

LA CONTEMPORANEIDAD DE LO NO CONTEMPORÁNEO

The contemporaneousness of not contemporary

M^a TERESA SÁNCHEZ BARAHONA

(Universidad de Valladolid.)

Fecha de recepción: 9 de septiembre de 2016

Fecha de aceptación: 6 de noviembre de 2016

Resumen

Este artículo versa sobre el tiempo, materia de trabajo de los historiadores y creación de los hombres que les permite relacionarse a la vez con sus recuerdos —pasado—, y con sus proyectos —futuro. Sin embargo, articular históricamente lo pasado no significa conocerlo tal y como realmente ha sido. La única certeza es el presente, por lo que es lógico pensar que los hechos históricos están contruídos desde el tiempo ahora. La construcción humana del pasado y del presente no es baladí, sino que tiene implicaciones sobre la memoria —pasado— como frontera de inclusión entre seguidores de una misma ideología política —presente. Todo ello nos da una idea del interés que suscita la lectura contemporánea de las obras de arte, dado que su conservación o destrucción tiene mucho que ver con los procesos constantes de resignificación

ideológica del ayer, y a la vez se convierte en la materialización de un tiempo determinado en el ahora.

Palabras clave:

Tiempo, Historia, contemporaneidad, arte, realidad

Abstract

The topic of this article is the time, matter of work of the historians, and creation of the men that allows them to relate simultaneously to his recollections —past—, and with his projects —future. Nevertheless, to articulate historically the past thing does not mean to know it as really it has been. The only certainty is the present, for what it is logical to think that the historical facts are constructed from the time now. The construction humanizes of the past and of the present it is not paltry, but it has implications on the memory —past—, as border of incorporation between followers of the same political ideology —present.

All this gives us an idea of the interest that provokes the contemporary reading of the works of art, provided that his conservation or destruction, there has much that to see with the constant processes of ideological resignificance of the yesterday, and

simultaneously turns into the materialization of a time determined in now.

Keywords:

Time, History, contemporaneousness, art, reality

1. Hijos de Saturno

En los años treinta del siglo XX, Ernst Bloch lanzó la idea sobre la cual pretende reflexionar esta comunicación: «No todas las personas viven el mismo ahora. Sólo lo hacen externamente, por el hecho de que se los puede ver hoy», lo cierto es que «llevan consigo un elemento previo, que produce interferencias», es lo que podría llamarse «la contemporaneidad de lo no contemporáneo»¹.

La base sobre la que se sustenta el texto anterior es el Tiempo, o más bien los tiempos de la Historia, dado que, aunque parezca paradójico, como decía Herder, «en el universo existen muchos e innumerables tiempos».²

¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo deciros que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?»³

Todo tiempo es un invento del hombre. Pero no existe un solo tiempo sino varios. Koselleck estableció la diferencia entre ellos: el tiempo histórico subjetivo y el tiempo natural

¹ BLOCH, Ernst (1935): *Before, from and for the exile. Heritage of our times (1935/1962)*, Polity, Cambridge, citado en SALMERÓN INFANTE, Miguel (2009): «Antes, desde y para el exilio. Herencia de nuestra época (1935/1962) de Ernst Bloch», *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. 185, n° 739, septiembre-octubre, pp. 953-962. *La contemporaneidad de lo no contemporáneo* es una expresión que luego será reutilizada por Koselleck en una de sus obras de referencia, *Fururo Pasado*. Expresión reutilizada por KOSELLECK, Reinhart (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, pp. 339, 342-343.

² HERDER, Johann Gottfried (1974): *Metakritik zur kritic der reinen Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlín Oriental, p. 68. Traducción al español en HERDER, Johann (1982): *Herder, Obra Selecta*, prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid.

³ *Confesiones de San Agustín*, XI, XIV, 17.

objetivo, tiempos que no caminan a la vez, y son incompatibles dado que el ser humano está dotado de órdenes y ritmos diferentes a los impuestos por la naturaleza.

