

Mauricio Langón - Celina A. Lértora Mendoza - Ricardo Viscardi (coordinadores)

La agenda filosófica hoy: temas y problemas
Actas XVI jornadas de pensamiento filosófico
Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2013: 43-56

Filosofía reciente e historia oral: algunas cuestiones metodológicas

Celina A. Lértora Mendoza
CONICET/FEPAI, Bs. As.

Presentación

La propuesta de utilizar los recursos y procedimientos de la historia oral para la reconstrucción de la filosofía reciente ha mostrado ser suficientemente fecunda como para merecer no sólo un afianzamiento de su práctica, sino y sobre todo, una profundización de su metodología, para legitimar de modo más contundente su aplicación a la historia de la filosofía.

La metodología inicial para la historia oral provino de la historia y estuvo sobre todo vinculada a la microhistoria, y por tanto a las “historias de vida” de los agentes de la misma. No es necesario abundar en la justificación de la premisa de que esta metodología y sus asunciones epistemológicas no se pueden aplicar en forma directa. En este trabajo me ceñiré a sólo dos instancias problemáticas del método: la evaluación adecuada del material de las entrevistas y la reconstrucción histórica posterior que lo incluye.

1. Las entrevistas

De las diversas formas de obtener material documental para la historia oral, en filosofía hay uno que sin duda resulta el más importante, por la cantidad de información específica que puede proporcionar, y es la entrevista. Modelos procedimentales de entrevistas hay varios, en general cualquiera de ellos es útil según los propósitos que se persigna. No es mi intención entrar en este aspecto. Me propongo, al contrario, señalar los aspectos que **diferencian** una entrevista con fines de historia filosófica de una entrevista con otros fines¹.

De los varios problemas que se presentan, aludiré ahora solamente a dos.

- El entrevistado como “testigo” vs. el entrevistado como “agente”

¹ En el proyecto de investigación “La Filosofía argentina de la segunda mitad del siglo XX: Testimonios”, perteneciente al Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, se han realizado hasta ahora seis entrevistas, a los siguientes filósofos seniors: Blanca Parfait (5-3-2012), : Francisco García Bazán (28-3-2012), Ricardo Maliandi: (30-3-2012), Alberto Buela (20-2-2013), Silvio Maresca (22-02-2013) y Coriolano Fernández (1-3-2013). Las entrevistas fueron grabadas y desgrabadas por María Beatriz Delpech, miembro del equipo, con el formato de entrevistas semi-estructuradas. Su objetivo fue recopilar los recuerdos sobre el congreso de 1971 y –dado que ninguno asistió al de 1949- lo que oyeron acerca del mismo. Se trata por consiguiente de entrevistas complejas en que los entrevistados cuentan sus recuerdos en tres niveles: de sucesos que vivieron; de narraciones de agentes de esos sucesos; de terceros que conocieron a los agentes o a otros testigos mediatos, en una cadena de mediaciones de hasta 3 ó 4 eslabones. En el caso de testimonio indirecto de sucesos, se ha visto que en general los entrevistados sólo cuentan aquello que consideran verídico, sea porque lo supieron por varias fuentes o porque acreditan en la veracidad del narrador.

El entrevistado para un proyecto de historia filosófica puede ser él mismo un filósofo, es decir, un agente de la comunidad filosófica, o puede ser una persona que no pertenezca a ella, sino que se haya vinculado por alguna razón concreta y personal (por ser pariente, amigo, empleado, conocido, etc. de un filósofo que se quiere estudiar). Por su parte, el filósofo puede ser entrevistado para hablar de sí mismo exclusivamente en cuanto filósofo (de su obra, su pensamiento) o en relación a otros filósofos, o a hechos o situaciones que pudo conocer. En otros términos, puede ser llamado como agente, o como testigo, o como ambas cosas.

En principio podría decirse que las situaciones no difieren del caso del testimonio común, tanto de una entrevista de historia oral como de un procedimiento jurídico (los testigos en un juicio, por ejemplo). Evidentemente hay analogías, pero también diferencias, las cuales aparecen como fácticas, en la práctica misma de las entrevistas, más que como diferencias apriorísticas.

