

Historia conceptual, memoria e identidad (II) Entrevista a Reinhart Koselleck

Javier Fernández Sebastián
1 abril, 2006

Esta es la segunda parte de la conversación mantenida por los autores con Reinhart Koselleck el 5 de abril de 2005 durante una estancia en Madrid del historiador alemán, fallecido el pasado 3 de febrero. La primera parte se publicó en el número anterior de la *Revista de Libros*.

JFS / JFF .- Otras dos categorías o conceptos analíticos que la historiografía ha sacado a primer plano en las últimas décadas son los de memoria e identidad colectiva. Comenzando por este último concepto, ¿no cree que algunas identidades políticas fuertes, de partido, clase, nación o género, podrían verse como el resultado de la asunción efectiva (y afectiva) por parte de determinados individuos de ciertos conceptos vividos que les hacen entenderse a sí mismos como pertenecientes esencialmente –e incluso a veces exclusivamente– a tal o cual colectivo o comunidad de referencia? Estamos pensando en particular en ciertos contraconceptos asimétricos de carácter identitario, que son vividos de manera excluyente y dan origen a lo que un especialista en historia del nacionalismo

ha llamado «contraidentidades».

RK .- De entrada, yo diría que la oposición entre nación lingüística y nación política es una invención de los siglos XIX y XX. El primer concepto ha sido muy utilizado desde el Tratado de Versalles hasta la actualidad como una ideología peculiarmente alemana, porque desde el punto de vista lingüístico somos mucho más una nación cultural que una nación política, y de ahí la insistencia en el aspecto lingüístico. Los franceses poseen también, desde luego, una nación lingüística, puesto que, como no permitieron el desarrollo de minorías lingüísticas en su territorio, todos tienen que hablar exclusivamente en francés. Los alsacianos, los vascos o los habitantes de Bretaña hablan francés e históricamente fueron presionados en ese sentido mediante políticas lingüísticas muy enérgicas. Así pues, la nación lingüística no es sólo una invención alemana, también es una práctica francesa. Pero la ideología, que es muy distinta en uno y otro caso, es otra cuestión. Así, si uno se fija en los detalles, podría encontrar diferencias nacionales que están lingüísticamente enmascaradas por diferentes ideologías.

En cuanto a la identidad y a la memoria colectiva, yo creo que depende fuertemente de predecisiones lingüísticas de hablantes impregnados de ideología. Y mi posición personal en este tema es muy estricta en contra de la memoria colectiva, puesto que estuve sometido a la memoria colectiva de la época nazi durante doce años de mi vida. Me desagradaba cualquier memoria colectiva porque sé que la memoria real es independiente de la llamada «memoria colectiva», y mi posición al respecto es que mi memoria depende de mis experiencias, y nada más. Y se diga lo que se diga, sé cuáles son mis experiencias personales y no renuncio a ninguna de ellas. Tengo derecho a mantener mi experiencia personal según la he memorizado, y los acontecimientos que guardo en mi memoria constituyen mi identidad personal. Lo de la «identidad colectiva» vino de las famosas siete «pes» alemanas: los *profesores* que producen las memorias colectivas, los *párrocos*, los *políticos*, los *poetas*, la *prensa*..., en fin, personas que se supone que son los guardianes de la memoria colectiva, que la pagan, que la producen, que la usan, muchas veces con el objetivo de infundir seguridad o confianza en la gente... Para mí todo eso no es más que ideología. Y en mi caso concreto, no es fácil que sea convencido por ninguna experiencia que no sea la mía propia. Yo contesto: «Si no les importa, me quedo con mi posición personal, individual y liberal, en la que confío». Así pues, la memoria colectiva es siempre una ideología, que en el caso de Francia fue suministrada por Durkheim y Halbwachs, los cuales, en lugar de encabezar una Iglesia nacional francesa, inventaron para la nación republicana una memoria colectiva que, en torno a 1900, proporcionó a la República francesa una forma de autoidentificación adecuada en una Europa mayoritariamente monárquica, en la que Francia constituía una excepción. De ese modo, en aquel mundo de monarquías, la Francia republicana tenía su propia identidad basada en la memoria colectiva. Pero todo esto no dejaba de ser una invención académica, un asunto de profesores.

JFF .- De ahí aquella definición de Mohan del intelectual como «fabricante de mitos» (mythmaker)...

RK .- Max Weber fue muy perspicaz respecto a este tema al analizar los orígenes de las naciones como consecuencia de la acción de los intelectuales, a través del lenguaje. Weber aplicó una perspectiva muy sobria, muy profesoral.