De forma natural el pasado y el futuro no existen de facto y sólo podemos aferrarnos con seguridad al punto del presente. Frente a ello, en la conciencia del hombre existen el pasado y el futuro, a pesar de que toda acción humana sea vivida como actualidad. ¿Cómo se resuelve esa contradicción?

La autoconstrucción de la vida social está co-determinada por dinámicas de invención, como son la anticipación de los idearios y la memorización de las dinámicas y acontecimientos del pasado. Por ello podemos afirmar que en la formación de nuestra conciencia identitaria y en la generación de valores asociados a ella, tiene una gran importancia la contemporaneidad de lo no contemporáneo, la actualidad de lo inexistente: el pasado que no existe ya y un futuro que jamás existirá, porque un simple retorno al pasado resulta imposible, dado que siempre se vive *in media res* y el alcance del futuro es una utopía. A pesar de ello, las ansias proyectivas del hombre conforman en la perspectiva de lo posible y en la retrospectiva de lo fáctico su autodefinición como persona y como ser social. De modo que la confrontación entre pasado y futuro es también un enfrentamiento entre experiencia y expectativa⁴.

Con el cambio de paradigma y la ruptura epistemológica que trae consigo el inicio de la modernidad en el siglo XVIII, pasamos de la Historia Universal constituida por la suma de partes, a la Historia-Mundo, en el que la Historia se plantea como un sistema. Cae así la concepción escatológica del tiempo cristiano en el cual la Historia Sagrada hace depender el destino de los hombres de los designios divinos. El tiempo judeocristiano se transforma y el futuro deja de ser el destino al que los hombres estaban abocados, para convertirse en una posibilidad, al no estar determinado ya por Dios. Así la visión del pasado cambia, se pasa de la *historia magistra vitae*, a la Historia como compromiso político, y por lo tanto en una proyección en el futuro, tal y como reseña Gadamer y la escuela alemana de filosofía⁵. Todo ello trae consigo una transformación en la tensión de la relación futuro-pasado del espacio de experiencia, en la cual los recuerdos, individuales y propios o ajenos y colectivos, son susceptibles de repetición. El pasado conforma por lo tanto un horizonte de expectativa en la cual, a su vez, el futuro se planea, proyecta y construye. La experiencia modifica las expectativas y determina la conciencia.

Como vemos la aparición de la modernidad constituye una transición, que lleva a un cambio en la semántica del tiempo, que tiene que ver con el nacimiento de nuevos conceptos en relación con las teorías del movimiento. El tiempo se acelera, se abre y se hace consciente de sí,

⁴ Cfr. KOSELLECK, Reinhart (2004): *historia-Historia*, Trotta, Madrid, pp.18-27.

⁵ Vid. GADAMER, Hans-Georg 2004: «Hombre y lenguaje», en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, p. 145. Muy interesante como contextualización es la consulta de uno de los artículos sobre Gadamer escritos por el doctor en filosofía de la Universidad de Bilbao Fernando José Vergara Henríquez: VERGARA HENRÍQUEZ, Fernando José (2008): «Gadamer y la *comprensión efectiva*: Diálogo y tradición en el horizonte de la Koiné Contemporánea», *Revista Universum*, Vol.2, nº23, pp.184-200.

por ello los conceptos históricos que participan de él dejan de servir únicamente para concebir y expresar los hechos, y sirven ahora para proyectar hacia el futuro idearios a través de su carga semántica.

El lenguaje a partir de entonces no sólo consiste en la expresión, sino también en la fundación de ideas futuribles. La semántica de los conceptos históricos muestra este cambio del que hablamos, por eso para Koselleck el historiador no puede escapar de la hermenéutica. Porque su trabajo depende de los textos, y por lo tanto del lenguaje para comprender el pasado. Por otra parte el historiador ha de expresar y narrar su visión del pasado, y por ello vuelve a ser doblemente esclavo del lenguaje en un contexto de experiencia permanentemente polisémica, ya que el sentido del pasado histórico no se reafirma si no puede traerse al presente.