Desde el punto de vista del historiador que usa este recurso, el caso más interesante es aquel en que el entrevistado es agente de la historia. Considero que esto sucederá siempre que el entrevistado sea un filósofo. Las entrevistas hasta ahora realizadas muestran la dificultad del entrevistado para separar su carácter de testigo (tercero) con su carácter de agente², salvo casos muy puntuales referidos a circunstancias, pero no cuando se trata de informar sobre contenidos filosóficos. Allí es claro que los roles se confunden. Desde mi interpretación de los resultados, considero que el filósofo entrevistado hace una selección (no consciente) tanto de los hechos como de los contenidos sobre los que informa. Por ejemplo, no registra que en un encuentro filosófico complejo (un congreso) haya sucedido algo (que efectivamente ocurrió, según se establece por otros medios) porque en su momento no le dio importancia³. Al ser preguntado por el hecho y la fuente, no lo niega, reconoce que “no lo sabía” o “no lo recuerdo por más que me esfuerzo”, y no hay razones para dudar de su palabra⁴. Un mismo acontecimiento público es descrito de diversas maneras por diversos agentes, más allá de sus valoraciones conscientes sobre lo que se dijo allí⁵. Se puede alegar

² Es fácil separar ambos roles cuando el entrevistado no ha sido testigo directo de un acontecimiento, sino que relata lo narrado por otros. Por ejemplo Blanca Parfait, que no asistió personalmente al congreso de 1949, recuerda lo que le contaron y señala diferencias: “me contaron que...” (sin precisar quiénes) y “me contó Zucchi que...”. Si bien en ambos casos la entrevistada no duda de la veracidad de lo narrado, se coloca en un claro rol de testigo de dichos de terceros, puntualizando la diferencia de fuentes.

³ Por ejemplo, ni Maliandi, ni Parfait, asistentes al congreso de 1971, registran arduas sesiones o asistentes “jóvenes que hacían ruido”, como sí recuerda García Bazán, y desde luego Maresca, puesto que era uno de ellos.

⁴ Los entrevistados son conscientes de que, dada la cantidad de gente que asistió a los congresos que mencionan, resulta difícil asegurar que algo **no** sucedió, y no sólo por falta de memoria sino por falta de información personal. Por ejemplo Parfait con respecto a algunos asistentes: “Derisi, yo no recuerdo si estaba, recuerdo el nombre de él, ahora si estaba o no... no recuerdo de haberlo visto, pero a lo mejor estaba. Eso no lo puedo decir porque además como nos repartíamos por comisiones y cada uno iba a la que le gustaba, a lo mejor estuvo en una comisión que yo no puedo certificar si estaba presente”. En cambio Silvio Maresca recuerda perfectamente la asistencia de Derisi, porque estuvo en la misma mesa e incluso esa presencia fue relevante para él, un joven que hacía sus primeras armas en presentaciones académicas: “Me tocó hablar en uno de esos paneles con Monseñor Derisi al lado y se me secaba la boca porque estaba muy nervioso y no tenía agua, era una cosa terrible, hablaba con la lengua dura como un cartón, no podía ni hablar... un papelón terrible. Tenía 25 años”. Esta diferencia entre la afirmación (que siempre es segura) y la negación (con restricciones) de sucesos, es muy importante.

⁵ Esta diferencia en la descripción suele incluir valoraciones del testigo, que las incluye en su narración de un modo espontáneo. Por ejemplo, Parfait recuerda la presencia de David Vogelmann, diciendo: “Y esa relación entre filosofía y literatura que a mí me interesa especialmente también estaba presente en la persona de David Vogelmann, que fue un traductor del *Tao Te King*, muy interesado en las culturas orientales, una persona muy simpática y muy humana, muy recordable”, considerando implícitamente que su presencia fue relevante. Por su parte, García Bazán dice que Ángel Vassallo no quiso ir, explicando: “Él me dijo, eso me lo dijo a mí, que

que esto es común a cualquier testimonio, porque la memoria humana es naturalmente selectiva. Sin duda, pero lo peculiar en el caso del filósofo, es que muy probablemente este recorte selectivo de su memoria tenga que ver con su propia posición filosófica; es natural que un filósofo no concurra a una sesión cuyo tema no le interesa y que, por tanto, tampoco registre como importante lo que pasó allí, e incluso olvide que tal sesión tuvo lugar⁶. En otras palabras, que el “recorte” tiene sentido como expresión del filósofo en cuanto agente.

