

Ezequiel Adamovsky: “La historia como actividad vital”, en *Historia y sentido: exploraciones en teoría historiográfica*, ed. por E. Adamovsky, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2001, pp. 9-22.

# La Historia como actividad vital <sup>1</sup>

Ezequiel Adamovsky

“Aun aquellos que pretenden descubrirse pasivamente se eligen.”  
Raymond Aron

Las discusiones en torno al estatuto epistemológico de la Historia han casi monopolizado la reflexión teórica sobre la naturaleza de esa disciplina en las últimas décadas. El debate acerca de la científicidad de los procedimientos y resultados de los historiadores ha opacado, sin embargo, la consideración de la Historia en tanto actividad práctica. El surgimiento de las corrientes llamadas ‘narrativistas’ contribuyó a clarificar algunos aspectos de la operación historiadora, al resaltar el papel del historiador en la construcción de esas estrategias retóricas --las narraciones-- que, de forma no siempre visible, construyen un sentido político de la realidad que es su objeto. Sin embargo, con frecuencia, los análisis de esta corriente permanecen en el ámbito estrictamente formal, rehuyendo toda consideración ontológica.<sup>2</sup> Una consideración tal es la que me propongo en este trabajo: analizar algunos aspectos de la práctica historiadora en su relación con el Ser y el mundo.

¿Qué es lo que hacemos cuando escribimos Historia? ¿De dónde proviene el impulso a ese merodeo permanente entre papeles viejos, cajones olvidados y muertos ilustres e ignotos? ¿Cuál es el objeto de esa búsqueda que nos obliga a cambiar permanentemente las inscripciones en las lápidas que entierran nuestro pasado? Indagar acerca de nuestra necesidad de arrancar confesiones a los restos de lo que fue, es preguntarse, inevitablemente, por la naturaleza de la actividad de hacer Historia, por la relación ontológica triangular que une a quien narra, a la narración y al Mundo.

## **Quien narra**

---

<sup>1</sup> La primera versión de este trabajo fue presentada en las *VI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Santa Rosa, septiembre de 1997. Agradezco los comentarios que allí realizara José Sazbón y, más tarde, Roy Hora y Vera Carnovale.

<sup>2</sup> Una interesante --aunque comprimida-- agenda teórica para un narrativismo ontológico, contrario a la versión posestructuralista de Hayden White, puede encontrarse en Geoffrey Roberts (1996: 221-228)

Resultaría *a priori* indiscutible que el objeto de la Historia como disciplina es el pasado; la Historia *trata* acerca del pasado. Sin embargo, es necesario hacer algunas aclaraciones previas antes de aceptar esta afirmación. Porque, por obvio que parezca, a la Historia no le incumbe *todo* el pasado: la operación historiográfica, entre otros procedimientos, selecciona determinados aspectos, elementos, acontecimientos, transformándolos en *sucesos históricos*. “Si por acaso -decía hace ya tiempo Raymond Aron- un fragmento del pasado en su integridad fuera trasladado a nuestra conciencia presente, ese milagro de renacimiento haría inútil el conocimiento, en el sentido exacto del término. *Seríamos* de nuevo el mismo ser que habíamos sido.” (Aron 1983: 70).

Las palabras de Aron nos colocan frente a la cuestión epistemológica básica de las llamadas ‘ciencias humanas’: la relación sujeto-objeto en disciplinas en las que esa distinción se vuelve especialmente problemática. No es la intención de este trabajo discutir, una vez más, la cuestión de la objetividad y/o científicidad de la Historia.<sup>3</sup> Sin embargo, aprovecharemos la paradoja planteada por la cita --un conocimiento completo *pero* inútil--, para detenernos un momento en ciertas características del sujeto del conocimiento historiográfico, es decir, de quien narra.

Olvidemos, tan sólo por un momento, aquellas características de nuestro sujeto relacionadas con su vida profesional en tanto historiador; comenzaremos por el aspecto universal de todo sujeto en tanto tal, es decir, de todo sujeto de conocimiento, más allá de sus prácticas específicas.

Quisiera sostener que, para habitar en el mundo, a todo sujeto le es indispensable tener una idea, más o menos precisa, de qué o quién es él. La vida social requiere que los individuos posean una imagen de sí mismos y de su lugar en el mundo: todas las acciones o decisiones que tomamos en nuestra vida cotidiana están, de una u otra forma, relacionadas con esta imagen, con nuestra *identidad*. Es con esta necesidad imperiosa que está relacionada una de las actividades que todos --sin importar oficio, sexo, clase, edad, etc.-- realizamos permanentemente: narrar(nos) nuestra historia. Para saber quiénes o qué somos, construimos un relato de nuestra propia vida que dé cuenta del lugar actual que ocupamos en el mundo. En este trabajo, quisiera considerar aquello que tiene en común la práctica de los historiadores profesionales, académicos, con la de aquellos otros "historiadores" por necesidad, es decir, los sujetos todos. Lo que comparten ambas prácticas es, naturalmente, la *construcción de identidades*. Pero ¿de qué hablamos cuando decimos *identidad*?

---

<sup>3</sup> Por lo demás, toda esta cuestión debe plantearse sobre otras bases, en la medida en que dentro del campo de las ciencias "duras" se están replanteando desde hace tiempo los modelos explicativos, de modo que, por ejemplo en las argumentaciones de Ilya Prigogine, la explicación científica se acerca al modelo narrativo (v. el trabajo de Elías Palti, en este mismo volumen). Por otro lado, en su propuesta de reformulación del campo de la narratología, Herman Parret cuestionó la tradicional oposición entre *racionalidad narrativa* y *racionalidad argumentativa*, sosteniendo que, en realidad, ambas se implican mutuamente. El culpable de esta 'injusta' separación habría sido Aristóteles (Parret 1995: 55-79)

En la medida en que rechazemos una concepción sustancialista o trascendental de la identidad (esto es, que haga provenir aquello que el Ser *es* de un ámbito ultraterrenal o de una sustancia invariable), deberemos reconocer que la identidad de un sujeto, en tanto *conciencia/conocimiento de sí*, involucra al sujeto como objeto de su propio conocimiento. Es el propio sujeto el que, a través de una actividad reflexiva, *se conoce a sí mismo*, es decir, *se reconoce* como un *sí mismo*.

