



CyP

Revista Cambios y Permanencias

Publicación multi e interdisciplinar
orientada a los estudios sociales

Revista Cambios y Permanencias

Grupo de Investigación Historia, Archivística y Redes de Investigación

Vol. 9, Núm. 1, pp. 741-765 - ISSN 2027-5528

Memoria, experiencia e historicidad: una lectura a través de la epistemología

Memory, experience and historicity: a reading through epistemology

Fabián Becerra González

Colectivo de Historia Oral – Colombia
orcid.org/0000-0002-8814-5217

Recibido: 5 de febrero del 2018

Aceptado: 3 de marzo del 2018



Grupo de
Investigación
Historia
Archivística y
Redes de
Investigación

Memoria, experiencia e historicidad: una lectura a través de la epistemología¹

Fabián Becerra González
Colectivo de Historia Oral – Colombia

Profesional en Estudios Literarios de la Universidad Nacional de Colombia, Licenciado en Educación Básica con Énfasis en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Correo electrónico: fabianbecerragonzalez@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-8814-5217

Resumen

La modernidad, en tanto proyecto político de largo aliento, instrumentalizó la disciplina histórica en función de articular el pasado con grandes relatos, efemérides y sistemas ideológicos normalizados en el ejercicio del poder. Tras la instauración de los principales sistemas totalitarios del siglo XX, el advenimiento de las guerras mundiales y la subsiguiente bipolaridad, algunos métodos historiográficos viraron en una crítica al racionalismo y el positivismo lógico que llevó a concebir el ser humano como un ‘sujeto de historia’, nunca al margen o debajo de esta. Dichos replanteamientos propiciaron la génesis de alternativas de estudio renovadoras para el campo: la historia social, la microhistoria, la historia de las mentalidades, la historia oral.

¹ Ponencia presentada en el III Encuentro Nacional de Historia Oral y memoria: “Usos, construcciones y aportes para la paz” y II Encuentro Distrital de experiencias de Historia Oral: “Archivos, Historias de Vida, Memorias e Identidades”. Bogotá D.C. mayo 18, 19 y 20 de 2017

En ese sentido, esta propuesta² aborda las vicisitudes epistemológicas que ha tenido la historia como disciplina desde la Ilustración hasta nuestros días. No se pretende una neta disertación conceptual, sino un acoplamiento teórico que permita discernir la pertinencia de nociones postuladas por autores como Nietzsche, Heidegger, Arendt, Sartre, Gadamer y Heller —junto con algunas propuestas de la Escuela de los Annales— con problemas inherentes a nuestra contemporaneidad como la memoria, la experiencia y la subjetividad, sin perder de vista el papel del historiador como agente de acción.

Palabras clave: Filosofía de la historia, historia del tiempo presente, historicismo, historicidad, memoria.

Memory, experience and historicity: a reading through epistemology

Abstract

Modernity, as a long-term political project, instrumentalized the historical discipline in terms of articulating the past with great stories, ephemerides and normalized ideological systems in the exercise of power. After the establishment of the main totalitarian systems of the 20th century, the advent of the world wars and the subsequent bipolarity, some historiographical methods turned in a critique of rationalism and logical positivism that led to conceive the human being as a 'subject of history', never on the margin or below it. These rethinkings propitiated the genesis of renovating study alternatives for the field: social history, microhistory, history of mentalities, oral history.

In that sense, this proposal addresses the epistemological vicissitudes that history has had

² Propuesta derivada del trabajo de grado *Historia oral e investigación escolar para la construcción de subjetividad en el aula*, presentado para optar al título de pregrado en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas (2016).

as a discipline from the Enlightenment to the present day. A conceptual dissertation is not intended, but a theoretical coupling to discern the relevance of notions postulated by authors such as Nietzsche, Heidegger, Arendt, Sartre, Gadamer and Heller —along with some proposals arising from Annales School— with inherent problems to our contemporaneity as memory, experience and subjectivity, without losing sight of the role of the historian as agent of action.

Keywords: History's philosophy, history of the present time, historicism, historicity, memory.

Introducción

“Toda investigación historiográfica presupone un tiempo social, humano o, como se lo denomina, un tiempo histórico cuya problematización es propia de una teoría o filosofía de la historia” (Mudrovic, 2005, p. 99).

El abordaje del proyecto se rige por la metodología de la historia oral, que toma como fuente primaria la entrevista y se complementa con todos aquellos registros que sirven para la posterior construcción historiográfica de los estudiantes.³ Al tener en cuenta que la subjetividad atraviesa en gran medida la construcción de la propuesta y que el constructivismo sustenta su implicación pedagógica, ello envuelve una caracterización de orden ontológico en torno al desenvolvimiento de la filosofía de la historia a través de sus diferentes postulados y su repercusión, por afinidad u oposición, en las discusiones relevantes para la disciplina y por ende en su acepción durante la modernidad.

³ Esta ponencia surge de una práctica docente en las asignaturas de Ciencias Sociales y Ciencias Políticas en el Colegio San Francisco de Asís (2012-2013). Al término de la primera etapa de intervención los educandos hicieron entrega de sus historias de vida como trabajo final del área de Ciencias Sociales —grado noveno—. Esto, de acuerdo con los parámetros metodológicos de la historia oral (cotejo de entrevistas con diversas fuentes primarias y secundarias, análisis y manuscrito propio). El mejor trabajo, escrito por una estudiante de 14 años, fue publicado por el Colectivo Cultural Gavia y la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. En este artículo se explora **exclusivamente** el carácter epistemológico de la disciplina histórica. Para conocer más del resultado final del proyecto de historia oral véase Aguirre Rodríguez, Juliana Alejandra (2014). Retrospección. *La Ventana / Soluciones imaginarias*. N°. 3. pp. 104-114.