En el caso en que un filósofo es entrevistado expresamente como agente, y habla de su obra, estamos ante un caso de la llamada “interpretación legítima”. Los problemas de la interpretación legítima han sido puestos sobre la mesa de discusión primeramente por los juristas, en referencia a la interpretación que el legislador mismo hace de su norma. Posteriormente los hermeneutas se han hecho cargo de este caso, que Gadamer consideraron atención⁷, señalando dos casos: el de la comprensión entre presentes y el de la interpretación de autor ausente y sobre el cual nada o casi nada se sabe. En el primer caso, se trata de que el otro comprenda lo que yo quiero decir y viceversa⁸, lo que supone la existencia de “dos versiones” que deben aproximarse sin que lleguen a identificarse. En el segundo caso Gadamer advierte contra un posible psicologismo de la exégesis

él, comparando un poco con lo que fue, con las grandes figuras del año 49, de ese primer congreso, que él creía, ya con la edad que tenía y que estaba un poco achacoso, que no era un marco para que él fuera a ese congreso; que había ido Caturelli para invitarlo personalmente pero que él decidió no ir. Y después, pasado un poquito el tiempo, me recordó que él me había dicho que no quiso ir. Y me dice: ‘Y realmente hice muy bien, porque yo he leído por *La Nación* una crónica hecho sobre el congreso que le permitieron exponer (a un tal... me dijo, que es un escritor...) a Vogelmann’. Se acuerda que era alguien que por radio hablaba del tema de lo sagrado de las religiones como Almudena, hace de esto años. Y dice: ‘Y ese hombre, que no es filósofo y que no tiene nada que ver con la filosofía, que tiene algo de ensayos (había traducido el *I Ching* me acuerdo y por eso era notable. Por supuesto de una lengua moderna, no del chino) hizo un tratamiento y consideró un poco como si ese congreso fuera un circo; un circo de filósofos. Eso es una ofensa para nosotros y hoy puedo decir que hice muy bien en no ir’. Posiblemente él se habría informado de que iba a aparecer esta persona”. Este es un caso de un relato sobre otro filósofo, con una apreciación de los motivos de su conducta prescindente. Pero también incluye una justificación de la misma: “Eso me llamó la atención como anécdota extra congreso pero que también tenía que ver con el congreso. Ángel Vassallo era una personalidad muy estricta e indiscutiblemente uno de los filósofos nuestros consagrados ya en esa época, considerado realmente filósofo, como un hombre que más allá de haber sido profesor y de haberse jubilado en la Universidad de Buenos Aires, se lo consideraba que tenía obra filosófica”. Es decir, García Bazán no tenía formada una valoración propia del traductor (obsérvese que Parfait y Vassallo difieren sobre la obra que tradujo, o bien pudieron ser las dos), confiaba en el juicio de Vassallo y en cierto modo le daba razón; pero él no tenía los mismos motivos de interés personal en el tema que Parfait y no parece haberlo escuchado personalmente. Vogelmann participó en el Congreso con un trabajo titulado “El estudio de filosofía como evasión de la filosofía” (publicado en *Actas*, Bs. As., 1973, t. 1: 386-388).

⁶ Por ejemplo Ricardo Maliendi no recuerda nada especial o fuera de lo común y esperable en el congreso de 1971, para él “fue un congreso más”; al contrario, Silvio Maresca ve peculiaridades en los sucesos mismos (los participantes, sus trabajos, las sesiones) que recuerda muy bien. Buela señala especialmente la aparición de los primeros representantes de la Filosofía de la Liberación e incluso discierne sus dos tempranas tendencias (una más cercana al populismo, otra al marxismo), mientras que Fernández evoca las personas más conocidas y estimadas por él, en forma individual.

⁷ En su trabajo “Entre la fenomenología y la dialéctica. Intento de una autocrítica” de 1985 (*VM II*) plantea el papel que corresponde a la intención del autor en el acontecer hermenéutico. Los textos de Gadamer se citan por Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, I, 2007, II, 2006.