2. ¿Historia o historias?

El protagonismo del lenguaje en la Historia no es algo nuevo, ya para los griegos la Historia era ante todo literatura. Y es que los relatos históricos aceptados como verdaderos por varias generaciones pueden también transitar por el mundo de lo imaginado, por eso se puede decir, efectivamente, que la Historia es literatura⁶. Pero lo que caracteriza y diferencia a los historiadores del resto de los escritores es que únicamente hacemos literatura de las ausencias: a lo que todavía no es y a lo que ha dejado de ser. Por ello solemos optar por una visión aristotélica de la realidad, con una definición de los seres a partir de su supuesto fin⁷.

*La escritura histórica da una imagen invertida de la práctica del investigador. En efecto, presenta como comienzo (el punto de vista cronológico) lo que es en realidad un punto de llegada, porque la investigación parte del presente.*⁸

Por ello, la Historia, que es una ciencia reflexiva, camina hacia la verdad de forma utópica, ya que sabe que nunca la alcanzará. Con la aparición en escena del historiador, nace la perspectiva. El joven Marx, ya hablaba de ello en *Las tesis sobre Feuerbach* cuando decía que *el ser humano hace historia*. Y reflexionaba acerca de los problemas que surgían cuando los transformadores e intérpretes de la Historia se ven a su vez transformados por ella. El ser humano hace Historia, y a la vez la Historia sustenta su identidad actual, *su ahora*.

⁶ Vid. ÁLVAREZ JUNCO, José (2001): *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid, p. 227.

⁷ En el comienzo de su *Ética*, «En el cual se le declara el modo del filosofar deste filósofo, y la orden que ha de seguir en leer estos libros con los de república», viene a afirmar Aristóteles que en todo arte e investigación existe siempre un fin. La traducción de la *Ética* de Aristóteles utilizada ha sido la de Pedro Simón Abril publicada por la Diputación de Albacete, que en un esfuerzo por recuperar a los clásicos se esforzó por sacar a la luz una biblioteca de autores clásicos en el año 2001.

⁸ CERTEAU, M. de (1978): *La escritura de la historia*, Gallimard, Paris.

Si la Historia es la reconstrucción de *lo sido*, hemos de ser plenamente conscientes de que toda reconstrucción histórica se hace con los materiales del pasado y con las herramientas y finalidades del presente, proyectando unos valores sobre él. El pasado no es la explicación del presente, es su fruto, su justificación.

Por eso a la pregunta de *¿para qué sirve la Historia?*... la respuesta muy probablemente sería: para cambiar el pasado. Georges Duby escribió que «cada época se fabrica mentalmente su representación del pasado histórico»⁹. La Historia es por ello legitimadora del sistema. No es extraño que en su novela *1984* George Orwell escribiera que quienes controlaban el presente controlaban el pasado y quienes controlan el pasado controlan el futuro.

John Dewey afirmaba que cada individuo construye la realidad y su mundo a partir del encuentro entre el yo y el entorno¹⁰. Desde el pragmatismo William James nos hace pensar sobre la intencionalidad de los intereses mentales en la construcción de la Verdad¹¹, en la línea de Arthur Schopenhauer y su idea de que *el mundo es mi representación*. Nietzsche, por su parte viene a reafirmar lo dicho con su famosa frase: *No existen los hechos, sólo las interpretaciones*. Es decir, a partir de estas proposiciones podemos concluir que *toda interpretación está cargada de voluntad*, de manera que «articular históricamente lo pasado no significa conocerlo tal y como verdaderamente ha sido. Significa adueñarse del recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro»¹². La Historia no es más que una interpretación de los hechos, que a su vez es interpretada por el historiador.

