

## Ver bien la propia época (Nuevas reflexiones sobre el presente como historia)

---

◆ *Julio Arostegui*

*Para los activos y tolerantes amigos con los que ya en varios sitios de la tierra argentina he debatido sobre la historia del presente como proyecto y como realidad.*

Decía José Ortega y Gasset, con la habitual enjundia de su prosa desenfadada y siempre sugerente, que “si quiere usted ver bien su época mírela usted desde lejos. ¿A qué distancia? Muy sencillo: a la distancia justa que le impida ver la nariz de Cleopatra”. Como en casi todas las ocasiones en que Ortega hacía alusiones a la entidad y uso de la Historia, al entrelazamiento inextricable de lo histórico con lo “supuestamente” distinto que sería el presente, a la textura misma de lo histórico como componente de las más activas vivencias del hombre, sus palabras suelen dar origen a muchas reflexiones, no siempre aceptables sin reserva, desde luego, pero con una pizca siempre de comentario provocador y renovador.<sup>1</sup>

Tal vez, y con independencia de alguna pedantería intelectual –como su propuesta de una *historiología*–, o de ignorancias no justificables –como la mostrada acerca de la historiografía de su época–, lo que más útil y atractivo resulta, al

---

<sup>1</sup> ORTEGA Y GASSET, J., (1976) *La rebelión de las masas*, Edición de Madrid, Espasa-Calpe, (Selecciones Austral), p. 98.

◆ Universidad Complutense de Madrid.



menos para mí, de las posiciones de Ortega sobre la historia, los historiadores y los mitómanos del tiempo obligatoriamente parcelado y separado en pasado-presente-futuro, o aquellos otros oráculos de la “nariz de Cleopatra”, es el absoluto desacato e irreverencia, la desinhibición premeditada y hasta la burla con la que trata convenciones pueriles, pueblerinas acotaciones de campos, rutinas de diversa especie y los entuertos de los que no entienden nada cuando se habla de la Historia (con mayúscula). Frente a, y en contraste con, la seca, por lo general miope y permanentemente poco imaginativa ortodoxia de la historiografía “del documento” y del “hecho” que se fija en el pasado como estricto y exclusivo objeto del discurso historiográfico,<sup>2</sup> Ortega añadía a lo ya señalado que

“si el porvenir no ofreciese un flanco a la profecía, no podría tampoco comprendérselo cuando luego se cumple y se hace pasado. La idea de que el historiador es un profeta al revés, resume toda la filosofía de la historia. Ciertamente que sólo cabe anticipar la estructura general del futuro: pero eso mismo es lo único que en verdad comprendemos del pretérito o del presente”.<sup>3</sup>

Por ello recomendaba Ortega mirar la propia época desde lejos. ¿Desde qué distancia? Pues la precisa para ver algo más que los árboles del bosque, para entender “la época de usted” como algo que se puede interpretar en su completitud, para captar que la nariz –o la trompa, como en el caso de aquel que palpaba al elefante sin verlo entero– no equivale al completo organismo que queremos conocer.

Lo importante de estas afirmaciones era, en lo que nos ocupa aquí, y por uno de sus costados, esta mirada franca y por derecho a lo histórico con “altura de miras”, a lo que verdaderamente importa de lo que vivimos, con el suficiente distanciamiento crítico al que después se han referido algunos otros tratadistas –no viene mal al caso referirse a la posición de Norbert Elias.<sup>4</sup> Por otro, esa atención a lo que el tiempo histórico tiene de *completo*, de no limitado a una modalidad precisa de su evolución: todo el tiempo, o todos sus modos, pueden ser entendidos históricamente, incluso bajo la forma de profecía. La historia es siempre vida humana, es *experiencia*, la de los antecesores, pero también la nuestra, la de los vivos. No existe Historia confinada a un modo del tiempo y excluida de otros. *Todo tiempo*, hasta el futuro mismo, es Historia.

---

<sup>2</sup> Véase a propósito de esta ortodoxia lo que se dice en AROSTEGUI, J., (2001), *La investigación histórica: teoría y método*, Nueva edición de Barcelona, Editorial Crítica, pp. 86 y ss.

<sup>3</sup> ORTEGA Y GASSET, J., ob. cit., p. 87.

<sup>4</sup> ELIAS, N., (1990) *Compromiso y distanciamiento*. Barcelona, Península.

Otro ensayista español, una generación antes, Miguel de Unamuno, había explayado su visión sobre algo que queremos considerar también aquí: sobre Historia, Tiempo y Presente, sobre tradición y momento histórico. El primero de los ensayos que formaban *En torno al casticismo* se llamaba *La tradición eterna*. A él pertenece este párrafo enormemente revelador, de exégesis compleja, quizás, pero abierto, rico en significados y provocador frente a lo convencional. Aunque extenso, merece la pena su reproducción sin acotar nada:

“Al comprender el presente como un momento de la serie toda del pasado, se empieza a comprender lo vivo de lo eterno, de que brota la serie toda, aun cuando queda otro paso más en esta comprensión y es buscar la razón de ser del ‘presente momento histórico’, no en el pasado, sino en el presente total intra-histórico; ver en las causas de los hechos históricos vivas revelaciones de la sustancia de ellos, que es su causa eterna”.<sup>5</sup>

Estos dos pronunciamientos ni son fortuitos ni resultan en modo alguno improcedentes aquí. Existen, en definitiva, en nuestro mundo de hoy razones y oportunidades más que sobradas para emprender una reflexión sobre la presencia, el espesor, la función y el significado particular de los que constituyen *tiempos de la Historia*, sin excluir ninguno. Hay una ocasión necesaria para detenerse en la consideración profunda de un presente histórico cuya percepción nueva está entre las más sensibles connotaciones de nuestra sociedad, que atraviesa cambios “fuertes” de fecha, nada menos que la de un nuevo siglo y un nuevo milenio.

Este breve ensayo pretende abordar, en dos partes distintas, aspectos de lo que significa “mirar la propia época” con los ojos de quien se esfuerza por entender *su* propia historia, no la de los antepasados o predecesores, y construir, en consecuencia, un discurso histórico del presente. En una primera sección, se abordarán algunas disquisiciones de fondo, de inevitable resonancia filosófica, sobre la problemática misma del *presente histórico*, lo que sería una justificación y un fundamento de esa historia del presente que pretendemos hacer. Para ello partimos de una glosa más detenida del texto de Miguel de Unamuno en su ensayo *En torno al casticismo*, escrito hace algo más de un siglo y que constituye un muy sugerente punto de partida sobre la idea de *presente histórico*.

---

<sup>5</sup> De Unamuno, M., (1946) “En torno al casticismo”, en *Obras Selectas*. Madrid, Editorial Pléyade. Se trata de una muy cuidada edición con un Prólogo de Julián Marías, pp. 10-11.

La segunda parte se propone abordar algunos de los aspectos externos o, si se quiere, más formales, de lo que fue y lo que ha llegado a ser, a nuestro entender, ese proyecto intelectual de construir, desde la convergencia de esfuerzos intelectuales, una *historia del presente*. No se dejará de considerar aquí tampoco cómo ese proyecto es en sí mismo también un producto histórico, y no podría ser de otra manera. Cómo es resultado histórico del tiempo que vivimos. Propondremos, pues, algunas ideas propias así como emprenderemos la merecida discusión de las ajenas, ninguna de las cuales ha dejado de arrojar luz sobre el empeño.

## I.

El presente-historia o el presente como historia es una encrucijada mayor de la cultura de nuestro tiempo, al que se ha llamado también de la modernidad tardía. El presente es, lo fue siempre, una categoría compleja que, como en el caso del tiempo en su totalidad, ha resultado difícil de explicar y también de transcribir en un “dar cuenta” de la coyuntura temporal en la que estamos sumergidos. De continuo se recuerda la sincera declaración de San Agustín diciendo saber lo que era el tiempo pero no poder explicarlo. En cualquier caso, es seguro que el más difícil modo del tiempo es el *presente*. Precisamente el que tiene más borrosos límites si se le compara a un *pasado* mucho más asumible y delimitado y un *futuro* pensable aunque inabarcable. El problema del presente reside sobre todo en el número inmenso de sub-modalidades en que puede aparecer. Existen para nuestra percepción y para la racionalización del discurso histórico un conjunto de presentes que van desde el *ahora* o el *instante* de Aristóteles al *presente continuo* según el cual funciona en buena manera la memoria.<sup>6</sup>

El sujeto histórico vive, ha vivido siempre, aunque tiene hoy mucha más conciencia de ello, varios presentes simultáneos. Niklas Luhmann ha señalado la historicidad misma de la percepción de lo temporal, de forma que los cam-

---

<sup>6</sup> Las referencias de autoridad citables a este efecto son numerosísimas. Además del propio Agustín en sus *Confesiones*, sobre el problema del tiempo en su conjunto y del presente en particular se sacará provecho de Jaques, E., (1984) *La forma del tiempo*. Barcelona, Piados; de Heller, A., (1985) *Teoría de la Historia*, Barcelona, Fontamara y, desde otro ángulo, de Jay Gould, E., (1992) *La flecha del tiempo*, Madrid, Alianza Editorial, por dar unas mínimas referencias. Este libro está dedicado al importante asunto de la flecha del tiempo frente a los ciclos del tiempo y al descubrimiento del tiempo profundo. Por su parte, Spier, E., (1996) *The Structure of Big History. From the Big Bang until today*, Amsterdam University Press, trataba de un tema aún más esotérico: el de la relación entre la historia cósmica, la planetaria y la humana, tres secuencias de una misma historia... ecológica.

bios de las estructuras de la sociedad imponen cambios en la estructura de la temporalidad.<sup>7</sup> De hecho estamos ante sociedades que sobrevaloran su presente. De qué forma se haga *historia del presente* o se haga *presente de la historia* depende de esa conjunción de los varios presentes, desde el extenso al instantáneo, que se forja en cada sociedad. La memoria de cada individuo singular dibuja un presente más bien continuo, aunque ordenado. La memoria de los grupos, las formas colectivas de la memoria, pública o no, se utilizan, sobre todo, para ordenar el pasado.