JFS / JFF .- *Quisiéramos a continuación, si nos lo permite, continuar con algunas cuestiones relacionadas con la memoria histórica. Sus trabajos sobre la memoria de las dos guerras mundiales han aportado mucha luz sobre la repercusión de esos dramáticos acontecimientos en la conciencia de los europeos, en particular de alemanes y franceses. En estos días en que se conmemora el sexagésimo aniversario de la liberación de Auschwitz, ¿tiene la impresión de que los jóvenes alemanes, nietos de la generación que luchó en la guerra, han logrado por fin asumir y superar un pasado que durante tanto tiempo ha pesado como una losa sobre la conciencia de sus compatriotas?*

RK .- La conciencia de la joven generación parece clara. No participaron en los hechos, exponen libremente sus interpretaciones y dicen lo que dicen con facilidad. No hay entre ellos confrontación basada en sus experiencias y, para ser franco, en cuanto a las diferencias entre franceses y alemanes, me parece que la mejor disputa es aquella en que, aunque se discuta desde posiciones abiertamente diferentes, existe un acuerdo básico sobre el común desacuerdo. A partir de ahí, se cuenta con una buena base para tratar en común sobre el pasado, lo cual resulta mucho más difícil con el pasado judío, porque la aniquilación de los judíos fue tan increíble que en esta cuestión no existe base para un debate libre: hay que esperar hasta que la gente muera, y entonces dispondremos de postacontecimientos y de nueva información, de manera que, sin resentimientos personales, todo resultará más fácil. Pero es extremadamente difícil. Tengo muchos amigos judíos en Estados Unidos e Israel, pero sigue siendo un tema delicado. Es difícil mantener un debate libre, que sólo se produce muy rara vez, porque hay ciertos prejuicios que son inevitables y uno tiene que vivir con ellos. Esas diferencias son parecidas a las que hay entre los alemanes y los polacos, porque la conducta de los alemanes con los polacos durante la guerra fue muy parecida a la que tuvieron con los judíos: ellos despreciaban a los polacos y también a los rusos. De ahí mi empeño, fallido, en conmemorar la supervivencia de las gentes de origen polaco y de origen ruso. Yo dije: «Nosotros aniquilamos a seis millones de judíos, a tres millones de polacos y a mucho más que seis millones de rusos, y estamos obligados a conmemorar esas muertes increíbles que tuvieron lugar en el pasado». Pero los judíos siempre se opusieron a esa conmemoración de los eslavos, porque insisten en la singularidad del exterminio de los judíos, pues se supone que los judíos fueron aniquilados todos juntos a causa de la ideología de Hitler. Y es cierto... Es muy difícil entrar en este tipo de debates, porque los prejuicios siguen contaminando los recuerdos. Por tanto, como decía, el debate no es tan fácil como entre franceses y alemanes. Sabemos que la colaboración de muchos franceses en tiempos de Hitler fue muy intensa. Pero la simple conciencia de haber colaborado prueba la disposición a ese debate común sobre el pasado nacionalsocialista. Tal vez lo que sucede en España con sus problemas internos acerca del pasado franquista sea algo similar. Estoy seguro de que se dan algunas analogías entre ambas situaciones.

JFS / JFF .- *Dado que, por diversas razones, los españoles estuvieron ausentes de las dos guerras mundiales, y que nuestra experiencia en este terreno fue forjada sobre todo por la sangrienta guerra civil de 1936-1939, creemos que la memoria de tan traumáticas vivencias difiere en varios aspectos de las de nuestros vecinos europeos. Así, el éxito de la transición española a la democracia tras la muerte de Franco se asentó precisamente, según no pocos observadores, en una sabia gestión de la memoria y el olvido durante una estancia en Madrid del historiador alemán, fallecido el pasado 3 de febrero. La primera parte se publicó en el número anterior de «Revista de libros». revista de libros*

