

ED
ESPECIAL

Historia Y MEMORIA

ISSN: 2027-5137 Número Especial • 10 Años • Año 2020 - Tunja, Colombia

**Tiempo histórico, memoria colectiva y la
finitud de la comprensión histórica**

<https://doi.org/10.19053/20275137.nespecial.2020.10597>

Jeffrey Andrew Barash
Páginas 25-49




Tiempo histórico, memoria colectiva y la finitud de la comprensión histórica*

Jeffrey Andrew Barash¹
Universidad de Amiens-Francia

Recepción: 26/04/2020
Evaluación: 16/02/2020
Aprobación: 01/04/2020


Artículo de Investigación e Innovación

 <https://doi.org/10.19053/20275137.nespecial.2020.10597>

Resumen

Este texto se centra en el declive de las concepciones tradicionales de la unidad de la historia que, en diferentes formas, animó las filosofías de la historia, así como las ideologías que ello generó, en el período moderno. Causado por la comprensión de los límites de la comprensión histórica que ha surgido en un clima de rápido cambio, de dislocación y de discontinuidad propio del siglo XX, el declive de las concepciones tradicionales de unidad histórica a lo largo del tiempo ha puesto de relieve una nueva visión sobre la finitud temporal humana. Según la idea presentada aquí, el interés generalizado por la memoria colectiva que ha surgido en las últimas décadas está estrechamente vinculado con esta nueva perspectiva temporal. En un contexto actual en el que la mutación y la discontinuidad han socavado la visión a largo plazo de la filosofía de la historia y de las ideologías previas, el concepto de memoria colectiva se ha convertido en el prisma esencial a través del cual se refracta la posibilidad de cohesión social en el tiempo. Allí donde la preocupación contemporánea por la memoria colectiva se ve estimulada por una búsqueda

* Artículo traducido por el Dr. Anaclet Pons.

1 Doctor por la Universidad de Chicago (European intellectual history), Profesor Emérito de Filosofía en la Universidad de Amiens. ✉ jabarash@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-3677-6383>.

de cohesión de grupo en medio de cambiantes perspectivas colectivas, su horizonte temporal se ha caracterizado a menudo por una inmersión en el presente o «presentismo». Sin embargo, más allá de esta perspectiva limitada, una nueva mirada sobre la memoria colectiva y sobre el limitado alcance de la comprensión histórica humana nos permiten destacar orientaciones temporales contemporáneas más complejas y matizadas, que son las que pretende poner de relieve este artículo.

Palabra Clave: Koselleck, Dilthey, Löwith, filosofía de la historia, memoria colectiva, tiempo histórico, presentismo.

Historical time, collective memory and the finitude of historical understanding.

Abstract

This text focuses on the decline of the traditional conceptions of historical unity which, in different ways, encouraged the philosophies of history, as well as the ideologies that this generated, in the modern period. As a result of the comprehension of the limits of historical understanding which has emerged in an atmosphere of rapid change, the dislocation and discontinuity of the 20th century, the decline of the traditional concepts of historical unity through time have highlighted a new vision of human temporal finitude. According to the idea proposed here, the general interest in collective memory that has appeared in the last few decades is tightly linked with this new temporal perspective. In a current context in which mutation and discontinuity have undermined the long-term vision of the philosophy of history and previous ideologies, the concept of collective memory has become an essential prism through which the possibility of social cohesion over time is refracted. There where the contemporary concern about collective memory is stimulated by a search for group cohesion in the midst of changing collective perspectives, its temporal horizon has been frequently characterized by an immersion in the present or a «presentism». Nevertheless, beyond this limited perspective, lies a new outlook on

collective memory and the limited scope of human historical comprehension which allows an emphasis on more complex and more qualified contemporary temporal orientations, which are those this article attempts to highlight.

Key words: Koselleck, Dilthey, Löwith, philosophy of history, collective memory, historical time, presentism.

Temps historique, mémoire collective et finitude de la compréhension historique

Résumé

Cet article aborde le déclin des conceptions traditionnelles sur l'unité de l'histoire que, sous diverses modulations, animait et les philosophies de l'histoire et les idéologies qui en ont été l'expression au cours de la modernité. Causé par la compréhension des limites propres à la compréhension historique accomplie dans un climat de rapides changements, de dislocation et de discontinuité au XIX siècle, le déclin des conceptions traditionnelles d'unité historique tout au long du temps a fini par produire une nouvelle vision sur la finitude temporaire humaine. D'après l'idée ici présentée, l'intérêt généralisé sur la mémoire collective que l'on voit actuellement relève de cette perspective temporaire. Dans le contexte actuel, marqué par la mutation et la discontinuité qui mettent en question le long terme propres aux philosophies de l'histoire et des idéologies, le concept de mémoire collective est devenu la perspective essentielle pour réaliser la cohésion sociale dans le temps. Étant donné que le souci actuel de la mémoire collective se distingue par une quête de cohésion de groupe au milieu des perspectives collectives changeantes, l'horizon temporaire de notre époque tend vers le «présentisme». Cependant, au-delà de cette vision limitée, un nouveau regard sur la mémoire collective et sur la compréhension historique humaine nous permet d'entrevoir des orientations temporaires contemporaines bien plus complexes, ce à quoi s'adonne ce texte.

Mots-clés: Koselleck, Dilthey, Löwith, philosophie de l'histoire, mémoire collective, temps historique, présenteisme.

Durante las últimas décadas, hemos asistido a cambios de una escala sin precedentes; cambios cuya magnitud, complejidad e imprevisibilidad nos han obligado a reconsiderar el alcance y el propósito de la comprensión histórica más allá de las categorías políticas, sociales y económicas tradicionales, así como de las grandes narraciones sobre el desarrollo histórico nacional y mundial que las promovían. En este contexto contemporáneo, iniciado por los sombríos acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, podemos hablar no solo del sentido de la historia sino también, por emplear la oportuna expresión de Reinhart Koselleck, de una ausencia de sentido, de un «sinsentido» (*Unsinn*) que el período contemporáneo ha hecho evidente².

