

La historia como discurso ideológico

Nicolás Murcia Rodríguez

Asesor: Jesús David Girado Sierra

Facultad de Filosofía y de Ciencias Humanas

Universidad de la Sabana

2022

*La historia del hombre no es el catálogo de sus situaciones,
sino el relato de sus imprevisibles modos de utilizarlas.*

Nicolás Gómez Dávila, Escolios a un texto implícito¹.

¹ Gómez Dávila (2002) Escolios a un texto implícito, p.37.

Índice

| | |
|---|---------------|
| Introducción | p.4 |
| 1. Capítulo I: La historia y el ser humano | p.9 |
| 1.1. El ser humano se encuentra en la historia | p.10 |
| 1.2. La historia es la actualización de la palabra | p.15 |
| 1.3. Con las creencias surge la realidad | p. 22 |
| 2. La historia como ideología | p.29 |
| 2.1. De la Ideología a las ideologías | p.30 |
| 2.2. La historia como discurso ideológico | p.47 |
| 3. Dos conclusiones en torno a la idea de la historia como ideología | p.67 |
| 3.1. La objetividad en la historia | p.70 |
| 3.2. La historia y el cuidado sí | p.81 |
| Conclusiones generales | p.103 |
| Referencias | p. 106 |

Introducción

Esta tesis la motiva una inquietud por la capacidad simbólica que alberga la historia y cómo eso afecta la realidad que construyen los seres humanos. Materialmente se reconocen las cosas que se hacen y en la mayoría de casos lo que se piensa y se siente, sin embargo, cuesta más detenerse a pensar en qué creen los seres humanos. Situación paradójica, puesto que las creencias son como la espina dorsal de la acción, es por medio de esta que se da sentido y se experimenta al mundo. Por lo tanto, las creencias, aunque inadvertidas, condicionan la existencia de los individuos; el sujeto habita en la creencia y con ella significa su realidad.

Pero las creencias no emergen solamente desde el individuo aislado del mundo, sino que se forman con el otro, entre los seres humanos surgen las creencias y a través de ellas actúan y se desarrollan las comunidades. Este desarrollo simbólico y material genera un registro de lo que el ser humano ha creído y las realidades que ha edificado, esto es, su historia, como testimonio de lo que el ser humano es y ha sido.

Por lo tanto, la historia que una comunidad se narra es importante en las creencias con las que se asume el presente y el devenir histórico. Es más, la narración que se hace del pasado, aclara el presente y le da un sentido a la acción del ser humano. Es este espacio discursivo en el que se narra el pasado y se le da sentido al presente que intriga filosóficamente. En el sentido que, las formaciones histórico-discursivas se elaboran desde una serie de creencias que sostienen la acción del individuo, el sentido del presente y la relación que éste establece con la historia, así surge la pregunta ¿cómo se constituye el discurso histórico? que también es preguntar ¿cómo se moldea la conciencia histórica?

Con estas preguntas en mente se empezó a desarrollar el presente escrito. Sobre todo, desde cómo el pasado que se transmite afectaba el presente y las cosas que se hacen en este,

también, cómo distintos grupos se habían encargado de crear relatos sobre la historia que llevaron a los sujetos a actuar de determinada manera.

Ese poder de la narración histórica presenta una relevancia filosófica, en la medida en que se enmarca en el *ethos* filosófico de la ontología crítica de “nosotros mismos”, dice Foucault (1994) “como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos traspasar y, por ello, como trabajo de nosotros-mismos sobre nosotros-mismos, en la medida en que seamos seres libres” (p.15). Esto quiere decir, que la presente investigación se pregunta cómo los sujetos se han conformado históricamente, cómo se han establecido como sujetos que soportan y legitiman relaciones de poder y cómo se pueden constituir de otras maneras, rebasando los límites establecidos por la tradición, que es, a la larga, un discurso de lo que se debe ser. Es pues, un ejercicio filosófico e imaginativo en el que después de profundizar en la importancia de la narración histórica desde una perspectiva filosófica y sociocognitiva y su impacto en la conformación de los sujetos, se arroja a imaginar otras formas posibles de hacer historia y de narrar lo que ha sido el ser humano así como el rumbo que le espera.

En esa medida, en el primer capítulo se argumenta que el discurso sobre la historia, que es también la representación del presente, genera, emite y da sentido a creencias en torno a los hechos históricos y conforma de cierta manera la conciencia histórica de cierta comunidad; por lo que, fundamentados por sus creencias venidas de la historia, los sujetos actúan, piensan y sienten con respecto a cierta imagen de su presente y su historia. Con ello se puede afirmar que la historia tiene una naturaleza discursiva y que condiciona la vida sociocognitiva de las comunidades.

En el segundo capítulo se piensa la discursividad de la historia desde dos aspectos. En un primer momento, se plantea una lectura sobre la concepción de historia que se gesta en la modernidad filosófica y las consecuencias de dichas concepciones en la “circunstancia

posmoderna”. Se argumenta que entender la historia como el proceso lineal y progresivo, aunque lento, de las emancipaciones humanas implica entender la historia como la consumación de ciertos ideales, por lo que cada esfuerzo del proceso histórico gira en torno a la finalización de este mismo. La historia guiada y narrada con base en ciertos ideales es la primera plataforma para comprender la historia como narración ideológica. Así, en el advenimiento de la condición posmoderna, los metarrelatos modernos se fragmentan y la emancipación de la humanidad a través de un vasto proceso histórico queda en entredicho. Así se generan millares de narrativas en un espacio histórico sin un rumbo claro, a espera de ser significado: Esta es la circunstancia posmoderna y el estado actual de las cosas. Es, en suma, una lectura de la historia a un nivel filosófico.

En un segundo momento se comprendió la forma en la que opera la tríada ideología-discurso-historia en el panorama actual de la conciencia histórica, formulado de la siguiente manera: la historia es un discurso, el discurso se configura ideológicamente, por lo tanto, la historia está configurada ideológicamente. En este punto se afirma que el discurso que se aprende sobre la historia está sujeta a juegos de poder y de significación en el que se establecen hegemonías y resistencias y donde varias narrativas intentan abarcar la conciencia histórica de las comunidades. Así, la narrativa de la historia que se da por sentada es la que más poder detenta en la medida que tiene la capacidad y las estrategias determinadas para hacer pasar su versión de la historia como la “oficial”. En ello se ofrecieron ciertos ejemplos de las luchas por poder narrar la historia que se han generado y que han moldeado el presente.

En el tercer capítulo, se pone atención a dos consecuencias que emanan a partir de la realidad ideológica del discurso histórico. Por un lado se pregunta en dónde queda la objetividad de la historia si las narraciones se legitiman en función de su poder y no como tal de su verdad. En esta discusión se afirma que la pregunta por la objetividad de la historia, tarea de la ciencia histórica, si tiene un efecto en las narrativas ideológicas, y que lo que se

considera como la historia oficial resulta ser la narración hegemónica y consensuada a partir de la cual se gestan las narrativas de resistencia, todo esto como ejercicios de poder y verdad a través del discurso, esto es, significaciones ideológicas de la historia.

Por otra parte, en el cierre del presente escrito se pone la atención en el sujeto y cómo este se ve afectado por las narraciones ideológicas de la historia y la subsiguiente interpretación de su presente. Resulta que, al ser las ideologías quienes objetivan y dan sentido a los individuos y su acontecer histórico, la capacidad activa de los sujetos de crear nuevos horizontes se soslaya. El espacio discursivo que crean las narraciones ideológicas de lo que se es, se ha sido y se puede ser limita la capacidad del sujeto de decirse y entenderse de distintas maneras, pero, más allá de eso, establece hábitos y formas dañinas de relacionarse con la historia de las que es preciso desembarazarse.

Por esta razón se relaciona el concepto helénico de *la inquietud de sí* con la historia, casi que como un ejercicio terapéutico del *yo histórico* en el que se establecen mejores patrones relacionales con el pasado, el presente y el futuro generando las herramientas necesarias para identificar narrativas histórico-ideológicas, resistir ante estas y sentar las bases para pensar la relación con el tiempo histórico de diversas maneras, abriendo el espacio discursivo y aumentando las posibilidades para los sujetos del presente.

En suma, el objetivo de este manuscrito es ofrecer una lectura de la historia como un discurso ideológico, en el que se crean significados en torno al acontecer histórico que moldean la vida sociocognitiva de los sujetos y las comunidades, formando su quehacer en el presente, su conciencia en el pasado y sus expectativas a futuro. Tal lectura de la historia permite evidenciar cómo se establece una narrativa de la historia y cómo esta afecta a los sujetos, por lo que también permite divisar un horizonte en el cual podemos pensar e

imaginar otros sentidos que se pueden extraer del pasado con el objetivo de fundar un mejor presente y a un yo histórico capaz de decirse y hacerse de distintas maneras.

Como última acotación, este escrito se puede entender como el ejercicio filosófico de orientar a la historia; se adentra en saberes filosóficos que han determinado nuestro destino en el porvenir de la historia, reconoce el hecho fundamental de que “esas modalidades de la palabra filosófica ha representado un momento en el que occidente buscaba decirse y comprenderse en su discurso” (Lyotard, 1994, pp.96-97). Tal ejercicio filosófico busca transformar el mundo en un sentido muy sencillo y a la vez ingenuo: pretende liberar el poder de sentido que tiene la historia, ofrecer ese poder a los sujetos de imaginar nuevas formas de lo que se ha establecido como tradición filosófica y social de nuestra historia.