Filosofía de la historia: origen y tensiones epistemológicas del concepto

María Inés Mudrovcic indica cómo los filósofos no siempre estuvieron interesados en la historia y de qué manera se le brindó importancia a esta en la modernidad al buscar “una mayor incumbencia de la razón en la operación historiográfica” (2005, p.5). Si se tienen en cuenta los énfasis que rigieron la filosofía desde los griegos hasta el siglo XVII (físico-matemática, escolasticismo y ciencias naturales), se podrá entender por qué la filosofía de la historia, en propiedad del concepto, se erigió solo a partir del siglo XVIII con Voltaire (1990), quien la asimiló como una disciplina que debía dar cuenta del pasado, mediante la razón y el posicionamiento de un criterio científico desprendido de cualquier superchería o pseudo científicidad. Esto, claro está, se coligaba a los preceptos de la Ilustración, que encontraron su anticipación en el cartesianismo y postularon el entendimiento de una historia progresiva y ascendente en procura de la perfectibilidad del hombre, en tanto este solucionara racionalmente sus problemas a través de la duda metódica, lo que algunos autores, entre ellos Kant, asumieron mediante un sentido teleológico, al remitir la historia hacia la emancipación de un individuo que se entendiera como eje de la naturaleza en su relación con el mundo, siempre y cuando la acción estuviera mediada por la racionalidad (Descartes, 1970; Kant, 1994; 2005).

Por su parte, Hegel (1985) entendía la filosofía de la historia no como el estudio del pasado de un hombre perfectible, sino de una historia universal que envolvía un conjunto de procesos bajo la lógica de la dialéctica y su triada basada en la tesis, antítesis y síntesis de los hechos históricos, en tanto categorías. Dicha dialéctica no concibe nada definitivo, dado que existe en el devenir y el perecer, por esto para Hegel todo lo real era racional y viceversa, en tanto fuera necesario en un proceso dialéctico que, pese a todas sus ideas de cambio, se concentraba en un sistema filosófico determinado por categorías fijadas que obstaculizaban el devenir histórico. Acorde a esto y a las consideraciones que Hannah Arendt escribió al respecto (1961), se encuentra cómo Hegel y la filosofía de la historia aspiraron pensar razonadamente la realidad histórica y los acontecimientos que dieron origen al mundo moderno. Todo eso indica una serie de problemas que marcarían la discusión concerniente al estudio de la historia, como eran, por ejemplo, la instauración

de un método científico y el objeto a estudiar. Un caso afín puede encontrarse en la controversia generada por la corriente positivista al postular que la historia, en particular, y las ciencias sociales, en general, debían regirse mediante la formulación de leyes de carácter universal, sin hacer énfasis en las individualidades para equiparar su método al de las ciencias empírico- analíticas, por medio de un enfoque cuantitativo o de lo que se denominaba entonces como monismo metodológico (Comte, 1974).

Todas estas posiciones serían replanteadas durante el siglo XX, pues se debatiría la tensión entre la *filosofía especulativa de la historia*, enmarcada en la organización sistemática de los hechos, y la *filosofía crítica de la historia*, preocupada por originar conceptos que permitieran analizar la realidad histórica (Aron, 1938, pp. 285-290). No obstante, cabe anotar que hacia mediados del siglo XIX la corriente hermenéutica apareció como la principal opositora al positivismo lógico, apoyándose en Gustav Droysen como su primer expositor, quien dilucidaba una metodología amparada en la comprensión de los fenómenos históricos, no en su explicación universalista:

“Dos cosas debían surgir aquí con especial claridad. Por una parte, que a diferencia de las ciencias naturales, no tenemos los medios del experimento; que tan solo podemos investigar. Luego, que también la investigación más profunda solo puede contener una apariencia fragmentaria del pasado, que la historia y nuestro conocimiento de ella son inmensamente diferentes. Esto nos desconsolaría si no hubiera una cosa: aun cuando no se posea el material completo, podemos seguir el desarrollo de los pensamientos en la historia. Así obtenemos, no una imagen de lo acontecido, sino una concepción y elaboración espiritual de él. Esta es nuestra compensación”. (Droysen, 1982, p. 392).

De acuerdo a esto, se ve cómo la hermenéutica insta al método interpretativo (elucidación de las acciones humanas y búsqueda del sentido subjetivo de estas, así como de los significados derivados del hecho histórico), blandiendo la comprensión como un método más acorde a las ciencias sociales, sin que ello envuelva una actitud pasiva de parte del historiador, a diferencia de la explicación derivada de la causalidad pretendida por los positivistas (Bloch, 1949).

