

Páginas de Filosofía, Año XX, N° 23 (enero-diciembre 2019), 161-183

Departamento de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue

ISSN: 0327-5108; e-ISSN: 1853-7960

<http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/filosofia/index>

<http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s18537960/eimr/sd31>

ARTICULOS/ARTICLES

EL CASO DE LA *CUESTIÓN JUDÍA* COMO INCUMPLIMIENTO DE LA PROMESA DE LA ILUSTRACIÓN: UN ANÁLISIS DE LA NOCIÓN DE INCUMPLIMIENTO DE HANS KELLNER

THE CASE OF THE *JEWISH QUESTION* AS UNFULFILLMENT OF THE PROMISE OF ENLIGHTENMENT: AN ANALYSIS OF THE CONCEPT OF UNFULFILLMENT FROM HANS KELLNER

Gabriela Dranovsky

Universidad de Buenos Aires

gabydranovsky@gmail.com

Resumen

En el siguiente artículo se analiza “Hopeful Monsters or, The Unfulfilled Figure in Hayden White’s Conceptual System”, donde Kellner demuestra que la teoría de la figuralidad está latente desde el inicio de la teoría de Hayden White. Además, aplica el análisis figural a la propia obra de White afirmando que la teoría de los tropos será cumplimentada por el *emplotment* que, a su vez, será cumplimentado por el figuralismo. Luego se sigue el desarrollo de Kellner que muestra que en los pasajes de White hay dos usos diferentes del concepto de *unfulfillment*: una noción de *incumplimiento* como figura que no llegó a su máxima potencia y una noción de *incumplimiento* como lo sublime indecible. Se examina específicamente la *cuestión judía*, asumiendo la misma como una figura incumplida y se rescatan las contribuciones del romanticismo y del iluminismo a su cumplimentación. Por último, se realizan algunas críticas a la insistencia de Kellner en el papel post teológico del figuralismo y al lugar del *incumplimiento* ligado a lo sublime como trascendiendo lo histórico.

Palabras clave: Figuralismo; Incumplimiento; Cuestión judía; Hans Kellner; Hayden White.

Abstract

The following article analyzes "Hopeful Monsters or, The Unfulfilled Figure in Hayden White's Conceptual System" where Kellner demonstrates that the theory of figuralism is latent since the beginning of the White's theory. In addition, he applies the figural analysis to White's own work, affirming that

the tropes theory will be completed by the emplotment that in turn will be fulfilled by figuralism. Then follows the development of Kellner that shows that in the passages of White there are two different uses of the concept of unfulfillment: a notion of unfulfillment as a figure that did not reach its maximum power and a notion of unfulfillment as untellable sublime. The *Jewish Question* is examined specifically, assuming it as an unfulfilled figure and the contributions of Romanticism and Enlightenment to its fulfillment are rescued. Finally, some criticisms are made of Kellner's insistence on the post-theological role of figuralism and the place of unfulfillment linked to the sublime as transcending the historical.

Keywords: Figuralism; Unfulfillment; Jewish Question; Hans Kellner; Hayden White.

I. Introducción

En “Hopeful Monsters or, The Unfulfilled Figure in Hayden White’s Conceptual System”¹ (Kellner 2013), Hans Kellner se mueve en dos niveles de análisis respecto de la noción de figuralidad: por un lado demuestra cómo la teoría de la figuralidad está latente desde el inicio de la teoría whiteana y, por otro lado, aplica el análisis figural a la propia obra de Hayden White afirmando que en la obra whiteana los tropos serán cumplimentados por el *emplotment*² que, a su vez, será cumplimentado por el figuralismo.

Por otra parte, Kellner analiza la idea whiteana de incumplimiento (*unfulfillment*) con la cual, en este trabajo, se analizará específicamente la *cuestión judía*, asumiendo la misma como una figura incumplida. Para analizar el cumplimiento e incumplimiento de esta *cuestión* se recorrerán las contribuciones del romanticismo y del iluminismo.

Luego, Kellner muestra que en los pasajes de White hay dos usos diferentes del concepto de *unfulfillment*: una noción de *incumplimiento* como figura que no llegó a su máxima potencia y una noción de *incumplimiento* que se acerca al *indecible* de Lyotard o al *whatevers* de Giorgio Agamben. En las discusiones acerca de la historia judía, encontramos a la *cuestión judía* como figura incumplida en las dos acepciones que acabamos de definir. Esta multivocidad del término *incumplimiento*, se corresponde con una tensión que Kellner observa en

1 Todas las traducciones de “Hopeful Monsters or, The Unfulfilled Figure in Hayden White’s Conceptual System” son propias

2 Si bien el término inglés *emplotment* fue traducido como *entramado*, decidimos utilizar el término en inglés a lo largo de este artículo ya que resulta útil conservar cierta duración de la acción verbal que queda entendida con *emplotment*, pero no así con *entramado*.

la teoría whiteana, “una contradicción entre el texto cerrado del figuralismo (...) y el mundo abierto de lo sublime indecible, donde podemos hablar de cosas sólo en términos de un lenguaje extraído de otro universo -de ‘monstruos esperanzados’ y ‘efectos de la realidad’ y ‘figuras no cumplidas’” (Kellner 2013,169).

Por último, el presente trabajo propone algunas críticas a la insistencia de Kellner en el papel post teológico del figuralismo y al lugar del *incumplimiento* ligado a lo sublime como trascendiendo lo histórico.

II. El lugar de la teoría de la figuralidad en la obra de Hayden White según Hans Kellner

Como se anticipó en la introducción, Kellner se mueve en dos niveles de análisis respecto de la noción de figuralidad en “Hopeful Monsters or, The Unfulfilled Figure in Hayden White’s Conceptual System”. Respecto del primer nivel de análisis que se encuentra en ese artículo (la presencia de la teoría de la figuralidad desde los inicios de la teoría whiteana) Kellner se remonta a 1967, cuando White es invitado a participar de una conferencia de Biología en Colorado. Allí aborda la problemática de cómo distinguir un sistema histórico de uno biológico. Dicha disertación se publica cinco años más tarde con el título “What is a Historical System?” (1972).³

Medio siglo después de esta conferencia, Kellner propone volver a ella para observar cómo el figuralismo está presente en la obra de White, mucho antes de ser desarrollado sistemáticamente en *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect* (1999). Según Kellner, al revisar “What is a Historical System?” se puede ver una noción de figuralismo puesta en práctica en el análisis de White sobre la especificidad de los sistemas históricos. “No es para nada sorprendente que White encontrara esta dinámica figural, ya que la misma fue inherente a sus ideas desde una fecha muy temprana” (Kellner 2013, 160).

En *Figural realism* White retoma la idea de figura de Erich Auerbach presente en el ensayo *Figura* (Auerbach 1938)⁴ y en *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental* (Auerbach 1946)⁵. En el primer ensayo el autor reconstruye dos sentidos del término *figura* analizando sus primeras apariciones en dos grandes momentos: en la antigüedad grecolatina y en el cristianismo.