Capítulo I

La historia y su relación con el ser humano

El primer capítulo de la presente investigación tiene en sus hombros una imperiosa responsabilidad, puesto que se propone ser una plataforma, lo suficientemente estable, para mostrar lo que revela la relación constitutiva que tiene el ser humano con su realidad histórica.

La apertura antropológica hacia la historia nos enseña que esta, más allá de ser el análisis de los objetos del pasado y del estudio de un estéril pretérito es una reiterante y progresiva búsqueda de sentido al presente²; lo anterior, implica una construcción narrativa del pasado, la formación de relatos identitarios que organizan al presente con respecto a la imagen que tenemos de la realidad social, es decir, una historia edificada a partir de las creencias que los hombres tienen de sí mismos, de la historia, de *su* mundo, en general.

Por lo tanto, el primer apartado del capítulo muestra la relación formativa en la que se encuentra el ser humano y la historia: permeando su realidad, dándole un contexto, ofreciendo un sentido, creando la idea de un camino por el cuál este ha estado y primordialmente, lo ha constituido. En el segundo apartado se profundiza que, para hablar propiamente de historia, se necesita que los “hechos” sean difundidos, narrados, contruidos, es decir, que penetren en la conciencia histórica de la comunidad y que sirvan –en algún sentido– como referente a la forma del presente. Por último, en el tercer apartado se hace hincapié en que la formación de relatos que son designados «históricos» se hace en vistas de una circunstancia particular, de un presente que es así en virtud de las creencias pululantes, circunstanciales y vitales que permean la realidad de los sujetos, y que, por lo tanto, a partir

² Véase M. Cruz, *El presente respira por la historia*, 1991.

de estas creencias se significa y se relata; se reescribe y se configura la proyección histórica del ser humano.

1.1. El ser humano se encuentra en la historia

El mundo que se experimenta en la condición humana de forma cotidiana está permeado por dinámicas sociales en las que se ven insertados. Se encuentra un mundo en proceso de construcción del cual son partícipes en algún sentido u otro, siendo testigos, actores o autores de los sucesos que acontecen. Esto implica que lo que hace a «nuestro mundo» es la experiencia que tenemos de este y lo que hacemos de él, en cuanto que es “la totalidad de una realidad mundana a la que nosotros pertenecemos y que se nos abre” (E. Coreth, 1974, p. 90).

No obstante, pertenecer a ese mundo debe ser entendido como una experiencia más profunda que solamente percibir objetos como sujeto cognoscente, en tanto que, el sentido de pertenencia a esa realidad significa que la interacción con ese mundo es formativa: el ser humano se ve condicionado por una realidad prefabricada en la que ya está, y esta ha llegado a ser como es por la actividad misma del ser humano; Coreth (1974) entiende «mi mundo» como el que influye en cada quién de manera decisiva, cuando penetra en la experiencia personal y se convierte en horizonte de comprensión (p. 87).

Este mundo, que es el del ser humano, no se abre únicamente como una representación espacio-temporal, sino como una realidad constituida por la experiencia, conocimientos y creencias. En tal sentido, se encuentra con otros seres humanos con los que la realidad adquiere una dimensión de comunidad, lo cual es de suma importancia para esta investigación: las distintas etapas de nuestra vida están contiguas y entrelazadas con distintas vidas y comunidades que condicionan lo que se hace en el mundo. La familia, los amigos,

ciudadanos, etc., son parte constitutiva de ese mundo en un sentido esencialmente interactivo con los cuales se forman ideas, creencias, deseos, sentimientos y pensamientos. Coreth lo entiende como “un mundo experimental comunitario, que dilata y enriquece nuestra propia comprensión del mundo mucho más allá de lo que nosotros hayamos podido experimentar directamente y de cuanto jamás pudiéramos experimentar en el futuro” (p. 93).

La comunidad permite adentrarnos en lo que se es, en identificarse de distintas maneras y por ende, en ofrecer un sentido de lo que somos así como unas limitaciones y posibilidades de lo que se puede llegar a ser. Este ser social, propio de los seres humanos, debe ser entendido no solo como una existencia atemporal de nuestra naturaleza sino como una configuración enmarcada y posibilitada por nuestra dimensión histórica; “Cuanto más vasto y lleno es el horizonte de nuestro saber histórico, tanto más se dilata la mirada sobre el presente” (E. Coreth, 1974, p.94). Así, se entiende que la comunidad no es solamente ver que hay pies sobre la tierra, sino que los pies en cuestión han caminado y por ende progresado. La existencia en comunidad revela que estas crecen y se desarrollan en la historia, que toda comunidad pertenece a una dimensión histórica de la realidad.

Esta noción histórica de la comunidad implica que ella no solo ofrece una comprensión de lo que experimentan los sujetos en el presente, por medio de las creencias e ideas vivas, sino también provee una organización singular de lo que no se ha podido experimentar por la limitación temporal de la vida; es un conocimiento histórico propio de la comunidad y por ende del hombre mismo. Es decir, la comunidad ofrece una ojeada de la historia, abriendo “la conciencia de historicidad” (Coreth) o “la razón histórica” (Ortega y Gasset) de la existencia humana.

Así entonces, se cuenta con la capacidad de *comprender* la dimensión espacio-temporal particular que se habita. Es decir, al estar en un momento de una comunidad

se tiene a nuestras espaldas una serie de sucesos históricos³ que proporcionan una forma de lo que sucede actualmente, un pasado que condiciona el presente, pero no solo como *factum* sino también como conciencia de ese *factum*. Dicho en términos más simples, es la ubicación de la existencia en el fluir histórico y, como tal, ofrece tanto las limitaciones como las posibilidades a las que se está sujeto.

En palabras de Manuel Cruz (1991) “lo que se está postulando en este caso para el *discurso* histórico es la existencia de un vínculo *privilegiado* con el presente” (p.16), lo que significa que la historia no ofrece un conocimiento del pasado como uno alterno y distante a la realidad presente, sino que el relato de la historia es el que permite conocer el presente. Semejante concepción del presente y el pasado como inseparables implica suponer que en la historia se encuentran los orígenes del estado actual de las cosas, lo que posiciona a la dimensión histórica del ser humano como una “localización del presente para que deje de ser gratuito y sin sentido” (p. 17). Es por esto que la historia es el lugar de encuentro de narrativas entre la comunidad y el ser humano, por medio de la historia y la comprensión de esta, las comunidades dan un sentido particular al presente.

Es preciso enfatizar que la forma del presente, como este es experimentado y comprendido está limitado por lo que ha sucedido en el devenir de la historia, en parte por las instituciones, creencias e ideas que han moldeado la condición histórica; generando así unas limitaciones de lo que se puede llegar a ser; y en el mismo sentido, dicha formación histórica ofrece un abanico de posibilidades en el cual se ejerce la libertad con respecto a ese condicionamiento de la historia: Esto, en términos orteguianos puede ser entendido como la circunstancia, que es lo que me encuentro y es dado y donde “invento proyectos de hacer y ser en vistas de la circunstancia” (J. Ortega y Gasset, 1984, p. 66); así las cosas el ser humano

³ Más adelante se especificará lo que implica esta expresión

se encuentra en una circunstancia construida y dada por lo que los hombres han hecho en el pasado, pero la cual se puede cambiar y renovar por medio del libre actuar.

De modo que el ser humano *histórico* existe siempre en la siguiente condición: entre la tensión de lo que impone la marcha de la historia (¡y su reiterante comprensión!) y la libertad que tienen como agentes de decidir e intentar orientar de una forma particular el presente, para imprimir un nuevo sentido, de transformar la circunstancia.

En este horizonte es en cual podemos hablar propiamente de historia y de cómo esta es fundamental para la comprensión del ser humano. La historia no es el mero pasado insustancial y estéril, sino que es la causa del estado actual del presente. Despertar al hombre histórico nos muestra que la existencia como tal no es solo “de cada uno”, ni es la de un Yo puro aislado del mundo, sino que tiene lugar en un vasto acontecer histórico que influye en las formas de vida y en el que, simultáneamente, como seres libres, puede llevar a cabo ciertas acciones que exploran las posibilidades dadas. En palabras de Coreth (1974), la limitación que se le pone a cada individuo hace que se encuentre en un determinado punto y momento de la corriente de la historia (p. 232).

Así entonces, la existencia de todo ser humano ha estado condicionada por la circunstancia histórica en la que se da: la situación concreta que la historia forja da lugar a realidades históricas del ser humano en la que es fundamental la conciencia del pasado como la importancia de la acción de los agentes libres en el presente. Esta situación existencial, la de la conciencia de una limitación histórica “pertenece a la idea que el hombre histórico concreto tiene de sí mismo” (E. Coreth, 1974, p. 233) y bajo esa idea pretenderá actuar y significar su presente, formando en libertad su horizonte existencial; asimismo, el presente hace de material con el que el historiador inicia su recorrido de lo que puede responder el pasado: “Por boca del historiador habla su tiempo, pero no está nada claro que hable todo su

tiempo” (M. Cruz, 1991, p.20), lo que implica que el estado actual de cosas *condiciona* la clase de conocimiento histórico que produciremos sobre nosotros mismos.