Un historiador, Eric Hobsbawm, ha dicho que vivimos un tiempo en el que lo que ya no existe ha perdido en parte su función, “incluido el pasado en el presente”. Y además, añade, en un tiempo «en el que los viejos mapas que guiaban a los seres humanos, individual y colectivamente, por el trayecto de la vida, ya no reproducen el paisaje en que nos desplazamos y el océano por el que navegamos”.<sup>8</sup> Hay en esta reflexión no poco de un tópico que se halla generalizado en cualquier época, pero es lúcida la afirmación de que el pasado se ha incluido en el presente... La comunidad social activa hoy pretende reconocerse como viviendo en un presente continuo. El análisis de la eficacia social de una percepción temporal que es, sobre todo, *presentista*, constituye justamente un factor central de la cultura de nuestro tiempo. La concepción temporal de la sociedad de hoy, concepción ligada naturalmente a la idea misma que se hace de lo histórico –en lo que se incluye el presente– es un elemento imprescindible para la historia cultural de la sociedad, en un tipo de objetivo historiográfico que ha sido muy convincentemente definido por Roger Chartier.<sup>9</sup>

La definición cultural, activa, de lo que los sujetos entienden como *presente* se ha relacionado también con algunos ingredientes destacados de la cultura *posmoderna*. Hoy pueden hacerse, por ejemplo, observaciones como: “se avanzaba un argumento posmoderno al evaluar la transición política (española) como el final de las ideas fuertes y el triunfo del presente, de lo inmediato”.<sup>10</sup> Según este autor español, lo posmoderno significa el triunfo del presente, de lo inmediato y estamos hablando de una situación histórica muy concreta, la transición política comenzada en 1975. Sea posmoderno o no, es cierto que estamos ante

<sup>7</sup> Luhmann, N., (1976) *El futuro no puede empezar. Estructuras temporales en la sociedad moderna*. Aparecido originalmente en *Social Research*, 43,1976, se publica traducido en Ramos Torre, R., (1992) *Tiempo y sociedad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 161-182. La cita en p.164.

<sup>8</sup> Hobsbawm, E., (1995) *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 1995. *Introducción*, p. 26.

<sup>9</sup> Chartier, R., (1992) *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, pp.45 y ss.

<sup>10</sup> Morán, G., (1991) *El precio de la transición*. Barcelona, Planeta, p. 16.

el triunfo de lo presente y lo inmediato. Y más aún, y más definitivamente, ante el triunfo de lo *efímero*. Y ello representa el fin de las ideas fuertes, es el triunfo del pensamiento débil.

Está ansiedad coetánea por la vivencia de un presente permanente, un presente que se convierte en modo hegemónico de lo temporal, que subsume en sí el pasado y que por ello no mira sino al futuro, tiene manifestación destacada en algunas célebres alusiones que nos llevan ante la “inquietud del tiempo”. Cuenta Rudolph Carnap que en una conversación con Einstein éste le confesó que “el problema del Ahora le preocupaba intensamente. Explicó que la experiencia del Ahora significa algo especial para el hombre, algo esencialmente diferente del pasado y del futuro, pero que esta importante diferencia no tiene, ni puede tener, un sitio en física... existe algo esencial acerca del Ahora que escapa al dominio de la ciencia”.<sup>11</sup> Una confesión que justifica plenamente hablar de esa “inquietud” por el tiempo, en lo que Einstein mismo significa un momento crucial.

Otro extremo no menos significativo es el de la invención de la locución *tiempo presente*. La expresión “Tiempo Presente” tiene, por una parte, el sentido de fórmula técnica historiográfica, inventada en la Francia de los años ochenta para dar nombre a una cierta disciplina o campo en la investigación de la Historia —*Histoire du temps présent*. Pero resulta que, más allá de esta aplicación casi anecdótica,<sup>12</sup> hablar de un *tiempo* que es precisamente *presente*, y señalarlo sin eliminar, como si no fuese redundante, la misma categorización de “tiempo”, parece que amplía y refuerza la inmensa importancia que hoy concedemos a esa forma de ser del tiempo frente al pasado y frente al futuro. El presente amplía con ello su mismo contenido temporal.

El propio Luhmann ya citado llama la atención sobre algunos recovecos más de esta percepción. Recuerda que en 1798, en pleno cenit de la revolución en Francia, se dice que “Le temps présent est gros d’avenir”.<sup>13</sup> La expresión tiempo presente parecía ser normal en el momento, lo que refuerza aún más la idea de la presencia entonces de una fuerte conciencia de la *contemporaneidad* que trae la revolución, cosa a la que hemos aludido en otros textos. La reflexión de Luhmann encierra gran interés: “¿En qué sentido puede el tiempo ser presente? Una posible

---

<sup>11</sup> Transcrito en Prigonine, Y. y Stengers, I., (1990) *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid, Alianza Editorial, (2ª). Apéndice I: “La inquietud del tiempo”.

<sup>12</sup> Al crearse en 1978 un Instituto que sustituyese en Francia al Comité de Estudios de la Segunda Guerra Mundial, el nombre de “Instituto de Historia Contemporánea” lo tenía ya adjudicado otro centro. Se inventó entonces este de Instituto de Historia del Tiempo Presente. Véase *Histoire et Temps Présent. Journées d’études des correspondants départementaux, 28-29 novembre 1980*. Paris, CNRS, 1981.

<sup>13</sup> Luhmann, ob. cit., véanse sus eruditas notas en p. 163.

interpretación podría ser que la frase ‘tiempo presente’, al añadir énfasis a la noción del presente, compensa una pérdida de significado y duración en el mismo presente”. La idea de que la “instantaneidad” del presente provoca una cierta desazón no es en absoluto gratuita. El anhelo de una “duración” del presente, como la percepción contraria de su inmediata e inevitable desaparición, contrastan con la realidad expuesta también por Luhmann de que disponemos de un pasado histórico “casi infinito, estructurado y limitado tan sólo por nuestros intereses actuales y, si disponemos de un futuro abierto, el *presente* se convierte en *el punto crítico que cambia el proceso del tiempo del pasado al futuro*”.<sup>14</sup>

Nuestro subrayado de las palabras de Luhmann tiene como objeto insistir en la naturaleza del modo *presente* como la que mejor representa la *construcción* misma que el hombre hace de su tiempo, porque, además, según mantenemos en este ensayo, es la construcción del presente, su conversión misma en historia, la que caracteriza mejor ese nuevo sentido de la historicidad que pretendemos descubrir, más tensionada que antes hacia el futuro. “La transformación de las perspectivas temporales empezó con la reconceptualización del presente”, insiste Luhmann, y aunque ese es un fenómeno propiamente “moderno”, de la modernidad europea, es también la contemporaneidad tardía, la nuestra, añadamos, la que vuelve a remodelarlo. Si es el desarrollo de la sociedad burguesa moderna el que ha transformado el propio concepto de tiempo, “esperemos que tal cambio tenga su impacto sobre cualquier estructura social y cualquier concepto. Nada retendrá su antiguo significado”.

A la sociedad de la *comunicación de masas*, en la que nos adentramos de forma cada vez más plena e irreversible, corresponde un *tiempo presente* con sus nuevas reconceptualizaciones. No entenderemos el sentido nuevo que tiene el presente histórico si no lo situamos en las mismas coordenadas en que se entiende cuánto han cambiado, paulatinamente pero sin pausa, estas sociedades que han llegado al comienzo de un nuevo milenio, con elementos nuevos en lo tecnológico, lo social, lo cultural, así como en los grandes desequilibrios entre los que todas esas dimensiones se desenvuelven. El tiempo presente del hombre de fines del segundo milenio es, paradójicamente, un tiempo que lucha contra lo fugaz, lo inestable, lo *efímero*, donde muchas novedades resultan casi inaprensibles pero que forman la textura de una realidad social cada vez más acelerada en su cambio. Frente a ello —y ahí reside la paradoja— se producen reacciones, individuales y sociales en busca de lo *perdurable*. Hacer perdurable el tiempo que se vive constituye justamente la operación, o

---

<sup>14</sup> Las citas de Luhmann en *ibidem*. El subrayado es nuestro.

uno de los ingredientes fundamentales, de su *historización*, pues se trata del intento de hacer presente, de re-inventar continuamente, la experiencia acumulada en forma de memoria y como depósito de sentido.<sup>15</sup>

Sin duda tiene una estrecha relación con esta nueva percepción de lo histórico el hecho de que desde hace unos años la historiografía haya vuelto a reparar en la importancia y el nuevo sentido que adquiere como constructor de lo histórico el *acontecimiento*, después de que algunos de los grandes paradigmas historiográficos de la segunda mitad del siglo XX pretendieran superar las limitaciones de la ciencia histórica anterior, llamada positivista, descalificando la historia basada en acontecimientos. Pero hoy estamos ante una nueva concepción del acontecimiento histórico. El acontecimiento constituye el elemento primario, básico, de todo cambio o movimiento social. El acontecimiento es la denotación de la historia fluente y, sin embargo, durante muchos decenios, si no siglos, la historiografía ha sido incapaz de hacerse cargo de la naturaleza profunda del evento como trama del proceso histórico. La historiografía canónica que creó el siglo XIX confundió lamentablemente “hecho histórico” con “acontecimiento”.<sup>16</sup> La más prestante de las historiografías de la segunda mitad del siglo del siglo XX, es decir, la de la escuela francesa de los *Annales*, descalificó el acontecimiento como mera espuma de la verdadera historia y habló así de una *histoire événementielle* como de aquella que no atendía sino a la descripción de los acontecimientos, sin penetrar en las estructuras profundas de la realidad histórica.<sup>17</sup>

Pero el verdadero sentido y contenidos del acontecimiento como denotación del curso histórico se han abierto paso de nuevo en esta sociedad de la comunicación. Pierre Nora escribió ya en 1974 sobre *Le retour de l'événement*, y se ha referido después al “acontecimiento monstruo”, como un evento capaz de dar sentido nuevo a una realidad y reiteradamente se ha hablado del retorno del acontecimiento al análisis histórico y, desde luego, a la particular investigación que es la historia del presente.<sup>18</sup> De acuerdo con sociologías que insisten en el

<sup>15</sup> Cfr. Berger, P. L. y Luckmann, Th., (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, pp. 43 y ss.

<sup>16</sup> Arostegu, J., *La investigación histórica*, ob. cit. pp. 105 y ss, para los paradigmas historiográficos citados y 239 y ss. para las falsas ideas sobre el “hecho histórico”.

<sup>17</sup> Como se sabe bien, estas apreciaciones figuran en los más conocidos textos metodológicos de las principales figuras de la escuela, entre las que merecen citarse ahora a Lucien Febvre y Fernand Braudel.