La conciencia/conocimiento de sí, de ser un *yo*, no puede provenir, sin embargo, de la certeza de un conocimiento autofundado: la idea de identidad que postularé involucra una noción de *Cogito* alejada de la matriz de pensamiento cartesiana. Contrariamente al famoso *Cogito ergo sum* ('pienso, luego existo': el *yo* que da cuenta de sí mismo por un acto de pensamiento), propondré considerar a la conciencia --siguiendo a Sartre-- como *pre-personal*, es decir, *vacía*. Esta sólo deviene personal en el contacto con el *Otro* y por su intermediación. Es frente a un *otro* que el *yo* aparece y se constituye como tal.

De esta manera --para decirlo en términos de Lacan--, el *yo* del sujeto constituye un *otro* objetivado como un símbolo dentro de un sistema simbólico. La identidad constituye un foco virtual de unidad.

Desde esta perspectiva, la identidad resulta de una *praxis* cognitiva que tiene al individuo como objeto de conocimiento del mismo sujeto. El sujeto que *se conoce*, *se construye* a sí mismo en esa operación. Siguiendo con Lacan, en primer término, el sujeto se identifica primariamente con su cuerpo, con cuya imagen entran dialécticamente en tensión las tendencias discordantes y fragmentadas que se experimentan en cierto momento de la vida, según la teoría del *estadio del espejo*. Más tarde, el individuo --que ya se reconoce como un *yo*--, se identifica en ciertos objetos que conforman el mundo en que vive: ciertos gustos, valores, ídolos, actividades, prójimos, ideales, etc. Así, el sujeto se ubica como objeto/*yo* entre otros objetos y puede decir de sí, respecto de su propia identidad, por ejemplo: '*yo soy amante de la música clásica, honesto, admirador de la Madre Teresa, carpintero, explotado, socialista, etc.*, es decir, *yo soy yo*'.

Por supuesto, la elección de estas *identificaciones-en*, no es libre ni indeterminada, en la medida en que, como hemos dicho, el *yo* es un objeto que entra, como símbolo, en un sistema simbólico que lo precede, en una estructura que supone sus propios lugares.<sup>4</sup> Pero hasta aquí nuestra argumentación permanece todavía en un momento epistémico, por lo que podemos postergar este asunto y sus implicancias.

Existe todavía otra dificultad en el proceso de constitución de identidades. El descentramiento constitutivo del sujeto -al que venimos haciendo referencia-, en virtud de ser *sujeto de lenguaje*, se encuentra relacionado íntimamente con otro aspecto fundamental del ser: su temporalidad.

---

<sup>4</sup> Desarrollo estas cuestiones más en profundidad en mi trabajo "La alteridad de lo propio", aparecido en la revista *Entrepasados*, a finales de 1998. (v. la bibliografía allí citada)

En efecto, el carácter temporal de la existencia humana agrega nuevas dimensiones a la cuestión que aquí nos ocupa. Porque el tiempo, por definición, atenta contra una identidad definida en términos de permanencia de lo mismo (*mismidad*), pone en tensión a lo *idéntico* con sus *cambios*. ¿Cómo pensar, entonces, una idea de *identidad* que pueda albergar en su seno a aquello que constituye su antónimo --lo *diferente*, lo *extraño*, las *alteraciones* de lo mismo por obra del tiempo--?

Para salir de este aparente atolladero, resulta útil recurrir, con Paul Ricœur, a la distinción que existe en latín entre dos nociones distintas de la palabra ‘identidad’: por un lado, *idem* designa la identidad en el sentido de lo extremadamente semejante; por el otro, *ipse* designa lo idéntico a sí, en el sentido de lo no-extraño (Ricœur [1985]:83) La distinción se vuelve crucial cuando incorporamos la dimensión temporal en la discusión de la problemática de la definición de identidades.

Cuando el paso del tiempo no está implicado, contamos con dos formas de identificar lo mismo: la identidad *numérica* o unicidad, que nos permite decir de dos ocurrencias de una cosa designada por un nombre invariable, que es una y la misma cosa (por ejemplo, una persona y su número de documento, o un auto y su patente). Por otro lado, contamos con la identidad *cualitativa*, la semejanza extrema por la cual una cosa es intercambiable por la otra sin pérdida semántica (por ejemplo, cuando en el supermercado decimos que dos latas de tomates de la misma marca son *idénticas*).

Pero en la medida en que el paso del tiempo está implicado, la reidentificación de lo mismo (*numérica*) puede suscitar la duda: es allí que la semejanza extrema (*cualitativa*) puede servir como criterio indirecto para reforzar la presunción de identidad numérica. Pero el criterio de similitud es falible, sobre todo cuando hay una gran distancia temporal: "Este auto destruido y oxidado ¿será el *mismo* que hace 20 años se mostraba reluciente? Existe una semejanza parcial, pero bien podría ser *otro*, al que un embustero colocó el mismo número de patente. ¿Cómo estar seguros?"

En este caso resulta necesario un tercer componente de la noción de identidad: la *continuidad ininterrumpida* (*ipse*) entre el primer y el último estado del desarrollo de lo que consideramos el mismo individuo. La demostración de esa continuidad, que puede funcionar como criterio anexo o sustituyendo al de similitud, descansa en la puesta en serie ordenada de los cambios que, uno a uno, amenazan la semejanza sin llegar a destruirla totalmente. Aquí el tiempo es el factor de diferencia, de separación. (Ricœur 1990: 140-142). Siguiendo con nuestro ejemplo, el embustero deberá demostrar que el auto es el mismo por medio de una narración, que dé cuenta de los cambios sufridos. Quizás presente un testigo de confianza que explique en qué circunstancias el auto recibió tal o cual choque, y que el óxido obedece a una inconveniente estadía a la intemperie en la costa atlántica, entre tal y tal fecha.

## La narración

Los aspectos del sujeto de conocimiento que, sintéticamente, señalábamos más arriba, ayudarán a responder las preguntas planteadas desde el principio. Porque es desde la idea de identidad como *ipseidad* que podemos pensar la relación de quien narra con la narración y, desde allí, la naturaleza de esa narración particular que constituye la Historia en tanto actividad vital.

Hermann Lübbe llamaba nuestra atención, en un libro publicado hace algunos años (Lübbe 1983: 112-113), acerca de la *función de presentación de identidad* de las historias. Esta idea resulta emparentada con lo que es uno de los desarrollos más originales de la obra de Ricœur: la idea de *identidad narrativa*, ya adelantada en su libro anterior **Temps et Récit I** (1983). Recordemos de éste la hipótesis de la correlación *mimética* entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana. La forma narrativa representa o 'imita' la experiencia que el paso del tiempo, con sus cambios y vicisitudes, impone a los hombres, de modo tal que otorga un sentido a esa experiencia, haciendo posibles las prácticas significativas de los sujetos. Y puede hacer esto porque la operación narrativa desarrolla un concepto original de *identidad dinámica* que concilia *identidad y diversidad*.