En suma, el ser humano se fabrica a sí mismo en virtud de su historia. Hace bien Ortega y Gasset (1984) en decir que lo único que el hombre tiene de “ser”, de “naturaleza” es lo que ha sido, haciendo del pasado el momento de identidad del ser humano. Todo individuo crece dentro de realidades históricas en las que adopta su modo de vivir, pensar y actuar; y las realidades históricas que acontecieron previamente influyen sobre cada individuo, porque “la historia como ciencia levanta acta de existencia de un pasado que alcanza a, e incluso puede penetrar en, nuestro hoy” (M. Cruz, 1991, p.16)

La historia *cuenta* qué ha sido de la comunidad a lo largo del tiempo (pasado), así como el horizonte que se manifiesta como perspectiva de “nuestra” circunstancia (presente). En tal sentido, el ser humano no es un sujeto puro sin mundo y sin historia, ni una conciencia inmanente que empieza por sí misma: el ser humano es y se descubre en virtud de su mundo y por ende en la historicidad de su existencia: el ser humano se hace a sí mismo en la historia y en consecuencia, en ese mundo del hombre hallamos la historicidad de este como un aspecto fundamental de su constitución, su ser tal y como se da en este momento es así por lo que le ha sucedido, por las tramas existenciales que el ser humano ha inventado a lo largo de la historia. Así lo entiende Ortega y Gasset (1984), como el hombre que se inventa un programa de vida que responde a la circunstancia y las dificultades que esta le plantea (p.78).

En síntesis, el hombre se hace y deshace o en términos orteguianos, el hombre va siendo y “dessiendo” por medio de su libre actuar y la cimentación discursiva de su realidad; su acción y el *registro* de su acción revela la existencia de la historicidad del hombre. Por ende, la comprensión del individuo se da *en y con* la experiencia del mundo, de la comunidad, de la circunstancia, de los sucesos donde se forma y efectúa su existencia: El ser

humano se entreteje con su mundo y en tan importante tejido se vislumbra la realidad del mundo histórico que empapa de vida y recorrido al hombre. Así, se comprende que la existencia, *su existencia*, está condicionada por la circunstancia histórica que vive: se encuentra en una situación concreta que no es arbitraria o azarosa, sino que conlleva todo un proceso histórico que forma la circunstancia actual de su existencia.

Ahora bien, conviene en este punto de la disertación profundizar en lo que se considera “hecho histórico” para descubrir la extraña realidad que se esconde detrás de este término: se mostrará que la consideración de “hecho histórico” se da principalmente cuando de este hecho se desprende una narración que da cuenta de lo sucedido. Lo singular aquí es que el relato que brota de los hechos no es la exacta imagen y semejanza de lo que sucede, sino que por su misma naturaleza narrativa, la historia encuentra una notable pluralidad de consideraciones sobre sí misma y los hechos que ella muestra (o que le exigen mostrar).

1.2. La historia es la actualización de la palabra

¿De qué hablamos cuando decimos que algo es un “hecho histórico”? ¿Qué clase de consideraciones ha de tener un suceso para ser considerado lo suficientemente importante para ser registrado en la historia de la humanidad? ¿Son los sucesos siempre históricos? Intentaré disipar estas dudas y aclarar las condiciones que son requeridas para hablar de hechos históricos y a partir de esto, la sorprendente realidad que se abre al enfrentarse con lo histórico.

Imaginemos que por alguna desconocida razón un hombre en soledad vaga sin rumbo y con frío por medio del desierto en medio de la noche. Los astros que iluminan el cielo no son suficientes para alumbrar su camino y mucho menos para proveer el calor por el que tanto urge. Empieza a hacer mucho viento, de modo que debe protegerse de una esporádica

tormenta de arena. Por esto, decide refugiarse en una cueva, pero este refugio sigue sin resguardarle del inclemente frío de la oscuridad. Necesita algo más que le traiga calor. Él con anterioridad ya había conocido el fuego de truenos que impactaron árboles y los dejaron como un cadáver ardiente o cuando el sol abusaba de su poder y prendía en fuego amplios terrenos. Tras fatigados intentos de pretender recrear a la naturaleza, el hombre descubre por su propia mano el fuego. Por fin se logra calentar y dormir profundamente. Esto por lo menos le permitió morir con el calor a su lado, pues llevaba varios días sin beber ni comer nada. Murió, con un fuego ardiente a su lado, una llama y un alma que serían olvidados en el pasado estéril y por ende desprovisto de historia.

Se puede decir en un sentido vago y amplio de la expresión que se trata de un “suceso”, pero no sostiene el peso de ser considerado un suceso histórico. Siguiendo a Coreth (1974) los acontecimientos no solo tienen que suceder fácticamente, sino que deben penetrar de alguna u otra manera en la conciencia histórica de una comunidad.

Por conciencia histórica se entiende la conciencia del condicionamiento al que se supedita la historia, lo que implica que “comprendemos la singularidad espacio-temporal y la limitación de la existencia humana particular, al tiempo que su vinculación con un vasto proceso” (E. Coreth, 1974, p. 232). Dicho en otras palabras, se trata del conocimiento de las fuerzas del pasado que influyen en la progresión del presente y del futuro; esta conciencia histórica tiene una “apertura” cuando se comprende el condicionamiento por la dimensión histórica, lo que conlleva a su vez, una concientización de la acción humana ligada de forma estrecha a la historia. Por ende, esto lleva a centrar la discusión entre el quehacer del individuo (lo que este con su angosta y trabada libertad hace) y la articulación que reciben estas acciones en la comunidad humana, que es así, en parte, por lo que ha hecho la historia con ella.

El ser humano está obligado a la acción, a hacer cualquier cosa con su vida, pero no se trata de estar forzado a una acción determinada, sino a estar forzado a elegir cómo actuar: “Antes que hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer” (J. Ortega y Gasset, 1984, p.29). A todo esto se une que la acción del individuo está enmarcada en un contexto particular, dicho contexto toma tal o cual forma en virtud del vasto acontecer a las espaldas del presente. Por ende, Coreth señala (1974) que la acción del individuo se ve condicionada decisivamente en el conjunto total de la historia. (p.235)

Sin embargo, el sujeto tiene la posibilidad de fabricar su propia vida. A lo largo de su vida se abren distintas y nuevas posibilidades por las acciones que él mismo toma, pero ese actuar en el mundo, dicha posibilidad se ve delimitada, -como he dicho parafraseando a Ortega y Gasset-, por la circunstancia en la que vive el sujeto: las posibilidades que tiene el renacentista nuevo burgués italiano son diferentes a las del proletario inglés en plena Revolución Industrial, esto nos demuestra que el ser humano experimenta al mundo en una situación concreta que la historia forja y acuña. Así, esta libertad a la que nos vemos arrojados encuentra sus límites en y por la circunstancia histórica en la que los sujetos vivimos; límites que se pueden transformar por medio de esa misma acción. Lo anterior sugiere que la libre acción del hombre es la primera condición para hablar propiamente de historia, del hombre que decide qué hacer a partir de su circunstancia y así, hacer parte del progreso de la historia misma.

Con todo lo anterior, la libre acción del hombre toma lugar en un momento histórico particular, pero no solo por eso es histórico; pues de ser así, todo nuestro impávido y exiguo actuar haría parte de la historia. El “puro” suceso adquiere su consideración histórica cuando este alcanza alguna repercusión general en una comunidad humana, causando efectos que condicionan y transforman los límites de las circunstancias vitales. Es decir, cuando los sucesos penetran en la conciencia histórica de alguna comunidad.

Pero, ¿cómo se da este alcance histórico de los acontecimientos? ¿Cómo puede un hecho penetrar la conciencia histórica de una comunidad? Coreth (1974) menciona que “la importancia histórica de un acontecimiento no está en que se ejerza una causalidad unívocamente determinada y proporcionada como un proceso natural, sino que es de un tipo completamente distinto” (p. 237). Dicho en otras palabras, la importancia de un suceso no está inscrita y limitada en el mismo hecho, ni se puede saber *a priori* los efectos que va a tener un hecho en la historia. Así, el efecto histórico se da en virtud de cómo lo conoce y lo recibe la comunidad humana, es decir, cómo significa y se comporta la comunidad frente a este suceso.

Lo anterior implica que los efectos son volátiles en varios sentidos: acontecimientos aparentemente importantes pueden traer efectos irrelevantes y viceversa; o la importancia de un hecho particular puede tomar muchos años en ser descubierta, pues ese valor de los acontecimientos no vienen dados en virtud de su existencia factual sino del recibimiento de esos hechos en una comunidad, lo que a su vez implica el repertorio de creencias con las que esa comunidad se sostiene y con las que entiende al mundo. Bien dice Coreth que “el acontecimiento histórico no produce su efecto necesariamente, tal como sucedió de hecho en el pasado, sino como ha sido juzgado y valorado” (p. 237).

Por lo anterior, el conocimiento de esa historicidad se puede dar de distintas maneras pues se trata de un “saber asistemático que brota de las experiencias y decisiones cotidianas y que la penetra y condiciona sin alcanzar las cotas de una verdadera reflexión” (E. Coreth, 1974, p. 232). Lo que Coreth quiere decir aquí es que la conciencia histórica no se presenta como una atemporal a la que se accede de la misma forma, proveyendo siempre el mismo conocimiento; por el contrario, afirma que “el conocimiento acerca de la limitación histórica pertenece a la idea que el hombre histórico concreto tiene de sí mismo” (p.233), lo que implica la serie de creencias con las que un hombre histórico particular significa a la realidad.