En tanto fenómenos históricos, la mutación, la disrupción y la discontinuidad producen no solo cambios notables en las circunstancias de la existencia humana, también hacen visibles los cambios implacables en la *perspectiva* a través de la cual estas circunstancias son comprendidas e interpretadas. Estas subrayan tanto los vínculos que enlazan al lenguaje y a otros modos de comprensión simbólica con el contexto en el que emergen como los *límites* de la comprensión, sobre la base de cualquier contexto dado, de la textura concreta de un período que les es ajeno. Las modificaciones en la perspectiva de grupo que acompañan al cambio rápido, la dislocación y la discontinuidad ponen de manifiesto la contingencia y la finitud de la comprensión histórica en su búsqueda por entender el pasado en relación con el presente.

En el presente artículo, resaltaré esta mayor sensibilidad hacia la finitud de la comprensión histórica con la voluntad de examinar un desplazamiento en su interpretación: un enfoque

² Reinhart Koselleck, «Vom Sinn und Unsinn der Geschichte.» en *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten*, ed. Carsten Dutt (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010), 9-31. [«Del sentido y el sinsentido de la historia.» en *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?* (Madrid: Escolar y Mayo, 2013), 31-53].

más centrado en la mutabilidad de las perspectivas de grupo que ha puesto de relieve los cambios subyacentes en la percepción de la estructura *temporal* que se encuentra detrás del pensamiento histórico y que orienta las concepciones de continuidad y discontinuidad históricas, que a su vez presupone. Al renunciar a las audaces afirmaciones de la filosofía de la historia en su búsqueda de la unidad de la historia como un proceso global, el problema de la comprensión histórica adopta un enfoque más modesto: el de las modificaciones en la percepción del tiempo histórico. Este fenómeno ya sugiere la pregunta principal que abordaré: en un período de dislocación y discontinuidad con el pasado, ¿cómo podemos identificar las articulaciones del tiempo histórico a través de las cuales se configuran las identidades de grupo? Dados los límites que los cambios en la perspectiva de grupo imponen a la posibilidad de la comprensión histórica, ¿cómo podemos concebir la cohesión de las identidades de grupo, así como las historias de grupo, a lo largo del tiempo tanto en la esfera de la teoría como en la de la práctica cotidiana?

Empezaré considerando lo que entiendo que son las tres interpretaciones fundamentales del tiempo histórico que, en el pensamiento occidental, se han puesto de manifiesto a lo largo del siglo XX. Todas ellas han proporcionado enfoques altamente influyentes sobre la cuestión de la cohesión de la historia y de las identidades colectivas a lo largo del tiempo. Esto me llevará a que, en la segunda parte de mi análisis, aborde la mayor concienciación de la contingencia y la variabilidad de la perspectiva histórica, como fuente de la evaluación crítica actual de las ideas tradicionales del tiempo histórico y de la subsiguiente emergencia del tema de la memoria colectiva para dar cuenta del fenómeno de la cohesión de grupo. En este sentido, entiendo que la memoria colectiva no es algún tipo de entidad sustancial abarcadora que engloba la pluralidad humana, sino una conciencia grupal del pasado que está delimitada por un horizonte específico de *temporalidad* humana. Una comprensión de los contornos de este horizonte, como argumentaré más adelante, proporciona un punto de vista refrescante para realizar una evaluación crítica de la teoría histórica tradicional que nos permita

redefinir la conciencia histórica desde una perspectiva contemporánea.

I

En el momento de su aparición, entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la nueva visión teórica de los límites de la comprensión de la historia como un proceso total se centró en la investigación sobre las percepciones cambiantes del tiempo histórico. En su obra que marcó una época, la *Introducción a las Ciencias del Espíritu (Einleitung in die Geisteswissenschaften)*³, Wilhelm Dilthey elaboró la idea de que cada período histórico está orientado por su propia *Weltanschauung* particular, la cual, al anclar su perspectiva en un presente dado, limita la posibilidad de adivinar, más allá del alcance de esta perspectiva, el sentido de la historia en su conjunto. De este modo, Dilthey socavó la pretensión hegeliana de captar la historia como un movimiento del Espíritu Absoluto, al tiempo que refutaba los supuestos del positivismo de Auguste Comte que, sobre la base de las leyes naturales del desarrollo histórico, interpretaban el sentido de la historia como un proceso total. En el marco de su célebre «crítica de la razón histórica», Dilthey se desvió de la preocupación teórica de tales construcciones históricas grandiosas para dirigirse hacia la investigación epistemológica de las condiciones de la comprensión histórica. Esta investigación tomó como punto neurálgico el significado antropológico de las modificaciones en la percepción temporal a través de las cuales surgió la comprensión histórica en la cultura occidental.

En *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Dilthey atribuyó a las doctrinas de la religión cristiana el surgimiento de una nueva conciencia histórica en Occidente. En efecto, el cristianismo, al romper con la mitología grecorromana y al matizar las concepciones metafísicas de la verdad fija e inmutable, introdujo la idea de un advenimiento histórico

³ Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Gesammelte Schriften, vol. 1.* (Göttingen: Teubner, 1973) [trad. cast.: *Obras I. Introducción a las ciencias del espíritu.* México: FCE, 1944].

de la verdad en las sucesivas revelaciones de la Divinidad. Tras las prefiguraciones históricas de la venida del Mesías en el Antiguo Testamento judío, Cristo emergió en la historia humana para abrazar y reemplazar esta revelación anterior. Como Dilthey estipuló, esta comprensión de la verdad sagrada como un advenimiento histórico concebía la unidad de toda la historia humana en términos de un plan providencial, con un comienzo, un desarrollo y un desenlace. La historia, como Dilthey observó, lejos de tomar la forma temporal de causas interactuantes, siguió la secuencia temporal de una teleología unificada⁴.