número 112 abril 06 7 por parte de quienes, desde los dos bandos, franquista y antifranquista, fueron capaces de reconciliarse y ponerse de acuerdo en algunos puntos mínimos sobre cómo dejar atrás la dictadura y conducir la transición al nuevo régimen liberal-democrático. En aquel momento se resaltaba muy a menudo que la experiencia dolorosa de la guerra había hecho reflexionar a todos (y en particular a los vencidos) sobre las circunstancias que desencadenaron la catástrofe, con el fin de convertir esa amarga experiencia en conocimiento, y sacar enseñanzas para evitar su repetición. Ahora bien, en los últimos años estamos asistiendo al surgimiento de un cierto revisionismo que pone en cuestión ese modelo de transición, y en algunos casos propone una completa reevaluación de los hechos. Tal actitud es especialmente frecuente entre quienes se erigen a sí mismos en guardianes de la memoria de los derrotados y en herederos de la Segunda República española. La ola de «memorialismo» que actualmente vivimos en España -incluyendo la voluntad de exhumación de los fusilados en fosas comunes por parte de diversas asociaciones, y otros aspectos más anecdóticos, como la reciente retirada de los monumentos a Franco- obedece en parte a ese movimiento revisionista. Un movimiento que, al menos en ciertos sectores de la izquierda militante, evidencia una voluntad vindicativa que no pocas veces choca con la actitud mucho más flexible y contemporizadora de los escasos supervivientes y de los familiares directos de las víctimas. Incluso, en ocasiones, se utiliza una retórica revanchista que, al servicio de distintos propósitos -por ejemplo, en el caso de los nacionalistas vascos radicales, es evidente que su pretensión se orienta claramente a relativizar la memoria reciente de las víctimas del terrorismo en el País Vasco, contraponiendo y superponiendo a esa memoria la de las víctimas lejanas de la Guerra Civil-, no duda en reabrir viejas heridas no del todo cicatrizadas, pese a las más de seis décadas transcurridas desde el final de la Guerra Civil (y treinta años después de la muerte del dictador). A partir de la experiencia alemana que usted conoce bien, y aunque no se trate ni mucho menos del mismo caso, ¿sobre qué bases cree usted que ha de construirse o recomponerse una memoria común en un país desgarrado por una guerra civil ideológica, como lo fue la española?

RK .- Mi regla en este tema consiste siempre en mantener las diferencias, debatir sobre las diferencias sin máscara. De este modo, cada uno tiene la oportunidad de mantener su independencia respecto al otro gracias al reconocimiento mutuo. El reconocimiento de ambas partes supone de entrada una predisposición hacia la paz. Pero si uno niega la independencia de los otros, entonces te ves sometido de inmediato a la presión de suprimirlos. Creo que insistir en las diferencias es la mejor manera de contribuir a la paz y a la memoria común, puesto que la memoria está dividida. Y aceptar esto último, aceptar que la memoria está dividida, es mejor que inventarse una memoria única, de una sola pieza. Me parece que esta debería ser la norma, la regla general en este tipo de asuntos. Se trata de un criterio que podría aplicarse a toda Europa, a israelíes, polacos, alemanes, franceses, etc. Y creo que, por analogía, también a los españoles. A mi juicio, es el único camino.

JFS / JFF .- En cuanto a sus investigaciones sobre monumentos y memoriales de guerra, nos gustaría que nos aclarase si existe alguna relación metodológica entre sus estudios sobre monumentos de homenaje a los caídos o sus trabajos en curso sobre las estatuas ecuestres, por una parte, y la historia de los conceptos, por otra. Y, en tal caso, ¿podría explicarnos someramente qué puntos comunes podrían establecerse entre la metodología de la Begriffsgeschichte y de la historia de los monumentos conmemorativos? ¿Cuál sería, en su opinión, la principal diferencia entre su manera de

abordar el estudio de estos temas y el tipo de aproximación consagrada en Francia en los años ochenta con los famosos Lieux de mémoire de Pierre Nora? ¿Estaría usted de acuerdo grosso modo con el diagnóstico de François Hartog, quien en su libro Régimes d'historicité (2003) ha sugerido que estamos entrando en una época de presentismo y de memorialismo que, paradójicamente, mata la historia?