Por ende, parece que el suceso en sí mismo pasa a un segundo plano y se sobrepone *la voz* de la comunidad que recibe ese suceso. Esto genera que los hechos puedan enfocarse y entenderse unilateral y erróneamente penetrando de una forma particular la conciencia histórica, sin importar que *este* relato sobre el hecho no esté completamente de acuerdo con el hecho en sí mismo (si es que aún se puede considerar la existencia de un “hecho en sí mismo”). Más aún “el historiador puede rechazar como inexacta la imagen histórica tradicional y su influencia como inconsecuente, pero ya no puede anular los efectos producidos” (E. Coreth, 1974, p. 238); aunque también puede ser el caso de que dicha revisión sobre los hechos penetre en la conciencia histórica y forme una nueva imagen histórica que impactará de una nueva forma a la comunidad que la recibe.

Así, es evidente que con respecto al acontecimiento hay muchas cosas por decir; sin embargo, como se ha advertido, lo que hace histórico al suceso es el registro, narración y difusión de los acontecimientos; los cuales, penetran de distintas maneras la conciencia histórica de una comunidad. De hecho, aquí se manifiesta una relación dialéctica entre el acontecimiento y la transmisión de este mismo, formando aparentemente un solo objeto: el mismo acontecimiento yace en la historia, conexo y contiguo a su interpretación y registro. Esto es lo central para la presente investigación: la narrativa de los acontecimientos históricos y cómo estos en realidad son los que forman el relato de la historia, —o *las historias*, en plural, si se empieza a tener en cuenta la diversidad de relatos que dan cuenta del recorrido histórico del ser humano—.

Estos son los elementos constitutivos de la historia: la acción libre del ser humano enmarcado en los límites dibujados por la historia hecha circunstancia, lo que implica a la comunidad y a su caminar histórico: “marcada históricamente tanto por las condiciones ambientales de espacio-tiempo, como por la acción conjunta del pensamiento, actuación, sentimiento y decisiones de los individuos que viven en la comunidad” (E. Coreth, 1974, p.

239), que dicho en otros términos, significa que la limitación histórica implica un condicionante en su forma de vivir, de actuar, de pensar. De tal modo que el momento histórico se antepone y caracteriza de manera clara la experiencia del mundo del sujeto y la formación de sus creencias, lo que a su vez configura su quehacer (en esto se profundizará más adelante). Y eso se vivifica por medio de la importancia y valoración que se le da a los hechos históricos, modelando su mundo de una manera determinada.

Esto es lo que conviene ser llamado un suceso histórico: acciones hechas en libertad –como acto puro del ser– que penetran en la conciencia histórica de una comunidad, lo que configura la actitud de esa comunidad por medio del relato, es decir de la valoración de ese acontecer, lo que relativiza la comprensión con la que un grupo social asimila los hechos: dependiendo de cómo una comunidad progresivamente entienda, actualice y transforme su presente (que es indisoluble del pasado) se formará un relato que justifique y ofrezca un sentido al ahora, la palabra se hace la herramienta misma para la exploración y significación de la historia.

Así, se insiste que, cuando se mira en retrospectiva hacia el pasado se revela que “el sujeto [o la comunidad] es alguien que compone relatos de los acontecimientos sucedidos, elabora historias, cuenta lo que ocurrió” (M. Cruz, 2005, p. 255), la composición de este relato y las creencias de ese alguien, el narrador, son fundamentales para lo que se va a entender como historia y como hecho histórico, pues el relato generado no es –ni puede ser– un simple espejo del pasado o una «fotografía del suceso» sino que es “una acción del sujeto narrador, una iniciativa que emprende para ir configurando la propia identidad” (M. Cruz, 2005, p. 258). Entrar en contacto con la historia es entonces encontrarse con un relato que es contado con algún arbitrario sentido de importancia y cuya narración organiza el pasado de una manera peculiar y con una no tan manifiesta intención –por ahora–.

Con más motivo, pensar en la tarea del historiador enseña algo nuevo: la narratividad de la historia implica que los hechos que son estudiados como históricos no son propiamente “recibidos” o que el historiador trabaja sobre hechos ya “realizados”, sino que “son también “encontrados” y “construidos” por las clases de preguntas que el investigador pregunta [*sic*] al fenómeno que tiene frente a él” (H. White, 1966, p.127). A partir del efecto que tiene la narratividad de la historia para el historiador se puede hacer una analogía con respecto a lo que esto implica para una comunidad: el conocer (¡construir!) la historia, el *darle un sentido* a una seguidilla extraña y aparentemente conexas de hechos del pasado no es contemplar pasivamente la revelación de lo pretérito y su sentido, sino una construcción narrativa del pasado y por ende la edificación de *un* sentido para el presente. Es, en términos mundanos, ver qué piensa el presente –este presente, entendido *así*– del pasado.

El desafortunado hombre cubierto por la arena desértica de la historia no penetró en ninguna conciencia histórica de ninguna comunidad, a pesar de la grandeza de su acto. Pese a haber sido un acontecimiento, en el sentido amplísimo de la expresión, se perdió en la vastedad de la actividad humana que no es seleccionada por la historia. Es por esto que la comunicación del suceso histórico se fusiona con el mismo hecho y así es como yace en las creencias de las comunidades, como hecho comunicado y por ende susceptible de transformaciones, errores e interpretaciones que configuran y moldean la comprensión histórica de una comunidad. La disparidad, entonces, no se da en virtud del acontecimiento como acontecimiento, sino del acontecimiento como relato.

Así, si por alguna razón se hubiera podido dar cuenta de la “epopeya” de nuestro hombre imaginario, ese registro, esa interpretación, depende entre muchas cosas más, de las creencias con las que una comunidad refleja al mundo. Y así, dependiendo de la circunstancia, para un grupo el relato de este hombre puede ser un mito fundacional, mientras que si ocurre en alguna otra comunidad, quizás más avanzada, será el simple ocaso de un

desmedido andarín en medio del desierto. La atención empieza a posarse en lo que implica un acontecimiento en la dimensión histórica del ser humano: su registro, su interpretación, su recibimiento en una comunidad, es decir, la narrativa que forma a ese suceso y por ende a su propia comprensión.

Ahora la navegación de este discurso se centrará en algo que, riesgosamente, ha estado implícito pero a su vez es esencial para la presente investigación: el estado de las creencias en las que habitamos y construimos nuestra realidad; el cimiento de la circunstancia que son las creencias que la conforman y por ende el movimiento histórico que condiciona esa circunstancia, siendo del todo conscientes de la conclusión que me permito ofrecer: la historia es un relato.

1.3. Con las creencias surge la realidad

Un ser naciente que se encuentra ad portas de su encuentro con el mundo, se sorprendería de tener la conciencia suficiente ante la distancia y los contrastes que hay entre el mundo que hoy habita y el que está por habitar. Su vida es por ahora el saco amniótico que le rodea y le cuida mientras que el cordón umbilical le provee lo necesario para continuar su desarrollo, hasta el momento en el que debe dejar el lugar en el que es como un Dios. Sería muy dudoso y extraño pensar que el feto tiene algún tipo de creencia durante este proceso.

Al salir de ese estado se traza el punto de partida de su experiencia con el mundo. Y se trata de una experiencia progresiva, en la cual se le van acumulando sucesos que lo empiezan a constituir y a formar hasta el momento en el que ha de perecer. Ortega y Gasset (1984) menciona que la realidad de cada uno debe ser entendida como la realidad radical y las demás que se aparecen se adscriben de algún modo u otro a esta. Y así sucede con cada uno de nosotros: uno mismo es la realidad radical (p. 29).

Adicionalmente, en dicha realidad radical el ser humano se sabe libre: en una situación que lo obliga a actuar; “pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer” (p. 29). Se ve arrojado, sin saber cómo y mucho menos porqué, a un escenario en el que algo debe hacer, y por “propia cuenta” consolida libremente el papel que desea interpretar. ¿Pero de qué depende ese papel a interpretar, esa vida por vivir?

Las decisiones de la vida, lo que se decide hacer o no hacer, cómo decide vivirse y el valor que le da a su interacción con el mundo, entre otras cosas se ven condicionadas por las convicciones que ha adquirido esa vida humana (p. 30). A partir de las creencias que se asimilan libremente en la vida o que son impuestas en tanto la circunstancia social e histórica, florece la orientación de la acción en el mundo. Entonces, lo que hace el sujeto con su vida no se refiere a una mera acción en bruto, de un hacer inerte que empieza y acaba en sí misma. El quehacer de la vida, el constante “tener que hacer algo” se enmarca en las creencias que adquiere y depura el sujeto durante su vida. Así, parece ser que la estructura de su vida depende más de sus creencias en las que el sujeto esté. Así como Ortega y Gasset lo reconoce, el hombre es quién está siempre en la creencia: Habita en ella y son estas las que articulan y vivifican todo su acontecer existencial (p. 30).

