

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Jeffrey Andrew Barash, *Collective Memory & the Historical Past*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 2017, 279 pp.

Hace ya varios años que Jeffrey Barash investiga filosóficamente la problemática de la historia y de la memoria. Mientras en obras anteriores, como *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* (1988) o *Politiques de l'histoire: l'historicisme comme promesse et comme mythe* (2004), lo hacía a través de otros filósofos, en este caso lo aborda directamente analizando el concepto de memoria colectiva. El texto aporta una introducción clara a la temática, accesible aun para los no especialistas, aunque introduce también perspectivas y herramientas conceptuales novedosas para su tratamiento. En la primera parte, “Encarnación simbólica, imaginación, y el ‘lugar’ de la memoria colectiva”, se define a la memoria colectiva, el modo en que posibilita el establecimiento de una identidad colectiva y los problemas contextuales a los que se enfrenta. La segunda parte, “Tiempo, memoria colectiva y pasado histórico”, presenta

un análisis temporal de la memoria colectiva que proporciona lineamientos para conceptualizar las problemáticas anteriormente presentadas y establece criterios de demarcación entre memoria e historia.

La memoria colectiva es definida como un reservorio en constante elaboración de símbolos sedimentados, estratificados y fragmentados que posibilitan la continuidad entre el pasado y el presente teniendo en cuenta un futuro común, sobre cuya base se constituye la identidad comunitaria. Quienes recuerdan, sin embargo, son los individuos, que pueden compartir las experiencias indirectamente gracias al rol productivo de la imaginación de encarnarlas simbólicamente y volverlas comunicables. Aquí lo simbólico no queda restringido a las representaciones de los entes sensibles, sino que abarca la totalidad de los principios organizativos de la experiencia, como el tiempo, el espacio y las relaciones conceptuales.

I 253

A la hora de explicar el vínculo existente entre identidad y memoria, Barash se inclina por la posición de Leibniz en detrimento de la de Locke. Para el filósofo alemán, la experiencia pasada, aun olvidada, ejerce un rol en la delimitación de la identidad de quien lo ha experimentado. En estos casos, Leibniz propone la figura de los demás como testigos confiables para restaurar dicho recuerdo. Esta última consideración vuelve comparables a los planteos de Barash con todos aquellos estudios sobre memoria colectiva que, en cercanía al psicoanálisis, proponen al “trabajo de memoria” como la solución a la falta o el exceso de memoria. Esta cercanía se vería reforzada cuando afirma que los traumas colectivos son análogos a los de los individuos.

Con todo, Barash desiste de seguir este camino porque considera que simplifica la complejidad de los matices simbólicos de los diversos grupos que coexisten en nuestra sociedad al utilizar un modelo uniforme para una pluralidad de situaciones únicas. Sin embargo, lo que más aleja Barash de este tipo de acercamientos a la memoria colectiva es el marco sociopolítico que toma como base para su análisis. Autores como Tzvetan Todorov y Paul Ricoeur basan sus desarrollos en el Holocausto, lo que vuelve fundamentales conceptos tales como “trauma”, “víctima”, “deber de memoria” y “trabajo de memoria”. En opinión de Barash, es históricamente más relevante para esta temática la experiencia de discontinuidad y dislocación a la que condujo la Primera Guerra Mundial, que puso en crisis los modos tradicionales de fundar la cohesión social, y los medios masivos de comunicación que fragmentaron a las comunidades y las rearticulaban en una vasta

sociedad masiva. Desde su perspectiva, la memoria feliz augurada para Europa por esta línea de autores resulta inalcanzable, pues la sociedad de masas estaría llevando a la desaparición de las comunidades y las herencias culturales.

A fin de especificar el modo en que los medios afectan el mundo de la vida, la dinámica que gobierna la memoria colectiva se contrapone a la de la estructuración en masa de la experiencia pública por los medios masivos de comunicación. La experiencia a partir de la cual se cohesiona la existencia social contemporánea se apoya en un horizonte temporal socialmente instituido, denominado *horizonte de contemporaneidad*. Cuando Barash plantea que la cohesión grupal es el producto de la articulación del presente con un pasado común, toma distancia de los planteos del matrimonio Assmann y afirma que el alcance temporal se limita a las generaciones vivientes. Los medios masivos de comunicación, por su parte, vuelven visible lo que escapa al rango de la visión de la mayoría. Las artes visuales han afectado el modo en que la realidad es experimentada, recordada y comunicada. En gran medida su éxito se debe a la comunicación directa por medio de imágenes, capaces de transmitir un simbolismo sensible flotante que logra una reconocimiento inmediata sin convenir necesariamente con un sentido original. Lo compartido a través de estos medios masivos posee una organización lógica y espacio-temporal específica y autónoma, a la que Barash denomina *campo de circulación*, y que se caracteriza por el desplazamiento de su contexto original, el formato condensado y la inmediatez aumentada de las noticias mediáticas. El par *campo de circulación* y *horizonte de contemporaneidad* es distinguido del

par *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa* de Koselleck. Estos últimos son marcos temporales históricos, por lo que no proveen categorías temporales específicas para delinear la relación de memoria colectiva. El primer par, en cambio, apunta a una pluralidad de perspectivas temporales que articulan la superposición de generaciones. Al limitarse al tiempo de las generaciones vivas y al lapso efímero de novedad, este par podría encuadrarse en el del *espacio de experiencia*.