⁸ “El grado en que el otro comprende lo que yo quiero decir aparece en su versión. Lo comprendido pasa así desde la indeterminación de su sentido a una nueva determinación, que permite comprender o malentender. Éste es el verdadero proceso del diálogo: el contenido se articula haciéndose un bien común. La expresión individual se inserta, pues, siempre en un hecho comunicativo y no debe entenderse como hecho individual: por eso el hablar de *mens auctoris* o de ‘autor’ sólo tendrá relevancia hermenéutica si no se trata de un diálogo vivo, sino de expresiones fijadas” (*VM II*, p. 25).

tradicional, insistiendo en que aún en ese caso, la interpretación es una especie de “versión”⁹, lo cual aproxima –epistemológicamente hablando– los dos casos.

Un acento de la cuestión recae en precisar si y por qué el agente está más legitimado, o legitimado absolutamente, para dar “la interpretación válida” de su propia obra. Aquí se enfrentan posiciones antagónicas, y todas las que se acerquen de algún modo al estructuralismo y al neoestructuralismo le negarán tal pretensión. Sin embargo, resulta difícil, en el contexto de la comunidad filosófica, apelar a una teoría epistemológica o hermenéutica para desautorizar a un filósofo en la interpretación de lo que él mismo escribió. Diríamos que esta situación no integra el *ethos* de la comunidad filosófica. Si el filósofo X vive y está mentalmente bien, parece poco serio recurrir a Z (que eventualmente no comparte sus ideas, o las critica) o a T, (que ha leído alguno de sus libros) para aclarar el sentido de una obra de X. La pugna entre lo que el filósofo dice que quiso decir y lo que otros interpretan, no es inusual. Un ejemplo -interesante por lo explícito- de este tipo de cuestiones, puede verse en el libro que recoge un texto de Ricardo Maliandi sobre la ética de la convergencia en discusión con otros colegas¹⁰. Desde luego la polémica real sobre aspectos en que la interpretación es coincidente es muy importante para la ética; pero para el historiador resulta al menos una luz amarilla la proporción, si no elevada, sí significativa, de casos en que los filósofos intervinientes se quejan de no ser comprendidos por los otros. Y se trata de especialistas en el tema y que se leyeron entre sí con cuidado. Entonces, la reconstrucción del pensamiento de un filósofo sobre el testimonio de otro aparece, empíricamente, como problemática.

- La “sinceridad”

Qué debe entenderse por sinceridad parece algo simple: una persona es sincera cuando dice lo que cree verdad, aun cuando de hecho no lo sea. Ser sincero se opone a mentir, y tiene que ver con una disposición de ánimo, no con un estado objetivo de verdad o error. Esta diferencia es sin duda importante en el plano de la ética (ser mentiroso es claramente un disvalor) y también cuando el testimonio busca establecer reconstructivamente un hecho o una secuencia de ellos sucedida en el pasado y sobre la cual no hay un material más decisivo. Así, por ejemplo, para establecer si P había acordado con Z la venta de su casa en tal precio, si hay un contrato firmado ante escribano y este documento no es argüido de falsedad (diciendo, por ejemplo que es una falsificación, que las firmas no son auténticas, etc.) esta prueba basta y sobra para afirmar la existencia del contrato, y en todo caso el testimonio de terceros puede aclarar algunos puntos al respecto (por ejemplo que P fue amenazado por Z, o que cuando lo firmó estaba ebrio y no sabía lo que firmaba, etc.) pero no la existencia misma del contrato. Cuando, en cambio, no hay documentos más fuertes (el caso del estado de ebriedad de P es un ejemplo) entonces el testimonio es generalmente decisivo. Pero son situaciones o estados de cosas (en el sentido de Wittgenstein) que admiten (o requieren) ser expresadas en forma de proposiciones descriptivas, y lo que el testigo hace es formular una serie de ellas con sus correspondientes justificaciones: “P firmó ese escrito, lo sé porque lo vi hacerlo, tal día, a tal hora y en tal lugar donde estábamos ambos”. En este caso no es difícil establecer cuándo el

⁹ “Creo que en este punto la hermenéutica tradicional no ha superado aún totalmente las consecuencias del psicologismo. Toda lectura y toda comprensión de lo escrito supone un proceso que traspone lo fijado en el texto a un nuevo enunciado y debe concretarse de nuevo” (II, 25).