RK .- Conozco bastante bien a los dos. En general, estoy de acuerdo con la semiirónica posición de Hartog. La ola de memorialismo se produce, paradójicamente, debido a una determinada actitud hacia la historia. Es una moda que puede olvidarse en veinte años, al menos eso espero. Pero yo no sobreviviré a ella. En realidad, supone una abdicación de la historia objetiva en favor de la historia subjetiva, según el sentido tradicional de estos dos adjetivos. Si se insiste en la memoria está diciéndose que la historia subjetiva es mucho más importante que el análisis objetivo de los historiadores, y eso es un disparate. Qué duda cabe de que hace falta lo subjetivo, y yo mismo abogo por respetar la experiencia subjetiva, como la mía, pero el análisis de lo que ocurre no depende sólo de lo subjetivo. El auténtico análisis del pasado histórico requiere una aproximación teórica que va más allá de las vivencias subjetivas, de los recuerdos de esos acontecimientos reales que, sin duda, se reorganizan luego ideológicamente. Puesto que los *Lieux de mémoire* de Pierre Nora se refieren sólo a Francia, los conflictos entre Alemania y Francia, y supongo que entre Francia y España, quedan subordinados a todo aquello que constituye la identidad francesa, que es el foco hacia el cual se orienta la obra. Estoy seguro de que allí se supone que Estrasburgo fue liberada por los franceses de la dominación alemana, cuando la realidad es que se trata de una vieja ciudad medieval alemana con un alto nivel cultural, producción literaria, religiosa y teológica, y que fue ocupada de resultas de la presión provocada por la invasión de Austria por los turcos... Pero puedo asegurarle que usted no encontrará esta versión de la historia en libros franceses del tipo de los *Lieux de mémoire*. El hecho es que, en tanto que intérpretes de la común historia europea, necesitamos ambos puntos de vista y a partir de ahí puede discutirse. Pero es mejor tener esa disputa y estar abiertos a ella, con nuestras diferencias, que inventar una ideología común.

JFF .- *¿Qué le parecen las obras de George Mosse y Mario Isnenghi sobre la memoria de la Primera Guerra Mundial en Italia?*

RK .- Al segundo no lo conozco, en cambio a Mosse le conozco bien por haber venido a mis seminarios. Sus trabajos y mis análisis de los memoriales de guerra, la iconografía y los mensajes simbólicos son casi idénticos. El tipo de identificación emocional provocado por un monumento conmemorativo en Francia, Italia, Alemania e Inglaterra es muy parecido. La diferencia está sólo en los cascos y en el tipo de uniforme, pero el mensaje es el mismo. Por tanto, tenemos una experiencia simbólica común a los participantes europeos en las guerras, y mi principal argumento radica en el San Jorge matando al dragón, que empezó en Escocia, siguió en Inglaterra, y luego, a través de Holanda, pasó a Baviera, Polonia, Rusia... San Jorge siempre aparece matando al dragón que representa a su vecino inmediato, pero si mata siempre a su vecino de al lado, en el siguiente país estaría matándose a sí mismo... Este es el mejor símbolo para la situación aporética en que desemboca la conmemoración de las absurdas guerras que hemos estado librando entre nosotros durante siglos.

La última cuestión planteada en su pregunta anterior es si existe una diferencia precisa entre la visualización y la racionalización desde el punto de vista de la historia conceptual. Creo que ambas aproximaciones son muy similares. Si tomamos, por ejemplo, un concepto específico en diferentes lenguas, como vimos en el trabajo al que hemos hecho referencia anteriormente relativo a las distintas palabras relativas a la burguesía/ciudadanía en francés, inglés y alemán, observamos una pluralidad de mundos burgueses/ciudadanos¹. Pues bien, algo muy similar sucede cuando se estudian los monumentos. Tenemos, por un lado, símbolos comunes en forma de palabras y, por otro, una manera común de utilizar ese otro tipo de símbolos que son los monumentos. Símbolos que difieren sobre todo en su articulación específica, aunque no en su estructura icónica. Así pues, la analogía existe muy a menudo y, si examinamos las inscripciones de monumentos, encontraremos por todas partes una inscripción común: *Dulce et decorum est pro patria mori*. Franceses, alemanes, ingleses e italianos utilizan siempre la misma inscripción, que sugiere lo bello que es morir por la patria de cada cual, puesto que todo el mundo lo dice. Una buena respuesta a esa aseveración es la de Erasmo de Rotterdam, cuando dijo que la guerra es bella sólo para quien no la conoce (*Dulce est bellum inexpertis*). Pero el que la conoce tiene una posición distinta y estoy seguro de que esta opinión basada en la experiencia es más común de lo que imaginamos.

JFS .- *Para los que la conocen debe ser más bien amarga...*

RK .- Por supuesto. Pero la amargura de la guerra se transforma en una forma de dulzura si uno consigue sobrevivir. Por otra parte, esa es la única posibilidad de reflexionar sobre tal experiencia, porque en caso contrario uno pierde toda oportunidad de hacerlo...