3 Hay traducción al español: “¿Qué es un sistema histórico?” en White H. (2011).

4 Hay traducción al español: Auerbach E. (1998).

5 Hay traducción al español: Auerbach E. (1950).

En un primer momento, Auerbach encuentra una utilización del término *figura* como traducción de los griegos *eidos*, *schéma* o *typos* o como traducción del latino *imago* y rastrea la influencia predominante de la cultura griega sobre la romana en la obra de tres escritores que utilizan el término *figura* de modo disímil: Varrón, Lucrecio y Cicerón (Cuesta Abad en Auerbach 1998, 44). En un segundo momento, resalta que históricamente fue importante el significado que le dieron los Padres de la Iglesia al mismo término y aparece el concepto de *figura* como profecía real (Cuesta Abad en Auerbach 1998, 67).

Por otro lado, en *Mimesis*, Auerbach muestra que el logro principal de la literatura occidental fue justamente “el pleno desarrollo de las potencialidades de la *mimesis*, la representación realista, o la imitación verbal de una acción” (White 2011, 219). La historia de la literatura occidental tiene un reconocimiento creciente de que el proyecto de la misma es la consumación de una promesa: representar la realidad de manera realista (White 2010, 34). Así, la noción de *figura* vuelve a sufrir una transformación. En *Mimesis*, la interpretación figural aparece como un mecanismo mediante el cual se realiza una apropiación retrospectiva de un acontecimiento del pasado en tanto *figura* y los sucesos posteriores con los que se relaciona (desde el presente) a esa *figura*, aparecen como cumplimiento de lo que se había figurado.

Frente a una realidad variada en sus formas y significados, la literatura occidental es cada vez más consciente de que toda representación o *Vorstellung* es al mismo tiempo una presentación o *Darstellung*. No hay representación sin presentación, porque una representación realista del pasado es algo que se produce o presenta y no algo que simplemente se descubre o representa (White 2010, 34).

“En una palabra, *Mimesis* presenta la historia literaria como el relato del cumplimiento de la figura de la figuralidad” (White 2010, 33). La noción de cumplimiento o *erfüllung* progresivo es inherente a esta *figura* y es esencial para entender la concepción de redención histórica en Auerbach que podría pensarse como un equivalente secular del apocalipsis cristiano.

Sin embargo, es importante destacar que el cumplimiento de una *figura* no debe ser comprendido de manera teleológica. “Debe ser comprendida aquí como un tipo de fuerza causal anómala, no determinista o como un fin a-teleológico” (White 2010, 35). La realización o cumplimiento de una promesa o *figura* puede ser inferida retrospectivamente de su cumplimiento, pero el cumplimiento no es un efecto de una causa anterior y no puede predecirse antes de su

consumación. Que un acontecimiento histórico dado sea el cumplimiento de uno anterior no es lo mismo que sostener que el evento previo causó al posterior, sino que “supone decir que los acontecimientos históricos pueden relacionarse con otros del mismo modo en que una figura se relaciona con su consumación o cumplimiento en una narrativa o un poema” (White 2010, 36).

Así, Auerbach dota a la historia de un progreso hacia una meta que nunca será realizada. “Le brinda un concepto de un modo de causación peculiarmente histórico, que difiere tanto de antiguas concepciones teleológicas, por un lado, como de nociones (...) mecanicistas, por el otro” (White 2010, 35). Este modo distintivamente histórico de la causación será la noción de causalidad figural de White.

En “Is History Ever Timely?” Kellner resume de manera brillante el figuralismo de Auerbach y la apropiación whiteana del mismo⁶. El mecanismo mediante el cual un acontecimiento histórico aparece como el cumplimiento de una figura que es inferida retrospectivamente “tiene una historia formal y un nombre propio que es el figuralismo”. Como señalamos, Auerbach estudió esta forma de pensamiento histórico causal remontándose hasta la antigüedad clásica y, luego, hasta a los Padres de la Iglesia que forjaron un nuevo uso de este dispositivo interpretativo. Cuando los Padres de la Iglesia se enfrentaron al hecho de que la cultura de Jesús como *judío de Judea* no tenía nada que ver con la de ellos, romanos grecolatinos, y que, por lo tanto, ya no compartían el origen histórico con el *Mesías*, debieron decidir qué hacer con el Antiguo Testamento, aquel testimonio propio de una cultura extranjera y judía. Si los Padres de la Iglesia rechazaban estas escrituras por completo el Cristianismo como religión de Jesús se convertía en una religión *imposible*; por lo tanto, “adoptaron una estrategia interpretativa que convertiría el pasado retroactivamente en una figura del futuro, no exactamente una causa, sino una figura no cumplida, pero históricamente real, que espera ser llenada en el futuro por eventos en lo que llamaron el Nuevo Testamento” (Kellner 2014, 235-236).

Tal como se ha indicado, la propuesta de Kellner en “Hopeful Monsters...” es sostener que el concepto whiteano de figuralismo que se acaba de desarrollar está contenido seminalmente en “What is a Historical System?”, antes de la tropología de *Metahistoria* o de la teoría de la figuralidad de *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*.

Efectivamente en “What is a Historical System?” White afirma que una distinción crucial entre los sistemas biológicos y los sistemas

6 Todas las traducciones de “Is History Ever Timely?” son propias.

históricos puede hacerse sobre la base de la capacidad que tienen estos últimos de actuar como si pudieran elegir sus propios antepasados. Entre los siglos III y IV, en la formación de la civilización medieval cristiana, “los hombres *dejaron de considerarse como descendientes de sus antepasados romanos y empezaron a considerarse descendientes de sus predecesores judeocristianos*”.⁷ Constituyeron un ancestro ficticio y actuaron como si descendieran genéticamente de un segmento cristiano del mundo antiguo (White 2011, 259).

En los sistemas históricos, los hombres eligen un conjunto de antepasados que tratan como si fueran sus progenitores genéticos. “Esta ascendencia ideal puede no tener una conexión física con los individuos que hacen la elección. Pero su elección se hace de tal manera que sustituye por estos antepasados ideales a los actuales, heredados genéticamente, pero no determinados socialmente” (White 2011, 260).

Los sistemas biológicos no requieren esta elección de progenitores. Sólo se pide a los seres humanos que elijan selectivamente su ascendencia retrospectivamente. Y esta elección es tan esencial que, si fuera eliminada, no quedaría nada de lo que llamamos sistema histórico.