¹⁰ Alberto Damiani, Guillermo Lariguet, Ricardo Maliandi, *Ética y conflicto. Un diálogo filosófico sobre la ética convergente*, Remedios de Escalada (Pcia. Bs. As.), Ediciones UNLa, 2012. Sólo dos ejemplos. Dice Damiani: “...Maliandi ensaya nuevamente su ya conocida maniobra erística: *niega lo que yo no afirmo*: [...] En mi Comentario no he afirmado ninguna relación causal (ni explicativa) entre la existencia de un conflicto y la posiciones estratégicas realizadas por quienes se encuentran involucrados en el mismo” (p. 87). Dice Maliandi: “Lo que él [Damiani] objeta es mi (presunta) afirmación de que esas restricciones al discurso tengan carácter *a priori*. No recuerdo haberlo dicho en esos términos. Parecería que aquí es él quien me atribuye afirmaciones que no hice” (p. 134).

testigo es veraz: cuando los hechos sucedieron como él lo dice (dejo de lado la dificultad empírica de probar que dice la verdad o que miente).

A esta altura parece claro que un testimonio acerca de cuestiones filosóficas no siempre será susceptible de la aplicación de este criterio de sinceridad testimonial. Lo será cuando se trate de un tipo de hechos análogos al del contrato. Un testigo puede decir “X dijo tal cosa en su conferencia tal día, hora y en tal lugar, me consta porque yo estaba y lo oí”; “En la misma situación Z le criticó su teoría con tal argumento”; “En la misma situación X respondió a la crítica diciendo tal cosa”, “En la misma situación Z se quedó callado” o “Z terminó dándole la razón a X”. Esta secuencia testimonial serviría sin duda para aclarar si el rumor de una controversia entre X y Z es cierto y en qué consistió. Pero difícilmente serviría para aclarar, por sí sola, el sentido de la misma, que es el punto que más interesa a la historia de la filosofía, porque saber que existió una controversia si no se conoce su sentido, es poco útil. Buscar entonces, el sentido de situaciones filosóficas es en realidad tan importante como –o incluso más que- establecer el hecho de su existencia.

Ahora bien, la sinceridad (en el sentido indicado) del testigo es imprescindible para establecer los hechos, sobre todo cuando es un testigo no-filósofo. Incluso si miente (y se descubre tal cosa) pareciera que tal mentira puede adscribirse a alguna preferencia o animadversión por uno u otro de los implicados, pero en cuanto el testigo no es filósofo, su información (incluso errónea) no pareciera ser muy relevante para la reconstrucción histórica. El caso de la falta de sinceridad de un testigo filósofo es muy diferente, porque en ese caso **sí** importan las razones de la falsedad. Es decir, si el testigo T mintió, este hecho mismo (supongamos que establecido con certeza por otros medios independientes de su testimonio) informa algo acerca del filósofo T, aun cuando esto no estuviera en el plan inicial. Averiguar -o inferir- las razones de T para mentir sobre un hecho llevan a consideraciones interesantes desde el punto de vista hermenéutico. En primer lugar, qué significa afirmar que T mintió, sacando el caso obvio de que la disputa no tuvo lugar (no existió, o no existió la conferencia de X, o Z no fue). Pero sacando estos hechos más simples, la “mentira” o la “falta de sinceridad” de T puede tomar formas muy complejas. Por ejemplo puede, incluso sin faltar a la verdad “objetiva”, contar sólo una parte del argumento contrario de Z y la totalidad de la respuesta de X, en cuyo caso la inferencia de que X “ganó” porque Z se quedó callado (aunque también pudo quedarse callado porque la respuesta de X fue claramente insuficiente) sería un error del intérprete, pero no propiamente una “falsedad” de T. Y lo mismo a la inversa.