JFS / JFF .- *Se cumplen ahora treinta años desde la publicación de su artículo «Geschichte/Historie», aparecido en el segundo volumen del diccionario GG (Geschichtliche Grundbegriffe) en 1975. En ese texto fundamental, recientemente traducido al español, reconstruía usted magistralmente la génesis y evolución del moderno concepto de historia². Sin embargo, tenemos la impresión de que los cambios sociales y culturales acaecidos durante las últimas décadas y la propia crisis de la historia como disciplina están produciendo una profunda erosión en el concepto, hasta el punto de que nos preguntamos si no estaremos en vísperas de una nueva transformación semántica de gran calado. Por decirlo rápidamente, tenemos la impresión de que la historia, tal cual fue concebida en la Europa del siglo XVIII—por ejemplo, como metaconcepto globalizador de vocación universalista que subsume en un colectivo singular trascendental una multitud de experiencias humanas—, está siendo desafiada por una profusión de historias particulares que, con el auge del multiculturalismo, podrían llegar a propiciar una nueva fragmentación del concepto englobante de historia (y en este punto tal vez convenga recordar que para Maurice Halbwachs, a comienzos del siglo pasado, las memorias colectivas eran tan numerosas como los grupos sociales que las mantienen, mientras que la historia era sólo una; ahora bien, si nuestra observación es correcta, hoy podríamos decir que la historia empezaría a ser tan múltiple y fragmentaria como la memoria). Nuestra pregunta sería si cree usted posible esa evolución en el concepto de historia, y en caso de serlo, hasta qué punto podría interpretarse tal cambio como una especie de retorno a un estadio anterior del concepto. Además, es posible que el caso del concepto de historia, con ser importante, no sea un caso aislado, sino más bien el síntoma definitorio de un proceso más amplio. Así, la crítica de los grandes relatos (grands*

récits: Lyotard) por parte de los autores posmodernos, y la disgregación de pilares tan fundamentales de la modernidad como son los conceptos de historia, libertad o progreso, que estarían dejando de ser nombres singulares colectivos para volver a sus orígenes pre-Sattelzeit (cada vez se resalta más sus aspectos pluralistas, sectoriales y contingentes y, sintomáticamente, vuelve a hablarse más de historias, de progresos o de libertades que de Historia, Progreso o Libertad), parecerían indicar que, como sugieren algunos, hemos emprendido una especie de «camino de vuelta» de la modernidad. ¿Le parecen exagerados tales pronósticos, o considera que hay suficientes indicios de que pudiera estar incoándose un proceso de esas características?

Por otra parte, si bien es cierto que, como decíamos hace un momento, siempre ha existido una brecha entre la realidad factual y su aprehensión lingüística, ¿no tiene usted la impresión de que esa brecha se ha hecho últimamente demasiado grande como consecuencia de la esclerotización de muchos conceptos políticos y sociales nacidos o transformados en su sentido moderno hace doscientos años, que habrían agotado su capacidad de generar expectativas y que ya no son capaces de dar cuenta satisfactoriamente de las nuevas realidades de comienzos del siglo XXI? En el mundo actual, con la creciente aceleración del tiempo y la ansiedad hacia un futuro inminente y desconocido, el horizonte de expectativa parece haberse estrechado considerablemente, al mismo tiempo que el campo de la experiencia en muchas ocasiones nos es de escasa utilidad, puesto que se refiere a un mundo que enseguida se queda viejo, a un estado de cosas rápidamente periclitado.

Podría decirse que, de manera similar—pero también diferente— a lo que sucediera hace doscientos años, se ha quebrado el equilibrio entre experiencia y expectativa, en la medida en que el carácter insólito y opaco del futuro —que cada vez es más difícil pensar como simple prolongación del presente— hace muy difícil la extrapolación hacia el porvenir de conclusiones extraídas de situaciones anteriores. Ahora bien, si damos por buena esa obsolescencia de nuestro universo conceptual, esa suerte de implosión de los conceptos políticos y sociales, ¿no cree que podríamos estar en el umbral de otra Sattelzeit de signo inverso a la gran transformación semántica abierta en la segunda mitad del siglo XVIII, una especie de Sattelzeit al revés? Y, en ese caso, a la vista de lo que sabemos de la primera revolución conceptual del mundo moderno, ¿no le parece que tal vez valdría la pena emprender una suerte de «historia prospectiva» o historia de los conceptos del tiempo presente? Y, para finalizar, ¿considera todavía válido en algún sentido el viejo aforismo ciceroniano «Historia magistra vitae»?