Indudablemente, ello lleva a pensar reciamente la pregunta *¿Qué es la realidad?* En ese sentido, es importante resaltar la definición heideggeriana que ve en el mundo una imagen entendida como un sistema con un orden determinado por la ciencia y la especialización de cada uno de sus campos de estudio, logrando con esto que la realidad se establezca a través de cada uno de ellos mediante el análisis de cada fragmento que de esta se pretenda comprender (Heidegger, 1976). De tal manera que la modernidad es una época dispuesta por la ciencia en la que la historia, dado su carácter científico, se adhiere a la especialización de saberes, en tanto disciplina. No obstante, hay que tener en cuenta que tal y como dijera Thomas Kuhn (2000) la ciencia es una construcción histórica y cultural, definida de distinta manera en varios períodos, por diferentes disciplinas, atravesada por las eventualidades y los conflictos de las sociedades donde se genera. Por tanto, el conocimiento histórico, al hacer hincapié en lo humano debe advertir las huellas que ha dejado el paso de la humanidad y la significación que estas contienen. No en vano, hacia los años 30's del siglo XX, la Escuela de los Annales cuestionaría los postulados positivistas en el estudio de la historia y replantearía su método al darle mayor importancia a las simbologías, los lenguajes y las particularidades del historiador o, en suma, lo que podría denominarse como interiorización e intereses en la tensión sujeto-objeto, ya que los historiadores se limitaban a repasar una historia de acontecimientos sucesivos a registrar (Bloch, 1949). Tal planteamiento comenzaría a cobrar fuerza en las sociedades industriales, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, acontecimiento tras el cual autores como Hannah Arendt y Jean-Paul Sartre cuestionarían con un énfasis en el carácter existencial del individuo, a partir de los aportes de Heidegger en torno al *ser*, la legitimidad de la razón moderna que había llevado a tal hecatombe, como se explicará más adelante.

Historicismo y nociones teleológicas en la aprehensión de la historia

Karl Popper, en clara alusión a Platón, Hegel y Marx, puntualizó que el historicismo es la pretensión de entender la historia a través de una noción predictiva de la

misma, encaminándola hacia un final que proyecta unas tendencias inherentes a la evolución histórica, conducentes a un destino y que por lo regular suelen darse por sentadas, sin ponerlas en tela de juicio (Popper, 1957; 2006). De igual manera, menciona que han existido distintos tipos de historicismo (teísta, naturalista, espiritualista, económico), los cuales comparten la doctrina de que existen leyes históricas susceptibles de ser descubiertas y de dar sustento a la predicción del futuro de la humanidad (2006).

En este punto, es fácil explicar la necesidad que ha tenido el ser humano de poseer un *sentido de la historia*, en tanto “importancia o significación que sus actos tuvieran para los agentes de la Historia, y también importancia de la Historia para quien la escribe y para quien la lee” (Benavides Lucas, 1994, p.30); sentido que muchas veces puede recabar en equivocidad al ver los acontecimientos históricos como eventos regidos por elementos trascendentes, dinamizados desde su interior por principios que le confieren legalidad y pretenden abarcar la historia como un todo por igual (pasado, presente y futuro). Al respecto, Manuel Benavides Lucas caracteriza tres justificaciones, cada una de ellas con sus respectivas fuerzas trascendentales que conducen a un destino específico:

Tabla 1
Postulados teleológicos en la aprehensión de la historia

Noción	Justificación
Teleológica	San Agustín (Reino de Dios) Hegel (Estado nacional) Marx (Comunismo) McLuhan (Aldea planetaria) Fukuyama (Liberalismo generalizado)
Teodícea	Dios (Salvación del espíritu)
Androdícea	Hombre (Dominación plena de la naturaleza)

Fuente: (Benavides Lucas, 1994, p.27)

En esa linealidad, si se formula una conexión con las reflexiones de Giorgio

Agamben en *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia* (2007), podría verse cómo ciertas justificaciones que asientan el historicismo responden a determinadas nociones que se han tenido en torno al concepto de tiempo y cómo estas condicionan la experiencia de la concepción histórica en diferentes culturas. De acuerdo a esto, el filósofo italiano critica que el pensamiento moderno aún no haya elaborado una concepción adecuada del tiempo, lo que podría mostrar que, en efecto, persisten algunas generalidades que entienden la historia como una relación origen-destino presente a lo largo de la historia humana.

Algunos de los primeros ejemplos de ello se encuentran en el judaísmo y el cristianismo, pues son casos en los que la historia se rige por una entidad divina que mediante la Creación condiciona la acción del hombre al estipularle la salvación de su alma como punto final (Paraíso), lo que en términos de San Agustín se entendería a la postre como la *vía recta de Cristo*, una en la que la historia de la humanidad se asimila como una *historia de salvación* conducente a Dios (Agustín, 2012, p.290).

En un sentido similar, vemos cómo en Grecia la sociedad confería importancia a los intelectuales en un proceso de ‘helenización del mundo’ que privilegiaba las ideas, las formas y los arquetipos encarnados en la figura del Estado. Dicho modelo de sociedad era legitimado por Platón (2008), quien postulaba la instauración de un *rey filósofo* que guiara el destino de un mundo demarcado por la lógica ateniense y el gobierno de los intelectuales.

No se puede perder de vista que en estos casos de la Antigüedad se hacía presente la doctrina tribal del *pueblo elegido*, ya fuera por cosmovisión religiosa o pretensión política. Por consiguiente, el tribalismo marca una pauta de acción en el historicismo, pues el hombre adquiere significado en función de una colectividad que encarrila los fines de la historia, algo que no se desprende de la modernidad, pues, como menciona Popper (2006), durante el siglo XX casos como el fascismo y el marxismo contuvieron cierto grado de

colectivismo y por tanto una acepción historicista de la época; el primero a través de una ley de carácter biológico (raza) y el segundo de una de carácter económico (clase social), presentándose en ambas un destino de herencia.