Para los individuos plenamente adoctrinados en el sistema, esta ascendencia que un pueblo se otorga retrospectivamente aparece como una verdadera constitución genética. Y una vez que esta ascendencia es constituida y aceptada por el pueblo como un pasado genético, “este pasado *es el pasado para ese grupo en tanto entidad sociocultural*”. Y ningún trabajo histórico objetivo que apunte a determinar en qué medida esta ancestralidad elegida no es la ascendencia real “puede prevalecer contra el poder de elección de los individuos en el sistema” (White 2011, 262-263).⁸

Un ejemplo de White sobre la historiografía de la revolución rusa es sumamente esclarecedor: la historia de Rusia escrita por un historiador antes de 1917 podría no haber tenido ninguna referencia a Karl Marx y podría funcionar como una representación completa y adecuada de la historia rusa. Sin embargo, después de 1917, no se puede pensar en una historia seria de Rusia que no ponga a Marx y a los socialistas europeos “en la línea principal de ascendencia ancestral de la sociedad en proceso de formación”. Una historia de Rusia sin Marx sería considerada incompleta o, por lo menos, profundamente sesgada. La revolución rusa, y cualquier revolución, es, entre muchas otras cosas, la constitución retroactiva de la ascendencia histórica de la que los rusos eligieron haber

7 Conservo la cursiva del original.

8 Conservo la cursiva del original.

descendido (White 2011, 260). Esto es igualmente visible en las construcciones de los Estados nacionales, como podría ser el caso de los defensores de la ciudad de Buenos Aires en 1806, para los argentinos, o el de los Macabeos, para los israelíes, entre otros numerosos ejemplos.

Volviendo al mecanismo de figura y cumplimiento está claro que si se analiza la publicación de *El manifiesto comunista* en 1948 no se podrá anticipar la Revolución rusa, pero en 1917 la proclama de “todo el poder a los soviets” puede ser vista como la cumplimentación o *fulfillment* de “proletarios del mundo, uníos”.

Si bien, según White, nuestro temor hacia lo desconocido nos lleva a pensar que nuestras elecciones son necesarias como consecuencia de nuestro pasado, el pasado histórico no nos es dado sino que lo elegimos. De manera que cuando escogemos un pasado, escogemos también un presente y viceversa. “Usamos uno para justificar el otro. Al construir nuestro presente, afirmamos nuestra libertad; al buscar una justificación retroactiva para nuestro pasado, nos despojamos silenciosamente de la libertad que nos permitió convertirnos en lo que somos” (White 2011, 264). Es claro por qué Kellner ve que en esta conferencia de 1967 White prefigura una forma de realismo diferente al de la genética: el realismo figural. Según Kellner lo que se puede observar allí es esta misma lógica invertida que, como White nos recordará tan insistentemente en las décadas posteriores, tiene una historia formal y un nombre propio que es el figuralismo (Kellner 2014, 235).

Volviendo a los niveles de análisis planteados en la introducción, se puede ver cómo en “Hopeful Monsters or, The Unfulfilled Figure in Hayden White’s Conceptual System”, luego de haber demostrado que la teoría de la figuralidad está latente desde el inicio de la teoría whiteana, Kellner aplica el análisis figural a la propia obra de Hayden White afirmando que en la obra whiteana los tropos serán cumplimentados por el *emplotment* que, a su vez, será cumplimentado por el figuralismo.

En el comienzo de “Hopeful Monsters...” Kellner afirma que “estudiar la carrera de Hayden White es estudiar una serie de conceptos” (Kellner 2013, 151). Estos conceptos son la teoría de los tropos, la teoría del *emplotment* y el análisis figural; y a Kellner le interesa particularmente el modo en que White se fue desplazando a través de cada una de estas tres nociones.

En *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del Siglo XIX* (1973) White toma “la obra histórica como lo que más visiblemente es: una estructura verbal en forma de discurso en prosa narrativa”. En

este discurso histórico White distingue tres tipos de estrategias que los historiadores emplean para obtener distintos tipos de efectos explicatorios. Estas estrategias son la explicación por la argumentación formal, la explicación por la trama y la explicación por la implicación ideológica. Asimismo, dentro de cada estrategia, identifica cuatro modos posibles de articulación por los cuales los historiadores pueden conseguir un efecto explicatorio de un tipo específico. Para la argumentación formal, White distingue los modos de formismo, organicismo, mecanicismo y contextualismo; para la trama distingue los arquetipos de la novela, la comedia, la tragedia y la sátira; y, por último, para la implicación ideológica distingue las tácticas del anarquismo, el conservadurismo, el radicalismo y el liberalismo. Según White, la combinación específica de los modos formará el estilo historiográfico de cada filósofo de la historia en particular (White 1992, 9-10).

En la teoría de White, antes de que el historiador pueda aplicar al conjunto de sucesos que quedaron registrados en documentos, el aparato conceptual que utilizará para explicar *lo que ocurrió*, debe prefigurar el campo. Este acto prefigurativo es poético porque es precognoscitivo (debe volver objeto posible de conocimiento aquello que fue registrado en documentos) y porque constituye “la estructura que posteriormente será imaginada en el modelo verbal ofrecido por el historiador como representación y explicación de ‘lo que ocurrió *realmente*’ en el pasado” (White 1992, 40).⁹ Pero las estrategias explicatorias posibles no son infinitas: contamos con cuatro tipos de estrategias primordiales, que corresponden a los cuatro tropos principales del lenguaje poético: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía (White 1992, 40).

Según Kellner, el propósito principal de White en un primer momento fue que consideremos las estructuras formales e ideológicas de los discursos históricos desde un punto de vista superior basado en la fuerza organizativa de estos cuatro tropos de la retórica en la construcción de una narración coherente del pasado. En *Metahistoria* el deseo de White de ver las cosas desde un “punto de vista más alto”, de analizar los fenómenos desde un nivel de abstracción superior, encontró su mejor expresión en la teoría de los tropos (Kellner 2013, 151).

La topología de White estaba informada por las obras precedentes de Robert Jakobson, Kenneth Burke y Giambattista Vico. El esquema topológico de *Metahistoria* tomaba el binomio metáfora-metonimia que había sido descrito por Jakobson (Sanz Loroño 2015, 52). En palabras de Jakobson el desarrollo de un discurso puede desplegarse a

9 Conservo la cursiva del original.

lo largo de dos líneas semánticas diferentes. Un tema (*topic*) puede llevar a otro por similitud o por contigüidad. En el primer caso estamos frente a un proceso metafórico y en el segundo caso frente a un proceso metonímico. “Cada uno de ellos encuentra su expresión más condensada en estas figuras, uno en la metáfora y el otro en la metonimia, respectivamente” (Jakobson y Halle 1980, 134). A partir del esquema de Burke y Vico, releído a la luz del análisis de Jakobson, White dividía en cuatro el binomio metáfora-metonimia y obtenía cuatro tropos principales del discurso: la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía.

Esta “estructura profunda” de *Metahistoria* fue, según Kellner, el punto más irritante para todos aquellos que sentían que estaban bajo ataque por la teoría de los tropos (Kellner 2013,152). Y si bien, en un primer momento, White parecía haber logrado su objetivo, en 1993 reconocía que la tropología no se había convertido en una suerte de *lingua franca* o lenguaje común a las humanidades, sino todo lo contrario (Sanz Loroño 2015, 53). La tetrada que formaban los tropos -que en el caso de White era utilizada para esclarecer el discurso histórico- podía servir para analizar cualquier forma discursiva narrativa y así fue que el análisis tropológico se agotó en su generalidad. Como dice Kellner, una teoría que puede hacer cualquier cosa, tarde o temprano se vuelve aburrida y los tropos, una vez descubiertos podían darse por descontados (Kellner 2013, 153).