Así como antes del encuentro con el mundo, habitaba de forma meramente espacial, en un mundo donde todo era dado; ahora habita en la creencia, de la que ahora dispone para su cuidado y desarrollo. La vida se ve ahora definida por lo que suceda en y con estas creencias. Esto no implica que haya dos clases distintas e inconexas de habitar el mundo: las creencias están estrechamente vinculadas con la acción del sujeto, son la base fundamental que orientan el actuar del sujeto, es decir, dan cierto sentido a la acción del sujeto y al proyecto vital que el sujeto desea realizar.

Lo anterior quiere decir que lo más decisivo de la existencia humana son las creencias, sus cambios, sus fortalecimientos y debilitaciones. La valoración de la vida humana, “el diagnóstico” de su existencia, más allá de la inmediatez y evidencia de la acción debe hacerse fichando el repertorio de sus creencias (J. Ortega y Gasset, 1984, p 32). Es decir, para capturar o si quiera buscar el “espíritu” de una época se debe revisar y poner lupa en las creencias que formaron y fundamentaron esa época, pues las acciones son un producto de lo que determinada época “estaba pensando”. Un ejemplo es el de los Ilustrados que de lo pensado con respecto a abandonar la oscuridad de la ignorancia mediante la luz del conocimiento y la razón. Dichas ideas se vivieron con tanta fuerza e intensidad que se *hicieron* esenciales al hombre de la época inspirando profundos cambios sociales y políticos como la Revolución Francesa.

Pero, ¿cómo influyen estas creencias en la vida de los sujetos y las comunidades? Berrios (2001) menciona que “toda sociedad posee un grupo de creencias, de las cuales no tiene mayor noticia, pero que al mismo tiempo influyen de forma decisiva en la vida de ella y, por lo tanto, de todos los individuos que la componen” (p.5). De modo que parece que la pregunta que abre este párrafo no es una buena pregunta, principalmente porque esas creencias constituyen a la realidad y por ende la vida de los sujetos y las comunidades: las creencias influyen en la vida de los sujetos en tanto que *son* la vida de los sujetos, pues sirven de bases representacionales para caracterizar el mundo. El sentido del mundo –cualquiera que pueda inventarse– es orquestado por las creencias *vivas* que discriminan y significan a lo que es *real*, en este sentido vital en el que se enmarca esta parte de la discusión.

Ahora bien, lo anterior no quiere decir que las ideas son lo mismo que las creencias o que “lo pensado” es lo mismo que “lo creído”. La creencia no es solamente una idea que se piensa y se agota en el mismo hecho de ser pensada, sino que se despliega y ocupa la vida misma del hombre: a diferencia de la idea, “el creer no es, sin más, la idea que se piensa, sino

aquella en la que además se cree” (Ortega y Gasset, 1984, p.31). Por ende, no parte meramente del aparato intelectual del sujeto sino que es una función del humano como ser viviente e integrante de una comunidad enmarcada en la historia. Cree lo que cree a raíz de su circunstancia y de lo que desea hacer con esa circunstancia, lo que orienta su quehacer y forma su conducta:

“La creencia no surge dentro de nuestra vida cuando nosotros así lo deseamos.

No son las creencias producto de nuestro trabajo intelectual. Son las creencias, una realidad en la cual estamos y en la que nos instalamos desde el momento en que nacemos, son, en términos orteguianos, "continente" de nuestra vida”. (V. Berrios, 2001, p. 6)

Entonces no solamente fue el caso que “Los Ilustrados” se hubiesen pensado algo, sino que eso pensado se “transformó” en una creencia (o en múltiples creencias, sobre la justicia, la igualdad, la libertad, etc.) que tomó vida e ímpetu, que caló en los huesos y en la carne de las personas de esta época y que sacudió la realidad radical social de estos sujetos: los movilizó a un cambio de paradigma, haciendo perecer o debilitar algunas creencias, manteniendo otras y dando vida y fuerza a otras nuevas. Por ende, esas nuevas creencias se encargan de sostener el mundo de una manera nueva, aparecen más oportunas ante la circunstancia histórica de una comunidad, suscitando el advenimiento de nuevos límites para la acción del sujeto libre, rediseña las fronteras de la circunstancia: quién deja de creer en Dios porque ya no lo vive/entiende así, buscará desechar su creencia o reformularla.

Otra diferencia que encuentran las creencias con las ideas, es que las segundas se encuentran lógicamente articuladas y gozan de congruencia, pero las creencias no se asimilan a un sistema filosófico, pues su articulación se da en virtud de la vida del ser humano. Así, Ortega y Gasset enfatiza en que el “repertorio” de creencias del que participa un hombre o

una comunidad que dirigen esas formas de vida puede ser contradictorias, incongruentes e inconexas a raíz de su articulación vital (p.31).

Esta es la razón principal por la cual se vive en la creencia. El cúmulo de creencias jerarquizado halla su corazón, lo que bombea sangre a lo demás para mantener sincronía y desarrollo en la experiencia de mundo del sujeto. Y en esa experiencia, en esa relación del ser humano con el mundo, y con mucha más fuerza, en la conformación del mundo del ser humano se encuentra la articulación de sus creencias y, en consecuencia, la idea viva del mundo que los sujetos tienen frente a sus narices: El mundo en el que viven, la creencia nuclear, siendo la que organiza y jerarquiza las demás creencias y estas a su vez la que organizan el quehacer de los sujetos.

Al pensarlo en términos de comunidad o de épocas, es posible identificar el «espíritu» de una época y cómo esa nueva forma de vida afecta a su vez la comprensión de la misma época y de los episodios de la historia sucedidos a sus espaldas y los registrados por ellos mismos. Un ejemplo que sirve para ilustrar esto es la noción que tenía Hegel de la Época Medieval: “pues también él [Hegel] se nos presenta bajo el signo del prejuicio anti medieval, que caracteriza al pensamiento moderno, a partir de los humanistas del Renacimiento y los reformadores protestantes hasta alcanzar su clímax en la Ilustración”. (A. Ginzo, 2016, p. 87) Las creencias de la Modernidad, de la llegada de la razón y el proyecto hegeliano de completar la razón moderna calan en la comprensión y difusión histórica de determinada época (en este caso, la Medieval).

Es por lo anterior que para dar cuenta de una época, de un pueblo, de un hombre, en lo que se tiene que profundizar con cautelosos pasos y mirada abierta es en el sistema de convicciones al que se atañen. En la fijación del estado de creencias de un momento

particular se empieza estableciendo la creencia fundamental, la que porta y vivifica a las demás, configurando la circunstancia vital a la que el sujeto se ve arrojado a actuar.

¿Qué implicaciones antropológicas tiene lo anterior? ¿Qué vendría a ser entonces el hombre, la comunidad? Si se trata de un constante cambio en las creencias, que a su vez es un cambio en la circunstancia y por ende en el actuar, se implica que “el hombre es el ente que se hace a sí mismo” (Ortega y Gasset, 1984, p. 65). Como cuando una comunidad cambia de circunstancia (por ejemplo, de ser un sujeto medieval con profunda fe en Dios a ser un moderno con la razón como su conductora). Lo anterior no quiere decir que ese sujeto medieval fue destruido y arrojado al olvido de la historia sino que permanece a sus espaldas como lo que se ha sido, lo que a su vez configura lo que se puede llegar a ser: El sujeto, la comunidad son las cosas que han vivido en “forma de haberlo sido”.

De modo que “el ser del hombre es irreversible, está ontológicamente forzado a avanzar siempre sobre sí mismo” (J. Ortega y Gasset 1984, p. 73), a construir sobre lo construido, a ser con respecto a lo que está a sus espaldas, como sujeto único en el mundo y como integrante de una comunidad y con su mirada en las angostas posibilidades del futuro.

La realidad y la creencia se articulan y entretienen por completo, las creencias se hacen el mundo y el ser de los sujetos, son contenidos por estas, las habita sin mayor noticia, a pesar de ser lo que caracteriza su experiencia en el mundo. Vivir en la creencia abre una dimensión más profunda del hombre, estrechamente ligada a su dimensión histórica: señala los cambios, las progresiones, los fines y los comienzos. Europa, por ejemplo, es vieja porque en su realidad, en su progresiva constitución, crea, olvida, reforma, trae de vuelta, reinventa distintas creencias que le han dado sustento a lo largo de su longeva y natural historia. El mundo de los sujetos que sobrevivieron a la Peste Negra se modifica vitalmente, permitiendo una nueva personificación, impulsando un timonazo más en el camino de la historia.

En definitiva, las creencias son el lugar de la existencia, a partir de ellas se significa al mundo y se le da un sentido al quehacer, la actividad cobra sentido –y por ende realidad– cuando se conecta con un proyecto vital que empuja al sujeto a actuar. Dicha extensión de las creencias hacia la realidad genera que en ellas, sin tener mayor noticia, se halle la justificación de una realidad, el sentido, la verdad. Lo anterior implica que la construcción narrativa de la historia, la razón por la que se registra la historia, está sujeta también al estado de las creencias, a los valores que, desde las creencias, le asignamos a la historia.

El relato de la historia se gesta a partir de las creencias en un presente y en un pasado, configurados de una manera particular, entendidos y discriminados por nuestras creencias, pululantes de *unos* significados y *un* sentido de realidad.