Ahora bien, achacar a T falta de sinceridad porque recortó el argumento de Z también puede ser equivocado; es posible que T no recuerde bien el argumento, o –muy probable también- que lo haya interpretado mal, suprimiendo por eso una parte de él que consideró innecesaria o reiterativa, cuando podía ser esencial. Ocurre que al relatar el episodio, T está haciendo una interpretación, ya que difícilmente pueda relatarlo especularmente en su totalidad. Entonces el entrevistador de T tiene que considerar todas estas posibilidades y no simplemente desechar el testimonio de T por mentiroso. El proceder de T pudo perfectamente ser de buena fe, y deberse a su escaso conocimiento de las teorías de X (de lo cual él mismo puede no ser consciente), a su preferencia por la línea teórica de Z, o a su rechazo teórico a X. Todo esto pudo influir en su equivocada comprensión de la polémica¹¹.

¹¹ Gadamer ha visto este problema y dice al respecto: “Lo primero es comprender ‘la cosa misma’, secundariamente, aislar y comprender la opinión del otro como tal. (“sobre el círculo de comprensión” (VM II, p. 68). Desde el punto de vista teórico es irreprochable, pero la ejecución de la propuesta suscita una dificultad. Por ejemplo, en el Libro I, cap. 1 de la *Física*, Aristóteles refiere las opiniones de los antiguos y además, hace su crítica. Entonces a nosotros, que estudiamos el tema en forma también histórica, tocaría comprender de qué habla y cuál es el problema; luego, comprender cómo lo vio Aristóteles. Pero ¿se puede comprender de qué habla Aristóteles sin saber qué entendía Aristóteles -por caso- sobre la terminología y/o las ideas de Hércules que le hacía ponerlo en contraposición a Parménides, más allá de si en la realidad fue

Esto no es una situación inédita. En realidad puede verse una versión “en papel” en las controversias a través de cartas publicadas y en la reconstrucción realizada por un filósofo historiador en un libro de historia de la filosofía. Es que un testigo filósofo pareciera que no puede obviar su “desde dónde” filosófico, su propia plataforma conceptual y que ella está asumida de forma subconsciente¹², de modo que la tergiversación no llega a la conciencia del testigo. Esta situación hace que se produzca una “fusión de horizontes” hermenéuticamente conflictiva para el entrevistador, que en principio no conoce lo que pasó, aunque sí puede conocer las posiciones de X, Z y T y ejercer sobre los dichos de T una moderada sospecha. Pero no hay “fórmulas preestablecidas y seguras” para hacerlo; es –diría- un riesgo hermenéutico propio de la tarea del historiador¹³.

Más aún, es muy posible que, si a la misma conferencia concurrieron varios filósofos y fueran entrevistados, aun cuando sus dichos coincidieran en los “nudos hechos” (llamemos así a los hechos de que la conferencia existió, que Z fue y que hubo un intercambio de palabras entre ellos), los relatos no coincidan en los aspectos antes señalados. Probablemente las divergencias acerca de la controversia se clarificarían si hubiera, por ejemplo, una versión grabada, pero de todos modos, la interpretación que cada filósofo dé de ella muy probablemente diferirá. Explicitar el sentido de estas diferencias es otro “riesgo hermenéutico”.

2. La reconstrucción

El segundo momento es la reconstrucción histórica a partir de los resultados de las entrevistas. Varios temas y problemas se suscitan en esta tarea, algunos son simplemente prácticos, pueden ser circunstanciales, y otros constituyen asuntos generales, que integran la metodología en cuanto tal y tiene que ser considerados en general, aunque luego, como es natural, su aplicación requiera otros análisis. Esto se debe a que una tarea reconstructiva se basa en una teoría hermenéutica, y ninguna teoría general es de por sí inmediatamente operativa, requiere del uso de protocolos de aplicación, los cuales tienen sus propios aspectos problemáticos. No entraré en esta cuestión concreta, sino que, de los varios temas posibles, tomo solamente dos.

- El “recorte” reconstructivo

La reconstrucción histórica es necesariamente, valga la redundancia, una construcción, en el sentido de que ninguna historia es especular (como una filmación en tiempo real, y esto también en cuanto a ciertos aspectos como los audiovisuales, no otros) y por tanto el historiador selecciona hechos, datos, documentos y los ordena conforme a su propio plan y a sus objetivos. Que suceda así es

así o no? Aquí se produce sin duda una especie de círculo hermenéutico, sin que sea del todo justificable elegir uno de los puntos como comienzo necesario de la serie exegética.