<sup>18</sup> Nora, P., “Le retour de l'événement”, en Le Goff, J. y Nora, P., (dirs)(1974), *Faire de l'Histoire*, Paris, Gasllimard, 3 vol. 1, pp. 210 y ss. Véase también del mismo autor la voz *Presente*, en Le Goff, J., Chartier, R., Revel, J. (dirs.)(1988), *La Nueva Historia*. Bilbao, Mensajero, p. 531. Un tratamiento reciente es el de Trebitsch, M.,(1998) *El acontecimiento, clave para el análisis del tiempo presente*. Cuadernos de Historia Contemporánea, (Madrid, UCM) nº 20, pp. 29-40.



proceso de “estructuración” o construcción *agencial* de lo social, como pueden ser las de Giddens o Bourdieu, el acontecimiento, producto de la “agencia” humana es el cotidiano constructor de estructuras.

En la percepción de los sujetos de hoy el presente se constituye no ya sólo por el flujo de los acontecimientos sino por el sistema de ellos, que no se ofrecen sólo como una sucesión, sino precisamente como una modificación continua, y hasta vertiginosa, de esa textura de lo cotidiano. El tiempo es una sucesión de acontecimientos, muchas veces imposibles de cimentar y de fundamentar por quienes lo viven porque no hay hermenéutica capaz de seguir el ritmo de la “noticia” y de la influencia global de los acontecimientos particulares en el mundo de hoy.

Por supuesto que la percepción de un *presente* que es *histórico* no es cosa que haya aparecido en nuestra época. Es, por el contrario, un descubrimiento filosóficamente antiguo, aunque la historiografía de tradición positivista lo haya rechazado durante mucho tiempo. Queremos traer aquí a colación el caso de un ilustre pensador español. Hace algo más de cien años ya, a fines del XIX, cuando se anunciaba también un cambio de siglo problemático, reflexionaba Miguel de Unamuno, rector de Salamanca, sobre la naturaleza de la tradición, de la historia y del presente y, más ajustadamente aún, de la tradición y la historia como presente. Sus reflexiones muestran una llamativa concordancia con las nuestras, lo que hace más estimulante su consideración. Sería, seguramente, difícil encontrar intuiciones más pertinentes que aquellas sobre este asunto en el que nos debatimos aquí, es decir, sobre la conciencia del tiempo vivido, la memoria que poseemos de ello y la forma en que nuestra experiencia quiere perpetuarse como historia. Este ensayo, que un siglo después vuelve sobre las mismas cosas en las que ya pensaba Unamuno, no es impropio que se detenga en una glosa de las ideas de aquel pensador inmensamente preocupado por la “historia-experiencia”.

Tenía Unamuno una particular visión de lo histórico, expresada en múltiples pasajes de su obra, quizás ninguno de ellos más sugerente que éste en el que enfocaba el problema del *casticismo*<sup>19</sup> en relación con la España de su tiempo. Se situaba Unamuno en una particular especie de método dialéctico, “de afirmación alternativa de los contradictorios”. Había en el ambiente, en el foro de

---

<sup>19</sup> Miguel de Unamuno: *En torno al casticismo*. Todas las citas que aquí se hacen de ese ensayo están tomadas de *Unamuno. Obras Selectas*, ob. cit., pp. 3 y siguientes. La glosa que hacemos aquí se basa fundamentalmente en el texto del primero de los ensayos que componían “En torno al casticismo. Cinco Ensayos”, el que se titulaba “La Tradición Eterna”.

debate público, una temática amplia y profunda, desgarradora entonces, que recorría todos los registros de un problema que hoy llamaríamos, sin dudarlo, de *identidad*: la casta, lo castizo y lo descastado, la invasión y el rechazo, lo autóctono y lo importado, la tradición propia y lo foráneo, lo propio y lo extraño; “los que piden muralla y los que piden conquista”...

Pero en el problema de la supuesta oposición entre casticismo e innovación, Unamuno argumentaba que pervive siempre entre esos dos polos algo interior que los unifica. Por debajo del mundo exterior, fenoménico, hay siempre algo *intra*, algo que no aparece de suyo en lo externo de las cosas. Y así, existe una *intra-ciencia* y una *intra-filosofía*. “Todo tiene entrañas, todo tiene un dentro, incluso la ciencia”. Todas las cosas que vemos *fuera* tienen un *dentro*. Existe, incluso, un modo de conjunción que hace que la ciencia se constituya como un campo de “formas de formas y formas de estas formas” en proceso inacabable que busca lo cuantitativo, y si dentro de las formas se halla la cantidad, “dentro de ésta (la cantidad) hay una cualidad, lo *intra*cuantitativo”.<sup>20</sup>

En fin, daba Unamuno una lección en contra del “monismo del fenómeno” porque siempre mantendría la existencia de un dualismo entre ser y aparecer, la esencia y la apariencia. Es la parte de la filosofía unamuniana menos aceptable: la creencia en que la “externidad” de las cosas oculta algo “intra”, que el fenómeno es la apariencia de la esencia.<sup>21</sup> La pugna versaba, pues, según él, sobre extremos falsamente inconciliables. La esencia y el fenómeno tenían un nexo indisoluble.

Así, no se podrían conciliar los extremos de lo castizo y lo foráneo, de lo que hay dentro y lo que hay fuera, de la esencia y la apariencia, y, lo que es más importante, no se podría hacer de lo *castizo* algo universal y eterno, más allá de la geografía y el momento histórico, “mientras no nos formemos un concepto vivo, fecundo, de la *tradición*”. La tradición sería ese nexo inadvertido en la polémica. Con esta reflexión, que acababa descubriendo en la *tradición* la clave de la explicación más honda de toda realidad histórica, Unamuno se acercaba ya a uno de los extremos más determinantes de la preocupación por la *experiencia histórica* que caracteriza al hombre de hoy. *Tradición*, dice el filósofo, es lo que pasa de uno a otro; “pero lo que pasa queda, porque hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas”. Hay una *tradición eterna*, legado de los

<sup>20</sup> Todas las citas en pp. 10-12.

<sup>21</sup> Anotemos que la fenomenología que poco después articulará Husserl se basa precisamente en que “las cosas son y están dadas en sí mismas en el fenómeno y merced al fenómeno”. Husserl, E., (1989, 1ª reimp.), *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, México, FCE, pp. 103-104. Véase también la luminosa explicación del sentido de la fenomenología de Sartre, J.P., (1984) *El ser y la nada*. Madrid, Alianza Editorial, pp. 15-16.

siglos. Nada pasa enteramente, algo queda siempre... “Hay una tradición eterna, como hay una tradición del pasado y una tradición del presente”. De forma que una frase que se le antojaba al autor vulgar y rutinaria como esa que habla del “presente momento histórico”, quiere decir que hay un momento presente *que es histórico*; “y así es verdad”, remacha Unamuno. Pero “si hay un presente es por haber una *tradición del presente*”. Porque, en definitiva, “la tradición es la sustancia de la historia”.

Apresurémonos a una exégesis particular que no por adentrarse en el terreno de la obviedad resulta ahora menos indicada. Tal vez no habría ni que remarcar de qué *tradición* habla aquí el filósofo y ensayista; pero no nos arriesguemos dando el hecho por sentado... Por supuesto que Unamuno no habla de algo parecido al *tradicionalismo*, del que hará más adelante severas críticas, y aún menos de la *invención del pasado*, en forma de tradición inventada. En realidad habla de no otra cosa que de una categoría del entendimiento histórico y de una realidad en la percepción del tiempo humano, en modo alguno de una forma de contemplar el pasado y de actuar en el presente. Habla aquí de lo que, en efecto, es la sustancia misma de la historia pocas veces mejor expresada: el discurrir de las cosas humanas dejando siempre un poso..., el discurrir acumulativo del tiempo del hombre. Más claro aún: existe una tradición eterna, “no la tradición mentira que suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras”. Es decir: Unamuno sabía ya bastante lo que representaba ese *inventar la tradición* como una faena fraudulenta a la que nunca han dejado de dedicarse algunos...

La tradición es la sustancia de la historia, su sedimento, y más: “*la revelación de lo intra-histórico, de lo inconciente (sic) en la historia*”. Y subrayamos una vez más este aserto, para contrastar mejor nuestro juzgar de hoy sobre ello mismo. Sostenía Unamuno, pues, que existía una realidad, la *tradición*, sustancia de la historia y revelación de lo *intrahistórico* que es, además, como lo inconsciente en la historia. Esa historia que hacen los hombres sin apercibirse de ello, la historia que hacen los hombres sin saber que la hacen, como diría Marx, es la *intrahistoria*. Es conjunción, cemento y sustrato, como lo es la intrafilosofía, la intraciencia y lo intracualitativo. Hay algo “dentro” de la historia que es lo intrahistórico.

Y Unamuno lo dirá en un lenguaje siempre imaginativo y casi siempre perturbador: “las olas de la historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo no llega nunca el

sol".<sup>22</sup> Así es la historia-tradición, contenido, además, de la historia intra-histórica. Las resonancias agustinianas en el texto de Unamuno son bastante patentes. "En la eternidad nada cambia pues todo está presente". Pero el obispo de Hipona había añadido también que "el tiempo no puede existir todo él como presente".<sup>23</sup> ¿Cómo resolver esta aporía?

En las reflexiones unamunianas nos importa mucho más ahora, por tanto, el corolario que nos trae al presente histórico, un presente de una particular, trascendente y perturbadora amplitud. En efecto, ¿qué es realmente, respecto de esta tradición, de esta intrahistoria y de esta sustancia de la historia, el *presente histórico*, el *presente momento histórico*? ¿Hay alguna forma de oposición entre presente y tradición, ya que el presente tiene su propia "tradición del presente"? Y buscando esa respuesta llegamos de nuevo una constatación sorprendente: la idea de presente histórico que Unamuno concibe es la que nos resulta también particularmente afín, porque para él *presente es sustancialmente también historia*. Es más, la historia no se entiende sin el presente. Y no se condensa mejor ese pensamiento unamuniano en otro sitio que en el pasaje que hemos puesto al principio de este ensayo. El pasaje que empieza: "al contemplar el presente como un momento de la serie toda del pasado..." De forma que semejante contemplación vuelve ociosa toda distinción entre un pasado historia y un presente que aún no lo es, entre una tradición eterna y un presente intra-histórico.