“Con el tiempo, el lenguaje de los tropos virtualmente desapareció del trabajo de White, para ser reemplazado por una discusión sobre *emplotment*” (Kellner 2013, 151).

Kellner lee retrospectivamente este giro en la teoría de White de la tropología al *emplotment*, desde un análisis figural: el *emplotment* será el cumplimiento de la promesa proporcionada por los tropos. Este giro de la tropología hacia la narratividad proponía otra “estructura profunda”, en la cual la narratividad aparecía como el contenido de la forma de las narrativas. “Sobre todo, la narratividad exigía que la historia tuviera sentido, que tuviera una coherencia y un significado, lo cual estaba bien para las historias imaginarias (...) pero que agregaba una dimensión ideológica a las historias que pretendían reflejar realidades” (Kellner 2013, 153).

Como se afirmó en este mismo apartado, White distingue en *Metahistoria* tres tipos de estrategia de los historiadores para obtener distintos tipos de *efectos explicativos*: la explicación por argumentación formal, la explicación por la implicación ideológica y la explicación por

la trama *by emplotment*, en la que nos concentraremos ahora. El *emplotment* se refiere a la construcción de la trama que se da cuando un historiador transforma una crónica en una historia. Una crónica sería simplemente una lista de hechos del pasado ordenados de acuerdo a la fecha en la que tuvieron lugar; en cambio una historia es una narración que organiza los hechos en un discurso en forma de prosa con un comienzo, un desarrollo y un final. Pero los acontecimientos ordenados en una historia “se reconfiguran de manera inevitable en un proceso estético que White denomina construcción de la trama (*emplotment*)” (Doran en White 2011, 35). Es fácil advertir que la disposición y el orden de los hechos con los que se cuenta una historia crean un tipo de historia particular. Contar la narración del Holocausto, “el fin de la judería europea”, en paralelo a la reubicación forzada de los alemanes que vivían en países del Este hacia el final de la segunda guerra mundial producirá un tipo de historia diferente que una narración de la historia del Holocausto que comience con la acusación a los judíos de haber matado a Jesús.¹⁰

En *Metahistoria* White reduce a cuatro arquetipos históricos, derivados de los *mythoi* de la *Anatomía de la crítica* (1957) de Northrop Frye, los modos posibles en los que construir la trama de los acontecimientos. Estos arquetipos son: la novela, la tragedia, la comedia y la sátira. Pero para Kellner, a diferencia de lo que sucede en el trabajo de Frye, en White el *emplotment* no es sólo una forma de categorizar *plot-forms*, sino que se convirtió en un dispositivo ideológico que funciona forzando la coherencia de los eventos que presenta. Es más bien “el contenido ideológico de la forma narrativa y el cumplimiento de la promesa proporcionada por los tropos como estructuras narrativas” (Kellner 2013, 151).

Kellner afirma que así como en *Metahistoria* la narratividad no aparecía como temática principal, en *El contenido de la forma* (1987), que es el libro en el que White gira hacia la narratividad, no queda nada acerca de los tropos. Pero “si bien las figuras del habla están ausentes, sin embargo está emergiendo la figuración que las subyace y las proyecta en la temporalidad”. White pasa de los tropos a la figuración a través de la narrativa. En el momento en que White decide que el mecanismo del *emplotment* es el centro de su teoría de la narrativa, la emergencia del figuralismo, es casi natural (Kellner 2013, 153).

¹⁰ Hago referencia aquí al libro de Andreas Hillgruber *Two Kinds of Ruin. The Shattering of the German Reich and the End of European Jewry*.

Según Kellner, luego White da un nuevo giro conceptual: del *emplotment* se desplaza al mecanismo por el cual el discurso narrativo en general produce significado: el figuralismo. Esta forma de explicación, que se analizó extensamente en el apartado anterior, es, en palabras de Kellner, “una forma especial de explicación en la cual un evento posterior suscita y nombra un evento anterior, que se considera que de algún modo ‘causó’ el fenómeno posterior” (Kellner 2013, 152).

Ahora el figuralismo aparece en la obra de White como el cumplimiento del *emplotment*, que funciona además de manera figural. El resultado del *emplotment* establece el significado del todo y al mismo tiempo le asigna a cada una de las partes de la historia su significado como una figura que será cumplimentada con un evento posterior. De este modo queda establecido cómo Kellner aplica el análisis figural a la obra de White demostrando de qué manera la teoría de los tropos fue cumplimentada por el *emplotment* que fue, a su vez, cumplimentado por el figuralismo.

III. La cuestión judía como figura incumplida de la historia

A partir de la explicación sobre el mecanismo figural y de la función del mismo en la obra de White, Kellner se preocupa por la noción de incumplimiento (*unfulfillment*). Si bien es cierto que el mecanismo figurativo parte siempre del cumplimiento para seleccionar retrospectivamente una figura, también es posible imaginar que dicho cumplimiento no ocurra y que se aplase infinitamente. Un ejemplo de Kellner nos ayuda a entender con mayor claridad: cada vez que llegan las pascuas, los judíos se reúnen y anhelan “el próximo año en Jerusalén”.¹¹ Esta es una figura que puede cumplirse o no, es un *hopeful monster* en palabras de Kellner, una figura incumplida.¹² Esta posibilidad es la que le interesa a Kellner particularmente del figuralismo de White.

11 Si bien el ejemplo es clarificador, la elección de la frase puede ser compleja ya que por una parte efectivamente desde 1948 es una posibilidad real para el judío pasar las pascuas en el Estado de Israel y en este caso habría cumplimiento. Pero por otra parte, más allá de la posibilidad de concreción, esta promesa es frecuentemente analizada como una promesa imposible de cumplir, ya que lo que se anhela es la vuelta al Israel de antes de la destrucción del Templo, el fin de la diáspora y la unificación del pueblo judío disgregado.

12 Según cuenta el mismo Hans Kellner, tomó la expresión *Hopeful monsters* o monstruos esperanzados de la genética en donde se utilizó para describir a un mutante que sobrevive y puede conducir a una nueva especie.

White usa el vocabulario de la promesa para ilustrar la relación de la figura y el cumplimiento. Hacer una promesa es construir una figura, que puede o no cumplirse. Si se cumple, la lógica del cumplimiento de la figura se mantiene. Como muestra Auerbach, para la interpretación cristiana, el Nuevo Testamento vino a cumplimentar al Antiguo Testamento. Las profecías mesiánicas de Isaías en el Antiguo Testamento se cumplimentan con la llegada de Cristo.