¹² Es lo más habitual, pero en algunos casos la propia posición, el propio “desde dónde” es asumido explícita y conscientemente, como puede apreciarse a lo largo de toda la entrevista a Silvio Maresca, donde en cada caso deja constancia de que sus juicios son personales y tienen que ver con los intereses propios y los de su grupo de pertenencia filosófica, siendo en general rechazados por otros colectivos filosóficos, particularmente los más tradicionales y academicistas. De este modo, sin renunciar ni mucho menos a una crítica –muchas veces acerba- a las posiciones contrarias, coloca la propia en el marco –adecuado para el entrevistador- de ser “una más” entre las que hay, aunque personalmente preferida.

¹³ Desde el punto de vista gadameriano la situación podría englobarse en su concepto de “conversación hermenéutica”, que deberá elaborar un lenguaje común, igual que en la conversación real y entre las partes de esta “conversación” tiene lugar una comunicación (“El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica”, *VM I*, p. 466). Claro que aquí él habla de un texto, pero considero que es aplicable a estos “mix” en que el historiador halla textos y narraciones relacionadas con el sentido de ellos.

normal y no es ningún *handicap*. Pero para ubicar al destinatario, es conveniente que el historiador exhiba con claridad tanto sus supuestos, como sus objetivos y su método. Se evitan así muchos pseudoproblemas y pseudodisputas. La tarea de exhibir estos extremos, por otra parte, patentiza también las dificultades. Si bien el recorte es convencional y en principio basta con que el historiador exhiba su convención y su marco, para eliminar disputas al respecto, también es verdad que se puede argumentar a favor de una convención como “mejor” que otra, en sentido relativo, por supuesto, es decir “mejor con relación a algo”.

Ahora bien, el efecto principal del recorte es dejar afuera algo. Se supone que en el plan del historiador algo es principal y algo secundario y lo secundario se deja fuera, no para ser negado en sentido absoluto, sino solamente para optimizar el objetivo. Por ejemplo, si se quiere hacer una historia del feminismo filosófico argentino, la reconstrucción tomará como primer recorte decisivo las personas y los textos que traten de feminismo (supongamos que estamos de acuerdo sobre qué es feminismo filosófico); luego podrá haber otras inclusiones que implican otros recortes (más amplios) por ejemplo, podrá optar por tomar las obras no feministas de las personas incluidas, o las obras anti-feministas que las criticaron, o incluir obras de feminismo no filosófico como marco, etc. En principio la ampliación, la apertura del recorte, es todo lo amplia que el historiador quiera, pero tiene un límite que es la totalidad de la clase complementaria del primer recorte. Es decir, hacer una historia del feminismo filosófico argentino que incluya el feminismo estricto y el no-feminismo argentino no sería ya una historia del feminismo argentino sino simplemente una historia de la filosofía argentina.

Incluso el recorte de lo “filosófico” mismo es discutible. Fue una cuestión que consideré expresamente al organizar la *Bibliografía Filosófica Argentina 1900-1975*¹⁴. Decidir cuál texto es filosófico y cuál no, era una cuestión tan problemática como decidir las entradas temáticas, o quizá más. En ese momento, mi criterio no fue hermenéutico sino sociológico: consideré “filosófico” un escrito que así fue considerado por el editor (una revista o una editorial); para las entradas temáticas, resultó razonable usar las divisiones troncales de las disciplinas filosóficas en las cuales cada filósofo habitualmente se inscribe (lógica, ontología, estética, etc.). Fue un criterio pragmático, cuyas limitaciones teóricas admito, pero que en principio suscitó adhesiones en función de que una bibliografía tiene una utilidad informativa y entonces hay que optimizar la información plausible. Sin embargo no fue tan pacífico, recibí críticas –curiosamente- no por lo que no se puso (nadie reclamó) sino por algo que se puso (y que no **debía** ser considerado filosófico). Al ver ese tipo de críticas comprendí -y desde entonces lo asumo y lo tematizo- que la historia de la filosofía legitima a la filosofía. Quiero decir, que si un autor (o un texto) es incluido en una bibliografía **filosófica** (subrayo la palabra) entonces **es** filosófico. Y creo que efectivamente es así, en el sentido de que la inclusión funciona performativamente: citamos a X con su texto x en una bibliografía filosófica, hablamos de eso –incluso para criticarlo- y por tanto eso (X y x) integra el ámbito o el campo de lo filosófico. La inversa también es válida: no lo incluimos, no hablamos de eso, entonces eso no es