La diferencia esencial que existe entre el modelo narrativo y otros modelos de conexión significativa reside en el estatuto del acontecimiento. Mientras que en un modelo de tipo causal/argumentativo, acontecimiento (*événement*) y suceso (*occurrence*) son indiscernibles, el acontecimiento *narrativo* se define por su relación a la operación misma de configuración narrativa: participa de la estructura inestable de *concordancia discordante* (síntesis de lo heterogéneo) característica de la misma intriga; es fuente de discordancia en tanto que surge, y fuente de concordancia en la medida en que hace 'avanzar' a la historia. La paradoja de la "puesta en intriga" o narración, es que ella *invierte* el efecto de contingencia, incorporándola, de alguna manera, al efecto de necesidad o de probabilidad ejercido por el acto configurante narrativo.

Para poner un ejemplo: no existe ninguna necesidad lógica que explique, digamos, la particular relación que Perón estableció con las masas el célebre 17 de octubre. En ese mismo escenario, existían toda una serie de alternativas lógicas que *podrían* haber sucedido. Pero el hecho es que las cosas sucedieron de la forma en que sucedieron y, *a posteriori*, la narración de la historia contemporánea de Argentina *integra* el acontecimiento "17 de Octubre" de modo que resulta comprensible y, si no necesario, al menos altamente probable. Es decir, hace de un suceso un evento significativo, inserto en una *serie* o cadena de eventos que otorga un sentido a la experiencia histórica de los argentinos. Claro que hay varias formas de integrar tal suceso, cada una con su propio efecto de sentido. Lo que importa aquí es que, cualquiera sea la versión de los hechos, lo cierto es que éstos se

transforman en hechos *significativos*. Articulando una cadena de tales eventos, el historiador puede explicar por qué la Argentina actual tiene tales o cuales características; con un grado menor de sofisticación, un obrero puede recordar el 17 de octubre y utilizarlo, por ejemplo, para explicar por qué en sus buenos tiempos él vivía mucho mejor que sus hijos actualmente.

Esta *inversión* se produce en el corazón mismo del acontecimiento: en tanto simple suceso, es solamente lo inesperado, lo sorprendente, lo *extraño*; no deviene parte integrante de la *misma* historia sino una vez transfigurado por la necesidad, en cierta forma retroactiva, que procede de la totalidad temporal conducida a su término en la narración. Así, esta necesidad es una necesidad narrativa en la cual el efecto de sentido procede del acto configurante en tanto tal; es esta necesidad la que transmuta la *contingencia* física (adversa a la *necesidad* física, en un modelo de conexión argumentativo-lógico, tal como el de las ciencias duras), en contingencia narrativa (*implícita* en la necesidad narrativa) (Ricoeur 1990: 169-170; ver también de Certeau [1978]: 104). El acto narrativo es configurante en la medida en que hace ingresar lo *otro* --el acontecimiento, lo inesperado, lo revolucionario--, en lo *mismo* --el curso de la historia de los hombres.

## **El Mundo**

Pensar en la Historia como una actividad vital (constructora de identidades y, por ello, guía para la acción), significa evaluar la relación que establece, de múltiples maneras, con la *praxis* de los sujetos en sociedad. Esta relación es, por lo menos, triple.

En primer lugar, *en tanto que simple texto*, como cualquier otro, la Historia constituye una actividad vital en un sentido que hemos pasado por alto al considerarla sólo como forma narrativa. Siguiendo con la filosofía de Ricoeur:

“...un texto literario en general, un texto narrativo en particular, proyecta delante de él un mundo-del-texto, mundo posible, ciertamente, pero mundo a pesar de todo, como lugar de acogida al que yo podría atenerme y donde podría habitar para llevar a cabo, en él, mis posibles más propios. Sin ser un mundo real, este objeto intencional, al que el texto apunta como su fuera-de-texto, constituye una primera mediación, en la medida en que lo que un lector puede apropiarse de él, no es la intención perdida del autor tras el texto, sino el mundo del texto ante el texto.” (Ricoeur 1991: 41)

En la lectura, como sabemos a partir de la Teoría de la Recepción, a través de la *catharsis*, la lucha del lector con el texto transforma a los objetos de la recepción (*aisthesis*) en una conducta orientada hacia un fin externo (*poiesis*)

). La presencia de varios 'mundos posibles' abre toda una gama de nuevas posibilidades imaginativas para la *praxis* de los hombres en sociedad. Un ejemplo casi necesario podría ser el importante papel que desempeñó la literatura utópica en el desarrollo del pensamiento político, particularmente durante el siglo XIX. En un sentido similar, un texto sobre la historia de la revolución americana de 1776 podría abrir toda una serie de consideraciones acerca de la posibilidad de la democracia como forma política, en un pensador ilustrado de fines del siglo XVIII. O, modo similar, una descripción de una tribu primitiva del Nuevo Mundo (existente o no, aquí poco importa), podía convencer a nuestro pensador de la relatividad del derecho a la propiedad.

En segundo lugar, *en tanto que simple narración*, como cualquier otra, la Historia constituye una actividad vital por su relación con el campo de las prácticas, según la idea ya comentada de *mimesis* entre acción y narración. De acuerdo a las características del acto configurante que hemos desarrollado en el apartado anterior, la narración constituye la mediación privilegiada y necesaria entre el estadio de la experiencia práctica que la precede y que la sucede, en un círculo virtuoso que conduce de un tiempo prefigurado a otro refigurado por el acto narrativo. Las prácticas en sí no aportan escenarios ya constituidos para la narración, pero su organización temporal les confiere un carácter pre-narrativo: esto es lo que Ricœur llama *Mimesis I*. La configuración narrativa funciona, entonces, como una práctica significativa de la práctica, condición de posibilidad para nuevas prácticas.