Todo autoconocimiento, que se desarrolla precisamente *en presente*, es conciencia de la propia historia. "Para llegar, lo mismo un pueblo que un hombre, a conocerse, tiene que estudiar de un modo u otro su historia".<sup>24</sup> Ahora bien, ¿cuál es ese conocimiento de la historia? Unamuno no parece dudar de que el único conocimiento válido de la historia es el que comienza por el presente. Es ahí donde el texto toma el más alto valor definitorio: *el presente es un momento de la serie toda del pasado*. La conciencia de la historia no puede excluir la conciencia del presente, porque el presente no es sino una parte de la historia. Si se entiende así, "se empieza a comprender lo vivo de lo eterno..."

Si el presente no es sino *un momento en la serie toda del pasado*, no sólo no existe una separación radical entre presente y pasado, porque ambos *modos* del tiempo no son sino momentos de una serie completa, sino que la serie completa

<sup>22</sup> *ibidem*, pp. 15-16.

<sup>23</sup> San Agustín, (1986), *Las Confesiones*, Madrid, Akal, edición de O. García de la Fuente, p. 295. Recuérdese el célebre pasaje del libro XI, capítulo XIV, donde Agustín dice: "En definitiva ¿qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta lo sé. Si quisiera explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé", p. 297.

<sup>24</sup> Estas son las primeras palabras de la segunda parte del ensayo, "La casta histórica Castilla", p. 23.

se identifica, a su vez, con la tradición eterna, es decir, con una historia que no admite fragmentaciones. Y si como *momentos* o *modos* del tiempo se diferencian pasado y presente, en forma alguna se contraponen; una comprensión así del tiempo, como compuesto de momentos de una serie, es la condición para entender justamente “lo vivo de lo eterno”. Lo que hay vivo en lo eterno sólo se comprende, pues, desde este momento del presente, que no brota, insiste en decir claramente Unamuno, de algo como el *pasado*, sino de algo como lo *eterno*. Un paso más en la comprensión de lo eterno es el entendimiento del presente momento histórico no, pues, como algo que está fuera del tiempo de la historia sino como algo que, muy al contrario, tiene su razón de ser en ese “presente total intra-histórico”.

Existe, además, para Miguel de Unamuno, un *presente total*, un “presente total intrahistórico”, una realidad que hace a lo eterno estar siempre vivo, que hace ser a la serie temporal que cada hombre atraviesa un permanente presente. La eternidad, dirá en otro pasaje, es “la sustancia del tiempo”, como la tradición lo es de la historia.<sup>25</sup> En esa sustancia de la tradición como proceso acumulativo y de la eternidad como contenido mismo del tiempo se nutre en cada instante el presente. La esencia y la razón —¿la causa?— de cada momento histórico presente, este mismo que estamos viviendo, no se encuentra en el *pasado*, no, sino que debe ser buscada en ese presente total *intrahistórico*. Y aunque Unamuno nunca hace mención del tiempo futuro, la amplitud misma que concede a la eternidad lo subsume implícitamente, mientras la concepción de un presente total desempeña también una asunción semejante del tiempo futuro. La historia no pasa nunca, permenace como presente, aunque sea en forma, nos dice Unamuno, de *intrahistoria*.

Lo intuitivo, lo comprensivo, aquello precisamente que hace atrayente en grado sumo esta reflexión, reside, pues, en la afirmación tácita de que junto a la idea de una historia como proceso acumulativo de las experiencias humanas puede hacerse valer la permanencia y, tal vez, la inmanencia, de lo “intrahistórico” que equivaldría a lo que está siempre presente, aunque Unamuno no nos diga nunca enteramente qué es y cuáles son los límites de la *intrahistoria* más allá de ser “la verdad de la apariencia”. Proceso junto a permanencia, acumulación junto a innovación. De esta manera, las causas de los hechos históricos vivos vienen a confundirse con su sustancia. Es preciso ver “en las causas de los hechos históricos vivos revelaciones de la sustancia de ellos”. La causa es la

---

<sup>25</sup> *Ibidem*. p. 17.

sustancia: nada nuevo es posible si no está ya encadenado de alguna manera en lo eterno. Por ello existe un presente total.

Más allá, o como consecuencia misma, de las implicaciones filosóficas de tales proposiciones, hay, en definitiva, dos fundamentales concepciones unamunianas que nos proporcionan fundamento y armazón para una propuesta de conocimiento de la historia acorde con nuestro tiempo. Una, la de esa acumulación de la experiencia humana que la hace posible e inteligible y que se identifica con la *tradición*. Otra, la de la entidad del presente como momento de la serie histórica e intrahistórica y, más que eso, un presente que no tiene su razón –¿su causa?– en el pasado, sino en algo mucho más trascendente, en un profundo *presente total intrahistórico*. Tradición, tradición del presente y del pasado, intrahistoria, presente total, un presente que es tradición viva y una intrahistoria razón de la historia. “La eternidad viva no está fuera del tiempo, sino dentro de él”. Tiempo y eternidad no se contraponen como muchas veces se ha mantenido. El tiempo contiene a la eternidad viva. He aquí, por tanto, un complejo de conceptos, un bagaje poco común y un tejido de ideas que nos iluminan no poco, que nos incitan a concepciones no superficiales para una reconsideración del *presente de la historia*.

Ahora bien, conviene no olvidarlo: en este largo pasaje unamuniano *se está filosofando...* Ni nuestra intención ni nuestro objetivo es hacer filosofía, aunque advirtamos, como hacía Descartes, que “los principios de todas las ciencias debían ser tomados de la filosofía”.<sup>26</sup> ¿Cómo traducir, pues, tal galería de sugerentes y sutiles elaboraciones, del pensador y del “retórico” –pues él mismo dice que su texto no procede de la ciencia y que en él verá retórica el que ignore que el silogismo es una mera figura de dicción– a la sensibilidad histórica de nuestro presente concreto? ¿Cómo verterlo a un lenguaje, que no pretende ser filosofía, con el que queremos construir ahora un discurso historiográfico que, para que sea fecundo, ha de dirigirse y conectar con la experiencia de gentes que tienen una percepción muy nueva, muy viva y, también, muy *otra*, de la historia y del presente? Filosofía y ciencia empírica, ya lo sabemos, son cosas distintas, pero en modo alguno divorciadas. Y tenemos a nuestro favor un hecho concreto más. Y es éste: la más sorprendente de todas las enseñanzas del pasaje unamuniano es esa concepción y percepción del *presente como historia* que, en tal sentido, poco se distinguen en su fondo último de la que tienen las gentes de hoy, un siglo después.

<sup>26</sup> Descartes, R., (1983) *Discurso del Método*, Edición de Barcelona, Ediciones Orbis, p.62.

Aún así, sigue en pie la necesidad de traducir esa filosofía al lenguaje historiográfico de hoy. Para que la intuición de Unamuno nos sea útil son precisas algunas condiciones. La percepción del tiempo histórico que presenta el filósofo es transcrita de dos maneras diferentes. De hecho, entre los conceptos unamunianos nos resulta ahora mucho más plausible ese que habla de la existencia de un presente que es historia, que el que nos presenta una historia real, tangible, fenoménica, como mera *apariciencia*, materialización de lo que es su sustancia misma, de la intrahistoria... Nos parece también asumible una tradición entendida ni más ni menos que como una *historicidad* radical, pero nos lo parece menos una eternidad sustancia del tiempo...

Es fundamental, sin duda, buscar la tradición eterna (una lógica de la historia) más en el presente *vivo* que en el pasado *muerto*, como quiere Unamuno. ¿Quién dudaría hoy, ciertamente, de que “los mejores libros de historia son aquellos en que vive lo presente”? Esa “tradición eterna”, que Unamuno define y defiende enfáticamente como clave de toda historicidad, no es sino condición de toda inteligibilidad de lo histórico y clave igualmente del entendimiento del presente. Es, asimismo, el argumento más radical contra la pretensión de cualquier dicotomía relevante, cualquier solución de continuidad, entre pasado y presente. El presente es un momento de una realidad que es toda ella tiempo y tradición (historia), que no es fragmentable según los *modos del tiempo*.

La asunción de las ideas unamunianas, su “clásica” novedad que nos sorprende, sirve de apoyo para formular mejor los parámetros de un análisis de la nueva historicidad hoy vigente que esté menos cargado de prejuicios y convencionalismos académicos. Pero, justamente, la fuerza de lo nuevo excluye la aceptación por nosotros de que la *historia* que hacemos no sea sino *apariciencia* o reflejo de una historia que nos sobrepasa, de esa intra-historia unamuniana, *esencia*, sustancia y explicación de aquélla. Hoy no aceptamos, desde la tarea historiográfica, nada “intrahistórico” que explique la historia. No hay sino la decisión y la experiencia humanas, identificables y descriptibles, como los datos más íntimos, o más cruciales, sobre los que basar el entendimiento y la expresión de la historia. Si los hombres no tienen conciencia de que hacen la historia, no es por obedecer a unas fuerzas “intrahistóricas”, que los determinan o dirigen de forma ciega. Si no tienen conciencia de hacer la historia es, justamente, porque ésta permanece abierta, porque los hombres *no pueden prever todas las consecuencia de sus actos*.

Para nosotros no hay nada “dentro” de la historia que pueda entenderse como una conjunción de extremos, como una sustancia inasible o como

una predeterminación; no existe una intrahistoria que explique los hechos de la historia. Historia e intrahistoria no son sino la misma cosa, la misma realidad, la misma experiencia y el mismo fenómeno. No hay ninguna historia que nos esté vedada por *intra* y por inefable. La conciencia de la historia es única; no hay más historia que la empiria que descubrimos en su investigación. No existe sobredeterminación alguna ni hay “bajo” la historia una intrahistoria que sólo nos desvele la filosofía o la introspección. El fenómeno no es transparente pero tiene en sí su propia razón. Acertaba Unamuno al distinguir una superficie y un mar de fondo de la historia. Pero no hay superficie y fondo separables.