Sería difícil exagerar la fuerza que ha tenido esta doctrina teleológica en la vida intelectual y pública, así como en la imaginación artística, a lo largo de los siglos. El tema de la prefiguración, algo que se filtra en el marco temporal del Nuevo Testamento con el relato del Antiguo, queda gráficamente ejemplificado en la tradición de la pintura occidental, como ilustraron abundantemente historiadores del arte como Erich Auerbach y Erwin Panofsky en las décadas posteriores a Dilthey⁵. Así, Mateo citó explícitamente (12: 39-40) al profeta Jonás, que pasó tres días y tres noches en el vientre de una ballena, como un símbolo que prefiguraba la resurrección de Cristo. De manera similar, el tiempo histórico de la escatología cristiana proporcionó un motivo central para la cultura occidental tradicional. Consideremos, por ejemplo, la pintura evocativa del retablo o políptico del Juicio Final (1443-1452) de Rogier Van der Weyden, conservada en el Hospicio de Beaune, en Borgoña, Francia. En la parte central se representa a Cristo sentado como juez y a su derecha hay un lirio, bajo el cual figura una inscripción que proclama la unidad de la historia desde el principio hasta el fin de los tiempos: «Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo».

4 Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das*, 234-254; 334 [Dilthey, *Obras I. Introducción a las ciencias del espíritu*, 354-364].

5 Véase a este respecto Erich Auerbach, «Figura,» en *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie* (Berna y Múnich: Francke, 1967), 84 [trad. cast: Erich Auerbach, *Figura* (Madrid: Trotta, 1998), 109 y ss.].

Al igual que Dilthey, el filósofo Karl Löwith, en su libro *Meaning in History*⁶, enfatizó la originalidad de la concepción cristiana de la historia como el paradigma central de la interpretación del tiempo histórico en la tradición occidental. Para Löwith, la escatología cristiana, al romper con las antiguas concepciones griegas de la historia como un movimiento cíclico análogo al de los fenómenos naturales del crecimiento y la decadencia, introdujo la concepción predominante del tiempo histórico que estaba destinada a perseverar en la era de la Ilustración y la secularización. Para Löwith, el patrón teleológico de la historia que animaba las ideas ilustradas de la historia era una forma secularizada del cristianismo, que proyectaba en el reino histórico inmanente la orientación teleológica del tiempo histórico que la doctrina cristiana original había identificado con el plan de la Providencia. Por su parte, la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, al situar la divinidad en el reino inmanente del devenir histórico y postular que cada fase de su movimiento hacia el autoconocimiento supera y abarca las fases precedentes, llevó a su máxima expresión esta interpretación ilustrada del tiempo histórico. Löwith, de acuerdo con esta célebre tesis de la secularización, tendía a considerar todas las filosofías modernas de la historia como proyecciones secularizadas de una previa concepción cristiana del tiempo histórico; y si bien Hans Blumenberg criticó de forma tajante esta manera de derivar las concepciones históricas modernas de las fuentes cristianas, es cierto también que no cuestionó la premisa central de Löwith, aquella según la cual la orientación lineal y futura del tiempo histórico ha sido adoptada en diferentes planos tanto por la escatología cristiana tradicional como por la filosofía moderna de la historia.

Cualquiera que sea, pues, la relación que pueda establecerse entre las concepciones cristiana tradicional y moderna del tiempo histórico, se trata de una orientación *lineal* análoga, la cual se expresa en las concepciones históricas modernas de la progresión hacia formas cada vez más elevadas de desarrollo humano como expresión

6 Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949).

paradigmática de la filosofía de la historia. Löwith atribuyó este modelo a todas las formas de pensamiento histórico «progresista», desde la Ilustración y Hegel, en adelante. Además, Löwith tildaba de decadentes las teorías de la historia del siglo XX, como ocurre en *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler o en la visión de Martin Heidegger de profundizar en el olvido humano e histórico del ser, ya que ambas son inversiones de los modelos progresistas que, como ellos, asignaron a la historia una dirección unificada, aunque en este caso fuera de regresión, encubrimiento y ofuscación. Para Löwith, todas estas visiones de la historia, ya fueran de progreso o de declive, albergaban suposiciones injustificadas según las cuales la historia podría entenderse como un proceso lineal unificado que se desarrolla en el reino inmanente⁷.

El trabajo más reciente de Reinhart Koselleck presenta una tercera teoría fundamental del tiempo histórico. Para Koselleck, la gran innovación de la Ilustración residía en su manera de proyectar el desarrollo histórico humano, sobre la base de un espacio de experiencia existente (*Erfahrungsraum*), en un horizonte futuro de expectativa histórica (*Erwartungshorizont*), hacia el cual se creía que este desarrollo iba conduciendo. La idea de la historia como un todo global y cohesivo -un «singular colectivo» en la terminología de Koselleck- ordenó la nueva forma moderna de unificación de los tres campos temporales de la experiencia histórica, abriendo el camino hacia una idea de la historia como un agente objetivo capaz de producir cambio y desarrollo. La historia adoptó la forma de un proceso activo de desarrollo, una unidad autónoma que, en lugar del plan providencial de

7 Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), 1-19 [trad. cast.: Karl Löwith, *El sentido de la Historia* (Madrid: Aguilar, 1956), 7-27. Existe otra traducción: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (Buenos Aires: Katz, 2007), 13-33, la cual procede de la versión alemana revisada por Löwith y editada por Hanno Kesting con el título de *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Stuttgart: Metzler, 2004)]; Karl Löwith, «Die Dynamik der Geschichte und der Historismus,» en *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, vol. 2 de *Sämtliche Schriften* (Stuttgart: Metzler, 1983), 307-323; véase también Jeffrey Andrew Barash, «The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Interpretation of Secularization,» *History and Theory* Vol. 37, n° 1 (1998): 69-82.

la teología cristiana tradicional, proporcionó la estructura temporal y la orientación esencial para el desarrollo histórico humano⁸.

El espacio limitado del presente artículo quedaría sobrepasado si tratara de proporcionar un examen detallado de las tres interpretaciones del tiempo histórico propuestas en diferentes momentos del siglo XX por Wilhelm Dilthey, Karl Löwith y Reinhart Koselleck. El breve bosquejo que he hecho bastará, no obstante, para ilustrar lo que considero un desarrollo sobresaliente en nuestro siglo XXI: la distancia entre, por un lado, los intentos recientes de lidiar con el fenómeno del tiempo histórico y, por otro, los primeros modelos de historia que cada uno de los citados autores describieron, los cuales compartían una concepción de la historia como un esquema temporal unificado; un proceso autónomo avanzando hacia un fin. Según mi hipótesis, la mayor conciencia de la contingencia y la discontinuidad en una situación histórica cada vez más globalizada ha dado forma teórica a una perspectiva novedosa del tiempo histórico en el período contemporáneo.