Capítulo II

La historia como ideología

En el presente capítulo toma lugar el *quid* de la propuesta filosófica. Este tiene dos caras que complementan el propósito principal de la monografía, a saber, una interpretación ideológica de la historia. Primero, se explora histórica y filosóficamente el concepto “Ideología” afirmando que este aparece en la Modernidad no solo como un tema más de análisis filosófico, sino como elemento constitutivo para la comprensión que los modernos efectuaron de sí mismos⁴. Esto es la ideología de la Modernidad; a las creencias que empaparon la vida de los modernos y los motivaron a actuar y a pensar la realidad conforme a la idea que se hicieron de la historia. Segundo, una vez matizada la forma en la que se comprende a la ideología en esta monografía, desde el paradigma moderno hasta sus consecuencias (posmodernidad), se afirma el sentido ideológico de la historia de la siguiente manera: la historia es un discurso, y los discursos suelen estar configurados por ideologías, por lo tanto, la historia está configurada ideológicamente.

El capítulo pretende expresar, en suma, que la historia es ideológica en dos sentidos particulares: uno que parte desde la concepción Moderna de la historia y otro desde la realidad discursiva que conforma a la historia. Es decir, la ideología Moderna tiene su razón de ser en virtud de su concepción sobre la historia como un proceso finito, progresivo, único y lineal, mientras que en la posmodernidad se encuentra que esta pretensión ideológica metanarrativa ya no tiene lugar, sino que quedan los relatos contemporáneos que hilan la existencia cotidiana de los sujetos de forma fragmentada y atomizada. Subsiguientemente, se muestra que dicha comprensión ideológica de la historia (tanto la moderna como la

⁴ También las consecuencias que conlleva la concepción histórica de la Modernidad en la posmodernidad.

posmoderna) es posible por su naturaleza discursiva y, por ende, por la capacidad de formar a los objetos de los cuales se habla, en este caso, la historia.

2.1. De la Ideología a las ideologías

“Esas largas series de trabadas razones muy plausibles y fáciles, que los geómetras acostumbran emplear, para llegar a sus más difíciles demostraciones, habíanme dado ocasión de imaginar de todas las cosas de que el hombre puede adquirir conocimiento se siguen unas a otras en igual manera, y que, con sólo abstenerse de admitir como verdadera una que no lo sea y guardar siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no puede haber ni ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se llegue a alcanzar y descubrir”.

René Descartes, Discurso del Método⁵

En el primer capítulo de la presente monografía, se mencionó el valor vital de la creencia en Ortega y Gasset. Se aludió con Ortega que la mejor forma de entender a una época, a un pueblo, a las comunidades humanas es asimilando y explicitando el repertorio y la jerarquía de creencias bajo las cuales se amparan; lo que significa que, para Ortega, el ser humano vive en la creencia y es esta la que motiva su quehacer y configura su realidad. En sus palabras (1959):

Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre el que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cual sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas «vivimos, nos movemos y somos». (Ortega y Gasset p.10)

⁵ R. Descartes (2011), Obras, p. 113.

Lo fundamental en este punto es tener presente que la realidad es una urdimbre de creencias. Esto significa que, como seres humanos, se enfrentan a una realidad interpretada, pululante de significados ya establecidos bajo los cuales se orienta la vida. A esa realidad como red de creencias no se llega tras “una faena del entendimiento”, pues estas “operan [las ideas y las creencias] ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo” (Ortega y Gasset, 1959, p. 7).

La cita que abre esta sección del capítulo es interpretada por Ortega y Gasset como el canto de gallo de la Modernidad. En esa cita, Descartes expresa que todo lo que concierne al conocimiento humano puede llegar a ser alcanzado y descubierto, que no habrá rincón en el que existan incógnitas ni misterios por resolver; el mundo será transparente para la mente del Moderno y este podrá saberlo todo. Así, el padre de la Modernidad estipula cuál ha de ser el espíritu Moderno y las creencias que subyacen al quehacer intelectual de la Modernidad. El moderno, pues, aspira a un mundo que progrese en términos racionales y, por lo tanto, concibe a la historia como el relato de ese *progreso* de la emancipación racional.

Así pues, las creencias que operan y dan forma al quehacer intelectual de la Modernidad terminan por formar un discurso de la historia. Esto es expresamente claro en dos autores sumamente significativos y definitorios para la Modernidad, a saber, Kant (1986; 2006) y Hegel (1971). Ambos filósofos, representantes máximos del idealismo trascendental, conciben a la historia como un conjunto de hechos narrados que están encausados teleológicamente hacia un fin determinado: la emancipación universal de la libertad y la razón en los sujetos.

Por el lado de Kant, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (1986) es un texto en el que el filósofo prusiano llama a los hombres, públicamente, a hacerse mayores de edad, es decir, dueños de su propio entendimiento: “¡*Sapere Aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!” (p. 7). La invitación kantiana a la mayoría de edad implica una noción teleológica de la historia; previo a la Ilustración, el hombre es esclavo de su cobardía y de su pereza y, en medio de esta, el hombre ha de abrir sus ojos y valerse por sí mismo. Es una época de liberación “caracterizada por la posibilidad de auto reificación de la voluntad” (Martínez, 2000, p. 43). Adicionalmente, en *Idea para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita* (2006), parece que la noción de historia para Kant fuera la progresiva búsqueda -y por lo tanto, la consecución- de la libertad y la emancipación racional de los sujetos, lo que a su vez “poseía un propósito final implícito en las capacidades del hombre y que hacía inteligible toda la historia” (Fukuyama, 1992, p. 97). Pareciera entonces que la historia está encaminada hacia la emancipación del hombre, de su uso libre y público de la razón. A propósito, dice Kant (2006):

La Historia (...) nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que se hallen sus causas, acaso pudiera descubrir al contemplar el juego de la libertad humana en bloque un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado a nivel de la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales (pp. 33-34).

Aquí es importante asimilar la interpretación kantiana de la historia como si esta operara en función de *una idea* que ofrece un curso regular en el tiempo, orientándola hacia su propósito. Además, la realización de dicha idea supondría una consumación de la historia, puesto que lo que le daba un sentido al progreso de la misma ya se estaba manifestando en su

presente. Ahora bien, Hegel en *Filosofía de la Historia* (1971) concibe también que la historia es guiada por un ideal que ha de realizarse en el mundo material y por el cual tiene sentido todo su vasto *progreso*:

Este fin último [la libertad en sí misma] es aquello a lo que se tiende en la historia universal, y para lo cual son consumados todos los sacrificios en el vasto altar de la tierra y en el largo transcurso del tiempo. (p. 47).

Para Hegel, comprender a la historia motivada por un ideal universal implica que la compilación de los sucesos, es decir, la exposición detallada de lo real, se hace “atendiendo a una idea” (p. 35) y es en función de esa idea que los hechos que conforman a la historia cobran un verdadero sentido. Por lo tanto, la historia en el sentido hegeliano es el decurso en el cual “el espíritu llega a plena conciencia y queda satisfecho *en sí*” (p. 52); es decir, el despliegue de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad “así como el despliegue de la realidad que brota de dicha conciencia” (p. 89). Así pues, la historia en términos hegelianos es el *progreso* dialéctico de la conciencia de la libertad que, bajo su perspectiva, ya se manifestaba en su filosofía y en la formación del Estado Moderno de la época.

Tanto para Hegel como para Kant la historia estaba motivada por un ideal, que si se permite generalizar podría ser entendido como la progresiva emancipación racional del hombre. Era este ideal el que le daba un sentido al conjunto total de los hechos históricos; era en función de la idea de emancipación racional de los individuos que los hechos fácticos eran comprendidos. Así, como afirma Fukuyama (1992) comentando las concepciones de la Historia Universal, los acontecimientos particulares “adquieren sentido solo en relación con cierto objetivo o meta más amplio, cuya consecución necesariamente lleva al proceso histórico a su término” (p. 95).

Así, la Modernidad, en su pretensión de aumentar la realidad racional del individuo y de hacer al mundo racional, enunciada por Descartes y desarrollada hasta Kant y Hegel, desemboca en una comprensión de la historia como el proceso mismo de la humanidad de encontrar su libertad y su razón absoluta, consciente y pública, y, por consiguiente, el proceso histórico se convierte en el progreso de la humanidad hacia niveles más elevados (y conscientes) de libertad y racionalidad.

La anterior exposición del trato que dieron Kant y Hegel a la historia enmarcada en la pretensión Moderna de llegar a conocer virtualmente todo es interpretada en el presente texto como el inicio de una configuración ideológica de la historia; debido a que, atendiendo a un ideal emancipatorio –que llevaba al proceso histórico a su desenlace– empieza a conformarse la historia en un sentido ideológico: es la afirmación que supone a la historia como un proceso lineal, universal, progresivo y finito a la que le espera un *kairós*⁶, un momento de consumación. La historia se convierte así no solo en un relato particular sobre los acontecimientos del pasado, sino que se ve como un proceso con una estructura determinada en la que cada hecho histórico ya se encuentra “pre-comprendido” bajo el ideal que guía a la historia.

Sin embargo, las formaciones narrativas de la historia como una Historia Universal no empiezan en la Modernidad. El judeo-cristianismo ya había introducido una noción de la historia finita que inicia con el acto de creación divino y termina con la salvación final; es un meta-relato que orienta al vasto proceso histórico, no hacia un ideal accesible dentro de las capacidades humanas, sino hacia un final ineludible impuesto por la voluntad divina. Según Fukuyama (1992) “el fin de la historia terrenal sería el día del juicio que abriría las puertas del reino de los cielos, momento en que la tierra y los acontecimientos dejarían literalmente

⁶ Momento adecuado u oportuno.

de existir” (p. 94). Por lo tanto, la interpretación judeo-cristiana presupone también una historia lineal cuyo fin da un sentido a los hechos en el marco general de la salvación.

