas, de las cuales destaquemos tres: las sociedades, la naturaleza y la forma en que ambas se interrelacionan. Los rasgos de la trayectoria que dibuja el resurgimiento en todos los casos son similares, debido a que comparten precisamente la propiedad del resurgir. Visto en perspectiva, el resurgimiento mismo traza un movimiento circular y a la vez lineal. Ello quiere decir que la similitud, en los fenómenos resurgidos en los diferentes campos es parte de un proceso circular y al mismo tiempo lineal, o sea de un procesos secuencial y discontinuo. Resultado de esa paradójica combinación será la trayectoria en forma de espiral. Así, diríamos, que la espiral es la forma en que toda historia, tanto humana como natural, se despliega. La propuesta de la historia en espiral consiste, pues, en la comprensión de la historia como una realidad que no es ni lineal ni circular sino ambas a la vez. Una aproximación a la historia en espiral pretende dar el primer paso para su comprensión.

CIDES - UMSA

ISBN: 978-9917-0-0365-6