Esta hipótesis tiene cierto grado de apoyo en el desarrollo de la propia orientación teórica de Koselleck en el último período de su producción. En los años previos a su muerte en 2006, Koselleck se volcó cada vez más hacia una concepción menos antropocéntrica y asimismo menos europocéntrica del tiempo histórico. Esto condujo a una expresión turbadora, especialmente en su discurso «Der Aufbruch in die Moderne oder das Ende des Pferdezeitalters» («La Emergencia en la modernidad o el fin de la era del caballo»), presentada con motivo de la recepción del *Historikerpreis* que le otorgó en 2003 la ciudad de Münster. Tras comenzar su discurso con la afirmación de que «la llamada modernidad no es precisamente

8 Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), 349-75 [trad. cast.: Reinhart Koselleck, *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993), 333-357].

un período unificado, claro o claramente definible»⁹, organizó el esquema temporal de la era moderna en relación con una de sus consecuencias centrales, aunque a menudo descuidadas: la desaparición del papel primario del caballo, no solo como medio de transporte, sino como aspecto central de todas las esferas de la vida humana, desde el deporte y la guerra, pasando por la agricultura y el arte hasta el simbolismo mítico y religioso. Koselleck dividió la periodización histórica según un tiempo anterior o posterior al de la domesticación del caballo, que acaba finalmente con la devaluación de su papel en el período moderno. En ese sentido, situó el advenimiento de la era tecnológica de la comunicación mediática instantánea, la del tránsito rápido y la guerra automatizada, en un desarrollo que evitaba categorías puramente humanas de progreso o declive, emplazando la obsolescencia del caballo en un marco temporal que no tiene una dirección u objetivo manifiestos, ni puede ser unificado en términos de una clara orientación general.

Esta perspectiva ha sido ampliada y profundizada en el trabajo más reciente de Ulrich Raulff, *Adiós al caballo. Historia de una separación (Das letzte Jahrhundert der Pferde: Geschichte einer Trennung)*¹⁰. Una de las conclusiones más notables de este trabajo es que la concepción moderna de la historia como un proceso unificado y un agente autónomo, que animaba a la filosofía de la historia, generalmente limitó su alcance geográfico a Europa y Asia menor, y a las culturas alfabetizadas. El final de la era del caballo se corresponde con un enfoque creciente sobre regiones geográficas más amplias y sobre factores no antropológicos que han dado forma a la historia humana, desde la arqueología y la etnología a la paleobiología y otras disciplinas, lo cual a su vez conduce

9 Reinhart Koselleck, «Der Aufbruch in die Moderne oder das Ende des Pferdezeitalters,» en *Historikerpreis der Stadt Münster 2003. Prof. Reinhart Koselleck: am 18. Juli 2003 im Festsaal des Rathhauses zu Münster* (Münster: Münster Press- und Informationsamt, 2003), 25.

10 Ulrich Raulff, *Das letzte Jahrhundert der Pferde: Geschichte einer Trennung* (Munich: Beck, 2015), 398-99 [trad. Cast.: Ulrich Raulff, *Adiós al caballo* (Madrid: Taurus, 2018), 376 y ss.].

a una ampliación de la investigación del papel histórico de factores no humanos como el del caballo¹¹.

El concepto del final de la época del caballo permitió a Reinhart Koselleck y a Ulrich Raulff subrayar el carácter sin precedentes de la situación histórica en la que nos encontramos hoy. Esta situación puede ser calificada, asimismo, empleando el concepto de «presentismo» de François Hartog, tal como se desarrolló en su obra *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du passé*¹², donde señala lo que él entiende que es una nueva orientación contemporánea hacia el tiempo histórico. Este concepto cuestiona la actual pertinencia de la teoría previa del tiempo histórico de Koselleck en términos de una relación entre el espacio de experiencia (*Erfahrungsraum*) y el horizonte de expectativa (*Erwartungshorizont*)¹³. Si bien, para Hartog, el modelo de Koselleck se correspondía estrechamente con el surgimiento de una experiencia sin precedentes del tiempo histórico en los siglos XVIII y XIX, esta habría perdido su anterior significado en nuestro mundo actual. Por otra parte, las observaciones de Hartog también cuestionan implícitamente el actual significado de los modelos que, como los analizados por Dilthey o Löwith, consideraban la historia como un proceso de desarrollo unificado que tendía hacia un objetivo.

Según el argumento de Hartog, en el marco actual de la vida colectiva, la experiencia histórica ha sido desplazada más allá de su forma moderna entrando en una era de presentismo, lo cual supone un nuevo «régimen de historicidad». Con este cambio, la tradicional experiencia lineal de la historia como un movimiento unificado del pasado y el presente hacia el futuro ha dado paso a una creciente inmersión contemporánea en el presente. Siguiendo con esta idea, el modelo lineal de

11 Raulff, *Das letzte Jahrhundert der Pferde*, 398-99 [Raulff, *Adiós al caballo*, 376 y ss.].

12 François Hartog, *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du passé* (Paris: Seuil, 2003) [trad. cast.: *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* (México: Universidad Iberoamericana, 2007)].

13 Hartog, *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du passé*, 28-30 [Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, 38-40].

la filosofía de la historia habría perdido su plausibilidad en el mundo contemporáneo, al igual que habría ocurrido con las ideologías modernas que, en términos de clase o nación, buscaban establecer líneas de continuidad a largo plazo entre el pasado y el presente, proporcionando orientaciones específicas hacia el futuro. Además, desde esta perspectiva, el declive de la filosofía de la historia y de las ideologías tradicionales que se apoyaban en modelos lineales del tiempo histórico no solo afectaría a las ideologías liberales y marxistas, sino también al conservadurismo tradicional, que buscaría mantener el legado del pasado con vistas al futuro, presuponiendo también la unidad de la historia como proceso. Absorbidas en las preocupaciones actuales, nuestras sociedades contemporáneas subordinan tanto el pasado histórico como el futuro anticipado a la visión cortoplacista que acompaña a los proyectos actuales¹⁴.