La utilización de la Historia aparece como parábola política en la que el pasado es fuente de enseñanzas y valores comunitarios, pero que lleva marcada en su ideología diferentes motivos en las distintas versiones que se hacen del pasado, y por ello conlleva aparejadas discrepancias sobre la interpretación del ayer. Debemos de ser críticos con las concepciones nostálgicas, ya que en ellas tiene mucho que ver el uso que hacemos de nuestra memoria histórica.

3. *Hablamé Musa*

El hombre ha de sustentar sus proyectos como ser sobre la base de la memoria. Pero el término *memoria* puede causarnos algún que otro problema si consideramos, como ocurre en el lenguaje, a este término como la capacidad que poseen los seres vivos de reproducir en la mente episodios o sensaciones que han experimentado con anterioridad. La memoria crea una conexión

⁹ DUBY, George & LARDREAU, Guy (1998): *Diálogos sobre la historia*, Alianza, Madrid, p.19.

¹⁰ Cfr. DEWEY, John (2008): *El arte como experiencia*, Paidós, Barcelona, pp.76-77.

¹¹ Cfr. JAMES, William (2000): *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Alianza, Madrid. Todo el libro está lleno de fragmentos que deberían de ser mencionados, pero a mí especialmente me gusta su presentación acerca de la verdad que aparece en el Prólogo.

¹² BENJAMIN, Walter (2011): *Tesis sobre la filosofía de la historia*, en http://www.uv.es/fjhernan/docencia/curs2011_2012/unimajors2011/benjamin_historia.pdf, consultado el 2 de Septiembre de 2016.

directa con el pasado, al cual intenta comprender a través de la empatía. Así definida, es una facultad propia tan sólo de organismos biológicos individuales, vivos en el momento en que la ejercen; y únicamente pueden versar sobre hechos que hayan afectado a su propio pasado, de tal forma que estrictamente hablando, tal facultad no puede ser "colectiva" y tampoco puede versar sobre experiencias ocurridas cientos de miles de años antes, porque ninguno de los individuos hoy vivos lo estaba entonces y, por tanto, pueden "imaginar", pero no reactivar en la mente cosas que nunca experimentaron. Para que exista participación humana en la comprensión, en la dicotomía entre el ser y el objeto aparece el conocimiento en potencia, que según la base epistemológica de Gadamer sólo puede observar el hombre, si es susceptible de ser conocido¹³. Toda conclusión acerca del pasado histórico deriva de la construcción de imágenes comunes, reales o no, que generen una imaginación colectiva sobre nuestro pasado y ayudan a una comprensión generalizada del mismo.

Lo que advertimos o recordamos es aquello que nos interesa personalmente o que encaja con lo que ya creemos, las tensiones entre lo que se quiere recordar y lo que se pretende olvidar luchan en el campo de batalla ideológica, pero lo preocupante e inevitable es que se refleja en la Historia. Lo malo es que el pasado no es comprendido por el tiempo humano entonces no puede ser experimentado de primera mano. Entonces... ¿cómo salimos de esta encrucijada?

No podemos dejar de reconocer que el poder de la *imaginación colectiva* forma parte de nuestro ser social. Sin embargo, esto puede llegar a convertirse en un problema entre la memoria y la Historia. Es el problema entre las relaciones entre nuestro pasado y nuestra identidad. En este sentido, tal y como apunta Álvarez Junco pocas cosas hay más humanas que la necesidad de sentirse protegido por la comunidad y creer que se comparte hasta una memoria histórica con otros semejantes¹⁴. Como es lógico cada grupo político que vive un acontecimiento o vive *de* un acontecimiento, tiene una memoria colectiva del mismo, que es sesgada, porque, como veíamos antes, tales construcciones tienen poco que ver con la memoria que poseemos los seres vivos sobre nuestras experiencias pretéritas¹⁵.