En consecuencia, podría opinarse que el primer relato ideológico de la historia es dado por el judeo-cristianismo. Sin embargo, esa discusión está por fuera de los límites de la presente monografía, pues mi intención es centrarme en la *idea* de la Historia Universal presente en la Modernidad Filosófica, en contraste con la historia en la condición posmoderna. Como dije en el anterior párrafo, estas concepciones metanarrativas de la historia -la judeocristiana y las modernas- difieren entre el ser un final ineludible y un ideal accesible, lo que posicionaría a la discusión entre las diferencias de lo sacro y lo profano; Dios como creador o el ser humano como creador de Dios; la diferencia entre lo religioso y lo ideológico, a fin de cuentas, discusiones que en esta monografía no van al caso.

Sin embargo, lo anterior no quiere decir que la interpretación judeo cristiana de la historia no influya en la lectura que ejerce la Modernidad. De hecho, aspectos fundamentales de la doctrina judeocristiana como la igualdad de todos los hombres ante la mirada divina, la idea de libertad o libre albedrío y el ser humano como imagen y semejanza de Dios son semillas importantes para los deseos emancipatorios que florecen en la Modernidad.

Pero, principalmente, la razón por la cual la Modernidad es mi referente de análisis o mi punto de partida precomprensivo es porque el Proyecto Moderno carga intencionalmente y dota de sentido a toda práctica social y discursiva a partir de objetivos y referentes definidos como lo son el ideal Ilustrado de libertad y racionalidad. En este mismo horizonte, Lyotard en *La posmodernidad explicada a los niños* (1996), argumenta que la Modernidad debe ser explicada a partir de la configuración de los metarrelatos:

El relato *aufklärer* [Ilustrado] de la emancipación de la ignorancia y la servidumbre por medio del conocimiento y el igualitarismo, relato especulativo de la

realización de la Idea universal por la dialéctica de lo concreto, relato marxista de la emancipación de la explotación y de la alienación por la socialización del trabajo, relato capitalista de la emancipación de la pobreza por el desarrollo tecnoindustrial.
(p. 36)

En consecuencia, no es posible un análisis de la historia como ideología como forma de ampliar el repertorio de la condición posmoderna sin haber evaluado el denominado proyecto Moderno del que se ha escrito a lo largo de este capítulo. La posmodernidad es también una condición en la que a partir de los relatos históricos se comprenden discursivamente los fenómenos sociales, culturales e incluso personales; la transición de lo Moderno a lo posmoderno es el movimiento de lo Universal, lo estático y singular a lo fragmentado, lo móvil y lo plural.

Retomando, como se ha expresado anteriormente, *el progreso* del mundo Moderno, característica decisiva de la actitud filosófica de la Modernidad, se convierte en el propósito final del ingente proceso histórico de la humanidad. Debido a esto, la conciencia histórica de los Modernos se configura atendiendo al ideal emancipatorio y todo cuanto sucede y queda registrado en los anaqueles de la historia se hace en consideración a dicho ideal. En este punto, resuena la noción orteguiana de la realidad como conjunto de ideas ya interpretadas por una cierta época o comunidad humana; esto es, la realidad “se ha consolidado en creencia, creer en una idea significa creer que es la realidad, por tanto, dejar de verla como mera idea” (Ortega y Gasset, 1959, p. 34). Así pues, la idea que se hicieron los Modernos de la realidad, las creencias que soportaron y dieron sentido a esa realidad histórica lineal y finita dan cuenta de un dimensionamiento ideológico de la historia, en el que las creencias circundantes sobre el mundo, lo real y la historia motivaron el discurso y el quehacer de los

Modernos, dicho en otras palabras, esta idea era el motor de la historia y era en función de esa idea que debía comprenderse al hecho fáctico dentro de la historia. Es en este sentido que afirmo que la historia en la Modernidad tiene una connotación ideológica o, si se quiere, pre-ideológica.

Esa realidad que se elaboró y gestó en la Modernidad es para Karl Mannheim (2004) “el embrión del concepto total de ideología, aunque aún se haya desprovisto de contenido sociológico” (p. 100). Mannheim entiende por “concepto total de ideología” a la ideología de una época o de un grupo histórico-social concreto, la cual se revela cuando se estudian “las características y la composición de la estructura total del espíritu de nuestra época o de este grupo” (p. 90). Así pues, la Modernidad filosófica en la lectura de Mannheim, representa de forma rudimentaria una lectura ideológica de la realidad a pesar de carecer de una doctrina sociológica intencionada y completamente simbolizada por la ideología. En consecuencia, Mannheim afirma que su modernidad, mediada por las guerras mundiales y caracterizada por el progreso tecno-científico y las luchas ideológicas (ya provistas de un fuerte núcleo sociológico), encarna el concepto total de ideología que afirma que los hechos del mundo no existen ajenos a las interpretaciones, sino que siempre se figuran y significan dentro de una urdimbre intelectual y social.

Por lo tanto, la ideología de la Modernidad, configurada por una serie de metanarrativas que unifican las experiencias de la humanidad encaminadas hacia su emancipación, puede comprenderse, siguiendo a Mannheim, como un primer aporte al concepto total de ideología que se muestra en todo su esplendor en la modernidad tardía, o posmodernidad. Esta noción de ideología permite entender en qué sentido los proyectos *ideados* en la Modernidad pueden ser considerados *ideológicos*. En el mismo sentido, Minogue (1988) afirma que la ideología “es un esfuerzo inspirador que llama a la gente a emprender la lucha por la emancipación” (pp. 11-12); en suma, lo que se expresa aquí es que

la explicación estructural de la historia según la Modernidad ofrece una base lo suficientemente estable para caracterizar al proyecto Moderno como un proyecto ideológico, en el cual los hechos debían adaptarse con respecto a una idea que daba un sentido al progreso de la historia universal y que terminaba por emancipar a la humanidad de sus cadenas.

Los grandes relatos de la Modernidad son los que le dan el carácter de proyecto en tanto que se legitiman en una idea a realizar, un futuro por producir, de modo tal que, siguiendo a Lyotard (1996), el pensamiento y la acción están regidos por una Idea de emancipación que se desprende en metanarrativas que pretenden seleccionar y ordenar a los acontecimientos (p. 36): el relato Ilustrado de la emancipación de la ignorancia, el relato de la realización de la idea universal, el relato marxista de la emancipación de la alienación y la resocialización del trabajo y, por último, el relato capitalista de la emancipación de la pobreza; cada uno de estos relatos tiene su forma propia de significar e interpelar a los hechos históricos para la realización del fin que cada uno predica, es decir, de una historia que finaliza -según su forma de entenderlo- en la emancipación de la humanidad.

Ahora bien, se pregunta lo siguiente: ¿de qué manera se está condicionado históricamente por las metanarrativas de la Modernidad? pregunta complementada por el siguiente interrogante ¿cómo configuran las ideologías actuales la comprensión de la historia? Es claro, como se vio previamente de la mano de Lyotard, que la característica fundamental de la Modernidad es la forma omniabarcante en la que comprendieron la historia, lo que él llama metarrelatos. Desde una perspectiva similar, Foucault (1994) se pregunta por la manera en la que la Ilustración determina históricamente a los sujetos del presente, argumentando que la respuesta a dicha pregunta debe estar orientada hacia “los límites actuales de lo necesario; es decir, hacia aquello que no es indispensable, o no lo es más, para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos” (p. 12).

En consecuencia, Foucault orienta la indagación sobre la Ilustración hacia una respuesta de carácter histórico en la que se reconozcan los eventos que “nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos” (p. 14); así, se presenta a la reformulación de la pregunta contestada por Kant sobre la Ilustración de una forma genealógica en tanto que se desprende de “la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no seguir siendo, pensando o haciendo lo que somos, hacemos o pensamos” (p. 14). En suma, Foucault invita a pensar las consecuencias de la Ilustración en el presente para que se puedan reconocer como seres condicionados por este fenómeno, pero que, a la vez, se pueden desprender y configurarlo de una nueva manera; “como un ethos, como una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, simultáneamente, un análisis histórico de los límites que nos son impuestos y un experimento de la posibilidad de rebasar esos mismos límites” (p. 18). Así, siguiendo a Foucault, se pregunta entonces ¿qué límites impone, no solo la Ilustración, sino las narrativas de la Modernidad? ¿Cómo los sujetos condicionados por la Modernidad han *rebasado* esos límites?

Estas preguntas nos sitúan necesariamente en la condición posmoderna que es la convalecencia de la Modernidad (G.Vattimo, 1987 p. 158), el desliz de lo Moderno y el enfrentamiento de sus consecuencias. La condición posmoderna no es un rechazo pueril a los valores e ideales Modernos, algo así como un rechazo a la tradición Moderna *per se*. En cambio, parece que el posmoderno lee y entiende la tradición filosófica y adopta una actitud de desilusión, reclamo y desesperanza ante la no-realización de aunque fuera alguno de los metarrelatos que se gestaron en la Ideología Moderna, tal como menciona Sábada (2013) “[el posmoderno] cansado de una historia que se presenta con seguridad inalterable, de tanta promesa sin cumplimiento o de tantos intentos de fundamentación, se atrincheró en el fragmento, en el simple relato y hasta en el mito” (p. 194).