El concepto de presentismo de Hartog proporciona un importante exponente para evaluar una experiencia contemporánea ubicua del tiempo histórico, esa que atiende a lo que está científica y tecnológicamente actualizado, otorgando un privilegio al conocimiento de los acontecimientos más inmediatos, mientras devalúa lo que parece obsoleto en una situación presente dada. Ahora bien, a pesar de los méritos del concepto de presentismo de Hartog, en mi opinión no tiene en cuenta suficientemente las actitudes contemporáneas hacia la relación entre pasado y presente en la articulación del tiempo histórico. A mi modo de ver, pasa por alto una de las principales características del contexto actual: la búsqueda de la continuidad con el pasado como fuente de identidad grupal y de cohesión social. En sus formas más extremas, esta búsqueda ha dado lugar a un intento nostálgico, casi mítico, de apropiarse de un credo pasado que alimenta el fundamentalismo religioso o las nuevas formas de nacionalismo populista. Como nuestra situación actual bien atestigua, el acento que estos movimientos extremistas ponen en el pasado de ninguna manera excluye el abrazo de

14 Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, 28-29, 119-27 [*Regímenes de historicidad*, 40-41, 134-141].

las últimas tecnologías y la cultura de la comunicación de masas¹⁵.

En un contexto contemporáneo en el que la filosofía de la historia y las ideologías tradicionales ya no proporcionan relatos plausibles de continuidad y de cambio históricos, la renovada preocupación por la dinámica temporal de la identidad de grupo, en una situación de cambio y dislocación rápidos, ha inspirado la investigación sobre las fuentes de la continuidad social y las causas de su evanescencia. En mi opinión, a ello se debe que el tema de la memoria colectiva, no solo como una facultad para retener la experiencia pasada sino sobre todo como un órgano para la cohesión social y como un horizonte de coexistencia plural en el tiempo, se haya situado en el primer plano del discurso contemporáneo. En un mundo en el que las líneas de continuidad con el pasado se han vuelto tenues, surge la pregunta acerca de cómo se podría comprender esta función aparentemente nebulosa de la memoria colectiva. Mi intención aquí no es revisar la variedad de formas en que se ha definido la memoria colectiva en los últimos años. Mi objetivo es distinguir lo que considero son, por un lado, las articulaciones temporales específicas de la memoria colectiva y, por otro, los modelos tradicionales del tiempo histórico. Esto nos permitirá poner de relieve que existe una raíz más profunda en la experiencia de la contingencia y la finitud históricas, una que se ha convertido en un aspecto integral de nuestro mundo contemporáneo.

II

De entrada, el hecho de centrarme en el concepto de memoria colectiva como medio para dilucidar la finitud y la contingencia del tiempo histórico podría parecer algo problemático, dada la dificultad de definir este concepto. El intento de interpretar la «memoria colectiva» ha dado lugar a una serie de formulaciones

¹⁵ He analizado este asunto con más detalle en mi libro *Collective Memory and the Historical Past* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 2016), 115-124; véase también Christophe Bouton, «Hartog's Account of Historical Times and the Rise of Presentism,» *History. The Journal of the Historical Association* Vol. 104, n° 360 (2019): 309-330.

heterogéneas que han sido sometidas a una crítica aguda, expresada notablemente por Reinhart Koselleck, entre los numerosos ejemplos que podrían ser citados. Recuerdo en este sentido la vehemencia con la que rechazó el concepto de memoria colectiva en su discurso en conmemoración de la capitulación alemana el 8 de mayo de 1945, «Der 8. Mai zwischen Erinnerung und Geschichte» («El 8 de mayo entre la memoria y la historia») publicado en la colección de ensayos *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte* (Sobre el sentido y el sinsentido de la historia).

El carácter de entidades colectivas que Durkheim, Halbwachs y otros sociólogos otorgaron a la memoria compartida y al recuerdo común son construcciones lingüísticas, ideogemas cuasi religiosos que traducirían la *unio mystica* de una comunidad de creencias en marcos nacionales de referencia (*Referenzsysteme*). Si los sometemos a la crítica ideológica, entonces no encontramos memorias colectivas (porque éstas son siempre individuales), sino condiciones colectivas de recuerdos que son propiamente individuales (*der je eigenen Erinnerungen*). Estas condiciones colectivas son múltiples: lingüísticas, políticas, económicas, religiosas, mentales, sociales, generacionales, etcétera. Estos tipos de condiciones plurales y estratificadas (*abgeschichtete*) generan experiencias y al mismo tiempo las limitan, hacen posibles las experiencias y las obstruyen¹⁶.

La afirmación de Koselleck nos lleva al meollo del asunto. ¿Sería posible admitir ese estatus primario de la memoria personal tal como él la considera, en vista de que los grupos como tales no recuerdan ni tampoco constituyen un ser sustancial y autónomo, e insistir a su vez en la importancia

16 «Die von Durkheim, Halbwachs und anderen Soziologen beschworenen Kollektiva mit gemeinsamer Erinnerung oder gemeinschaftlichem Gedächtnis sind sprachliche Konstrukte, quasireligiöse Ideologeme, die die unio mystica einer Glaubensgemeinschaft in nationale Referenzsysteme überführen sollen. Befragen wir sie ideologiekritisch, stossen wir nicht auf kollektive Erinnerungen (denn diese sind immer individuell), sondern auf kollektive Bedingungen der je eigenen Erinnerungen. Solche kollektiven Bedingungen sind zahlreich: sprachlich, politisch, ökonomisch, religiös, mental, sozial, generationsspezifisch und dergleichen mehr. Derartig plural abgeschichtete Bedingungen rufen Erfahrungen hervor und begrenzen sie zugleich, ermöglichen Erfahrungen und versperren sie...»; Reinhart Koselleck, «Der 8. Mai zwischen Erinnerung und Geschichte, *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*,» en *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten*, ed. Carsten Dutt (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010), 257.

del concepto de memoria colectiva, que él tan enérgicamente cuestiona? Aquí debemos centrarnos más detenidamente en ese sentido específico, con el que concuerdo, de la memoria colectiva como un indicador de la finitud temporal humana.