En definitiva: lo válido de Unamuno es su descubrimiento de una *tradición* que es un *presente* total (intra)histórico, un presente histórico que no se explica por el pasado como un *ante hoc*, sino porque forma parte de la *serie toda* de lo histórico, o en el lenguaje unamuniano más extremoso, por la tradición eterna. Dos apabullantes y aparentes contradicciones, cargadas, sin embargo, de profundo sentido, y que, como una paradoja más, contienen ya mucho del convencimiento que nos acompaña hoy. Tanto es esto así que parece como si un siglo más de historia vivida nos hubiera traído la revelación de ese hallazgo de la existencia del presente intrahistórico y total, hecho un siglo antes, y que explicaría nítidamente nuestra particular concepción del tiempo histórico. Toda la exégesis posible de estas ideas unamunianas expuestas en el borde final del siglo XIX circula por un mismo y único camino: el pasado, la tradición y la historia no sólo no se confrontan, no se contraponen, con el presente, sino que éste tiene su explicación última en la idea de una presencia permanente, total, de todas las experiencias humanas, o, con la propia fuerza de las palabras unamunianas, de un *presente total* que es la historia misma.

Después de esto, ¿quién tendría que inventar, tras haberse manifestado de tal modo y tan antiguamente la permanencia viva de lo histórico, una *historia del presente*?; ¿quién tendría todavía que defender enérgicamente que el *presente es Historia*? Y, sin embargo, ni una cosa ni la otra es innecesaria ni baladí. Es preciso volver a argumentar, precisar y diseccionar el hecho de que la humanidad, que ha dejado de saber pensar históricamente –lo dicen Hobsbawm o Jameson– vive hoy su presente como historia. Y seguramente reside ahí una de las más profundas razones de sus zozobras. Curiosamente, tal percepción no es, como vemos, nueva. Era ya la lúcida convicción de algunas reflexiones que tienen más un siglo de antigüedad. Se necesita explicar el sentido que hoy tiene este hecho y las razones de su pervivencia.



## II.

Ha sido el último cuarto del siglo XX el que con su particular historia ha propiciado de forma irreversible, o ha retomado de manera decidida, aunque no lo haya creado propiamente, el pensamiento de un presente como historia enunciable, transmisible, en un discurso peculiar. La expresión misma “historia del tiempo presente” es cosa de nuestra época. Apareció a fines del siglo XX una aspiración y una posibilidad de introducir concepciones nuevas de lo histórico que habían sido formuladas de diversas formas con anterioridad y que sólo bastante después de la IIª Guerra Mundial han sido materializadas en ciertos escritos, en propuestas conceptuales o en creaciones institucionales, en países como Francia o Alemania, sobre todo, que están destinadas al estudio histórico de procesos o acontecimientos que se han configurado en nuestro propio tiempo vivido.

Intentar institucionalizar una rama de la actividad historiográfica dedicada a estudios del “presente”, de “lo inmediato”, del “tiempo presente” o de “lo coetáneo”, o cualquier otro término que contenga esta misma idea de historia, que no se refiere necesariamente al “pasado” tal como lo entendemos convencionalmente, es una empresa no fácil que tendrá que vencer todavía resistencias, hábitos arraigados, indiferencias, tergiversaciones y simplificaciones, convencionalismos y comodidades. Esto está claro. Ahora bien, hablando también de forma realista, la idea de una *historización* del presente tiene obstáculos de tipo epistemológico, de tipo sociológico y técnico, entre otros, que no pueden ser ignorados. Aún con ello, pensamos que está fuera de duda que la “Historia del Presente” no es una pretensión descabellada ni gratuita; es cosa pensable y factible y sobre ello existen algunas realizaciones y algunos grupos de opinión muy favorables entre los especialistas, aunque sea preciso reconocer que la consistencia científica adquirida por esta empresa de la historia del presente, hasta el momento, es más bien débil.

Tal Historia del Presente representaría la posibilidad y la necesidad de entender como *históricos* todos los instantes que se encadenan y adquieren sentido en nuestra experiencia vital y nuestra conciencia de lo cotidiano. Se trataría de hacer del “presente momento histórico”, en expresión de Unamuno, una historia-experiencia y una historia-discurso, de hacer una historia construida y escrita. Es, desde luego, una visión de lo histórico en la que el sujeto activo, el que vive, asume y también *escribe* la historia, juega un papel excepcional. En nuestro tiempo ha aparecido una sensibilidad nueva a la *coetaneidad* vivida

como Historia. De esta forma, volvemos a encontrarnos otra vez con una ya antigua constatación: la de que las épocas de crisis profunda o cambio acelerado vuelven su mirada acuciante a la explicación histórica, la explicación de lo que pasa por el decurso de las cosas en el tiempo, en un intento de encontrar nuevas respuestas. Y de las preguntas que se lanzan nacen, entre otras cosas no menos importantes, nuevas concepciones y nuevas maneras de escribir la Historia. A comienzos de un nuevo siglo, la respuesta básica que da el análisis social más responsable no puede ser más radical y globalizadora: sólo es posible entender nuestro presente si lo entendemos como Historia.

No es preciso insistir en que la introducción de esta consideración del presente-historia en el mundo de la investigación y ensayismo historiográficos y de la investigación social y política representa una conmoción fuerte de la propia concepción de la *Historia* como realidad objetiva y como registro organizado de la memoria. Pero cada historia concreta vivida engendra su propia historiografía y la historia más contemporánea nos presenta precisamente ese agudo cambio en la sensibilidad hacia lo histórico. Lo que llamamos comúnmente –aunque empleamos también algunas otras expresiones pretendidamente sinónimas– *historia del tiempo presente* (*htp* a partir de ahora en el texto) es hoy día, sin embargo, según hemos dicho, más un proyecto pensado y, en cierta manera, una actividad muy escasamente delimitada, que una realidad historiográfica y de análisis social con fundamentos explicativos maduros y suficientes. Existe mucha imprecisión y alguna improvisación en este intento de la “historización” del presente.

De hecho, cuando la rotulación “Historia Contemporánea” apareció en los medios académicos bien entrado ya el siglo XIX no dejó tampoco de levantar reticencias, entre otras cosas por la aparente intrínseca contradicción que desde la perspectiva ortodoxa de la historiografía de aquel siglo encerraba la asociación de esos dos vocablos. Lo contemporáneo no podía ser por definición “histórico”. La realidad social era una cosa o la otra: presente o historia. De ahí que esa expresión apareciera primero en medios publicísticos no académicos sino, diríamos, comerciales.<sup>27</sup> De la misma manera y casi por las mismas motivaciones parece difícil pensar en la fortuna de una expresión como *Historia Coetánea*, que sería, a nuestro juicio, la más apropiada para designar esta empresa.

<sup>27</sup> Me refiero a la *analística* del siglo XIX que empezó a aparecer como si fuera, en cierta manera, una crónica social de lo coetáneo. Piénsese en España en la obra de un escritor de historia “contemporánea” como Antonio Pirala que acaba siendo académico de la Historia. En el caso francés en el siglo XIX el punto de “ruptura” para la historia contemporánea es, sin duda, la Revolución.

Entrando ya en el terreno de las conceptualizaciones, es preciso poner un énfasis especial en que la *htp* no es, de ninguna manera, una *determinación cronológica* para designar un cierto momento, una época o periodo, de la historia, el más cercano a nosotros en este caso. Muy lejos de ello, la *htp*, como toda investigación histórica, tiene que ver con el tiempo, obviamente, pero no con una cronología específica. El término *Historia del tiempo presente* (*Histoire du temps présent*) ha nacido en Francia, al final de la década de los setenta y no es la única denominación posible para esta forma de entender el presente históricamente. Son posibles, y han sido utilizados con mayor o menor propiedad, los rótulos de *Historia Reciente*, *Historia Inmediata*, *Historia Actual* –todos ellos empleados alguna vez– y el que, a nuestro juicio, sería, como decimos, el más adecuado de todos, *Historia Coetánea*.

La “historia de lo coetáneo”, la *htp*, y como punto de partida para su definición, significa, en definitiva, *la construcción y, por tanto, la explicación, de la historia de cada época desde la perspectiva de los propios hombres que la viven*. La *htp* es la historia de una edad cualquiera escrita por los *coetáneos*. En ese sentido es una categoría histórica y en forma alguna un periodo; puede ser también, y de forma complementaria, la especificación de un cierto método y una especial condición del *approche*, del acceso, a lo histórico. Pero de manera alguna, repitámoslo, una época. Por ello, además, la *htp* no coincide en rigor ni con la “historia inmediata”, ni con la historia más reciente dentro de la contemporánea, ni con los precedentes de la actualidad. La historia inmediata y la del presente son cuestiones distintas. Como ha dicho en un excelente artículo Pieter Lagrou “le temps présent est une notion évolutive”.<sup>28</sup> En todo caso, la historia inmediata tiene una especial relación con la del presente y se caracteriza como un análisis provisional, periodístico, protocolar.<sup>29</sup> Pero bastantes pretendidos especialistas en esta manera de historiar siguen hablando, sin embargo, de una cierta historia-periodo en el caso de la *htp*.<sup>30</sup>

Por no tratarse de un periodo es por lo que podemos hablar de la *htp* como una historia *coetánea*. Ésta no se refiere, por tanto, al pasado, ni aún al pasado inmediato de los hombres que escriben esa historia, sino que su construcción, su escritura, tiene que interferir con su propia vivencia personal. A diferencia

---

<sup>28</sup> Véase el dossier *L'histoire du temps présent, hier et aujourd'hui*. Paris. IHTP, 2000. En [www.ihtp-cnrs.ens-cachan.fr](http://www.ihtp-cnrs.ens-cachan.fr), donde se publica el texto citado de Lagrou *De l'actualité du temps présent*.

<sup>29</sup> Aunque otra cosa piense Soulet, J.F. (1994), *L'histoire immédiate*, Paris, PUF.

<sup>30</sup> Ciertos especialistas franceses como Bedarida, Pechanski, Trebitsch, Frank, no están libres de este error. Sí lo están Pierre Nora o Jean-Pierre Rioux.

de la historia escrita clásica –desde la Prehistoria a la Contemporaneidad– no es la reconstrucción y explicación de la vida social de una determinada época hecha por los hombres desde el futuro de esa época misma –no vale aquí la remisión de nada a “los historiadores del futuro”. No es Historia-Pasado, ni aún del pasado inmediato, sino Historia-Presente, es decir, la experiencia vital misma analizada como historia. Por eso hemos hablado del proceso por el que los hombres viven su presente como historia llamándolo *historización de la experiencia*.<sup>31</sup>

Se comprende así que la *htp* no sea una Historia con una cronología específica, una historia de una época. La *htp* tiene muy diversas cronologías en función de los individuos que la hacen, que la escriben y que la asumen. La *htp* es una forma de análisis de cada sociedad en marcha, en proceso fluente desde la perspectiva de quienes la viven. Es una categoría de lo histórico y de lo social. Se ha dicho que es “la posibilidad de análisis histórico de la realidad social vigente, que comporta una relación de coetaneidad entre la historia vivida y la escritura de esa misma historia, entre los actores y testigos de la historia y los propios historiadores”.<sup>32</sup> Una definición enteramente aceptable.