Por otro lado, vemos también que, en muchas ocasiones, se producen también incluso fallos colectivos de memoria, amnesia social en la que todos los participantes en un hecho olvidan algo¹⁶. Las memorias de conflicto son también conflictos de la memoria, y por eso, tal y como indicaba Mario Benedetti, *el olvido está lleno de memoria*¹⁷. En este sentido es interesante analizar la fuerza que un prejuicio tiene cuanto más desapercibido pasa.

¹³ Cfr. GADAMER, Hans-Georg (2005): *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, pp. 366-367.

¹⁴ Vid. ÁLVAREZ JUNCO, José (2001): *op. cit.*, p.18.

¹⁵ Cfr. *ib.*, p.197.

¹⁶ Vid. TUSELL, Javier (2011): *Breve historia del siglo XX*, Espasa-Calpe, Madrid.

¹⁷ *El olvido está lleno de memoria* es el título de uno de los más famosos libros de poesía escritos por Mario Benedetti.

Cuanto se trata de un pasado remoto, la deformación de las versiones transmitidas oralmente es tal que ya no se puede hablar, en pluralidad de memoria, se entra entonces en el terreno de la tradición.

4. La tradición: Tiempo del hombre

Todo proyecto histórico es inherente al *ser en el tiempo* y ha de estar avalado por una memorización de las dinámicas, que conforman la tradición, a través de la cual el hombre toma conciencia de su proyección temporal. Lo que tradicionalmente se describía como la transmisión de una tradición (o, en términos de Bordieau, *reproducción cultural*) es más bien un proceso de *continua creación*, del que surge el problema ya planteado por J.C. Heesterman, del *conflicto interno de la tradición*¹⁸, que parte de la construcción de una identidad.

Y es que un grupo siempre necesita de símbolos identificadores o *fronteras de inclusión*, por ello se comienza lo que el antropólogo británico Anthony Cohen (1985) llama *construcción simbólica de la comunidad* en la que la afirmación de identidades culturales se basa en la construcción o invención de mitos, símbolos y discursos referidos a estas colectividades. Las élites intelectuales son las encargadas de este trabajo, dotadas de capacidad para crear y difundir discursos y símbolos culturales identificativos. Sin embargo, estas operaciones no son transparentes, ni explícitas, ni sencillas¹⁹, y por ello la identidad no cesa de reconstruirse o negociarse²⁰. Para construir una identidad política de éxito hay que apoyarse en redes de poder local ya establecidas, símbolos comprensibles por sus seguidores o antiguas identidades comarcales, locales o religiosas, sobre los materiales culturales adecuados, con tradiciones y creencias aceptables para el conjunto o una parte significativa de la opinión.

La construcción de una identidad supone también, la creación de una tradición. Historiadores como el británico Eric Hobsbawn insistieron en los procesos de *invención de la tradición*. Las tradiciones «que parecen o pretenden ser viejas poseen, con frecuencia, un origen muy reciente y a veces se inventan»²¹.

5. El tiempo en el espacio

A este problema quizá el arte pueda dar respuesta como centro de memoria, como *lieu de mémoire*, tal y cómo lo apuntaba Pierre Nora. Y es que las obras de arte, en todos sus

¹⁸ Vid. HEESTERMAN, J.C. (1985): *The Inner Conflict of Traditions*, University of Chicago Press, Chicago, pp.10-25.

¹⁹ Cfr. ÁLVAREZ JUNCO, José (2001): *op. cit.*, pp.188-190.

²⁰ Cfr. BURKE, Peter (2004): *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona, p.122.

²¹ HOBBSAWN, Eric & RANGER, Terence (1983): *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona.

aspectos, recogen un sentir pasado en el presente, lo convierten en un documento vivo para el aprendizaje, y marcan que se ha de recordar y en función de qué recordamos. Al mismo tiempo, su destrucción nos demuestra que el olvido también puede ser colectivo, y el interés por su preservación, la imagen que como seres sociales pretendemos lanzar al futuro.