En una combinación de nuestros dos primeros aspectos de la Historia como actividad vital, Ricœur anota:

“...el campo práctico no se constituye de abajo hacia arriba, por composición de lo más simple a lo más elaborado, sino por un doble movimiento de complejización ascendente a partir de las acciones de base y de las prácticas, y de especificación descendente a partir del horizonte vago y móvil de los ideales y de los proyectos bajo la luz de los cuales una vida humana se aprehende en su unicidad (...). Llamaremos planes de vida a aquellas vastas unidades prácticas que designamos como vida profesional, vida de familia, vida de ocio, etc.; estos planes de vida cobran forma -forma móvil y reversible, por cierto- en favor de un movimiento de ida y vuelta entre los ideales más o menos lejanos (...) y la evaluación de las ventajas e inconvenientes de la elección de tal plan de vida a nivel de las prácticas. (...) El campo práctico aparece, así, sometido a un doble principio de determinación que lo aproxima a la comprensión hermenéutica de un texto

(...) Nada es más propicio para la configuración narrativa que este juego de doble determinación.” (Ricoeur 1990: 186-187)<sup>5</sup>

Las narraciones en general (históricas o no) ofrecen un abanico de conexiones posibles entre una acción y un resultado. Un ejemplo posible, aquí, podría ser el papel que tradicionalmente desempeñó la enseñanza de la historia del movimiento obrero entre los cuadros sindicales. Interpretar un evento como la ley que redujo la jornada laboral a 8 horas como el resultado de una serie de acciones sindicales, puede indicar, por obvio que parezca, que la acción actual para conseguir tal o cual reivindicación es un plan de lucha que incluya, digamos, una huelga general. Un efecto similar podría producirlo la lectura de una novela, por ejemplo, de Zola. O, para llevarlo al plano de la historia personal, el relato que un niño escucha acerca de la forma en que su tío se esforzó para hacer una carrera universitaria, y la recompensa que recibió posteriormente en términos de *status* económico, puede convencerlo de la importancia de la educación y de la necesidad de un esfuerzo de su parte para alcanzarla.

En tercer lugar --y esto es lo propio del género historiográfico--, la Historia constituye una actividad vital por lo que más arriba denominábamos, con Lübbe, su función de *presentación de identidad*. En su operación más característica, la Historia permite conciliar permanencia de lo *mismo* con cambio fundamental, de una manera que incorpora lo *otro*, la alteridad, en el corazón mismo de lo idéntico a sí. La narración histórica opera la incorporación y sedimentación de elementos ajenos en lo propio, permitiendo la conformación de una identidad que reconcilia concordancia y discordancia, es decir, de una identidad definida en términos de su temporalidad. Para decirlo de otro modo, se trata de la permanencia de una *unidad* que recorre como tal un determinado período *a pesar y a causa* de los cambios históricos.

Para poner un ejemplo de tal función de la historiografía, podríamos mencionar el hecho de que hoy nos seguimos considerando argentinos, tal como nuestros antepasados de, digamos, 1852, a pesar de que, en los momentos de mayor inmigración, más de la mitad de la población nacional era extranjera. Si hacemos un ejercicio imaginativo podríamos concebir la posibilidad de que los inmigrantes italianos hubieran generado un poderoso movimiento separatista. En tal caso, quizás, los nietos de italianos que hoy se sienten completamente argentinos, podrían, por el contrario, sentirse 'neo-italianos'. Para ellos, entonces, la historia de esta porción de territorio sería completamente diferente, y el lugar que ocuparía el acontecimiento "inmigración" en la historiografía separatista sería muy distinto del que

---

<sup>5</sup> En este aspecto, desde el campo de la psicología cognitiva, Jerome Bruner llega a conclusiones semejantes. Ver especialmente su trabajo "Narrative and Paradigmatic Modes of Thought", incluido en Bruner ([1986]: 23-53).



ocupa en la 'oficial'. En ésta, la inmigración es un cambio importante que, *sin embargo*, se integra en la cadena continua de la Historia de la Nación Argentina: es un elemento ajeno que se incorpora en lo propio, sin destruir la identidad argentina. Para la historiografía 'neo-italiana', por el contrario, el traslado de la población itálica fuera de su territorio, a tierras lejanas, sería un gran cambio que, *sin embargo*, no destruye la continuidad de la italianidad. Y por ello, se sentirían en perfecto derecho de reclamar la secesión de una parte del territorio o, al menos, un grado especial de autonomía. El ejemplo no es tan descabellado si recordamos la situación de algunas naciones europeas que padecen conflictos étnicos ya crónicos: para un vasco, la diferencia entre las dos interpretaciones de la historia puede ser la diferencia entre alistarse en la ETA o, digamos, ser fanático del Real Madrid.

De este modo, en esta triple relación con la praxis vital de los sujetos en sociedad, la Historia, *como texto*, proyecta ante el 'lector' un mundo-de-la-Historia posible (relación 1); ofrece, *como narración*, una galería de conexiones posibles para las acciones significativas (relación 2) y permite, *como relato del pasado*, la articulación de la identidad de los sujetos y de las comunidades (relación 3). Pero esta triple relación es, tan sólo, una división artificial, a efectos analíticos, de la relación que establece la Historia con la *praxis* vital. Es indispensable, entonces, remarcar que nuestras tres divisiones no son estancas, ni mucho menos 'momentos', sino aspectos de un único proceso. En efecto, si observamos más de cerca, comprobaremos que la recepción por el lector del mundo posible proyectado por la Historia como texto (relación 1) estará delimitada por la asunción de sí mismo como un otro, es decir, de su identidad (relación 3); en sentido inverso, la construcción de un mundo-de-la-Historia en el que el sujeto proyecta su propia ubicación, afecta la significación del pasado narrado y, con él, la construcción de su identidad. Por otra parte, el *sí mismo* 'recibido' como un otro a través del relato y 'proyectado' como un otro en el mundo-del-texto, juega un papel de primer orden en la significación de la práctica y, en sentido inverso, la práctica actual construye las imágenes de *sí* en el futuro y el pasado. Traduciendo este planteo en términos de la filosofía del lenguaje que propone Ricœur, "esta dialéctica nos recuerda que el relato forma parte de la vida antes de exilarse de la vida hacia la escritura; él regresa a la vida según los caminos múltiples de la apropiación y al precio de tensiones inexpugnables..." (Ricœur 1990: 193) "...la comprensión de sí es narrativa de un extremo a otro. Comprenderse es apropiarse de la historia de la propia vida de uno. Ahora bien, comprender esta historia es hacer el relato de ella, conducida por los relatos, tanto históricos como ficticios, que hemos comprendido y amado." (Ricœur 1991: 42)

***La Historiografía Académica y el Historiador como profesional***

El rescate que aquí propongo del aspecto vital de la Historia como actividad implica dos consecuencias que es necesario aclarar para evitar malentendidos. Estas consisten en que, por un lado, hablar de ‘actividad vital’ supone una actividad que realizan *todos* los sujetos, desde el intelectual encumbrado hasta el último de los iletrados. Todos ellos, en tanto sujetos actuantes, producen una *praxis* significativa que requiere (y produce) una interpretación de sí mismos y de su lugar en el mundo, por precaria que ésta sea. En esta tarea, como hemos argumentado, el relato del pasado, individual y colectivo, desempeña un papel primordial. Así, en un sentido laxo, todos somos, en alguna medida, ‘historiadores’.