En función de ello, se imposibilita hacer una diferenciación de generaciones, épocas, culturas y civilizaciones que permitan aprehender la historia, ya que el historicismo, al contener el error de mezclar religiosidad y política (sociedad unitaria acomodada por Dios o el Estado), permite malentender la filosofía como religión presentada a través de la racionalización, lo cual se apoya previamente en Platón, quien además de entender el tiempo en un transcurso circular e infinito, precisado como una “imagen en movimiento de la eternidad” (2007, pp. 318-320),⁴ también creía que la decadencia sería superada por la voluntad de los hombres apoyados en la razón (Popper, 2006), lo cual podría verse como uno de los legados que después del Renacimiento se adoptaría para lo que posteriormente constituiría uno de los pilares del pensamiento moderno: el culto cuasi deificado a la racionalidad.

En ese orden de ideas, es necesario insistir en la manera en que la modernidad ha fracasado al no elaborar una concepción adecuada del tiempo (Agamben, 2007), si se mira como punto de análisis la *conciencia individual*, expuesta por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, dada la formación de un individuo universal, quien recorre un proceso cuyo pináculo es el *espíritu autoconsciente*, en una época enfocada en una ciencia que permita alcanzar el conocimiento filosófico. Por ende, como menciona Luis Mariano de la Maza (2007), en Hegel el tiempo es fugaz, finito y contiene la negatividad externa que impulsa el espíritu, siendo este último la capacidad de ser un sí mismo que se conoce como tal. A su vez, el tiempo, al ser la existencia o el estar inmediato, facilita la objetivación exterior del espíritu (Hegel, 1985).

Por su parte, el materialismo dialéctico, concibió una noción revolucionaria de la

⁴ Citado por Agamben (2007, p. 133).

historia en la que a través de la lucha de clases buscaba romper con la tradición de la disciplina entendida solo en unas minorías que, como fuera el caso romano, enfatizaban en la figura de los mandatarios que vanagloriaban sus gestas y omitían las relaciones de producción como condiciones materiales (Marx, 1955). No obstante, en palabras de Agamben (2007), en el marxismo dicho talante revolucionario de la historia iba de la mano con una concepción timorata del tiempo, en el que este se entendía como un *continuum* heredado de la tradición griega.

Paradójicamente, la credibilidad moderna de una instrumentación racional conducente al progreso derivaría en una crisis de los ámbitos político, científico y filosófico a finales del siglo XIX y comienzos del XX. No en vano, Nietzsche equiparaba el pensamiento ilustrado con el monoteísmo cristiano, solo que a diferencia de Dios era la razón quien manejaba las directrices de la realidad, así se suplantaba un espejismo por otro que a fin de cuentas tenía como curso el alejamiento del hombre de su vitalidad (Nietzsche, 1972).

Como consecuencia, la racionalización y su consecuente fe en el progreso de la humanidad, a través de la intervención tecnificada de la naturaleza, viraría en esquemas colectivistas que lejos de reconocer un sujeto autónomo tendría como desenlace la *Shoa* y los campos de concentración: una perversa banalización atenazada a la sociedad de masas.

Crisis de la razón moderna

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, pensadores de la talla de Nietzsche y Heidegger formularían sus cuestionamientos a la modernidad y su carácter racionalizador del hombre, en el que este se configuraba como punto centrífugo del pensamiento occidental a través de las aplicaciones científicas de la físico-matemática, lo que dejaba al margen la pregunta alrededor del *ser* y los aspectos ontológicos que propiciaban las

reflexiones de este en torno a su tiempo y su mundo (Heidegger, 2003). Por su parte, Max Weber, a través de sus disertaciones sociológicas frente a la comprensión de la modernidad, elucidaba elementos como la conceptualización científica, las leyes, la concentración del poder burocrático —así como su funcionalidad en el aparataje estatal— en un impacto regulado por la racionalización con arreglos afines en los terrenos de la ciencia, la economía, la política y la guerra; todos estos aplicados a las relaciones sociales y sus respectivas expectativas de reciprocidad que recrudecían estructuras de explotación y dominio desde la vida cotidiana hasta altas esferas de mando en el orden sociopolítico (Weber, 1984).

De acuerdo a esta contextualización y a los múltiples debates existentes en cuanto al punto de partida de la modernidad, en el presente trabajo se parte de las formulaciones que en su momento hicieron Theodor Adorno y Max Horkheimer (1944), quienes tomaron como punto de quiebre la Ilustración y su afán de discernir el iluminismo de la mitología (racionalidad vs irracionalidad) como soporte del uso público de la razón. Así pues, debe tenerse claro que la *Dialéctica de la Ilustración* se publicó como una crítica a la modernidad encarnada en los totalitarismos que supeditaron el sujeto a la sociedad de masas durante la primera mitad del siglo XX; esquemas colectivistas de gobierno que controvertían la autonomía y el individuo mayor de edad pregonados por Kant, en los cuales el poder funcionaba como un dispositivo ceremonial que sacralizaba al tirano (Balandier, 1994). Fue así como el proyecto moderno se desbordó al punto de llevar a las sociedades de Europa central a lo que durante el siglo XVI, en términos de Etienne de La Boétie (1980), se conceptualizó como *servidumbre voluntaria*:

“Paradójicamente, es la cadena de los amos, de los pequeños tiranos, la que mejor permite sondear las profundidades de la servidumbre, pues —si se nos permite introducir aquí un término de nuestro moderno vocabulario— no viven más que en la alienación; la autoridad, la propiedad que creen detentar, o que codician, les impide ver que han perdido la libre disposición de su pensamiento y de su cuerpo y que una fuerza dirige, sin que lo sepan, todos los movimientos de sus pies y de sus manos, fuerza que, no obstante, no sería nada sin ellos” (p.35).