Comencemos con una referencia al concepto de memoria colectiva elaborado por Maurice Halbwachs, quien fue objetivo explícito de la crítica de Koselleck. La novedad de la teoría de la memoria colectiva de Halbwachs reside en el privilegio que le otorgó a la memoria *viva*, en tanto algo compartido por grupos en su entorno específico de interacción. En este sentido, la memoria colectiva se despliega a su vez en los diferentes niveles que conforman los grupos pequeños y las vastas colectividades. Al tratar con la memoria viva en este sentido, Halbwachs reconoció el estatus primario de la memoria personal basada en la experiencia directa del mundo vital cotidiano, mientras que al mismo tiempo le asignó un papel fundamental a la experiencia recordada que se comunica entre los miembros de las diversas generaciones vivas entremezcladas. Es en este nivel de grupo donde descubrimos el orden *temporal* específico de la memoria colectiva en relación con el tiempo histórico.

Halbwachs destacó el proceso mediante el cual las esferas de reminiscencia compartidas por los miembros de las generaciones vivas se desvanecen gradualmente a medida que tales generaciones desaparecen. Los miembros más ancianos de una serie de generaciones contemporáneas superpuestas, siempre y cuando sobrevivan, son un testimonio vivo del pasado que los contemporáneos más jóvenes no pueden haber conocido. Sus modos de existencia y el cúmulo de experiencias recordadas que pueden comunicar —experiencias que están a punto de desaparecer pero que aún perduran—, resuenan en el recuerdo de sus contemporáneos más jóvenes. La desaparición de estas generaciones mayores, más allá de la mera pérdida de individuos y de sus reminiscencias personales, provoca la evanescencia de todo el contexto vital de los grupos más ancianos. Su pérdida provoca un cambio decisivo en el horizonte temporal, que en su mayor parte no se percibe. De esta manera, Halbwachs puso de relieve los contornos de la *contemporaneidad* grupal que, tras la desaparición de las

generaciones vivas, lleva a la desaparición de su contexto temporal, que así se desvanece gradualmente de la memoria viva.

Halbwachs ilustró este movimiento de la memoria colectiva por medio de un ejemplo particularmente elocuente. Citó en este contexto la narración de Stendhal en su novela autobiográfica, *La vie de Henri Brulard*, donde relataba el recuerdo de su abuelo, nacido en Grenoble mucho antes de la Revolución Francesa. Aunque la reminiscencia de Stendhal era personal, retenía palabras, gestos y maneras que su abuelo compartía con todo un mundo pre-revolucionario, posteriormente desaparecido. Como escribió Halbwachs, al comentar la descripción que Stendhal hacía de su anciano pariente:

No son sólo los hechos, sino también las formas de ser y de pensar de antaño lo que se fija en su memoria. (...) En todo caso, muchas veces, en la medida en que la figura de un pariente mayor tiene consistencia por todo lo que nos ha contado sobre un periodo y una sociedad antigua, se desprende de nuestra memoria, no como una apariencia física ligeramente borrada, sino como el relieve y el color de un personaje que está en el centro de todo un cuadro, que lo resume y lo condensa¹⁷.

En ese sentido, aunque para una época más reciente, podríamos invocar la desaparición en las últimas décadas del caballo y de todas sus funciones, viéndolo como algo similar a lo ocurrido con la experiencia de las generaciones vivas en su paso a las profundidades del pasado histórico. No es casual que Ulrich Raulff comience su libro, *Das letzte Jahrhundert der Pferde*, con las siguientes palabras: «Quienes nacieron a mediados del siglo XX en el campo crecieron en un mundo ya antiguo»¹⁸.

17 Maurice Halbwachs, *La mémoire collective* (París: Presses Universitaires de France, 1968), 51 [trad. cast.: Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004), 66].

18 Raulff, *Das Letzte Jahrhundert der Pferde*, 7. [Adiós al caballo..., 9].

La profunda brecha causada por la pérdida de todo recuerdo vivo del pasado no puede ser cubierta por la memoria colectiva que solo se extiende hasta sus fuentes vivientes contemporáneas. Sobre esta base, podemos establecer una distinción radical entre la memoria colectiva y el pasado histórico. Tras la pérdida de todas las fuentes vivas de la memoria colectiva, solo el trabajo de descifrado del historiador podría reconstruir, de manera indirecta y fragmentaria, el contexto del tiempo perdido.

Mi breve descripción de la teoría de la memoria colectiva de Halbwachs basta para ilustrar la distancia entre la dimensión temporal de la memoria que él desveló y las concepciones occidentales del tiempo histórico descritas por Dilthey, Löwith y Koselleck, que he bosquejado en la primera parte de este artículo. La noción de Dilthey trata sobre la cualidad única de las concepciones occidentales del tiempo histórico, desarrolladas a raíz de la escatología judeocristiana; la concepción de Löwith aborda las filosofías de la historia ilustradas y pos-ilustradas que reorientaron la escatología cristiana al adoptar la idea del avance de la historia mientras la proyectaban en el reino histórico inmanente; la teoría de Koselleck se centra en el surgimiento en el siglo XVIII de una idea de historia como un proceso autónomo autopropulsado, proyectando el tiempo histórico en un espacio de experiencia dado hacia un horizonte de expectativa futuro. Pues bien, todas estas concepciones pertenecen a un orden que contrasta con el esquema temporal de la memoria colectiva elaborado por Maurice Halbwachs. La idea de historia, en su diversidad como dominio unificado y autónomo, se ve socavada por la visión de discontinuidad radical que sobreviene tras la pérdida de las generaciones vivas y el paso de su horizonte de contemporaneidad a las profundidades del pasado histórico. En la perspectiva de la memoria viva, el paso del tiempo arroja una profunda capa de opacidad sobre el pasado. Más allá de las representaciones de unidad que se extienden sobre las diferentes épocas de la historia, podemos confiar únicamente en la prudente deliberación histórica y en la reconstrucción imaginativa para alcanzar una recuperación limitada de los contornos remotos del pasado.