Por otro lado, de los apartados anteriores se desprende fácilmente que la historia, como actividad vital, no requiere relatos del pasado que cumplan necesariamente con los requisitos actuales de la producción historiográfica académica. Por el contrario, la *praxis* interpretativa que hemos analizado puede nutrirse, en nuestros días, con relatos de todo tipo: novelas ambientadas en el pasado, documentales televisivos, colecciones de fotos antiguas, discursos políticos, historias contadas por nuestros abuelos, etc. Por otro lado, difícilmente pueda sostenerse que los historiadores profesionales de siglos anteriores (o, incluso, de décadas no muy lejanas) cumplieran con las estrictas pautas que organizan el campo académico en la actualidad.

Sin embargo, quisiera evitar que los argumentos presentados sean interpretados como un ataque -otro más- al estatuto cognitivo de la Historia como disciplina. Porque considerar a la Historia como una actividad práctica supone defender la relación entre el conocimiento del pasado -un conocimiento, claro está, definido praxeológicamente- y el obrar humano arribando al mundo. Es frecuente, al respecto, confundir el análisis de las funciones narrativas en sus varias formas -ficcionalas o históricas- con un festejo posestructuralista del *meaninglessness* y la negación de cualquier referencialidad en el discurso historiográfico. Más bien, el espíritu que anima el presente trabajo coincide con Michel de Certeau, cuando anota:

“Espejo del hacer que define en nuestros días a una sociedad, el discurso histórico es a la vez su representación y su revés. No es el todo -¡como si el saber diera la realidad o la hiciera acceder a su grado más elevado!-. Esta manera exagerada de considerar al conocimiento ha sido superada. Todo el movimiento de la epistemología contemporánea, en el campo de las ciencias llamadas ‘humanas’, la contradice y más bien humilla a la conciencia. El discurso historiográfico no es sino una pieza más de una moneda que se devalúa. Después de todo, no es sino papel. Pero sería falso desplazarlo de un exceso de honor a un exceso de indignidad. El texto de la historia, siempre sujeto a revisión, duplica el obrar como si fuera su huella y su interrogante. Apoyado sobre lo que él mismo no es -la agitación de una sociedad, pero también la práctica científica en sí misma-, arriesga el enunciado de un *sentido* que se combina simbólicamente con el *hacer*. No

sustituye a la praxis social, pero es su testigo frágil y su crítica necesaria.”  
(de Certeau [1978]: 64)

A pesar de que existan similitudes entre la Historia profesional y, digamos, una novela histórica en lo que respecta a lo que he llamado su función *vital*, la historiografía académica posee condiciones propias y específicas que le permiten articular relatos del pasado con un grado de verosimilitud mucho mayor, más *confiables*. El funcionamiento de un campo académico y de un estricto aparato erudito no permite una manipulación arbitraria de los símbolos, restos, conexiones causales, etc. Pero, como señalábamos al comienzo, no es el objeto de este trabajo tratar el estatuto ‘científico’ de la Historia o la naturaleza ‘verdadera’ de los resultados a los que arriba. Preferiría, en cambio, dedicar algunos párrafos a las aptitudes que tienen (o deberían tener) los historiadores profesionales, a diferencia de los novelistas o la ‘gente común’.

Como señalaba hace ya muchos años José Ortega y Gasset, la conciencia histórica de una sociedad ‘con historia’ significa que el *Otro* del pasado no puede ser visto, por definición, *sino* como un *Otro*. En nuestras relaciones con nuestros prójimos (próximos), siempre esperamos, en última instancia, que sean como nosotros: el amor y la amistad, como grados máximos de asimilación, descansan en esa creencia. Pero el extemporáneo no puede ser *sino Otro*. (Ortega y Gasset [1942]: 98-101) Esto supone, en las culturas con conciencia histórica, un descentramiento constitutivo, la impronta fundamental que significa la alteridad en un alto grado de intimidad con el *yo*.

El historiador profesional, entonces, debería ser quien pudiera encarnar este principio en el grado máximo. Como especialista en lo *otro*, el historiador debería aspirar a ser algo así como la figura del *exota* -si se me permite tomarla con cierta licencia poética- que proponía Víctor Segalen a principios de siglo. Si el hombre común, en su adaptación permanente al medio, asimila por costumbre (y por necesidad) lo novedoso -lo *otro*-, a lo conocido --lo mismo-, el *exota*, por el contrario, es quien logra mantener intacta la experiencia del exotismo, es decir, quien preserva la preciosa alteridad de lo otro, quien siente todo el placer de lo diverso, “el viajero insaciable” (v. Todorov [1989]: 372-374). El historiador profesional está mejor dotado que cualquier otro sujeto para articular relatos significantes en los que, *sin embargo*, esté presente, en grado máximo, la alteridad de lo propio. Como hemos visto, la operación narrativa constituye la mediación privilegiada de estos dos polos --el sentido y lo extraño--. La labor historiadora transita (o debería transitar) en el estrecho e inestable sendero entre la construcción de sentidos colectivos y la preservación de la diferencia como tal, de la alteridad del pasado.

Pero para desempeñar esta función, el historiador profesional debe no sólo reconocer la naturaleza de su actividad en tanto práctica, sino que debe estar

dispuesto a llevarla adelante y aceptar las implicancias políticas -en el mejor sentido de la palabra- de su actividad.

### ***Historia y política***

Si me dispuse, en este trabajo, a rescatar la dimensión de la Historia como actividad vital, fue porque considero que el desempeño de esta función, por parte de la historiografía académica actual, se encuentra en peligro. Las producciones universitarias, 'científicas', juegan un pobre papel en la significación social del pasado en nuestro país. La presencia social de los historiadores profesionales es prácticamente nula, y la producción de un relato del pasado significativo recae en manos, en el mejor de los casos, de historiografías no reconocidas por el campo académico y que no cumplen con sus criterios (como el caso de Felix Luna) o de narraciones periodísticas, literarias, cinematográficas, etc. Aún así, la presencia del pasado en la sociedad, no importa su origen, es relativamente escasa, si comparamos con otras épocas.