¹⁴ Edición Bs. As., FECIC, 1983; recoge 5182 trabajos (artículos o libros, no reseñas ni notas breves) de 1155 autores. En cuanto al criterio decía en la Introducción: “La bibliografía no ha pretendido ser selectiva, lo cual iría en contra del principio de la exhaustividad. Los trabajos que aquí se incluyen son de muy distinto nivel filosófico. No obstante, se han tenido en cuenta ciertos requisitos mínimos para considerar “filosófico” un trabajo (y no periodístico, literario, etc.). Esta tarea no siempre es fácil ni suscita acuerdos generales. A fin de evitar en lo posible toda polémica, hemos procedido con total objetividad: consideramos filosófico todo lo que en los medios editoriales en que se ha publicado, así se ha estimado. Pero además exigimos que sea un trabajo mínimamente personal y no mera síntesis, por ello excluimos reseñas y comentarios, escritos de obvia finalidad divulgatoria, como algunas periodísticas, aun cuando hayan sido escritos por filósofos reconocidos. En la duda sobre el carácter filosófico de un trabajo hemos optado por el principio amplio de la inclusión, admitiendo que la elección es difícil y casi irresoluble” (p. 7).

filosófico. Tener en cuenta esta función legitimadora (incluso constituyente) de la historia de la filosofía es, me parece, un *desideratum* del historiador.

- La “ilación” reconstructiva

Aunque de manera distinta a la narración secuencial de hechos, la historia filosófica es también una narración. Y como tal le afectan todas o casi todas las cuestiones que considera la teoría narrativa. Entre ellos, la cuestión de la “ilación” no es menor. Los nexos no son puramente conjunciones, según como se expresen y como se dispongan son significativos y pueden a su vez, ser interpretados de modos dispares.

Un texto aparentemente descriptivo (digamos, el resumen de una obra o de un conjunto de ellas, de un autor o de varios), incluso elaborado en lenguaje gramaticalmente sencillo (o tal vez por eso mismo), puede ser leído e interpretado

- en forma compositiva (todo nexo es leído como conjunción) con sus consecuencias lógicas
- en forma disyuntiva inclusiva (y/o)
- en forma secuencial (como si fuera un condicional de mayor o menor complejidad).

Las formas anteriores, que corresponden a una estructura lógica asertiva, pueden considerarse reconstrucciones ilativas fuertes, y más susceptibles de declaraciones bivalentes (V o F).

En estos casos se diría que una reconstrucción es verdadera si la obra del autor dice lo que dice la reconstrucción. Esta consideración diríamos tarsquiana de la reconstrucción (“la nieve es blanca” si la nieve es blanca) asume la reconstrucción como un metalenguaje, lo que no parece incorrecto, pero sí, de este modo, insuficiente.

Pero además tal texto histórico puede ser leído e interpretadas como

- Formas potenciales (sería, habría...) que implican posibilidad, probabilidad y por tanto son reconstrucciones ilativas débiles, susceptibles de gradaciones o aproximaciones
- Formas modales (sobre todo las aléticas posible, necesario e imposible) que caracterizarían sobre todo a las reconstrucciones de forma secuencial.

Cada una de estas interpretaciones sin duda, en la mayoría de los casos, puede justificarse argumentativamente (de modo más o menos convincente). Con esto quiero decir que la reconstrucción ilativa es siempre problemática y que esta problemática no deriva de un desacuerdo sobre el resultado documental (punto primero) ni sobre el recorte reconstructivo, de modo que no se suprime por el simple acuerdo con estos extremos.

Pera concluir

Para concluir espero que estas consideraciones hayan puesto de manifiesto la problemática ínsita a cualquier opción, pero también a la vez, que la riqueza de enfoques y las discusiones al respecto son en sí mismas valiosas para una profundización en general sobre la historia oral.