III

Mi aproximación a los contornos temporales singulares de la memoria colectiva, que la distinguen del tiempo de la historia, requiere una reformulación de la teoría de Halbwachs. Esta reformulación comienza modificando el *nivel* de análisis a partir del cual se emplea el concepto de memoria colectiva¹⁹. Allí donde Koselleck dudaba de la importancia del concepto de memoria colectiva y estaba dispuesto a referirse como mucho a «condiciones colectivas de recuerdos que son propiamente individuales» –esas que él enumeró en términos de una colección heterogénea de precondiciones trascendentales, tales como los factores lingüísticos, religiosos, políticos, económicos y de otra índole–, yo hablaría en términos más generales y atribuiría esta función configurativa al orden de los símbolos y de la interacción simbólica. Además, allí donde Halbwachs elaboró este concepto principalmente en relación con los marcos sociales de grupos más pequeños, como las familias y otras asociaciones, mi énfasis en el orden de los símbolos requiere que cambiemos el enfoque principal de la investigación para remitirlo al amplio dominio de la vida social de masas y de la esfera pública correspondiente.

Este cambio se basa en la consideración de que la comunicación de lo que se experimenta y se recuerda colectivamente, más allá de marcos sociales más pequeños, se transmite ante todo a través del lenguaje y de otras formas simbólicas, los cuales son propios de todos los patrones de interacción social públicamente inteligibles. En este sentido, los símbolos no son meros signos o señales, ni tampoco son aditamentos secundarios a lo que es dado de antemano; son formas espontáneas de conferir un patrón espacio-temporal y un orden lógico a la experiencia. En un entorno urbano, por ejemplo, me familiarizo de inmediato con las diferencias espaciales entre los jardines privados y los parques públicos, o entre estos y los espacios semipúblicos de los centros comerciales, incluso antes de que reflexione explícitamente

19 Para un análisis teórico detallado de la memoria colectiva remito a mi libro ya citado: Barash, *Collective Memory and the Historical Past*.

sobre ellos, al igual que la música de fondo que escucho en un aeropuerto, un supermercado, un restaurante o una iglesia me da pistas directas sobre el entorno social circundante. Al conferir una inteligibilidad espontánea a la experiencia interiorizada por la memoria, los símbolos se comunican en forma de lenguaje, gestos, maneras o actitudes corporales. Lo que denomino memoria colectiva surge de una red de configuraciones simbólicas entretrejida con esa multitud de diferentes niveles de interacción social que se despliegan en un determinado marco contemporáneo.

Una segunda reformulación del concepto de memoria colectiva nos lleva a resaltar no solo las funciones activas de la memoria, sino también los niveles *pasivos* que subyacen a las redes simbólicas y confieren cohesión a la rememoración de grupo en un mundo público. Más allá de la reminiscencia que es evocada explícitamente dentro de los grupos, el concepto de pasividad explica los estratos implícitos del recuerdo compartido. En este marco, la memoria colectiva no solo concierne a las conmemoraciones, la exhibición de vestigios pasados en museos, su almacenamiento en archivos o la transmisión de un patrimonio pasado, sino ante todo a las vastas reservas de significación que nutren las fuentes latentes de interpretación situadas en la base de las identidades de grupo. Lejos de ser estructuras monolíticas, esas configuraciones simbólicas colectivamente conservadas, las cuales se extienden hasta las zonas pasivas de un contexto social dado, siempre están «fragmentadas», ya que su interpretación varía según el grupo que las percibe y las evoca. A su vez, también están continuamente sujetas a esa reelaboración y a ese borrado graduales que son el resultado de la desaparición de las generaciones vivas y del paso de sus huellas a los remotos rincones del pasado histórico. Incluso, aunque el lenguaje y otros símbolos conserven su inteligibilidad general a lo largo de los siglos, los matices que los grupos vivos les otorgan evocan un sentido intrínseco que es específico de su propio contexto vital. Estos matices están sujetos a una notable variabilidad, que a menudo apenas es perceptible y que se produce con el tránsito de un grupo contemporáneo al pasado, más allá de toda memoria viva.

Así pues, dado que por lo general podemos hablar de una tácita variabilidad en las estructuras simbólicas que alcanza los niveles pasivos más profundos de la experiencia y el recuerdo humanos, esta constante explica las mutaciones en la perspectiva a través de la cual los grupos contemporáneos, a pesar de la fragmentación en sus puntos de vista, se entrelazan en un contexto común compartido. Al estar vinculados a ese mismo contexto, la contemporaneidad de la perspectiva limita su comprensión colectiva de lo que se extiende más allá de su alcance. Eso es lo que caracteriza lo que he calificado como la *finitud* de la memoria colectiva, lo cual constituye la matriz original de la historicidad de grupo. Allí donde determinadas pretensiones ambiciosas pasan por alto el régimen finito específico de la memoria, fácilmente caen presa de la ilusión de que el pasado histórico podría recuperarse, como si fuera un objeto de recuerdo vivo, y ponerse a disposición del presente. No obstante, los cambios en las estructuras simbólicas subyacentes a la cohesión social que constituyen las perspectivas históricas a lo largo del tiempo, si bien hacen que descifrar el pasado sea problemático, intervienen de maneras a menudo imperceptibles e imprevisibles. Así pues, dichos cambios orientan las formas implícitas en que experimentamos y recordamos colectivamente, y aunque en ocasiones sean originados por influencias palpables, difícilmente se ajustan al esquema de las teleologías históricas generales u otras suposiciones globales sobre la historia como un proceso unificado. En realidad, socavan la base de una visión total propuesta por la filosofía de la historia y ofrecen proyectos precarios a largo plazo de planificación o de control social. A raíz del cambio radical y rápido que ha hecho que los límites de la comprensión histórica humana tengan un enfoque cada vez más definido, aquellos proyectos ideológicos ambiciosos que pretenden adivinar la dirección temporal de la historia y su sentido general pertenecen ya a las aspiraciones inalcanzables del período moderno.