Podríamos consolarnos pensando que los historiadores tan sólo necesitamos 'salir' de la Academia, relacionarnos más con la sociedad, hacer que ésta conozca nuestras producciones. Sin embargo, el problema es un poco más complicado. En efecto, si prestamos atención, veremos que tampoco *dentro* de la Academia circulan demasiados relatos significativos del pasado producidos por historiadores. Una simple recorrida por los programas de las materias de nuestras Universidades, especialmente de las Historias Argentinas, alcanza para comprobar que --salvo honrosas excepciones--, la abrumadora mayoría de las interpretaciones globales de períodos, sucesos y procesos están a cargo, o bien de no-historiadores (sociólogos, politólogos, etc.), o bien de historiadores extranjeros, o bien, en el mejor de los casos, de publicaciones académicas argentinas editadas hace ya décadas.

La pobreza de este tipo de producción historiográfica contrasta notablemente con la profusión de monografías e investigaciones acerca de aspectos puntuales de la más diversa índole: una huelga en una fábrica en tal año, la cantidad de vacas en una estancia del siglo XVIII, etc. Entiéndase bien: el problema no es que se desarrolle este tipo de investigaciones, que son fundamentales para el avance de cualquier historiografía. Lo que intento señalar es que éstas tienen como condición de posibilidad -y descansan sobre-, relatos significativos del período al que pertenecen, que, paradójicamente, son articulados fuera del ámbito de la Historia académica argentina. Los estudios puntuales, en general, no forman parte de programas de investigación más vastos, y a pocos parece importarles la pregunta por la importancia o pertinencia de tal o cual tema, o su conexión con una trama social más amplia.

Naturalmente, la culpa por este estado de cosas no puede recaer simplemente sobre los historiadores. No estoy planteando aquí ninguna denuncia de alguna "traición de los intelectuales": todo el planteo teórico que vinimos desarrollando va en contra de una explicación tan sencilla. La crisis de la Historia en lo que respecta a su capacidad de articular relatos significantes del pasado, tiene que ver con lo que hemos llamado, con Lübbe, su *función de presentación de identidad*. En la medida en que la configuración de la narración histórica consiste en la puesta en serie de los cambios que afectan y, a la vez, conforman una identidad (en este caso colectiva), la pérdida de sentido del pasado se corresponderá con una crisis del sentido del presente, relacionada, a la vez, con la ausencia de futuros colectivos pensables. Es decir, la dificultad en la significación del pasado puede explicarse por la ausencia o por la crisis de una identidad presente *de la cual* hacer la Historia. El círculo de retroalimentación entre situación política actual-relato del pasado-expectativa de futuro, que en otras épocas era virtuoso (es decir, movilizaba voluntades colectivas, de un presente cargado de deseo, a un pasado dramático y un futuro lleno de ilusiones), hoy gira produciendo efectos en sentido contrario. La pobreza historiográfica es parte integrante de la languidez general de la política y lo político en nuestros días.

Quisiera señalar aquí algunos de los aspectos de la relación entre crisis de lo político y crisis de la historiografía como actividad vital. Comenzando por el nivel más amplio, podríamos decir que la cultura occidental se encuentra en un momento en el que la totalidad de los sujetos históricos pensados tanto por las ideologías nacionalistas como por la tradición liberal y la tradición socialista-revolucionaria, se encuentran en crisis.

La Nación, *desde el punto de vista intelectual*, dejó de ser el marco de referencia para el agrupamiento espontáneo y natural de los hombres, lo cual nos impide, hoy, hacer la Historia de las Masas Nacionales, la historia de Los Argentinos, Los Franceses, etc. No nos reconocemos en ese sujeto histórico porque no creemos que nuestra identidad se defina puramente en términos de la nacionalidad. Naturalmente, esto no significa que ya no exista el sentimiento de la nacionalidad, e incluso, en ciertas regiones, conflictos sangrientos que se benefician del mismo. Pero una rápida mirada a la cultura occidental de fines del siglo pasado y principios del actual nos convencerá que la nacionalidad, como forma de movilización política, perdió mucho de su fuerza e, intelectualmente, carece de todo prestigio. Los fenómenos de globalización y pérdida de resortes de poder por parte del Estado; las migraciones a gran escala y la hibridación cultural; la crítica del nacionalismo y los localismos emergentes; el impacto de las propuestas de los teóricos postcoloniales, todo contribuye a este estado de cosas. No nos representamos ya como la versión actual del argentino, del francés, etc., que siempre existió. No sería entonces este sujeto de características nacionales el que hay que historiar.

En segundo término, nuestra confianza en el Progreso ha muerto (o casi). Esto no quiere decir que ya no esperemos que haya 'progresos', sino que ya no tenemos la certeza de que ellos tendrán efectos positivos.

Para explicarlo brevemente: el concepto fundamental que, durante dos siglos, fue la columna vertebral de la autoconciencia occidental --la idea de 'civilización'--, suponía un progreso acompasado e irreversible en las esferas económica, científico-técnica, política y social. Los acontecimientos traumáticos del siglo XX socavaron tal convencimiento. Desde experiencias políticas como el Gulag, Auschwitz o Hiroshima, hasta el alarmante estado actual de crisis ecológica, todo conspira contra una fe ciega en el progreso lineal y en sus efectos positivos. Pero lo más importante aquí es el desfase entre mejoras económicas y mejoras sociales. El fin del Estado de Bienestar, su desmantelamiento y el total abandono del individuo a su suerte (en situación de desprotección frente al Poder), sumado a los desarrollos del capitalismo en las últimas dos décadas, aniquilaron la última utopía liberal. Ya no creemos que el progreso económico, necesariamente, venga acompañado de mejoras en la calidad de vida de la mayoría.

Por otro lado, la idea cartesiana-ilustrada del sujeto recibió una crítica filosófica devastadora, de la mano de los tres grandes "maestros de la sospecha" (Marx, Freud y Nietzsche, según la lectura foucaultiana), la lingüística saussuriana, el estructuralismo (y su post), los posmodernismos, etc. Esta segunda crisis de sentido pone en jaque a otro de los sujetos históricos contruidos por nuestra cultura: el Ciudadano, individuo racional interactuando con otros y decidiendo el mejor futuro para el conjunto de la sociedad. Descreemos del Progreso y, al mismo tiempo, nos encontramos presos de nuestra propia libertad. En esta situación, nos resulta difícil historiar un pasado cuyo presente no parece pertenecerle.