La *htp* existe en todas las épocas y nosotros, en nuestro tiempo, sólo podemos hablar de la nuestra propia. Como *coetaneidad* no se incardina en ningún espacio cronológico preciso, ni es el momento final de nuestra contemporaneidad. Robert Frank ha señalado justamente también que la *htp* que no es la “historia inmediata”, no se interesa únicamente tampoco por la “espuma de la actualidad” sino que se inscribe en las profundidades y espesores del tiempo histórico.<sup>33</sup> Ello debe interpretarse en un doble sentido. Primero, en el de que lo presente históricamente no es ya lo periodísticamente *actual* sino el fundamento profundo, la razón, de lo actual, su perspectiva y su carácter acumulativo. Después, en el de que la profundidad y espesor del tiempo histórico permite hablar de muchas contemporaneidades: las que fueron descritas, por ejemplo, por Tucídides, Maquiavelo, Barruel, Pirala o Hobsbawm, por citar algunos analistas.

La historia de la historiografía nos muestra que este orden de ideas no es reciente sino antiguo y que la negación de que la historia debe entenderse siempre como ligada a una referencia obligatoria al “pasado” es cosa dicha hace siglos. Este convencimiento fue luego oscurecido por la aparición de una nueva historiografía en el siglo XIX, pero junto a esa historiografía nueva se desarrolló

---

<sup>31</sup> Véase Arostegui, J., (1998) *Identidad, mundialización e “historización de la experiencia”* en Hispania (Madrid) LVIII/1, n° 198, en especial pp.112 y ss.

<sup>32</sup> Cuesta, J., (1993) *Historia del Presente*. Madrid, Eudema, p. 95.

<sup>33</sup> En Frank, R., (Ed.) (1992) *Écrire L'Histoire du temps présent*, Paris, CNRS-IHTP, p. 16.

paralelamente la idea de una historia de lo contemporáneo. Ahora bien, es cierto que el pensamiento de que existe una historia de *un* tiempo presente en todas las épocas, no puede hacernos caer en el error de que tal historia, en cuanto proyecto de su escritura, se confunde con los “testimonios” de una época, con la *crónica*, con los escritos de cualquier género en los que los coetáneos enjuician su mundo. La *htp* es una construcción intelectual algo más allá de todo eso. La condición de la *htp* es que se trate de una verdadera *historiografía* construida, de un proyecto verdaderamente *historificador*, aunque siempre integrado y dependiente, como no puede ser de otra forma, de las propias creencias y concepciones historiográficas del momento.

En uno de sus habituales lúcidos escritos, *The Present as History*, E. Hobsbawm destacaba que una cosa es escribir una historia de la antigüedad clásica, las Cruzadas o la Inglaterra de los Tudor y otra muy distinta la de escribir “the history of one’s own lifetime”.<sup>34</sup> Hobsbawm aborda en su texto tres problemas concretos en los que se basa esa especial dificultad de la escritura de la historia del propio tiempo vivido: el de las generaciones, el cambio de la perspectiva personal hacia el pasado en función del cambio mismo de la historia y el de cómo escapar a los condicionamientos o convicciones del tiempo que compartimos. Es innegable que esas, y algunas más, son las condiciones, nada tranquilizadoras para las convenciones establecidas en la historiografía, en que ha de escribirse cualquier forma de historia del presente. Porque, digámoslo una vez más, la historia del presente es ni más ni menos que la *historia del propio historiador* que la construye. Ninguno de esos condicionamientos invalida, sin embargo, ni la posibilidad, ni la licitud o necesidad de esa *historización* de nuestra propia coetaneidad.

Las banalizaciones y trivialidades que pueden acosar esta operación o proyecto de una historia del presente son, de otra parte, innumerables. Las más rechazables son las escritas en los periódicos, y las jaleadas por éstos, y resultan del estilo de las que nos propone un multi-reportero como Th. Garton Ash.<sup>35</sup> La historización del presente no es en manera alguna una cuestión de la historia de la *política* candente, como parece creer este autor, ni de la “oralidad mundana” a la que se refiere Lagrou en el artículo que hemos citado haciendo referencia a Garton Ash. No es, menos aún, algo que haya de ser discutido o arrebatado a periodistas o políticos. Por diversas razones, las ideas vertidas en cierta “histo-

<sup>34</sup> Hobsbawm, E., (1997) *On History*. London, Weidenfeld and Nicholson, p. 228.

<sup>35</sup> Garton Ash, T., (2000) *Historia del Presente*, Barcelona, Península. Introducción.

ria del presente” resultan inmensamente decepcionantes e impiden la verdadera comprensión de su profundidad.

La idea de que la categoría temporal *presente* es parte inseparable del ámbito de la historia sigue suscitando, con frecuencia, resistencias, más o menos explícitas, a empezar por las del propio ámbito de la historiografía, que no pueden sino producir perplejidad en el historiador que reflexiona de cerca sobre ello. Una resistencia que, por lo demás, puede aventurarse que tiene un doble origen. Por una parte, es el resultado de una cierta concepción tradicional de la naturaleza de lo histórico, del tiempo histórico, como producto de una rutinaria, tenaz –y casi inextirpable– tradición erudita de la historia academicista a la que ya nos hemos referido. Pero, por otra, es resultado también de peculiaridades específicas de las formas culturales que rigen la difusión de la comunicación de masas en nuestro tiempo. La historia es en los medios de comunicación, por ejemplo, un recurso explicativo de la actualidad que siempre remite a “los orígenes” y, paradójicamente, es requerida a veces para imaginar el futuro. Pero casi nunca es consultada sobre el propio presente

La limitación de la historia al *Pasado* no se apoya, sin embargo, en ninguna tradición cultural poderosa. La explicación histórica del presente ha sido más bien la norma en la cultura occidental desde la civilización clásica hasta hoy. La Historia-pasado es sobre todo un producto de la forma en que nació la historiografía academicista en el ámbito francés y alemán, especialmente en el primero, a fines del siglo XIX. La disputa con la sociología se encuentra en el origen de esta limitación academicista.<sup>36</sup> Es entonces cuando se promueve esa delimitación que permanece instituida por decenios para el concepto de “tiempo de la Historia” frente a “tiempo del Presente”, adjudicados respectivamente a la investigación de la historia y de la sociología. Ni siquiera una influyente escuela historiográfica de mediados del siglo XX como fue la de *Annales*, pudo ganar la batalla contra esta tradición paralizante. Tal vez, porque la escuela en su origen y su apogeo careció, con alguna excepción, de contemporaneístas notables.

Resulta llamativo también que todos, o muchos, de los que dicen que la historia no se entiende sin el presente, sino desde el presente, resultan ser quienes niegan la posibilidad de historización de ese presente, los que entienden que el presente es una atalaya, una posición o punto de mira desde el que “se ve la historia”, justamente porque está fuera de ella y no, como es más cierto, porque el presente es él mismo un momento de la serie histórica toda, como diría Unamuno.

---

<sup>36</sup> Véase a este efecto Arostegui, J., *La investigación histórica*, ob. cit., pp. 76 y ss.

Otras veces la negativa a reconocer el presente como historia se fundamenta en orientaciones metodológicas, esencialmente en la afirmación de que el método del historiador carece de instrumentos para explicar el presente. Se trata del método del historiador que construye un discurso basado en documentos. Es decir, la imagen más clásica e inamovible. Un conocido historiador español, autor de escarceos “teóricos” en la línea orteguiana, José María Maravall, afirmaba muy enfáticamente que el historiador no podía en forma alguna adentrarse en el presente; la Historia no explica el presente, sentenciaba, y el intento de lo contrario no lleva sino al riesgo de convertir la Historia en otra cosa. Sin duda, eran los tiempos del régimen de Franco, y mejor era no arriesgarse a “explicar” el presente...<sup>37</sup> De hecho, la prosapia intelectual de semejante posición se encuentra en la rígida separación que predicaba justamente Ortega en las funciones de explicar la Historia. Si bien ésta se encuentra en el presente, el pasado en el presente, la consideración de éste mismo debe ser objeto de otras investigaciones, no de la histórica.

Sin embargo, en una sólida tradición de análisis de la cultura, el presente como historia es un dato fundamental. La propia expresión “presente como historia” es el producto de tiempos de honda crisis, los del mundo de entreguerras. La cultura contemporánea está llena en su comprensión y su autocomprensión de las invocaciones a “la búsqueda del conocimiento de la historia presente, el presente histórico”.<sup>38</sup> Mientras George Mead, el gran sociólogo, escribe en 1932 una “Filosofía del presente”, Alain Touraine decenios después no cree que la modernidad se exprese en mejor forma que en la de historia del presente. Idea que comparten a su modo Habermas o Giddens.

Pasemos ahora, por un momento, desde las argumentaciones que pretenden objetivar la posibilidad de esa historia del presente, a lo que el *presente como historia* parece representar para las gentes de hoy. En efecto, partiendo de nuevo de las reflexiones antiguas, entre las aseveraciones de Unamuno figuraba la de que existían “millones de hombres sin historia” de cuya “vida silenciosa” no se ocupan nunca los medios públicos. Así, “todo lo que cuentan a diario los periódicos”, la historia toda del “presente momento histórico”, no es sino la superficie del mar, una superficie que “se hiela y cristaliza en los libros y registros”, en los que forma –acude Unamuno al símil geológico– “una capa dura”, la capa dura de la historia que “no es mayor con respecto a la vida intra-histórica que esta pobre corteza en que vivimos con relación al inmenso foco ardiente

<sup>37</sup> Maravall, J.M., (1958) *Teoría del saber histórico*, Madrid, Revista de Occidente, pp. 219-220.