De esa manera, a consecuencia de los desmanes ocurridos durante la Segunda Guerra Mundial, el mundo vivió una crisis que conllevó una mirada crítica a los postulados de la modernidad, ya que hechos como la *Shoa*, las masacres sistemáticas, la experimentación con humanos en Auschwitz y el Escuadrón 731, pondrían sobre la mesa la legitimidad de la razón y darían vigencia a las nociones de autores como Heidegger y su preocupación por el *ser*. Era muy claro, por ejemplo, que para Kant tanto espacio como tiempo eran equiparablemente importantes al momento de organizar nuestro mundo. Sin embargo, Heidegger refutaba esa proposición al darle mayor prelación al tiempo, pues este está íntima y constantemente imbricado con la *existencia humana* (1995, pp.402-408). Ante todo, para Heidegger, el *ser* es el proceso de *llegar a ser*, por tanto no hay una sustancia fija, a diferencia del *animal racional* que planteaba Aristóteles (1989, VII, 1332b), pues esto sería una abstracción, ya que la razón viene antecedita de la *existencia* que es el camino mediante el que nos proyectamos hacia el futuro en función de la expectativa. Por ese motivo el filósofo alemán veía en el ser humano uno que se extiende adelante de sí mismo y tiene contacto con su individualidad, acercándose así a una historia inmersa en una madeja de relaciones con el mundo y su tiempo. A diferencia de Hegel, para quien el espíritu no existe antes del proceso y solo se crea después de este.

En consecuencia, no solo se replantearon los postulados epistemológicos vigentes durante la época, sino también los referentes metodológicos de una historiografía que desde finales del siglo XVIII se ajustaba a unos intereses gubernativos que privilegiaban la expansión de Occidente como centro de gravedad del mundo (Burke, 1994; Wallerstein, 2006). No es casual, entonces, que durante el período de entreguerras, a través de la revista *Annales*, Marc Bloch y Lucien Febvre renovaran la disciplina con una crítica de las prácticas investigativas y el papel del historiador como agente científico del mundo moderno (Burguière, 2009). Desde entonces, el objeto de la ciencia no sería el pasado, sino un hombre de acción que vive un tiempo continuo y en perpetuo cambio.

Es de precisar, entonces, que la relevancia de académicos como Bloch sería innegable en la disciplina histórica, a la par que en el terreno de la filosofía autores como

Hannah Arendt y Jean-Paul Sartre hacían mella al adjudicar relevancia a temas como la acción y la existencia; en suma, la condición humana que fue confinada durante la Ilustración, como no fuera para darle un uso instrumentalizado racionalmente. Al respecto, mencionaba Hannah Arendt cómo “hemos olvidado que todo ser humano tiene necesidad de pensar, no de un pensar abstracto, ni de contestar a las cuestiones últimas acerca de Dios, la inmortalidad y la libertad, sino únicamente de pensar mientras vive. Cosa que hace constantemente” (1995, p.139). Por ello, para ella el *hombre activo* es en la medida que su pensamiento ejerza fuerza sobre la acción, pues es lo que lleva a la experiencia y la comprensión, principal interés de la autora alemana que bien puede conectarse con Bloch cuando alude a que “la ignorancia del pasado no se limita a impedir el conocimiento del presente, sino que compromete, en el presente la misma acción” (2001, p.44).

Por otra parte, para Sartre el existencialismo faculta la subjetividad y con ello la acción, pues el hombre está condenado a ser libre, en la medida que se ve obligado a elegir su esencia, sin que necesariamente eso implique esperanza alguna en su proceder, ya que este está en constante realización (1946). A diferencia del racionalismo, el existencialismo apuesta por la decisión subjetivada que posibilita la vida humana:

“Ser es elegirse a sí mismo; nada le viene, sea desde afuera o sea desde adentro, que pueda recibir o aceptar. Sin ayuda alguna del tipo que sea, está por completo abandonado a la necesidad intolerable de hacerse a sí mismo, hasta el más mínimo detalle. Así, la libertad no es un ser, es El Ser del Hombre, o sea, su nada”. (Sartre, 1966, p.546).

Además de esta dilucidación sartriana, puede encontrarse en Agnes Heller un entendimiento de la existencia en tanto contingencia que al ser una condición humana la ciencia no puede responder, ya que los hombres y las mujeres toman conciencia de ella a través de la *experiencia cotidiana* (1999, p.32). Ahora, la pertinencia de todas estas reflexiones adquiere validez en el campo de la historia en la medida que, como dijera Hans-Georg Gadamer. los problemas de la filosofía se afianzaron en la humanidad y por

consiguiente en el abarcamiento de unas ciencias sociales contenidas en el terreno de la epistemología, nunca al margen de esta (2000, p.45). De esa simbiosis puede extraerse que, por ejemplo, Agamben y Arendt formularan que fenómenos como Auschwitz dejaban como lección la complejidad de entender la mente de un hombre común, que era tanto o más difícil que la de un filósofo en el sentido de que nunca la destrucción había tenido una estructuración y burocratización tan bien definidas y normatizadas (Agamben, 2000; Agamben, 2006; Arendt, 2002).

En ese orden de ideas, vale la pena mencionar los aportes de Gadamer (2000), quien en continuidad a los presupuestos teóricos legados por Heidegger postulaba la constitución de la *conciencia histórica* como algo posibilitado por la experiencia alrededor de dos ejes: la *tradición*, surgida de eventos del pasado, y la historiografía de los mismos a través del relato. Y es en función de dicha experiencia que se articulan historia y discurso en torno a la acción que permite al hombre maniobrar en su interrelación social, como defendiera Arendt en *La condición humana* (1998), cuando entendía al narrador (historiador) como un agente captador de la historia.