En último lugar, el fracaso de las olas revolucionarias que cubrieron las tres cuartas partes de nuestro siglo, y la *impasse* de finales del siglo XX en cualquier lucha o reivindicación radical, sumados al espectáculo del derrumbe del llamado 'socialismo real', contribuyeron a crear desconfianza respecto de las lecturas clasistas o 'antagónicas' de la realidad. En este marco, la principal perjudicada fue la idea de Clase Obrera y de sociedad irreconciliablemente antagónica.

Los sujetos históricos en los que nos habíamos identificado y, según esa identidad, actuado, han entrado simultáneamente en crisis. Todas las Historias de los últimos dos siglos se alimentaron de alguna de esas representaciones y, correspondientemente, lo hicieron las prácticas políticas y los proyectos futuros. La crisis actual del pasado es también la del futuro y, principalmente, la del presente. Carentes de una idea de sujeto histórico colectivo en la cual confiar (e incapaces, por el momento, de pensar otras alternativas) encontramos dificultades para producir e interpretar una práctica social colectiva. No tenemos un presente significativo del cual hacer una historia significativa. No tenemos una historia significativa a partir de la cual significar acciones colectivas. El pasado se nos aparece

como una colección de fragmentos, más que como un proceso habitado por una tensión dramática.

Sin embargo, esta crisis de sentido que explica, en alguna medida, la ausencia de nuevas interpretaciones globales del pasado, no puede servir como justificación para una alegre y autocomplaciente retirada a la producción de investigaciones historiográficas socialmente poco significativas, particularmente si ésta se combina con una dinámica institucional que, so pretexto de cientificidad y profesionalismo, alienta tácitamente estas prácticas (y desalienta otras). Para citar una vez más de Michel de Certeau:

“...en la Universidad colonizada, cuerpo cada vez más carente de autonomía a medida que se hace más enorme, entregado actualmente a las consignas y a las presiones venidas de fuera, el expansionismo científico o las cruzadas ‘humanistas’ de ayer son sustituidas por vergonzosas retiradas. En lo que refiere a las opciones, el silencio sustituye a la afirmación. El discurso toma un color indefinido: ‘neutro’. Se convierte en el medio de defender lugares en vez de ser el enunciado de ‘causas’ capaces de dar vida a un deseo. El discurso ya no puede hablar de lo que está determinado: tiene que respetar muchas posiciones y solicitar muchas influencias. En este caso, lo no dicho es a la vez lo no confesado de textos convertidos en pretextos, la exteriorización de lo que se hace en relación con lo que se dice, y el desvanecimiento progresivo de un lugar donde la fuerza se apoyaba sobre un lenguaje.” (de Certeau [1978]: 80)

Esa coloración "indefinida y neutra" de la que habla de Certeau se manifiesta de forma especialmente visible en nuestro país, en nuestra historiografía, la cual, como dice Tulio Halperín Donghi, "crece como una formación coralina, por agregación (...), casi como el resultado de un imperativo categórico: que *tiene que haber* historiografía" ( en Hora y Trímboli 1994: 47). Las causas particulares --locales-- de ello son de difícil visualización, y no pretendo ocultar al lector que encontrarlas es una tarea que escapa a mi capacidad. De todos modos, con su indulgencia, quisiera plantear aquí algunas hipótesis.<sup>6</sup>

En nuestro país, el efecto desdramatizador de la fragmentación del pasado se combina, por solidaridad *de efectos*, con los trabajos de algunos de los

---

<sup>6</sup> Estas hipótesis son deudoras de un debate colectivo que viene desarrollándose desde hace varios años, entre estudiantes y graduados jóvenes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Sus principales animadores fueron Roy Hora y Javier Trímboli, a partir de una serie de textos. Entre ellos, además del citado en la bibliografía final: "Las virtudes del parricidio en la historiografía" en *Entrepasados*, nº 6, 1994; "La historia en la literatura argentina reciente" en *El Cielo por Asalto*, nº 6, verano 1993/94. En octubre de 1997, un colectivo lanzó el "Manifiesto de octubre", resumiendo los alcances del debate en curso. Este texto fue publicado íntegramente por las revistas *El Rodaballo* y *El Ojo Mocho*.

últimos entre nuestros historiadores que sí construyen un relato del pasado que lo significa, un relato *político*. En estos (escasos) casos a los que me refiero, los sujetos que recorren el escenario del pasado son los "ciudadanos" o aun la "democracia". La conformación de aquéllos y las desventuras de ésta funcionan como *leitmotiv* del curso de la historia nacional. Es que para toda una generación de intelectuales y académicos --la que regresó o adquirió un papel protagónico en la Universidad durante la efímera primavera alfonsinista--, la defensa de la democracia se convirtió en el imperativo del momento. Semejante mandato recayó en las manos de muchos intelectuales cuyos compromisos políticos de antaño los habían alejado de los valores que, ahora, estaban llamados a defender. Por la experiencia traumática que para todos significó la violencia del último golpe militar, la tarea de la defensa de la democracia "sin adjetivos" --como se decía entonces para distanciarse de las críticas previas a la democracia "burguesa"--, se transformó en un mandato incuestionable.

Quisiera sostener que tal imperativo, para ser efectivo, *debía* fundarse en la oclusión de las alternativas especialmente dramáticas de la restauración democrática en Argentina, una restauración que fue menos el producto de un "heroísmo ciudadano" que del éxito de los grupos dominantes en el establecimiento de nuevas bases para la estabilidad y "normalidad" política, a través de cambios socioeconómicos impuestos, finalmente, a través del terror y la destrucción de un movimiento social.

La oclusión de la partida de nacimiento de la actual democracia, que está en la base del pacto simbólico "de defensa" que los intelectuales post-1983 establecieron con la sociedad, explica el triste desempeño del "progresismo" argentino en los últimos años. Los grupos dominantes avanzan cada vez con mayor fuerza sobre los derechos sociales conquistados en épocas pasadas, acumulan cada vez una porción mayor de la riqueza, condicionan cada vez más al poder político, ante la mirada atónita de intelectuales que se limitan a fiscalizar que tal avance se realice bajo formas más o menos democráticas.