Kellner analiza la idea incumplimiento para mostrar que White utiliza el concepto de figuras incumplidas de dos modos alternativos: a veces se usa el *incumplimiento* como una figura que no llegó a su máxima potencia y, a veces, se habla de una figura incumplida como un *indecible*, como algo sublime, como la imposibilidad de connotar significado pleno de una figura. Por caso, y esto es lo que quiero analizar en lo que sigue, en las discusiones acerca de la historia judía, encontramos a la *cuestión judía* como figura incumplida en las dos acepciones que acabamos de definir. Resulta interesante destacar que si bien Auerbach, Kellner, White, Frye y Bloom, utilizaron sus análisis de la ley judía, la historia de los judíos, el Antiguo Testamento, la cultura judía y la *cuestión judía* como ejemplos en varias de sus formulaciones teóricas del concepto mismo de figuralidad -por ejemplo, Kellner destaca que si bien la doctrina cristiana verá la entrega de los mandamientos a Moisés en el Monte Sinaí como una figura a ser cumplida en el Sermón de la montaña, claramente este no será el caso de la doctrina judía; y Harold Bloom discute con Frye acerca de los topos del judaísmo y el lugar de los personajes judíos en *El mercader de Venecia* de Shakespeare-, ninguno de ellos hace un análisis figural de la *cuestión judía* en sí misma. Por eso, en lo que sigue, me propongo resaltar el núcleo figural del inextricable problema de la *cuestión* cuando se hace foco en ella como pasible de ser analizada figuralmente.

La filósofa contemporánea Victoria Kahn sostuvo la hipótesis de que la resolución de la *cuestión judía* era “el cumplimiento del ideal ilustrado de la *Bildung*”. La *cuestión judía*, la discusión acerca de la concesión de los derechos de ciudadanía a los judíos (extranjeros en Europa hasta el S.XIX) y su posible asimilación a la cultura europea dominante, fue un problema ineludible para la mayoría de los pensadores de la Ilustración. La resolución de la *cuestión judía* era el cumplimiento de una promesa lanzada por la Ilustración. Pero la *cuestión* era mucho más difícil de resolver de lo que parecía, porque involucraba el problema de la relación entre el Estado liberal, las culturas minoritarias y la religión.

En la ya clásica discusión sobre la *cuestión judía* entre Bruno Bauer y Karl Marx, el primero argumenta que “mientras el Estado siga siendo cristiano, y mientras el judío siga siendo judío, son igualmente incapaces, el [primero] de conferir la emancipación, el [segundo] de recibirla. Con respecto a los judíos, el Estado cristiano solo puede adoptar la actitud de un Estado cristiano” (Bauer en Kahn 2014, 18). Para Bauer, la emancipación política de los judíos no es posible mientras éstos sean judíos y lo mismo pasa con los cristianos, porque la emancipación presupone la emancipación de todas las religiones. La respuesta de Marx en 1843 será que la crítica de Bauer al Estado cristiano no es suficiente porque el problema es el Estado en tanto tal y que no habrá emancipación del ser humano hasta que no haya emancipación política, que únicamente llegaría con la abolición del capitalismo (Kahn 2014, 17-18).

Entonces, ¿puede el judío en tanto judío ser ciudadano europeo? En “La Ilustración y la cuestión judía” (1932) Arendt realiza una crítica profunda a la Ilustración y reivindica el romanticismo, sobre todo en la figura de Herder, como “la tradición alemana que merece la mayor consideración en relación con la cuestión judía” (Arendt 2016, 87), aunque en el artículo de 1932 ya es posible rastrear el acercamiento de Hannah Arendt al pensamiento ilustrado, en especial bajo la figura de Moses Mendelssohn.

En la reconstrucción que hace Hannah Arendt de las ideas de Lessing, la filósofa presta especial atención a la separación entre verdades de la razón y verdades históricas. Las verdades históricas son, por supuesto, contingentes y las verdades de la razón, necesarias. Para la razón, la historia no tiene ningún poder demostrativo. La verdad y la historia están separadas de manera tal que saltar por este “abismo” significa incurrir en una *metábasis eis allo genos*. Las verdades históricas sólo son verdades vinculantes si son confirmadas por las verdades de la razón. De otro modo, su facticidad y demostración son siempre contingentes (Arendt 2016, 80).

La historia, según Lessing, presenta dos dimensiones distintas: la historia como eterna búsqueda de la verdad y la historia como responsable de la educación del género humano. La primera de estas dimensiones tiene gran impacto en Mendelssohn, como se verá más adelante, pero Herder, que había empezado a hacer una crítica de su propia época, “arremete contra la omnipotencia de la razón y contra su pobre utilitarismo” (Arendt 2016, 87).

Herder critica ampliamente la idea de Lessing de que la educación no añade nada nuevo al hombre de lo que éste es ya por naturaleza. El

hombre depende, para Herder, de realidades que están por fuera de su control, depende “del tiempo, del clima, de las necesidades, del mundo, del destino” (Herder, en Arendt 2016, 87). Por eso, lo decisivo para moldear al hombre no es ya la pura posibilidad, la abstracción de la razón, como en el Iluminismo, sino la realidad concreta de su existencia histórica. “No hay historia en el mundo que se base en principios abstractos *a priori*” (Herder, en Arendt 2016, 88). Esta primacía de la historia sobre la razón será paralela al cuestionamiento de la igualdad de todos los hombres que propagaba el Iluminismo (Arendt 2016, 88). La historia penetra en la vida de los pueblos: cuanto más antigua es la historia de un pueblo, tanto más se diferencia este pueblo de los demás y así la historia es la responsable de la diferenciación del pueblo judío que es, para Herder, no ya una religión, sino una nación, “un pueblo asiático extraño en el seno de Europa” (Herder, en Arendt 2016, 89).

El valioso análisis de Herder de la nación judía le devuelve a los judíos su propia historia, pero de una manera muy particular y, según Arendt, esto trae aparejado que “los judíos se conviertan en los sin historia de la historia” (Arendt 2016, 93). Para Herder, el elemento formativo de la educación hay que buscarlo en la comprensión o *Verstehen*. Pero la educación a través de la formación no es la repetición de modelos del pasado; la comprensión exige una distancia con el pasado, “evitar confundirse con él, tomar completamente en serio el espacio de tiempo que media entre él y el sujeto de la comprensión, incorporar esa distancia en el acto de comprensión”. De manera que la historia, “desde el punto de vista de su contenido”, no es vinculante. La formación radica en la comprensión, pero la historia comprendida, si no es vinculante, “destruye totalmente el pasado tal como lo entienden los judíos” (Arendt 2016, 91).

Es aquí cuando Arendt recupera el intento de Mendelssohn de “rescatar el contenido eterno” de la religión judía (Arendt 2016, 92). Mendelssohn se había tomado muy en serio la historia en tanto búsqueda de la verdad de Lessing. Esta dimensión de la historia permitía que el hombre, “una vez que ha tomado conciencia de su razón, vuelva a empezar y funde una historia” (Arendt 2016, 82). La recepción de la Ilustración en general y de Lessing en particular, en Mendelssohn, toma la forma de la posibilidad de defender su propia formación o *Bildung*. Para Mendelssohn, como para Lessing, la única autoridad será la de la razón, y es tan independiente de la historia que ya no tiene “ningún punto de anclaje en ella”; pero, a diferencia de Lessing, Mendelssohn convierte la tesis de la separación entre verdades de la razón y verdades históricas

en un elemento para defender su judaísmo: la religión judía es idéntica a la racional y sus verdades son vinculantes para el judío (Arendt 2016, 83).