El arte se utiliza como una forma de educar a un público determinado a través de la belleza, por eso el arte es una de las drogas que más facilita los ensueños sobre nuestro pasado. Forma parte de lo que Foucault llamaría biopoder, y que yo llamaría *imagopoder* que queda patente en el uso de los “escenarios” del pasado como forma de dominio de los mismos, cuya invasión supone también una conquista relacionada con el tiempo de la Historia, una invasión sobre el Tiempo.

Y es que uno de los ámbitos en que se despliegan esos lugares de memoria y valoraciones del pasado es el de su interpretación e inscripción por ejemplo son los lugares públicos, y en este sentido es interesante reflexionar que tipo de representaciones de tipo ideológico aparecen en dichos espacios. La construcción de la memoria social muestra su importancia en el emplazamiento de lugares significativos en los ámbitos urbanos, de tal forma que la conmemoración se circunscribe a un espacio físico, en el que una narración aceptable de la Historia se materializa en el espacio público. Esto permite que los sitios de memoria enclavados en un territorio determinado no permanezcan inmóviles ni estáticos sino que se encuentren en un proceso constante de resignificación.

Por ello quizá sea en el arte el único lugar de encuentro entre el espacio y el tiempo, y en donde la intangibilidad de los recuerdos del pasado y sus proyectos hacia el futuro se materializan aún hoy en el presente.

Bibliografía

- ÁLVAREZ JUNCO, José (2001): *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid
- BENJAMIN, Walter (2011): *Tesis sobre la filosofía de la historia*, en http://www.uv.es/fjhernan/docencia/curs2011_2012/unimajors2011/benjamin_historia.pdf, consultado el 2 de Septiembre de 2016
- BLOCH, Ernst (1935): *Before, from and for the exile. Heritage of our times (1935/1962)*, Polity, Cambridge
- BOURDÉ-HERVÉ MARTIN, Guy (2004): *Las escuelas históricas*, Akal, Madrid
- BURKE, Peter (2004): *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona

- COHEN, Anthony (2002): *The Symbolic Construction of Community*, Routledge, London & New York
- DEWEY, John (2008): *El arte como experiencia*, Paidós, Barcelona
- DUBY, George & LARDREAU, Guy (1988): *Diálogos sobre la historia*, Alianza, Madrid
- GADAMER, Hans-Georg (2004): «Hombre y lenguaje», en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca
- GADAMER, Hans-Georg (2013): *Hermenéutica, estética e historia. Antología*. Sígueme, Salamanca
- GADAMER, Hans-Georg (2005): *Verdad y Método I*. Sígueme, Salamanca, Sígueme
- HEESTERMAN, Johannes Cornelis (1985): *The Inner Conflict of Traditions*, University of Chicago Press, Chicago
- HERDER, Johann Gottfried (1974): *Metakritik zur kritik der reinen Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlín Oriental. Traducción al español en HERDER, Johann (1982): *Herder, Obra Selecta*, prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid
- HOBSBAWN, Eric (1990): *La era del Imperio*, Labor, Barcelona
- HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence (1983): *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona
- JAMES, William (2000): *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Alianza, Madrid
- KOSELLECK, Reinhart (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona
- KOSELLECK, Reinhart (2010): *historia-Historia*, Trotta, Madrid
- SALMERÓN INFANTE, Miguel (2009): «Antes, desde y para el exilio. Herencia de nuestra época (1935/1962) de Ernst Bloch», *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol.185, nº 739, septiembre-octubre, pp. 953-962
- TUSELL, Javier (2001): *Breve historia del siglo XX*, Espasa- Calpe, Madrid
- VERGARA HENRÍQUEZ, Fernando José (2008): «Gadamer y la comprensión efectual: Diálogo y tradición en el horizonte de la Koiné Contemporánea», *Revista Universum*, Vol.2, nº23, pp.184-200