RK .- En primer lugar, en cuanto a la Sattelzeit he de decirle que inventé el término y lo utilicé por primera vez en los textos de propaganda comercial que se hicieron para dar publicidad al GG, para vender más ejemplares [Koselleck ha acompañado toda esta frase con una clara sonrisa irónica]. Desde luego gané algún dinero con el lexicón, pero el término en sí mismo (Sattelzeit) no me gusta mucho, porque es muy ambiguo. Como saben, uno de sus significados (de Sattel) se refiere a los caballos, al ámbito ecuestre, y el otro significado alude a la situación que se produce cuando usted asciende a la cumbre de una montaña y desde allí se le ofrece la posibilidad de contemplar un amplio paisaje³. Pero el término no alude de forma específica a la aceleración, que es el aspecto crucial de la

experiencia moderna del mundo. Por tanto, desde el punto de vista teórico, *Sattelzeit* es un término bastante débil. Pero, en fin, no está mal. Ahora bien, si lo que buscamos es el reflejo en las expresiones lingüísticas del cambio en las experiencias históricas, tenemos también una *Sattelzeit* en Francia: como observó Paul Hazard, hacia finales del siglo XVII, tras el final del reinado de Luis XIV, vino el gran impulso innovador que representó el lenguaje de la Ilustración. Por tanto, ese cambio radical de lenguaje empieza en Francia a principios del siglo XVIII, antes que en Alemania. Y la *Sattelzeit* de los italianos podría arrancar desde las grandes innovaciones conceptuales de la época de Maquiavelo.

JFS .- *Probablemente también en el caso español los siglos XVI y XVII podrían haber sido muy importantes en la renovación del lenguaje político, aunque se tratase de una renovación construida en parte sobre bases tradicionales (neoescolástica). Pero, por otra parte, es indudable que el período correspondiente a la Sattelzeit alemana, de mediados del siglo XVIII a mediados del XIX, resulta también un tractocronológico decisivo en la modernización del léxico político español.*

RK .- Sin embargo, todos esos períodos o umbrales de cambio conceptual no tienen las implicaciones teóricas de la *Sattelzeit* que nosotros planteamos hace años, porque la principal característica de aquella transición es que se abrió una brecha profunda entre las experiencias y las expectativas de las gentes de la época. Maquiavelo, por supuesto, produjo también una ruptura en el campo de la ciencia política, que de un modo u otro afectaría a todos en el futuro inmediato. Sin embargo, Maquiavelo sigue recurriendo sistemáticamente a la historia como fuente de enseñanzas para el futuro. Ahora bien, con la *Sattelzeit* el argumento histórico pierde su poder de convicción, porque las explicaciones basadas en el pasado encajan mal con lo que sucede en unos momentos de aceleración histórica en los cuales los cambios se producen de manera cada vez más rápida. Por tanto, ya no es posible aplicar la experiencia pasada de manera inmediata a esas novedades, y el futuro se vuelve más imprevisible.

Sin embargo, a largo plazo es evidente que las propias estructuras de aceleración también pueden analizarse y es posible encontrar problemas comunes, similares o repetidos también en el siglo XIX, e incluso en el siglo XX. Si se analiza la estructura de aceleración de la historia, encontramos varios estratos temporales que corresponden a distintas experiencias. Todo esos niveles se mezclan e interfieren de diversas maneras y, por supuesto, es posible extraer enseñanzas del estudio de esa pluralidad de experiencias. Tal es en esencia mi teoría y mi respuesta a la crisis del tópico *historia magistra vitae*⁴.

JFS .- *Sus reflexiones sobre la transformación del concepto de historia en los tiempos modernos, y muy en especial la conformación del macroconcepto de Historia como gran «colectivo singular» (Kollektivsingular) en el que convergen todos los relatos particulares, capaz de abrazar la totalidad de las historias en un gran escenario compartido para la acción humana a lo largo de los siglos, me sugiere que, en nuestros días, como consecuencia del multiculturalismo, se han alzado numerosas voces que, por ejemplo, en Estados Unidos, reclaman el derecho de cada grupo o colectivo diferenciado -mujeres, afroamericanos, hispanos, etc.- a escribir su propia historia. Me pregunto, entonces, si una de las consecuencias de la posmodernidad no será precisamente la ruptura de este concepto global y universalista de Historia que se forjó a finales del siglo XVIII como granconcepto*

regulativo de todos los procesos y experiencias pasadas, presentes y futuras. ¿Acaso no estaremos asistiendo en estos comienzos del siglo XXI al big bang de la historia, que estaría dejando de ser ese gran «colectivo singular», a la vez objeto de estudio y sujeto de sí misma, para fragmentarse de nuevo en una multitud de pequeñas historias particulares?