Pero lo que aquí más nos importa es que la oclusión del dramatismo del nacimiento de nuestra democracia, necesariamente, tenía que proyectar sus efectos desdramatizadores hacia atrás en el tiempo. Las visiones del pasado centradas en las desventuras de la democracia y sus habitantes --los "ciudadanos"-- eluden prolijamente todo conflicto social: la tensión dramática de la historia se torna armonía o, en el mejor de los casos, un malentendido pasajero (aun si dura 50 años). Y es en este punto que la desdramatización del pasado procedente del "pacto democrático" se conecta solidariamente con aquella otra, cuyo origen está en la particular situación de la cultura occidental reseñada más arriba. Sea por la (falsa) armonía autoimpuesta por la generación del '83, o por la fragmentación inconexa que fomenta la cultura posmoderna, el pasado pierde dramaticidad.

El "pacto democrático" de '83 fue el último conocido de una serie de acuerdos tácitos que otorgaban al intelectual en general --y al historiador en particular--, un lugar socialmente relevante. Y si durante la primavera



alfonsinista tal pacto podía parecer política e intelectualmente productivo, resulta claro que hoy tal productividad se ha desvanecido.

## Un nuevo vínculo

Es en este contexto que me parece de importancia vital clarificar la relación actual entre Historia y Política, para poder pensar una nueva. Alguna clase de vínculo entre ambas es inexorable, por más que exista siempre la tendencia a ocultarlo tras la retórica del conocimiento objetivo, "neutral".

En este sentido, la idea que aquí planteo de la Historia como Actividad Vital pretende hacer visible el vínculo, someterlo a debate, para que, mientras nuestra sociedad recobra la capacidad de construir/pensar una práctica colectiva --responsabilidad que, por supuesto, no recae exclusiva ni principalmente sobre los historiadores--, nosotros reconozcamos nuestro papel como profesionales/intelectuales y, si no somos capaces de articular un pasado que dé significado a un presente (donde quiera que éste se encuentre), al menos, lo sintamos como una carencia y sepamos ocupar un lugar en la búsqueda de una nueva relación entre Historia y política, en la construcción de nuestra propia vida.

En la crisis de la historicidad que, como propone F. Jameson, caracteriza a la cultura posmoderna --en la que la lógica espacial desplaza a la temporalidad, y “el mundo pierde momentáneamente su profundidad y amenaza con convertirse en una superficie brillante, una ilusión estereoscópica, un flujo de imágenes filmicas carentes de densidad” (Jameson 1991: 58)--, de lo que se trata es de trazar “mapas cognitivos” que nos permitan “aprehender nuestra ubicación como sujetos individuales y colectivos y recobrar la capacidad para actuar y luchar que se encuentra neutralizada en la actualidad por nuestra confusión espacial y social.” (Jameson 1991: 86). Pero estos mapas, ya no pueden ser iguales a aquellas grandes narrativas a cuya muerte asistimos hoy. En un mundo definitivamente fragmentado, se trata de diseñar una nueva narrativa que, como propuso recientemente H. Bhabha, nos permita narrar el presente histórico (es decir, construir nuestras identidades) como una forma de contemporaneidad que no sea puntual ni sincrónica o, lo que es lo mismo, un relato que articule diferencias sin producir homogeneidades, un relato que no subordine la diferencia a un sujeto único o privilegiado, haciendo del tiempo, *su tiempo* (Bhabha 1994:157-163).

En esta tarea, es indispensable que los profesionales de la historia ocupemos un lugar, porque, como decía nuestro epígrafe, aun quien pretende conocerse pasivamente, se elige. Lamentablemente, en la actualidad el funcionamiento del campo académico argentino tiende a castigar indirectamente toda preocupación por el sentido de la práctica historiadora,

por la difusión social de nuestros saberes, por la pregunta acerca del contenido general de la historia de los hombres: la Academia sencillamente premia *otras* habilidades, legitima *otras* preguntas, discute *otras* cuestiones. Creo que es necesario abrir hoy el debate acerca del tipo de campo historiográfico que queremos, y permitir que nuevas preocupaciones sean valoradas y accedan a un lugar legítimo, por derecho propio. El falso consenso actual en torno a la (mal) llamada “profesionalización” del campo académico, y el “pacto democrático” del progresismo de la generación del ‘83 bloquean todavía hoy este debate.

Quedan ustedes invitados.

#### Bibliografía citada

ADAMOVSKY, Ezequiel 1998: "La alteridad de lo propio: el conocimiento y el 'otro' en la constitución de identidades. Apuntes teóricos para el trabajo historiográfico", en *Entrepasados*, final de 1998.

ARON, Raymond 1983: **Introducción a la Filosofía de la Historia. Ensayo sobre los límites de la objetividad histórica**, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983.

BRUNER, Jerome [1986]: **Realidad mental y mundos posibles**, Barcelona, Gedisa, 1988.

BHABHA, Homi 1994: **The location of culture**, Londres y New York, Routledge, 1994.

DE CERTEAU, Michel [1978]: **La Escritura de la Historia**, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

HORA, Roy y TRIMBOLI, Javier 1994: **Pensar la argentina. Los historiadores hablan de historia y política**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1994.

JAMESON, Frederic 1991: **Ensayos sobre el Posmodernismo**, Buenos Aires, Imago Mundi, 1991.

LÜBBE, Hermann 1983: **Filosofía práctica y teoría de la Historia**, Barcelona, Alfa, 1983.

ORTEGA Y GASSET, José [1942]: "Ideas para una historia de la filosofía" en **Historia como sistema**, Madrid, Revista de Occidente, s/f

PARRET, Herman 1995: **De la semiótica a la estética . Enunciación, sensación, pasiones**, Buenos Aires, Edicial, 1995.

RICŒUR, Paul [1985]: "Individuo e Identidad personal" en Veyne, P.; Vernant, J.-P. et al.: **Sobre el Individuo**, Barcelona, Paidós, 1990.

RICŒUR, Paul 1990: **Soi-même comme un autre**, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

RICŒUR, Paul 1991: "Autocomprensión e Historia" en Calvo Martínez, Tomás y Avila Crespo, Remedios (eds.): **Paul Ricœur: Los caminos de la interpretación, Actas del Symposium Internacional, Granada 23/27 noviembre 1987**, Barcelona, Anthropos, 1991.

ROBERTS, Geoffrey: "Narrative history as a way of life" en *Journal of Contemporary History*, vol. 31, 1996, pp. 221-228.

TODOROV, Tzvetan [1989]: **Nosotros y los otros. Reflexión francesa sobre la diversidad humana**, México, Siglo XXI, 1991.