Esta observación crítica de ninguna manera cuestiona la posibilidad de contemplar proyectos sólidos para el desarrollo histórico en el futuro. Por el contrario, subrayo enfáticamente la importancia de comprometerse con principios prácticos

de acción colectiva en un contexto histórico a largo plazo, principios que nunca se puede esperar que tengan una base segura partiendo de una comprensión estrictamente empírica. Esta afirmación, sin embargo, plantea un problema fundamental que abordaré para terminar.

Si, como he mostrado, los horizontes cambiantes de la memoria colectiva conservada por las generaciones vivas revelan límites claros y a menudo insospechados de la comprensión histórica, ¿cómo podrían comprenderse los principios prácticos de la acción colectiva a largo plazo? Dada la historicidad radical de la comprensión humana regida por las mutaciones en las articulaciones simbólicas de la experiencia grupal y de la memoria colectiva, ¿cómo sería posible emprender proyectos transhistóricos que abarquen las vidas de generaciones sucesivas? Iría más allá de los límites de este breve análisis responder en detalle a estas preguntas, de modo que limitaré mis comentarios a la identificación de un modelo de comprensión histórica que me parece apropiado para nuestra situación presente. En este sentido, hay, en mi opinión, un precepto práctico ejemplar: el modelo de comprensión del tiempo histórico de Hans Jonas. En concreto, su concepción de una responsabilidad que asegure la supervivencia continua de las generaciones futuras.

Al anticipar el peligro al que nuestra continua devastación de la ecología natural de la Tierra expone a sus futuros habitantes, este principio exige tomar medidas en el presente con las que enfrentarnos a la situación sin precedentes que los abusos recientes han generado. Eso implica un enfoque novedoso del *tiempo* histórico, como reconoció el propio Jonas, ya que los actos colectivos en el presente, en tanto tienen consecuencias a largo plazo, requieren una visión temporal capaz de proyectar los peligros potenciales legados a las generaciones futuras, cuando las políticas públicas irresponsables del presente no se reorientan siguiendo una acción política concertada. En este caso, la perspectiva histórica de Jonas se caracteriza por su inédita manera de tener en cuenta el «alcance temporal» (*die Zeitspanne*), en tanto que se empeña en esa anticipación a

largo plazo que la responsabilidad impone²⁰. Por tanto, difiere considerablemente de la visión total de la filosofía de la historia y de la ideología tradicional, ya que integra una visión de la precariedad humana y de la vulnerabilidad de la naturaleza frente a un futuro incierto que se corresponde con la finitud de la perspectiva histórica humana. También debe diferenciarse de todas las formas de entusiasmo ilusorio inspiradas a menudo en proyectos vigorosos para el futuro, los cuales, en nombre de metas mesiánicas y utópicas, desvían la atención de las modalidades de acción responsable, dado que exceden lo que sabemos que son las condiciones temporales de la existencia en un mundo histórico. Como análisis final, todo ello proyecta una visión de la finitud histórica humana que corrobora y refuerza las que considero son las implicaciones críticas de un enfoque centrado en las articulaciones temporales finitas de la memoria colectiva, las cuales dejan al descubierto el limitado alcance de la comprensión histórica humana.

Bibliografía

Auerbach, Erich. «Figura.» En *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*. Berna y Múnich: Francke, 1967 [trad. cast: *Figura*. Madrid: Trotta, 1998].

Barash, Jeffrey A. «The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Interpretation of Secularization.» *History and Theory* Vol. 37, n° 1 (1998): 69-82.

_____. *Collective Memory and the Historical Past*. Chicago y Londres: University of Chicago Press, 2016.

Bouton, Christophe. «Hartog's Account of Historical Times and the Rise of Presentism.» *History. The Journal of the Historical Association* Vol. 104, n° 360 (2019): 309-330.

Dilthey, Wilhelm. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der*

²⁰ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984), 46 [trad. cast.: Hans Jonas, *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Barcelona: Herder, 2014), 48].

- Geschichte, Gesammelte Schriften*, vol. 1. Göttingen: Teubner, 1973 [trad. cast.: *Obras I. Introducción a las ciencias del espíritu*. México: FCE, 1944].
- Halbwachs, Maurice. *La mémoire collective*. París: Presses Universitaires de France, 1968 [trad. cast.: *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004].
- Hartog, François. *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du passé*. Paris: Seuil, 2003 [trad. cast.: *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana, 2007].
- Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984 [trad. cast.: *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 2014].
- Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979 [trad. cast.: *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993].
- _____. «Der Aufbruch in die Moderne oder das Ende des Pferdezeitalters.» En *Historikerpreis der Stadt Münster 2003. Prof. Reinhart Koselleck: am 18. Juli 2003 im Festsaal des Rathhauses zu Münster*. Münster: Münster Press- und Informationsamt, 2003.
- _____. «Vom Sinn und Unsinn der Geschichte.» En *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten*, editado por Carsten Dutt, 9-31. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010. [«Del sentido y el sinsentido de la historia.» En *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?*, 31-53. Madrid: Escolar y Mayo, 2013].
- _____. «Der 8. Mai zwischen Erinnerung und Geschichte.» En *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten*, editado por Carsten Dutt, 254-267. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.

Löwith, Karl. *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press, 1949 [trad. cast.: *El sentido de la Historia*. Madrid: Aguilar, 1956; *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz, 2007].

_____. «Die Dynamik der Geschichte und der Historismus.» En *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, vol. 2 de *Sämtliche Schriften*, 307-323. Stuttgart: Metzler, 1983.

Raulff, Ulrich. *Das letzte Jahrhundert der Pferde: Geschichte einer Trennung*. Munich: Beck, 2015 [trad. cast.: *Adiós al caballo*. Madrid: Taurus, 2018].

Citar este artículo

Barash, Jeffrey Andrew. «Tiempo histórico, memoria colectiva y la finitud de la comprensión histórica.» *Historia Y MEMORIA*, n° Especial (2020): 25-49. <https://doi.org/10.19053/20275137.nespecial.2020.10597>.