<sup>38</sup> Héller, A., (2000) *Historia y Futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?* Barcelona, Península, (2ª), p. 20.

que lleva dentro”. “En este mundo de los silenciosos, en este fondo del mar, debajo de la historia, es donde vive la verdadera tradición, la eterna, en el presente, no en el pasado muerto y enterrado en cosas muertas...” Y añadirá con rotundidad que “lo cierto es que los mejores libros de historia son aquellos en que vive lo presente... la historia presente es la viva y desdeñada por los desenterradores tradicionalistas”.<sup>39</sup>

Sin embargo, “sobre la inmensa humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla en la historia”. Así, la Historia, con mayúsculas, claro está, se compone de una inmensa masa de silencios, que representan la historia real, *la intra-historia*, y sobre ella se yerguen los que meten bulla... ¡Cuán nítida es esta imagen de las vanidades humanas de las que Unamuno nos habla también en otros textos! ¿Pero, es realmente ésta la experiencia y transcripción de lo histórico la que aceptan los hombre de hoy? Creemos fundadamente que no. Entre las palabras de Unamuno y nuestro tiempo se ha descrito ya por Ortega una rebelión de las masas y, con seguridad, estamos ante otra, fundamento de un nuevo sentido de la historia.<sup>40</sup>

Las afirmaciones de Unamuno no constituyen sino el gran contraste con el sentimiento del hombre de hoy. Y ese es su valor: la fundamentación de un contraste histórico, el argumento para señalar un gran cambio. Y es que el tiempo histórico presente no es ya en modo alguno *silencioso*, como lo veía don Miguel hace un siglo. Las olas de la historia del día no son ya simplemente algo encima del profundo mar de la historia. Ya no existe una historia profunda callada. La vida cotidiana y hasta la vida íntima tiene hoy su propia historia. La historia soterrada y anónima no la soportan los sujetos que la experimentan y tampoco las valora el discurso de la historiografía, dado que la historia de la vida cotidiana es ya también sonora. No existe la historia silenciosa y oculta en un mundo como el que vivimos a comienzos del nuevo milenio. Nadie reclama silencio ni anonimato, pero sí se reclaman dobles vidas. Esencialmente reclaman la diferencia entre la privada y la pública. Los millones de hombres silenciosos quieren dejar de serlo y para ello reclaman su presencia en los medios y redes de comunicación. Por ello se reclama una *identidad* a toda costa y una *biografía*.

La nueva historicidad, que apoya sus percepciones sobre todo en la experiencia vivida y no en la adquirida, confiere una especial significación al valor y

---

<sup>39</sup> Esta nueva y larga cita recoge párrafos de las pp. 15 y 20 del texto. En las palabras finales hay una clara alusión a la política del momento que luego va seguida de una crítica directa a Cánovas.

<sup>40</sup> Véase Arostegui, J., *Identidad*, ob. cit., pp. 112 y ss.



la eficacia de la biografía.<sup>41</sup> La historia de los individuos prevalece sobre la de los colectivos. Esto es algo de lo que da sentido a la tan traída y llevada cuestión de la “vuelta del sujeto” a la investigación social e histórica. Las personas reclaman un lugar mínimo pero ostensible en la sociedad del espectáculo. El proceso complejo en la sociedad de hoy por el que los sujetos reclaman su presencia visible en el “espectáculo” social, en una manifestación de la banalización de la cultura, reclaman una identidad personal diferenciada culturalmente, en un mundo de indiferenciaciones generalizadas, reclaman el localismo en un ambiente de universalismo trivializador, son elementos, aunque en modo alguno los únicos, de lo que hemos llamado una nueva *historización de la experiencia*. A través de ella, toda *vida vivida* se convierte en un *presente* perdurable del que se guarda *memoria* y del que se hace ostentación pública, muchas veces desconectada de toda vivencia del pasado histórico convencional. La vida histórica hecha espectáculo tiene sus guías y sus pontífices, llena de “contenidos” –se dice ahora– los medios de comunicación y crea magisterio. Mediante la *historización* se lucha contra lo efímero y se construye una *biografía*. La vida vivida, la memoria personal, el lugar social de los sujetos, son historia, son tiempo individualizado y registrado de modo particular. La historia no es en forma alguna pasado, no es el discurso adquirido sino la experiencia propia.

Junto a esto, el hecho de que los sujetos quieran, o parezcan querer, en no pocas situaciones históricas, *olvidar el pasado* puede sonar contradictorio. No lo es. Ocurre, en la línea sugerida por Hobsbawm, que el pasado parece quedar absorbido en el presente. Ello nos instruye, además, sobre el valor del olvido junto al de la memoria. Veamos en el caso de una sociedad como la española de los últimos cuarenta años un ejemplo de ello. La sociedad española enriquecida de manera rápida, con un poderoso crecimiento de la *apropiación privada* de bienes materiales y sociales, pero con uno mucho menor del acopio de *valores públicos*, no es globalmente una sociedad mejor equipada y cohesionada, no desea tener una conciencia pública y crítica de su pasado inmediato... No ha hecho un juicio crítico adecuado de las tragedias recientes –es el problema central de la memoria de la guerra civil.<sup>42</sup> Subsume su pasado en la velocidad del presente. Estima que lo más memorable de una guerra civil, que ha mar-

---

<sup>41</sup> Me he referido a esto con alguna detención en *Identidad...*, ob. cit., pp.100 y ss.

<sup>42</sup> Acerca de ello recomiendo ver Aguilar Fernández, P., (1996) *Memoria y olvido de la guerra civil española*, Madrid, Alianza Editorial y mi propio análisis: *La memoria de la guerra civil en la sociedad española de la transición*, en Bernecker, W. L. (comp.) (1997), *De la guerra civil a la transición. Memoria histórica, cambio de valores y conciencia colectiva*, Universität Augsburg, Institut für Spanien- und Lateinamerikastudien, Mesa Redonda, Neue Folge, N° 9., pp. 38-69.

cado todo el presente, es “que ha terminado”.<sup>43</sup> El mecanismo del olvido funciona tan selectiva y eficazmente como el de la memoria. Debe recordarse la historia en lo que tiene de público, y aun de reconfortante, lo que constituye también un instrumento ideológico. Así, el país se ha instalado en la “normalidad” de su historia. Pero todos desean dar un tratamiento bien diferente a la historia privada.

Hacer del presente historia, convertir la propia experiencia en historia, proceso personal en el que el individuo cifra su fundamentales aspiraciones a la *identidad*, es una tendencia social, es una forma de construir el discurso histórico de las sociedades y constituye un fenómeno clave en el comportamiento sociológico. De ello se derivan percepciones y producciones culturales concretas y tiene su transcripción en las ciencias sociales y en la historiografía en especial. Esta nueva vigencia de un fenómeno histórico global, este conjunto de percepciones, justifica y argumenta la operación de hacer *historia del presente*.

¿Cómo pasan los sujetos desde el acervo de la experiencia y la vivencia personales a la experiencia como historia? Por un doble y paradójico camino: sintiéndose herederos del pasado, primero, para sentirse luego despegados e insolidarios con él. Y lo más importante no es, justamente, tanto la herencia del pasado, como la nueva forma en la que el sujeto empieza a sentirse ajeno a ella. La conciencia del presente está afectada en buena parte por la percepción de un cambio de mundo que pone la cuestión del “sentido”, de los contenidos de experiencia, en un muy primer plano. La experiencia con sentido, en cuanto existe una impresión de *pérdida de sentido*, se relaciona hoy con la visión crítica, o dubitativa cuando menos, ante el pasado.

La historización de la experiencia es, por tanto, un proceso que se opera en dos niveles fundamentales en las sociedades actuales. Es, por una parte, un hecho *observable* en las conductas sociales, en las respuestas culturales. Forma parte de la “sociedad espectáculo”. En este sentido se manifiesta, entre otros lugares, en el acarreo de las *experiencias privadas* de los individuos hacia algún tipo de *experiencia pública*. Se relaciona, pues, con el problema de los “espacios” y modos en la vida de los sujetos: público y privado. Se manifiesta en los fenómenos de identidad, de biografía, de participación, de protagonismo y notoriedad. Se trata de una nueva relación entre lo privado y lo público, porque no se consigue esa *historización* sino en alguna dimensión de la experiencia pública. La historización de la experiencia convierte a ésta en pública y, de alguna

---

<sup>43</sup> Es ésta la sorprendente repuesta que me comentaba haber recibido un profesor argentino que investigaba recientemente en España la memoria presente de la guerra civil.

manera, la generaliza. Las “historias privadas” no son ni objeto ni producto de la historización si no tienen una dimensión pública, pero ésta es posible en cuanto existen historias privadas. Dado que conviven vida privada y vida pública —esta última, además, “publicada”—, adquieren su determinante relieve la biografía y una viva reclamación de identidad.

Pero *historización* es también otra cosa: es una construcción cognoscitiva que nos permite un análisis de la realidad presente *qua* historia, que nos permite enriquecer nuestro autoconocimiento a través de un proceso objetivo. En definitiva, con el nombre de *historización de la experiencia* estamos aludiendo sin ambigüedad alguna a la construcción de un nuevo objeto histórico. La historización de la experiencia es “convertir en historia” realidades socioculturales de un preciso signo, las de la experiencia viva, y ahí construye el historiador un nuevo campo. Por la misma razón, las “historias de vida”, las historias orales de diversos géneros, son otro elemento extremadamente en auge en la experiencia y en la investigación social, de tal forma que se va delimitando un conocimiento científico-social inédito que tiene como objeto el presente asumiendo su dimensión histórica. El último tracto, el vivido por la historia como andadura colectiva. No es negable que con ello estamos arrojando un viejo peligro epistémico que desde siempre acosa a la investigación de lo histórico: el de designar con la misma expresión dos realidades de distinto signo: un proceso real y la actividad de su conocimiento.

En un mundo atravesado, remodelado y manipulado por el exceso de información, por el tremendo *ruido* de la comunicación incesante, las experiencias-vivencias de los sujetos sociales adquieren un nuevo contenido como memoria histórica. La *memoria histórica* es ya casi el único asidero a lo no-efímero, a lo vivo de lo eterno. El presente, por tanto, se prolonga hacia delante y hacia atrás: *todo* tiende a ser temporalmente *presente*. El pasado por lo que tiene de permanencia, el futuro por lo que tiene de prefiguración en el presente y de *expansión* de éste. La acumulación de experiencia de los sujetos en nuestro tiempo es más intensa, densa y precipitada, que en los momentos históricos anteriores, se reconvierte en vivencias presentistas. Se rechaza el envejecimiento de la memoria y para ello se la *historiza*, porque la memoria hecha historia es mucho más permanente.