Lo que se busca determinar es de qué manera los efectos del *campo de circulación* en el *horizonte de contemporaneidad* afectan a las identidades comunitarias. Los medios masivos homogeneizan y estandarizan las posiciones en conflicto. De esta manera, dejan sin espacio al análisis contextual de los diferentes puntos de vista y anulan el carácter fragmentario de la memoria colectiva. Barash también muestra a través de ejemplos actuales la potencia social que poseen los medios para crear mitos y denuncia la dificultad de distinguirlos de lo experimentado directa o indirectamente a raíz de su habilidad para simular la experiencia directa y para encubrir la cesura que separa estas creaciones del mundo inmediato de la vida. Sin embargo, rechaza la equiparación entre la cohesión social forjada en recuerdos de aquella que se produce a partir de mitos, arguyendo a su favor el rol fundamental que cumple la imaginación en el primer caso y la errónea identificación entre esta facultad y la fantasía.

En la medida en que lo que diferencia a un mito de un recuerdo mediato es nuestro mundo de la vida, se recurre a la defensa de la “realidad” del pasado, como vía para discriminar la experiencia pasada de la memoria colectiva de la fantasía

de los mitos identitarios. La propuesta de Barash invierte la estrategia utilizada por sus adversarios, identificados en las figuras de Roland Barthes y Hayden White: en lugar de buscar las estructuras narrativas en los textos históricos, pone de manifiesto la existencia de elementos extraliterarios en los textos de ficción. En su opinión, la marca de la realidad del pasado histórico yace primariamente en su anacronismo contextual respecto del presente y serían las capacidades deliberativas y empáticas de la imaginación las que distinguirían las plausibilidades temporales del horizonte de contemporaneidad de las posibilidades pasadas. Si la imaginación no fuera capaz de penetrar en la “realidad” pasada, sería incapaz de determinar los contornos precisos del presente *como presente*.

En resumidas cuentas, esta obra expone de manera clara y concisa los aspectos salientes del abordaje filosófico acerca de la memoria y específicamente de la memoria colectiva para un público no necesariamente adentrado en estas temáticas. Asimismo aporta varios elementos novedosos a su tratamiento, entre los que se pueden destacar los diversos roles cumplidos por la imaginación en la memoria colectiva, la estrategia argumentativa de recurrir al referente extralingüístico de las novelas de ficción contra el escepticismo histórico, y la distinción entre *campo de circulación* y *horizonte de contemporaneidad*. Quienes se abocan a esta temática, con todo, hubieran preferido sacrificar parte de la concisión expuesta en aras de un mayor desarrollo de la dialéctica del par antes mencionado o de la articulación entre memoria colectiva, medios de comunicación masiva e historia. Otro punto en el que hubiera sido deseable haberse extendido más es la priorización del auge

de los medios masivos de comunicación por sobre la memoria traumatizada. Y aun habiéndose justificado suficientemente este punto, consideramos que también debería haberse establecido en qué medida la tensión entre la memoria colectiva y los medios masivos es el producto de la industrialización y ace-

leración acontecidas durante el último siglo y no una versión remozada de la tensión entre globalización versus localismo, tensión que puede rastrearse al menos hasta la Ilustración.

ESTEBAN LYTHGOE
CONICET

Silvia Manzo y Vera Waksman (eds.), *¿Por qué seguir contando historias de la filosofía?: reflexiones sobre la historia y la historiografía de la filosofía*, Buenos Aires, Prometeo, 2016, 231 pp.

El volumen reúne una serie de trabajos que giran en torno al problema de la transmisión y enseñanza de la filosofía y de su historia. Es un compendio sobre los modos en que se ha narrado la historia de la filosofía, es decir, las formas en que se han configurado los discursos historiográficos centrados en la historia de la filosofía. El libro se estructura en tres partes: la primera, presenta tres artículos que, desde distintos puntos de vista, analizan los problemas teóricos de la historia de las ideas, la historia intelectual, la historia de la ciencia y la historiografía filosófica. La segunda parte ofrece cuatro textos dedicados a revisar diferentes relatos tradicionales de la historia de la filosofía. Por último, se presentan cuatro artículos donde se analizan casos de filósofos que analizan a otros filósofos y que interpretan y reflexionan sobre autores o periodos de la filosofía.

La primera parte se titula “La historiografía de la filosofía y sus relaciones con otros campos historiográficos”. Rosa Belvedresi inaugura este segmento

con “¿Historia filosófica o filosofía histórica? Sobre los usos de la historia en la filosofía”, en donde presenta el problema de la relación entre historia y filosofía en el marco de la filosofía de la historia desde dos posiciones filosóficas en tensión. Analiza la *historia filosófica* en Hegel como el modo de pensar el devenir histórico y sus consecuencias. Este modo de entender la historia determina, a su vez, el modo de comprender la historia de la filosofía. Basándose en Collingwood, a partir de ciertas redefiniciones de algunas de las tesis hegelianas y mostrando qué puntos tienen en común con este enfoque, Belvedresi propone una *filosofía histórica*, no reducida a la mera historiografía, para interpretar de manera no doxográfica la historia de la filosofía.

En segundo lugar, Alejandra Maihle, en “Historia de las ideas como análisis del discurso y la historia intelectual: una reflexión sobre deslindes y cruces entre ambos campos”, aborda problemas teóricos vinculados a la definición de la disciplina llamada “historia de las ideas”,