Es así, como se encuentra en los virajes de la epistemología del siglo XX una correlación directa con los modos de estudiar la historia, ya no como una disciplina necesariamente ajustada a la instrumentación de la razón, sino como un campo del saber *de y hacia* el sujeto, en medio de preocupaciones de carácter existencial que derivan de su conexión con el mundo, al igual que de la aprehensión del mismo, surgido de la interiorización de su tiempo.

Congruencia de la historia del tiempo presente

De acuerdo a lo sustentado, se encuentra cómo la noción de tiempo se hace imprescindible al momento de proponer el objeto de estudio en la disciplina de la historia,

tras la denominada crisis de la razón moderna y las subsiguientes innovaciones metodológicas que esta trajo al espectro de las ciencias sociales. Se parte, entonces, de que la historia tenga como norma la veracidad apoyada en una objetividad que se construye paulatinamente, a través de un replanteamiento constante del trabajo histórico y sus rectificaciones venideras, ya que la reconstrucción se da de acuerdo al presente e intereses de cada sociedad (LeGoff, 2005).

A partir de Heidegger, en continuidad con Gadamer (2000), se postula la historia como un estudio del sujeto en situación de historicidad frente a la realidad y de esta manera se apropia la comprensión como un recurso inacabable, en cuanto hay una multiplicidad de significados en permanente transformación. Es así como la asimilación del tiempo continuará siendo un eje de análisis en la elaboración metodológica de autores como Fernand Braudel (1997) y Reinhart Koselleck (1993). El primero mediante la propuesta de *estratos temporales* de larga y mediana duración, alusivas al impacto histórico de las colectividades y los individuos que se distinguían en función del ritmo y las oscilaciones presentadas. El segundo, en conexión con la hermenéutica, a través de la reciprocidad entre *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativa*; conceptos que relacionan el presente con el pasado y el futuro en un diálogo que demarca prolongaciones o rupturas históricas. Si bien ambas propuestas son valiosas, es menester la crítica que hace Roger Chartier cuando enaltece la labor de Paul Ricœur en *La memoria, la historia y el olvido*, quien a diferencia de Braudel interrelaciona los estratos temporales y retoma los aportes de Gadamer (Ricœur, 2004)⁵.

Así pues, la tradición constituiría para Ricœur un elemento inserto en el *espacio de experiencia* (1985, p. 414), pues esta se conforma de prácticas antecedentes que son heredadas mediante la transmisión y leídas durante el presente, lo que en relación con Koselleck, en tanto noción de tiempo, posibilita una *conciencia histórica* y por ende una producción historiográfica de acuerdo al *horizonte de expectativas* (2001, p.17). Por tal motivo, este artículo se respalda en la historia del tiempo presente, definida como un

⁵ Citado por Chartier (2007, p. 90).

elemento que no es cronológico y defiende la disciplina, no como pasado, sino como tiempo de las sociedades de gentes vivas que involucran tanto al testigo como al historiador en la acepción de su rol histórico (Aróstegui, 1998; Bédarida, 2001).

En consonancia, toma vigencia lo que Nietzsche mencionaba en 1874 en el prefacio de *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, al aludir a la necesidad de una historia para la vida y la acción (1999), como también lo hiciera Arendt cuando instaba a preguntar por las “experiencias de ese yo que piensa, que quiere, que juzga” (2010, p.70). De ahí que se clarifique la pertinencia de la historia del tiempo presente, que Mudrovcic entiende como aquella que objetiva los acontecimientos de al menos 3 generaciones que comparten un *presente histórico* (2005, p.125), en el que este último es un período que caracteriza nuestra contemporaneidad y se presta como aquel intervalo que permite la práctica de esta propuesta historiográfica (Fazio Vengoa, 2010, p. 74). Dentro de las ventajas de la historia del tiempo presente, menciona Mudrovcic las siguientes:

- a) delimita un lapso temporal más o menos acotado;
- b) replantea la relación S-O [Sujeto-Objeto] al definir a este último como recuerdo cuyo soporte biológico es una generación contemporánea a la que puede o no pertenecer el historiador;
- c) discrimina con relación a la historia oral [...] *no toda historia oral es historia del presente, sino sólo aquella en que el objeto [...] y el sujeto [...] pertenecen al mismo presente histórico*;
- d) delimita como presente histórico a aquel marco temporal de sentido determinado por la intersección de los espacios de experiencia de las generaciones que se solapan. (Mudrovcic, 2005, p. 125)⁶

Así mismo, la historia del tiempo presente propicia la articulación de los estratos históricos de nivel corto (microhistoria), medio (coyuntura) y largo (acontecimientos estructurales), que en su momento propusiera Braudel (1958), siempre y cuando el

⁶ Énfasis mío.

historiador tenga claridad respecto al *tiempo histórico*, concepto mencionado recientemente y explicado en detalle por Fazio Vengoa:

“[E]s una cualidad intrínseca de los fenómenos sociales, y de esta premisa se desprende su gran variabilidad en términos de ritmos, velocidades, densidades y extensiones. El tiempo en la historia consiste, en el fondo, en un entrelazamiento de diferentes dimensiones, estratos y dinámicas que entran en resonancia” Fazio Vengoa (2010, p. 61).