Los esquemas “de experiencia y de acción» que constituyen la base de la composición de la conciencia, del sentido y el significado de lo que los hombres hacen, se hallan perturbados en la sociedad de la modernidad última, o en la *posmoderna*. Existe un hecho de especial interés descrito por Berger y Luck-

man: el de “la pérdida de lo dado por supuesto”.<sup>44</sup> El pluralismo, como realidad nueva y como valor ético y social, hace que se vaya socavando esa precisa normativa para la acción y premisa de conocimiento que en cada sociedad es “lo dado por supuesto” como ingrediente básico de la cultura; hace que los individuos tengan que redefinir sus identidades cada día. La historización de la experiencia se apoya ahora, por tanto, en algunas dimensiones propias y nacidas en este mundo continuamente transformado bajo nuestra vista y en nuestra experiencia.

Una de ellas es el pluralismo cultural como dato explícito de la sociedad, o *multiculturalismo*. Otra es la nueva tensión generada entre sucesivas generaciones, la fuerte tensión *intergeneracional*. Hoy, la idea de presente público tiene más estrecha relación con el *presente generacional*. Cada generación tiene un presente. De ahí el frecuente “choque de generaciones”, porque cada presente quiere reducir a pasado otros presentes. De hecho, el presente captado cultural e históricamente es el resultado preciso en cada instante histórico de una coexistencia de generaciones, de la *acción intergeneracional*. Es tal interacción la que define la naturaleza de cada presente. Existe una *inteligibilidad generacional* del presente, como ya señalara Ortega. Una tercera dimensión consiste en la general *carencia de pautas* sociales aceptadas por la sociedad como tal en su conjunto, sustituidas por pautas para cada grupo en particular.

Mientras el concepto de generación, y el de generación histórica, aun con su problematicidad, parecen instrumentos válidos para analizar de cerca ese flujo de las experiencias personales que construye un curso histórico determinado, es claro también que una de las connotaciones de nuestro tiempo es que la relación intergeneracional se ha hecho más difícil por el rápido cambio, quizás, de los “depósitos de sentido”, es decir, por el acervo de guías de acción que cada generación construye, de forma que el choque entre el sentido de vida de una generación y la siguiente, que es la que cambia el depósito previo, puede hacerse más violento. Mientras los cambios tecnológicos no parecen obedecer en absoluto al ritmo de los relevos generacionales, las “ingenierías sociales” sí. El cambio rápido de las pretensiones generacionales es lo que puede explicar una cierta aceleración del cambio histórico y lo que nos obliga a considerar que el análisis de las “generaciones en presencia” resulta útil por el sentido temporal, sucesorio y acumulativo, pero también interactivo, que tiene la idea de generación. La experiencia se hace historia también en su contenido generacional.

<sup>44</sup> Berger y Luckmann, Th., (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, ob. cit., pp. 79 y ss.

En definitiva, la historización de la experiencia se revela como un intento de hacer permanente el presente, en la forma, una vez más, en que percibía este hecho Miguel de Unamuno. Pero mientras hoy nos parece esto un efecto de la angustia de lo efímero y la busca de identidad, a nuestro autor le parecía reflejo de la vida intra-histórica, silenciosa y continua como el mismo fondo del mar. Una intra-historia, constitutiva de la tradición, sustancia del progreso, que es la verdadera tradición, la *tradición eterna*. Pero que, además, y esto es decisivamente revelador, no es la tradición mentira que se suele ir a buscar en el pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras... ¿Cuál es hoy verdaderamente la situación de la historia enterrada en libros y papeles, monumentos y piedras? Pues una visiblemente alejada de una nueva percepción de la historicidad.

Es precisamente esa tal historia la más sujeta a revisión porque la que es nueva está más estrechamente relacionada con la permanencia del presente. Nunca el juicio histórico estuvo más pendiente del presente que hoy. Por ello, se echa mano en forma desesperada de la *memoria histórica institucionalizada* en lo colectivo y de la *reivindicación de biografía* en lo personal. Esta vida callada y silenciosa que hace un siglo descubría Unamuno ha devenido en la sonora y hasta escandalosa ostentación pública que los sujetos emprenden para poner en evidencia la vida personal de cada cual.

En fin, y para concluir ya con estas seguramente ya largas y deshilvanadas consideraciones: ¿cómo hacer e institucionalizar una verdadera historia del presente? No sin algunos convencimientos previos y ciertos instrumentos imprescindibles. La historia del presente habrá de basarse, primero, en el análisis de los avatares que vivimos en el día a día con el presupuesto de que conforman siempre una “experiencia histórica”, dentro de la cual no existen jerarquías ni precedencias de relevancia; en el abordaje, después, del *significado* o el *sentido* de la agencia humana desde el interior de una *tradición*, de la tradición eterna unamuniana, porque ningún acto humano es primero “presente” y luego “historia”, sino historia siempre; en el convencimiento, en fin, de que los actores mismos poseen una nueva sensibilidad histórica producto de un inmenso cambio en el decenio final del siglo pasado que se prolonga en el nuevo, de que existe una nueva percepción de lo histórico, a todos los niveles sociales y en los ámbitos del pensamiento y reflexión crítica sobre la sociedad.

Porque no se trata, además, de *inventar* sólo una nueva historia, sino de algo que es realmente mucho más profundo como hecho nuevo. Se trata de que la historia misma, como totalidad, aun cuando no predicáramos de ella su ineludible *presencia* —es decir, su condición *presente*—, se ha convertido en

una especie de proceso de “observación participante” sin escándalo alguno para los actores. La sociedad de la información nos construye una historia de otro género, en la que se participa. Lo sepan o no lo sepan los historiadores, eso cuenta poco.

Vale decir, igualmente, que nos encontramos en el umbral de una historia que tendrá un tiempo y un *tempo* nuevos: ni más ni menos que *el tiempo real* y no el tiempo del pasado meramente. Con la *historia en tiempo real*, el registro memoria-historia será enteramente distinto. Pero no sólo cambiará el registro, sino algo todavía de mayor importancia. Lo que realmente nos cambia este tiempo nuevo es la propia *producción de lo histórico*. La historia se va tejiendo bajo la propia vista y ritmo que acompasa al ciudadano actor y observador. La historia no quedará ya en el silencio inmediato para ser más tarde rescatada en el documento, sino que se revelará en cada instante, se registrará a la vista y se reconocerá a través del nuevo *noumeno*, o sea, la *red*. Quiere decirse que está en juego la sustancia de lo histórico, porque lo están todos los contenidos sociales y culturales, el modo de su producción, el espacio de su desarrollo. No sólo ha cambiado el tiempo, también el espacio.

Está también en profunda alteración en nuestro tiempo la forma de *distribución* y la recepción del componente cultural e identitario de la historia, su *apropiación* por los agentes sociales. Si la historia ha sido introducida, o se la ha pretendido introducir, como un producto más en el marco de las creaciones del lenguaje, esta ubicación adquiere un nuevo sentido por demás. La historia vale lo que vale el presente y su lenguaje. Está en el marco que se le adjudica y allí se la manipula. El final del siglo y del milenio pasados nos han traído, en definitiva, formas nuevas de *producción* y de *apropiación* social de lo histórico. El presente y su percepción se encuentran en el centro de esa novedad.

En la sociedad de hoy existe, efectivamente, una captación nueva respecto del momento histórico vivido en relación con esa particular idea de intrahistoria. Momento histórico e intrahistoria se confunden. Los “depósitos de memoria” han de estar siempre operativos y han de interpretarse al instante. Los productos culturales del presente van por delante a veces de cualquier cambio social que pudiera servir para interpretarlos como resultado de ello. Hoy no está menos clara la posibilidad de una interpretación social de la cultura que la interpretación cultural de la sociedad, como señalara Chartier.<sup>45</sup> No son sólo los cambios sociales los que hacen cambiar la manera de concebir y escribir la historia.

---

<sup>45</sup> Chartier, R., ob. cit.

El cambio de la concepción de la Historia hacia una *presentización* de ella es un poderoso factor de cambio cultural y, también, político.

En consecuencia, en el curso de cambios sociales decisivos, de nuevas condiciones de desarrollo en relación con la naturaleza y su conocimiento, en una sociedad en profunda reestructuración de sus articulaciones más esenciales —el trabajo, los grupos, la jerarquía, la dependencia y la información—, en la que se impone la técnica en todos los ámbitos de la actividad, nuestra manera de acceder al entendimiento de la historia está condicionada también por dimensiones nuevas, aun cuando no tuviésemos por historia sino lo que tradicionalmente hemos tenido. Pero no está en cambio únicamente la propia idea de historia, sino también los presupuestos con que nos acercamos a ella y los instrumentos con los que la convertimos en discurso. Todo lo cual forma parte central de los convencimientos desde los que opera una historia del presente. Que una disciplina no se preocupe de cambiar la disciplina, de reconstituirse a sí misma, es grave. La historia del presente aspira a cambiar efectivamente la disciplina. Así entenderá a la nueva sociedad por ella misma, aun cuando sea, dialécticamente, un producto de esa sociedad.

En fin, terminemos volviendo a Unamuno: “la historia presente es la viva”, diría don Miguel, para añadir luego: “¡cuánto más hondos son los historiadores artistas o filósofos que los pragmáticos!”. ¡Cuánto más hondos eran para él los historiadores que hacían de la historia arte o filosofía y no mera transcripción de documentos muertos! Se esté o no de acuerdo en ello, hay que estarlo con la visión del filósofo inquieto con la esencia de la vida y la historia vividas, que, muy lejos de la sensibilidad de los historiadores muertos, estaba más cerca de aquellas *filosofías* que estos historiadores, hace ahora cien años, en plena autosatisfacción metódica y positivista, rechazaban.

Unamuno percibió con una cierta atormentada lucidez una historia que era *global, total y presente*. La creyó tan total que atribuyó su núcleo motor y su centro vital a una *intrahistoria*. La creyó tan actual que la hizo *eterna*. Dos percepciones que nos parecen hoy llenas de validez. Muchos de sus presupuestos son los mismos que se atisban en este intento de establecer una nueva región de conocimiento como es la *historia vivida*. Es decir, una historia en la que se integra esa *serie toda del pasado*, que permanece, al tiempo, como creía Unamuno, siempre *presente*.

Madrid, mayo de 2001.