RK .- Yo creo que la globalización es también parte de la experiencia moderna, al tiempo que la individualización y proliferación de tribus y pueblos diversos, el surgimiento de pequeñas unidades de acción, en suma, resulta no menos evidente (lo veíamos recientemente en los Balcanes). Por otra parte, las condiciones de esta pluralización son hoy día comunes y universales y, en este sentido, la globalización no es una invención ideológica, sino más bien una consecuencia de la expansión económica de las naciones más grandes y más poderosas. Pero, además, en el interior de esas grandes naciones, que suelen ser sociedades antiguas y consolidadas, aparecen a su vez nuevas diferencias. Sin embargo, creo que esa pluralización de historias a la que usted se refería prueba más bien la necesidad del colectivo singular «historia» como instrumento de análisis.

JFS .- *Sin embargo, parece cierto que lagran retórica política de quienes apelaban a la Historia con mayúsculas -del tipo «la Historia me absolverá», de Fidel Castro, o la pretensión de Franco de responder sólo «ante Dios y ante la Historia», por poner dos ejemplos diferentes y similares a la vez- ya no está de moda...*

RK .- Se refiere a la pretensión de ciertas gentes, sobre todo de ciertos políticos en apuros, que reaccionan ante la presión o la crítica generalizada, declarándose responsables ante el futuro, en un gesto de autoafirmación y autojustificación... Es cierto que esa retórica se escucha cada vez menos, y creo que podemos alegrarnos de que esa concepción de la historia como tribunal universal de última instancia casi haya desaparecido. Pero no por eso se ha borrado la historia como totalidad: por el contrario, en términos de análisis, creo que sigue siendo pertinente el estudio de los cambios globales a escala universal.

JFF .- *Se diría que la globalización destruye algunas identidades y al mismo tiempo crea otras nuevas...*

RK .- En efecto, y por el momento es muy difícil saber hacia dónde se orienta ese proceso...

JFS / JFF .- *Permítanos, por último, que le transmitamos la pregunta de João Feres, del Instituto Universitario de Pesquisas do Río de Janeiro (IUPERJ), un investigador brasileño con el que colaboramos en el proyecto de historia conceptual comparada del mundo iberoamericano⁵. Feres le plantea lo siguiente: «En su crítica a la defensa radical que hace Gadamer de la Sprachlichkeit, usted se refiere reiteradamente a los elementos extralingüísticos de la condición humana. Si lo entiendo bien, su posición respecto a la relación entre historia conceptual y lenguaje es de proximidad, pero no de adhesión total. A pesar de la abrumadora recepción del giro lingüístico en el mundo académico actual, usted no es el único en resistirse a él. En sus escritos sobre la cuestión del reconocimiento (Annerkenung), Axel Honneth ha insinuado un argumento similar sobre la apariencia de las demandas sociales en la esfera pública. Observa este autor que el grado de sufrimiento del ser humano no consigue crear un discurso político articulado compartido por un grupo de gente comprometido en el*

debate público. Si esto es cierto, se plantean inmediatamente varias preguntas sobre la relación entre historia conceptual e historia social. Dejemos el problema del estudio de "lo no dicho", de los elementos reprimidos de la interacción humana, y examinemos las cuestiones que directamente afectan a la historia conceptual. Si, por una parte, los Grundbegriffe (conceptos fundamentales) representan la parcela de la experiencia social que conquista el espacio público y, por otra, hay aspectos cruciales de experiencia social, en todas las sociedades, que son insuficientes para ella, ¿puede esta experiencia ser considerada menos importante que la expresada por los Grundbegriffe? ¿Constituiría esta experiencia también "lo político"? ¿Cómo puede manejar la historia de los conceptos esos aspectos de la experiencia social? El estudio de los conceptos administrativos, culturales o técnicos, por citar unas pocas categorías, y también de los contraconceptos asimétricos, ¿sería una tarea acuciante para la historia conceptual? En suma, ¿por qué los historiadores de los conceptos se centran tanto en los Grundbegriffe y prestan tan poca atención a esas otras categorías de conceptos?».