Del mismo modo, se resalta que la intersección de los espacios de experiencia de las generaciones involucradas construya el presente histórico y con ello el ejercicio de la historia del tiempo presente (Mudrovic, 2005). No obstante, dentro de sus dificultades debe tenerse en cuenta el hecho de que la historia contemporánea suele ligarse a la ‘demanda social’, de acuerdo a los portadores de la memoria de eventos particulares como la descolonización de ciertos países, algunos genocidios, revueltas populares y otros eventos de reciente impacto que obligan al historiador a tener disposición para autenticar sus investigaciones y azuzar su criterio durante coyunturas cruciales, dada la interconexión con un pasado inmediato y las tensiones que eso puede generar (Bédarida, 2003; Garton Ash, 2000; Leduc, s.f.).

Por otro lado, no puede perderse de vista que el presente histórico ondea y puede derivar progresivamente en un pasado alejado de la contemporaneidad que enmarca, por lo que deben tenerse claros los inicios que componen la significación de los eventos que le envuelven (Fazio Vengoa, 2010). En ese sentido, la memoria es un aspecto ineludible en la comprensión de los fenómenos contemporáneos, más cuando en la actualidad la transmisión del conocimiento, a través de las comunicaciones, hace que la historia sea más planetaria y exponga al mundo como un solo lugar determinado por las lógicas de la globalización (Aróstegui, 2004). Por tal motivo, no debe perderse de vista el carácter social de la memoria y por consiguiente su historicidad. Dicho en palabras de Agnes Heller:

“La historia vivida permanece fuera de la órbita de la mitología privada [...] Para recordarla, uno sigue las huellas dejadas sobre la membrana de la propia memoria y de la memoria de los otros. Se recuerda junto a otros” (Heller, 1999, p. 67).

Esto lleva a pensar seriamente a qué nos referimos cuando hablamos de memoria. En un sentido particular, Paolo Virno formula que hay que considerar su facultad y de esta manera “hallar categorías idóneas para pensar la experiencia histórica y, más radicalmente, la *historicidad de la experiencia*” (2003, p.13). Es así como le adjudica un carácter individual que hace una revaloración ontogenética de un ser histórico que contiene su valor suprapersonal de índole público. Por otra parte, también puede entenderse la memoria como un pasado compartido no solo en función del recuerdo, sino del olvido, en cuanto imposibilidad de conservación o preservación que, por consiguiente, incide en una identidad personal y social inscrita en el tiempo (Heller, 1999; Jelin, 2002; Ricœur, 1999). Es decir que la memoria solo existe en la medida que propenda una concienciación histórica construida conjuntamente. No hay una memoria netamente individual, puesto que el recuerdo se resemantiza en un “tiempo público” (Mudrovic, 2005, p. 115).

Frente a este tema, se discierne *lo reciente* del tiempo presente, en cuanto significación atribuida a una nueva historicidad vivida por una generación que se entiende como una comunidad de huellas afines y divisa sus espacios de experiencia (Delacroix, 2004).⁷ De acuerdo a Mudrovic, un ejercicio adecuado de la historia del tiempo presente debe distinguir *tiempo vivido* de *tiempo universal*. Así, la autora ejemplifica el caso del Holocausto para demostrar cómo existe un tiempo privado que atañe al individuo (alemanes), y un tiempo público de la historia (humanidad) (2005, pp. 109-119)⁸.

⁷ Citado por Fazio Vengoa (2010, p. 101).

⁸ Como se mencionó inicialmente, este artículo parte de una intervención docente en procesos de aula. Al respecto, es interesante mirar el papel histórico de la generación con la que se desarrolló aquella práctica, pues se habla de una población estudiantil que oscilaba entre los 14 y 17 años al momento de efectuar el proyecto entre 2012 y 2013. Es decir, nos encontrábamos ante unos individuos nacidos mucho después de la caída del bloque socialista y el fin de la bipolaridad, lo que se suma a una acentuación de la revolución

Ahora, la relevancia de la memoria en la historia del tiempo presente adquiere contundencia en la medida que se genere un registro del discurso histórico en el que el historiador desenvuelva su *experiencia* (Arióstegui, 2004, p. 58). Ello conduce al producto de una historia escrita derivada de la investigación historiográfica que no repare meramente en el recuerdo, tal como recalcará Jean-François Soulet (1989), cuando instaba a indagar la prensa, las fuentes artísticas, orales, icónicas y audiovisuales sujetas a un método explicativo que evitara asumir la disciplina como una neta recopilación de testimonios.

Consideraciones finales

El empalme de las principales consideraciones epistemológicas de la modernidad con el historicismo, la crisis de la razón y la historia del tiempo presente permite leer las problemáticas múltiples cernidas en la actualidad de los estudios históricos. Así, en clave de simultaneidad y complejidad, se comprende la construcción socio-histórica de la disciplina a través de concepciones de tiempo desemejantes, las cuales llevarían a reformulaciones metodológicas, asociadas con inquietudes ontológicas que se afincaron en la subjetividad y la conciencia histórica como ejercicio de acción.