Si bien las verdades históricas sólo tuvieron validez antes de la destrucción del Templo (cuando la religión judía era la religión de una nación) las verdades eternas son las que comprometen al judío de hoy con las reglas del judío de ayer. Pero además, en las verdades del Antiguo Testamento no hay nada que sea contrario a la razón y, por lo tanto, el judío está comprometido con leyes históricas situadas que van más allá de la razón. Este elemento es el diferenciador entre los hombres: para el no judío la ley mosaica no es vinculante.

Entre las verdades de la razón y las verdades históricas sólo hay una diferencia de forma (...). La razón siempre ha sido igual de accesible a todos los hombres en todos los tiempos. Lo único diferente es la vía de acceso a ella; la de los judíos sólo comprende el acatamiento de la religión judía, sino también la exacta observancia de la Ley en sí misma (Arendt 2016, 84).

Por eso, en Mendelssohn, aunque sea de forma residual, el judío todavía conserva algún tipo de vínculo con la historia, que Herder hace desaparecer. “La igualdad de Lessing sólo exigía a los judíos humanidad, algo que finalmente, sobre todo en la interpretación de Mendelssohn, también podían lograr”. En cambio, con el romanticismo de Herder, “se les pide que sean especiales y, en tanto que tales, se les incluye indiferenciadamente en la cultura del género humano, después de que la formación, la distancia característica del acto de comprensión, haya destruido todos los contenidos en los que los judíos podían basar su especificidad” (Arendt 2016, 93).

A modo de resumen, la destrucción del Templo de Jerusalén es la figura elegida tanto por Mendelssohn como por Herder para analizar el problema judío. La destrucción del Templo, la diáspora judía, los judíos disgregados como extranjeros en Europa, son el inicio de la *cuestión judía*. Para el iluminismo, esta figura se cumplimenta a partir de la igualdad total de la razón que propone Lessing, que debería continuar en la igualdad de ciudadanía para el pueblo judío. Para el romanticismo la misma figura se cumplimenta en la excepcionalidad extrema del judío que propone Herder. Pero en los dos casos *la cuestión judía* aparece no sólo como una figura incumplida, sino como una figura imposible de cumplir. En “La asimilación original” (1933), Arendt dice que “la ilustración prometía a los judíos emancipación (...). Pero el *problema* de la asimilación judía comienza solamente *después* de la Ilustración, por primera vez en la generación que siguió a Mendelssohn” (Arendt 2016,

98). Mendelssohn creyó que podía hablar en nombre de *los judíos*, que podía ilustrarlos y liberarlos, pero la emancipación de los judíos en conjunto ya no podía realizarse. Las conversiones de judíos demostraron que la cuestión judía se había convertido en un problema para el judío individual. Los portadores de la Ilustración cuya continuación es el romanticismo, son los ciudadanos. Los ciudadanos son hombres privados (Arendt 2016, 97-104).

Del mismo modo, la idea romántica de la excepcionalidad, como mostró Arendt en Herder, borra toda posibilidad de pensar en una historia judía que resulte vinculante. Cuando desaparece el vínculo entre el judío y su historia, desaparece también su condición de judío. Pero la propuesta de Mendelssohn también hace colapsar la posibilidad misma de la historia judía cuando la iguala a la razón. En ese sentido ya no importa siquiera la destrucción del Templo que había sido presentada como la gran ruptura de la historia judía, porque si para el judío las verdades de la razón coinciden con las de la historia, el tiempo se vuelve eterno como la razón, no hay analepsis, no hay prolepsis, ni hay modo posible de figuración si ya no podemos distinguir en qué momento histórico nos encontramos. Por otra parte, el romanticismo en la versión de Herder había privado al judío de su pasado y a su vez le exigía que fuera culto. Pero si la cultura es la comprensión del pasado, entonces el judío, para ser culto, necesita de un pasado que le es ajeno.

De hecho, Arendt dirá en “Una revisión de la historia judía” (1948) que con la excepción de la publicación de *Las grandes tendencias de la mística judía* (1946) de Gershom Scholem, los historiadores judíos del último siglo describieron al pueblo judío como falto de una historia política propia, historia que finalizaría junto con el pueblo mismo, cuando el entorno dejara de ser hostil. Los judíos no aparecían como agentes históricos, sino como “pacientes históricos que conservaban una especie de identidad eterna (...)” (Arendt 2016, 394).

Las críticas de Arendt al iluminismo en el artículo de 1932 son claras y profundas: si bien se puede ver un cambio de status en el judío alemán que va desde la segregación física a la emancipación civil (pasando por las ramificaciones en Alemania de la Revolución francesa, la Declaración de los Derechos del Hombre y el Edicto de emancipación de 1812), para Arendt “es claro que el Edicto de emancipación de 1812 no preservó la identidad de los judíos como pueblo, y que nunca pretendió hacerlo, y, por tanto, no introdujo una presencia judía nueva en la vida política alemana” (Jerome Kohn en Arendt 2016, 18). Al contrario de la esperanza que sostuvieron Lessing y Mendelssohn de que la

emancipación significara que los judíos serían reconocidos como seres humanos, iguales al resto de los seres humanos, Arendt ve a la historia judía “sumergida y olvidada en la historia futura, concebida como el progreso irresistible de la humanidad” (Jerome Kohn en Arendt 2016, 18).

Si bien es cierto que Arendt critica a la Ilustración, y si bien puede leerse en “La Ilustración y la cuestión judía” (1932) una reivindicación del romanticismo en la figura de Herder, que Arendt misma considera como un proto romántico, y que la filósofa dice explícitamente que el romanticismo es la tradición que merece mayor consideración respecto de la cuestión judía, no se pueden dejar de observar las críticas profundas de Arendt al planteo de Herder.

En esta fase de su pensamiento, la “historia judía” es la preocupación principal de Arendt y el planteo de Herder tiene la enorme ventaja de convertir al pueblo judío de una religión a una nación y de haberle devuelto a los judíos su propia historia. Pero también, como se ha visto, según Herder los judíos, comprendiendo su historia, se separarán de ella y “se darán cuenta de que la destrucción del Templo, hace dos mil años, ya había destruido su continuidad histórica como pueblo”... y “de que su pasado les es ajeno” (Jerome Kohn en Arendt 2016, 19). Es aquí que Arendt apela a Mendelssohn para reivindicar que el “judío está comprometido con leyes históricas situadas que van más allá de la razón” y para buscar en el judaísmo algún vínculo con la historia, que es lo que Herder hace desaparecer. Pero, una vez más, en todos los casos las promesas de resolución de la *cuestión judía* quedan incumplidas: “Por un lado, la asimilación significaba el final de la comunidad judía. Por otro lado, los judíos fueron aceptados entre las filas de la buena sociedad solamente en calidad de excepciones” (Feldman en Arendt 2016, 70). Iluminismo y romanticismo tenían sus límites: ciertamente, menos de doce años después de su promulgación, la emancipación civil de los judíos fue derogada por la Ley de los Estados de las Provincias de 1823 y en Prusia debieron esperar hasta 1869 para ser reconocidos nuevamente.¹³