RK .- Bueno... mi concepción de los *Grundbegriffe* no excluye las experiencias negativas que han sido silenciadas. Precisamente mi crítica a Gadamer desde el punto de vista metodológico se centra en su entendimiento del lenguaje (*Sprache*) como la única y exclusiva fuente de todas las experiencias. Yo creo, por el contrario, que las experiencias van más allá de su interpretación lingüística, pero es cierto que, para quienes reducen todo al lenguaje, la concentración exclusiva del estudio en ciertos *Grundbegriffe* podría provocar el silenciamiento de otras experiencias. Así podría limitarse indirectamente la implicación social de lo que a través de cualquier serie de conceptos básicos podríamos descubrir y aquello que quedaría silenciado u oculto por ellos. También los conceptos contrarios asimétricos (*asymmetrischer Gegenbegriffe*), sobre los cuales escribí un ensayo hace tiempo⁶, tienen mucho que ver con el arte de silenciar. Se trata de la atribución a los otros, a los que no pertenecen a nuestro grupo, de una conceptualización binaria fuertemente unilateral y denigratoria, hasta dejarlos reducidos a un campo puramente negativo. Algo parecido ocurre con los monumentos a los caídos en las guerras, que muestran y silencian al mismo tiempo. Cualquier memorial de este tipo muestra una parte y silencia el resto, y eso vale para todos los monumentos. Aquellos que celebran a los vencedores silencian a los vencidos, y aquellos que rememoran a los vencidos omiten a los vencedores. Lo cual plantea, por supuesto, un problema moral. Así pues, la relación de silencio y manifestación en el lenguaje y/o en los símbolos reproduce una y otra vez un problema perenne que implica siempre preguntarnos por los conceptos políticos silenciados, que según esto serían aquellos que *no* se consideran conceptos fundamentales (los «no *Grundbegriffe*»). No veo, por tanto, ninguna dificultad en ocuparnos de este problema, en la línea preconizada por Walter Benjamin, quien reivindicaba la conmemoración de los derrotados e invitaba a ver las cosas también desde el punto de vista de los vencidos. Así que, por qué no, la historia de los conceptos debería estar siempre obligada a conmemorar a los excluidos. Eso se halla implícito metodológicamente, al estudiar las dos caras de los contraconceptos asimétricos. ¿Cuál es la diferencia entre griegos y bárbaros, entre cristianos y herejes, entre seres humanos y no humanos? (puesto que calificar de *no humanos* a otros seres humanos implica la conceptualización asimétrica más extrema, la que divide más radicalmente al género humano). Como ya he dicho, el lenguaje es siempre ambiguo y al mismo tiempo receptivo y productivo, porque, por un lado, indica los cambios sociales y, por otro, el propio lenguaje es un factor esencial que

permite tomar conciencia de esos cambios en la realidad. Gadamer no aceptaba esta ambigüedad del lenguaje. Para él, tras los pasos de Heidegger, el lenguaje llevaba implícita la totalidad de la experiencia. Es indudable que, al transferir muchos conceptos de la lengua griega al lenguaje filosófico alemán, la filosofía hermenéutica de Gadamer hizo del lenguaje la clave de toda la realidad humana: un argumento muy fuerte, pero para mí, como historiador, imposible de aceptar como la única y exclusiva verdad. Como historiador no puedo quedarme en el nivel lingüístico: he de ocuparme también de lo que –lingüísticamente– ha de ser dicho.

¹. Reinhart Koselleck, Willibald Steimetz y Ulrike Spree, «Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich», en Hans-Jürgen Puhle (ed.), *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft, Politik, Kultur*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht 1991, pp. 14-58. Existe una versión reducida de este artículo en inglés: «Three *bürgerliche* Worlds? Preliminary Theoretical-Historical Remarks on the Comparative Semantics of Civil Society in Germany, England, and France», en Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 208-217.

². Véase la excelente (aunque incompleta) versión, a cargo de Antonio Gómez Ramos, del texto de Koselleck: *Historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2004. El libro fue recensionado por Antonio Valdecantos en *Revista de libros*, núm. 102 (junio de 2005), pp. 5-7.

³. Como es sabido, *Sattelzeit* es el término utilizado generalmente por Koselleck (también se ha servido otras veces de la expresión *Schwelienzeit*, período-umbral) para referirse al gran cambio semántico que se habría producido en el universo de la política, al menos en el área germanófono, entre 1750 y 1850 aproximadamente, y que habría dado paso al mundo conceptual contemporáneo. Para traducir esta palabra alemana –que alude a un tiempo-silla de montar o, lo que es lo mismo, a un período bisagra, de transición entre dos épocas– se han propuesto diversas soluciones. El historiador Juan José Carreras, en un encuentro reciente, nos proponía traducir el término por la expresión «tiempo a caballo». El supuesto de la *Sattelzeit* es una de las hipótesis más discutidas de la teoría koselleckiana de la historia.

⁴. Véase sobre esta cuestión el ensayo clásico de Koselleck «Historia magistra vitae», en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 41-66.

⁵. Véase la primera parte de la entrevista en el número anterior de *Revista de libros*.

⁶. Puede consultarse una versión española de este ensayo (a cargo de Norberto Smilg), «Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos», en Koselleck, *Futuro pasado, op. cit.*, pp. 205-250.