Se ve, entonces, cómo el historiador articula una historiografía que tiene piso en la experiencia de un sujeto reflexivo de su marcha, en tanto ser histórico, quien apropia significados mediante una enunciación comprensiva de los métodos, las intencionalidades y la axiología de su tiempo. De ello, se despliega su carácter dinamizador en un tejido

microelectrónica e informática (despliegue de Internet, redes sociales y nuevas tecnologías), en medio de un contexto de negociación entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC. Hechos de no poca relevancia al momento de revisar una contemporaneidad que contiene un cambio de perspectiva histórica en pleno despunte del siglo XXI, por lo menos en lo que al conflicto armado colombiano y los modos de sociabilidad se refiere, en unos jóvenes que estaban próximos a ejercer su ciudadanía, lo que podría concebirse como un punto de quiebre de su *tiempo histórico*, respecto a sus generaciones antecesoras. Ver Hobsbawn (1998), p. 235. Citado por Mudrovic (2005), p. 120.

social que le encuentra como un agente de acción, cuya historicidad toma forma en el ejercicio de la memoria y la escritura; elementos de suma vitalidad para la interpretación del rol histórico.

Bibliografía

Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: Pre-Textos.

Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. I*. Valencia: Pre-Textos.

Agamben, G. (2007). *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Arendt, Hannah (1961). *Between past and future. Six exercises in political thought*. London: Faber and Faber.

Aristóteles (1989). *Politeia (La política)*. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Aron, R. (1938). *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Gallimard.

Aróstegui, J. (1998). *Historia y tiempo presente. Cuadernos de Historia Contemporánea*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Aróstegui, J. (2004). *La historia vivida. Sobre la historia del presente*. Madrid: Alianza.

- Balandier, G. (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.
- Bédarida, F. (2001). Le temps présent et l'historiographie contemporaine. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, (69), pp. 153-60.
- Bédarida, F. (2003). *Histoire, critique et responsabilité*. Paris: Complexe.
- Benavides Lucas, M. (1994). *Filosofía de la historia*. Madrid: Síntesis.
- Bloch, M. (1949). *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris: Libraire Armand Colin.
- Bloch, M. (2001). *Introducción a la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, F. (1997). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II. Volumen I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Burguière, A. (2009). *La Escuela de los Annales. Una historia intelectual*. Valencia: Universitat de València.
- Burke, P. (1994). *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales. 1929-1989*. Barcelona: Gedisa.
- Chartier, R. (2007). *La historia o la lectura del tiempo*. Barcelona: Gedisa.
- Comte, A. (1974). *Discours sur l'esprit positif. Ordre et Progrès*. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin.
- De la Maza, L. M. (2007). Tiempo e historia en la Fenomenología del espíritu de Hegel.

Ideas y Valores, 56(133), pp. 3-22.

Delacroix, C. (2004). Demande sociale et histoire du temps présent: une normalisation épistémologique? *EspaceTemps*, pp. 65-66.

Descartes, R. (1970). *Discours de la méthode*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Droysen, J. G. (1983). *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*. Barcelona: Alfa.

Fazio Vengoa, H. (2010). *La historia del tiempo presente: historiografía, problemas y métodos*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Gadamer, H-G. (2000). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.

Garton Ash, Timothy (2000). *Historia del presente. Ensayos, retratos y crónicas de la Europa de los 90*. Barcelona: Tusquets.

Hegel, G.W.F. (1985). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1976). *Caminos de bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Buenos Aires: Paidós.

Heidegger, Martin (1995). *El ser y el tiempo*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2003). *¿Qué es la metafísica?* Madrid: Alianza.

Heller, A. (1999). *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Barcelona: Gedisa.

- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Kant, I. (1994). Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? *Revista Colombiana de Psicología*. 3, pp. 7-10.
- Kant, Immanuel (2005). *Cómo orientarse en el pensamiento*. Traducción de Carlos Correas. Buenos Aires: Quadrata.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- Kuhn, T. (2000). *La estructura de las revoluciones científicas*. Bogotá – México: Fondo de Cultura Económica.
- La Boétie, E. de (1980). *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Barcelona: Tusquets.
- Leduc, J. (s.f.). *Histoire du temps présent, histoire immédiate*. Paris: Institut d'histoire du temps présent.
- Le Goff, J. (2005). *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós.
- Marx, K. (1955). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Mudrovic, M. I. (2005). *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en filosofía de la historia*. Madrid: Akal.

Nietzsche, F. (1972). *El ocaso de los ídolos*. Barcelona: Tusquets.

Nietzsche, F. (1999). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II intempestiva]*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Platón (2007). *Diálogos. Volumen 2: La República o de lo justo; Fedro o del amor; Timeo o de la naturaleza; Critias o de la Atlántida; El sofista o el ser*. México: Porrúa.

Platón (2008). *La República*. Madrid: Akal.

Popper, K. R. (1957). *The poverty of historicism*. London: Routledge & Kegan Paul.

Popper, K. R. (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.

Ricœur, P. (1985). *Temps et récit. Tome III*. Paris: Seuil.

Ricœur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Ricœur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. México: Fondo de Cultura Económica.

San Agustín de Hipona. (2012). *Confesiones; Contra los académicos; De la vida feliz; Soliloquios; La inmortalidad del alma; El Maestro; La catequesis de los principiantes; La naturaleza del bien contra los maniqueos*. Madrid: Gredos.

Sartre, J.-P. (1946). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel.

Sartre, J.-P. (1966). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada.

Soulet, J.-F. (1989). *L'histoire immédiate. Historiographie, sources et méthodes*. Paris: Libraire Armand Colin.

Virno, P. (2003). *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*. Buenos Aires: Paidós.

Voltaire, F. M. A. de (1990). *Filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos.

Wallerstein, I. (Coord.) (2006). *Abrir las ciencias sociales. Informe para la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI – Universidad Nacional Autónoma de México.

Weber, M. (1984). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Sarpe.