13 En el inicio de este apartado se hizo referencia a dos usos diferentes de concepto de incumplimiento que retomaremos más adelante. Es importante aclarar que si bien tratamos la *cuestión judía* como *incumplimiento* en su primera acepción, en tanto figura que no llegó a su máxima potencia, también hay, según Kellner una segunda acepción: una noción de *incumplimiento* que se acerca a lo indecible, a lo sublime. Creo que este es exactamente el parecer de Leo Strauss sobre la cuestión judía en “Why we remain jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?” donde el filósofo condena la necesidad de resolver la *cuestión judía* y afirma que justamente el lugar del pueblo judío en la historia es mostrar la ausencia de redención, la imposibilidad de reconciliación

IV. Figuras incumplidas: una crítica al análisis del figuralismo en clave post teológica

Al inicio del apartado anterior se sostuvo que Kellner se dedica a pensar la noción de incumplimiento (*unfulfillment*) a partir de la explicación sobre el mecanismo figural en White. Como se dijo anteriormente, en el mecanismo figurativo se elige retrospectivamente una figura a partir de su cumplimiento, pero también es posible imaginar que se figure una figura esperando su cumplimiento y que esto simplemente no ocurra. Kellner introduce el término *backshadowing* en el núcleo del sistema figural de White para alertar sobre un uso incorrecto de este mecanismo. El *backshadowing* sería la presunción de que el cumplimiento era evidente en el momento de la figura. A modo de ejemplo, si figuramos que la modernidad va *de Hobbes a Hitler*,¹⁴ no podemos asumir que los actores contemporáneos a Hobbes pudieran haber derivado el triunfo del fascismo en Europa a partir de la lectura del *Leviatán*. Si nos paramos en el momento de la figura, no podemos derivar su cumplimiento.

Por otra parte, los *hopeful monsters*, estas figuras incumplidas que analiza Kellner pueden entenderse tanto como el potencial no realizado de un evento cuyo cumplimiento se aplaza infinitamente, un evento que consideramos que iba a asumir un gran significado, pero que históricamente resultó olvidado (como es el caso analizado en el apartado anterior sobre la *cuestión judía*), o como un rechazo absoluto de significado, como la realidad nouménica de la cosa en sí que se acerca al *indecible* de Jean François Lyotard o al *whatevers* de Giorgio Agamben (Doran 2013, 30). Se puede encontrar este segundo caso en algunas historiografías del Holocausto que sostienen un mutismo epistemológico y la imposibilidad de poner en una cadena de significantes lo ocurrido en la Alemania de Hitler: desde una historiografía que niega la posibilidad de encontrar una figura de manera retrospectiva que haya sido cumplimentada en Auschwitz, hasta una teoría como la de Leo Strauss en la que el significado último de una figura no se encuentra dentro de los límites que el ser humano puede alcanzar.

completa con el mundo. La cuestión judía, para Strauss no puede tener una solución política, una solución humana, porque su significado último permanece oculto para los hombres.

¹⁴ Hago aquí referencia a la afirmación de Hauke Brunkhorst de que si Arendt hubiera escrito un libro de historia de las ideas, lo hubiera titulado “de Hobbes a Hitler”.

Al analizar el mecanismo figural White usa el vocabulario de la promesa para ilustrar la relación de la figura y el cumplimiento: el Nuevo Testamento cumple la promesa del Antiguo. Si bien, según Kellner, esto no quiere decir que exista un fundamento teológico explícito en ninguno de los discursos modernos sobre el figuralismo y la narrativa, afirma, sin embargo, que el papel post teológico de la figura permanece. De hecho, Kellner afirma: “estoy sugiriendo aquí que la noción de figuralismo que es la base de la comprensión narrativa y del razonamiento histórico, como lo describe White, tiene una anticipación mesiánica en su corazón” (Kellner 2013, 162).

La crítica de Kellner al vocabulario de la promesa en White es muy relevante precisamente porque uno es consciente de lo que promete en el mismo momento en que realiza la promesa y por lo tanto no funciona de la misma manera retrospectiva que el figuralismo. Pero, entender la base figural desde una concepción mesiánica, como hace Kellner, también tiene sus problemas.

A partir de la publicación de *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* de Karl Löwith en 1949, en donde el autor analiza la influencia de nociones mesiánicas en las filosofías modernas de la historia y de las largas discusiones que mantienen Löwith y Schmitt con Blumenberg respecto de la noción de secularización, una gran cantidad de autores contemporáneos ha argumentado que el pensamiento posterior a la Ilustración es absolutamente "parásito de la cosmovisión cristiana" y considera que la autoconsciencia moderna se basa en la represión de lo divino. Por tomar algunos ejemplos, Derrida sostiene que hay un fundamento místico para la autoridad, para Stanley Fish la creencia en la razón no es más racional que la creencia en la religión, según Agamben el pensamiento dialéctico es, en última instancia, una secularización del pensamiento y del tiempo mesiánico (Kahn 2014, 3). Si bien esta no parece ser la postura de Kellner, sus afirmaciones generan cierta ambigüedad al afirmar que a pesar de que “ni Auerbach ni White presentan el figuralismo como una teología explícita, hay un indicio de esto en la idea de que la figura es como una promesa” (Kellner 2013, 167).

En las narrativas modernas de la secularización, la idea de soberanía del Estado, de evolución histórica, de progreso, entre otras, son todas versiones secularizadas de conceptos cristianos. Arendt, que desde su teoría lucha por cada uno de estos conceptos desde una perspectiva secular de agencia humana, al analizar el concepto de autoridad es tajante al afirmar que “la larga alianza entre religión y autoridad no prueba

necesariamente que el concepto de autoridad sea en sí mismo de naturaleza religiosa” (Arendt en Kahn 2014, 6). Lo mismo ocurre aquí con la concepción figural: ¿debemos entregar este modo de interpretación a la religión porque fue puesto en práctica primeramente por los Padres de la Iglesia? Lo que está en juego aquí es la posibilidad de una concepción puramente secular de la *poiesis*. Kahn afirma que “la posibilidad de políticas puramente seculares va de la mano con la recuperación de un reino puramente humano de lo simbólico” y denuncia una tendencia a “entregar el reino simbólico a la religión” (Kahn 2014, 7). Kellner afirma que el figuralismo contiene en sí mismo una idea de promesa teológica y no advierte el riesgo que conlleva presentar la concepción figural tan estrechamente vinculada al vocabulario mesiánico. El peligro de presentar al figuralismo de este modo estriba en que deja abierta la posibilidad de que la religión sea lo único que legitima la posibilidad de la narración histórica y, por tanto, del conocimiento histórico. Pero las metáforas religiosas no son una señal de que no podemos escapar de la religión.

En la acusación de Kellner al figuralismo whiteano como parte de un mecanismo de pensamiento post teológico, en la anticipación mesiánica del figuralismo que Kellner resalta, ¿no podemos ver nuevamente una entrega del reino de lo simbólico, en este caso del artefacto de la narración, si no a la religión, por lo menos a lo sublime? ¿No buscaba White una concepción puramente secular de la *poiesis*? ¿Por qué deberíamos asumir que la metáfora religiosa es un subconjunto de la teología y no deberíamos asumir exactamente lo contrario, que la teología es una metáfora de las formas puramente humanas de entender el mundo, de figurar la historia y de negociar sus conflictos?

En los términos planteados por Blumenberg el cristianismo no puede explicar la modernidad; no podría, por ejemplo, explicar la legitimidad de la curiosidad científica y filosófica en el período moderno temprano. Por eso, la narrativa de la secularización tradicional debe ser rechazada. En lugar de la secularización, propone el modelo de la reocupación: es verdad que la modernidad aborda los problemas medievales, pero reocupa sus términos, que adquieren así un rasgo novedoso (Kahn 2014; 6). Las figuras del período moderno que toma White para pensar el figuralismo, principalmente Auerbach, que a su vez ya había retomado a Vico, se preocupan por hacer una crítica a la teología y buscan crear una visión del mundo e imaginar un relato plenamente inmanente a la naturaleza humana que la tesis de Kellner parece, aunque involuntariamente, poner en duda.

Al analizar el lugar del incumplimiento en su segunda acepción como un rechazo absoluto de significado, Kellner se pregunta ¿qué significa decir que en White existe la posibilidad de que los eventos históricos no tengan significado? ¿Qué es este rechazo de sentido? Según Kellner, esto “solo implica que la ‘historia’ no tiene ningún significado aparte de la actividad interpretativa de los humanos que la hacen”. Lo que White nos mostró desde *Metahistoria* no es que la historia no tenga sentido, sino justamente que no tiene *uno* solo, porque posee tantos como las posibilidades que nuestra época nos pueda proporcionar. Sin embargo, desde la reflexión metahistórica todos los significados que encontramos en la práctica interpretativa son simplemente figuras de nuestra capacidad de crear significados (Kellner 2013, 163-164).

Aquí Kellner argumenta que en White “usualmente existen dos niveles en los cuales la misma cosa tiene diferentes consecuencias” (Kellner 2013, 164) y toma el modelo de lo sublime en Kant, en el cual por un lado sentimos el terror de que haya algo que se escapa a nuestra conceptualización, pero, por el otro lado, esto también nos produce placer porque nos encontramos frente a ideas estéticas que no son parte de la naturaleza. Esto mismo ocurre, para Kellner, con la narrativa, porque es opresiva cuando nos revela el cumplimiento de todas las figuras posibles en forma de un gran relato que parece dar significado a cada una de las partes, una atribución sistemática de significado a la que no se puede escapar. Pero, a la vez, el único escape a un gran relato es la formulación de una multitud de pequeñas narraciones. Estos relatos no son muchos aspectos de *una* misma realidad o de una misma narrativa, sino que revelan nuestro poder de representar y complimentar las figuras que elegimos de múltiples maneras.

El argumento principal de Kellner es que existe una contradicción entre el texto “cerrado del figuralismo, en el que todo se considera una promesa en la mente de un gran guardián de promesas y el mundo abierto de lo sublime indecible” en el que sólo podemos hablar en términos de *hopeful monsters* (Kellner 2013, 169). O sea, entre el mecanismo figural y la posibilidad del incumplimiento.

Respecto de la primera parte de esta afirmación creo que es preciso recordar que para White el mecanismo figural, en el que se eligen figuras a partir de su cumplimentación, no puede ser nunca pensado como *cerrado*, justamente porque lo que está en la base del figuralismo es la posibilidad de *elegir* retrospectivamente el pasado y por lo tanto de refigurararlo tantas veces como nos los permita nuestra época. Respecto de la segunda parte, es útil traer “la particular interpretación de la

representación del pasado sublime” en White. Ya que “podemos decir con seguridad que el pasado sublime es aquel que no está disciplinado por la historia. Pero es muy importante destacar que no guarda ninguna relación con ‘lo sublime’ entendido como ‘la presencia de una ausencia’, ‘la persistencia del pasado en el presente’, la ‘presencia’ (*presence*) y otras hipóstasis semejantes” (Murad, 2016)

Si bien Kellner plantea algunos peligros del figuralismo de White, debemos también notar los conflictos que puede tener su propia visión. Kellner dice que hasta que no se haya producido el cumplimiento “el candidato a la figura es un huérfano, como un cachorro de liebre no reclamado. En ese punto, y ese punto bien puede durar para siempre, no tiene ningún significado histórico, pero puede convertirse potencialmente en muchas cosas” (Kellner 2013, 162). Pero, para White, la historia no está esperando ser narrada, como si en los acontecimientos mismos del pasado existiera una narrativa oculta que debe ser desplegada. La perspectiva de una historia que pudiera existir de manera independiente de nuestra narración “es un malentendido en relación con lo que una historia claramente es, es decir, una forma específicamente humana de crear y de otorgar significado a través de la figuración verbal” (Doran en White 2011, 34-35). Precisamente porque las historias se hacen, no se encuentran, pensar en el candidato a la figura como un huérfano que espera ser reclamado, parece contradictorio en el sistema figural de White.

V. Bibliografía:

- Arendt, H. (2016), *Escritos judíos*. Edición de Jerome Kohn y Ron Feldman. Barcelona, Editorial Paidós.
- Auerbach, E. (1950), *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*. México, Editorial F.C.E.
- Auerbach, E. (1998), *Figura*. Madrid, Editorial Trotta.
- Jakobson, R. y Halle, M. (1980), *Fundamentos del lenguaje*. Tercera edición, Madrid, Editorial Ayuso-Pluma.
- Kahn, V. (2014), *The Future of Illusion. Political Theology and Early Modern Texts*, Chicago, University of Chicago Press.
- Kellner, H. (2013), ““Hopeful Monsters or, The Unfulfilled Figure in Hayden White’s Conceptual System” en Doran, R. (ed.). *Philosophy and History after Hayden White*. Londres, Editorial Bloomsbury, pp. 151- 170.

- Kellner, H. (2014), “Is History Ever Timely?” en *Rhetoric Society Quarterly*, 44:3, Routledge, pp. 234-242. Recuperado el 12 de junio de 2014 de: <http://dx.doi.org/10.1080/02773945.2014.911560>
- Murad, O. (2016), *Desafíos del discurso de la memoria al conocimiento histórico. Consecuencias epistemológicas y ético políticas de la Filosofía modernista de la historia de Hayden White*, tesis doctoral inédita.
- Sanz Loroño, M. (2015), “Cuatro caras de *Metahistory* y una propuesta de interpretación”, en *Historiografías*, 9 (Enero-Junio, 2015): pp.44-64.
- Strauss, L. (1997), *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*. New York, State University of New York Press.
- White, H. (1992), *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica.
- White, H. (2010), *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*. Buenos Aires, Editorial Prometeo.
- White, H. (2011), *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría, 1957-2007*. Buenos Aires, Editorial Eterna Cadencia.

Recibido el 01 de mayo de 2019; aceptado el 03 de agosto de 2019.