Lo que denuncia y a lo que se enfrenta el posmoderno es a la muerte del *lógos*, al final de la historia y, en consecuencia, a la pérdida de la capacidad narrativa de crear grandes relatos unitarios que emancipan a la humanidad en su entereza. En consecuencia, el tipo de grandes relatos que tramaban el tejido de la Modernidad son inaccesibles para el posmoderno, en el sentido en el que este se enfrenta a nuevas realidades, nuevas ideas y creencias que pululan en su nuevo tiempo. Ahora bien, la crisis de los grandes relatos implica también una crisis en la conciencia histórica de occidente; ya no parece que la historia está guiada hacia un Ideal emancipatorio, percatarse de eso causa que los hechos del pasado carezcan de ese sentido que tenían, el presente parece gratuito y sinsentido, y el futuro aparece como un mañana oscuro e indescifrable, con bengalas que iluminan por breves momentos el sendero por el cual hay que caminar.

Así pues, donde el Moderno hallaba universalidad en la Historia, es decir, la mentalidad ideológica que presupone que la sociedad progresa mediante la potestad de la razón de acuerdo a criterios universalmente válidos, el posmoderno halla textos y contextos históricos en los que las creencias y las prácticas configuran las regiones del pensamiento multicultural. El estándar universal de la racionalidad (y por lo tanto, de la historia) fenece ante el advenimiento de nuevos relatos fragmentarios y locales que entretejen la identidad e historia de las comunidades. Así, se puede entender cómo en la condición posmoderna “la decadencia de los grandes metarrelatos no impide que existan millares de historias pequeñas o no tan pequeñas que continúen tramando el tejido de la vida cotidiana” (Lyotard, 1996, p. 31). Ahora, los relatos pertenecen a un contexto particular, el posmoderno entiende que la coherencia universal ofrecida por los sistemas históricos, unitarios y constantes se diversifican ahora bajo distintos tipos de pensamiento, es decir, nuevas realidades que el Moderno ignoraba en nombre de sus metanarrativas.

Asimismo, Mannheim (2004) afirma que al quebrarse esta unanimidad “las categorías fijas que solían dar a la experiencia su carácter de coherencia y de credibilidad, sufren inevitablemente un proceso de desintegración” (p. 137); en consecuencia, la desintegración de los grandes relatos no quiere decir que ya no exista ninguna narración posible en la que se pueda resarcir el sentido histórico de alguna comunidad, sino que las narraciones que ahora acaparan el relato de la historia, están situadas en su contexto, bajo su propio ideal, en el cual figuran un sentido particular a la historia.

Y de eso es de lo que se vale el ser humano y sus grupos en la condición posmoderna para valerse y resarcirse en el umbral de la historia. Por medio de estas pequeñas historias intentan entramar y figurar un sentido. A diferencia de los grandes relatos Modernos, estos microrrelatos pierden su condición de linealidad y de progreso acumulativo, ahora son millares de historias las que entran a dar sentido a la condición posmoderna. La infinidad de hechos que antes se lograban considerar bajo una sola Idea, de alguna manera, ya no son infinidad, sino sistemas cerrados comprendidos bajo una red de creencias locales, espurias y ocasionales. En el mismo sentido, Girado (2010) afirma que:

La aparición de los microrrelatos es motivada indudablemente por la crisis de la idea de historia que inexorablemente lleva consigo la crisis de la idea de progreso; esto se debe a que, puesto en evidencia que no hay un decurso unitario de las acciones humanas en el tiempo, pierde sentido cualquier fin o ideal emancipador hacia el cual avanzar. Pierde sentido cualquier Ideal Único con pretensiones de ser necesario y universal. (p. 134)

Es decir, ya no existe El Ideal, sino una pluralidad de “ideales” que dan sentido a diversos relatos; ya los hechos no son pensados unitaria y progresivamente, sino selectiva y contingentemente. La historia en la condición posmoderna se convierte en un campo de

batalla en el que distintas comunidades, en su mayoría oprimidas por los promotores de la Historia Universal, reclaman su voz y su capacidad de crear su propia historia. Ejemplo de esto son las narrativas que aparecen en los países anteriormente colonias de los imperios europeos, como la India o América Latina; los estudios subalternos en India y la racionalidad decolonial, cada cual a su manera buscan desprenderse de la forma Moderna y eurocéntrica de narrar la historia.

Como afirman Millán, Rincón y Rincón (2014) “la decolonialidad representa para Latinoamérica el desprendimiento de las bases eurocentradas del poder, el desenganche de la lógica de la modernidad y una alternativa epistémica otra” (p. 75), esto en aras de resignificar lo latinoamericano, ampliando su alcance histórico y resarcido una identidad desprendida de la narrativa que lo oprimía. De la misma manera, los estudios subalternos surgen en India en la segunda mitad del siglo XX “como una serie que pretendía intervenir en algunos debates relacionados directamente con la escritura de la historia moderna de la India” (Chakrabarty, 2016); incluso, actualmente, el alcance de los estudios subalternos ha logrado distinguir las narrativas eurocéntricas y pro-británicas y a la vez nacionalistas -dos narrativas que comprenden de una cierta manera a la historia de la India- que pretenden llevarse el campo de batalla en el que se ha convertido la historia en ese país.

Por lo tanto, es plausible afirmar que en el paradigma posmoderno, la *Historia* pasa a ser *las historias*. Esto tiene un efecto considerable que ya había esbozado previamente y es la dificultad a la historicidad, es decir, al sentido histórico que este paradigma presenta. El sentido que recorre al pasado, presente y futuro se dispersa y fragmenta y la posibilidad de tejer en conjunto una historia se ve como una tarea problemática, tal como afirma Luhmann (1997): “como nunca antes, en nuestro tiempo se ha roto la continuidad entre el pasado y el futuro” (p. 127). La discontinuidad en el tiempo en la condición posmoderna responde, para

Luhmann, al igual que para Lyotard, a una pérdida de poder narrar la historia de una manera legítima:

En la dimensión social, encontramos algo parecido en forma de una pérdida de autoridad. Con autoridad nos referimos aquí a la capacidad de representar el mundo en el mundo y convencer consecuentemente a los otros. La autoridad podía estar fundada en el saber o en el poder, en el conocimiento del futuro o en la capacidad de producirlo conforme a lo deseado, en cualquier caso, pues, en el futuro. (1997, p. 130)

Lo anterior contrasta significativamente con el paradigma Moderno en el que la forma del presente, es decir, la organización y el sentido impuesto y legítimo a los hechos del pasado permitía vislumbrar un futuro claro para el cual trabajar. En cambio, en la condición posmoderna el futuro parece difícil de producir, en tanto que el presente encuentra un conjunto de narrativas en constante lucha por constituir un sentido al pasado. Por lo tanto, ante la ausencia de una Idea Universal que guíe a la humanidad mancomunada hacia un mismo objetivo, es decir, hacia *un* proyecto ideológico conformado discursivamente en la historia quedan distintas narrativas históricas que pretenden significar ideológicamente a la realidad, cada cual sustentada en su relato (si se quiere, microrrelato) de la historia. En palabras de Vattimo (1987):

Pero si no hay una historia unitaria, portadora de la esencia humana y si sólo existen las diversas historias, los diversos niveles y modos de reconstrucción del pasado en la conciencia y en la imaginación colectiva, es difícil ver hasta qué punto la disolución de la historia como disseminación de las "historias" no es también propiamente un verdadero fin de la historia como tal, de la historiografía como imagen, por más abigarrada que sea de un curso unitario de acontecimientos, el cual

también (una vez eliminada la unidad del discurso que hablaba él) pierde toda consistencia reconocible (p. 16).

Aquí se hace expreso de qué manera la crisis de los grandes relatos y el advenimiento de los pequeños relatos que porcionan a la historia según una voluntad contingente y ocasional afectan a la conciencia histórica unitaria y universal Moderna; al perder la conciencia de los hechos de acuerdo a una idea universal conforme a la cual la historia progresa, surgen pequeños relatos que acomodan un relato histórico de acuerdo a ciertos principios, haciendo de la historia un campo de batalla de *ideales* que pretenden organizar de una cierta manera a los hechos históricos.

Con todo lo anterior, se puede comprender, por un lado, la noción orteguiana de la vida en las creencias y cómo estas configuran el quehacer y el pensar y, por otro lado, la conformación ideológica de la historia. Vale la pena recordar que para Ortega y Gasset las creencias son el continente de la vida, es decir, se confunden con la realidad misma “externa” y conforman lo que *en realidad* somos. Estas creencias son con lo que cuenta una persona, una comunidad, una época para vivir y esclarecer las creencias con las que se vive, en palabras del filósofo racio-vitalista “fijar el inventario de la cosas con que se cuenta sería, de verdad, construir la historia, esclarecer la vida desde su subsuelo” (Ortega y Gasset, 1984, p.32).

Estas creencias auténticas son la columna vertebral del quehacer y el pensar de un cuerpo (un ser humano, una comunidad, una época) y en la averiguación de dichas creencias se halla la vida que, como acontecimiento, está formada por una circunstancia cuya estructura está condicionada históricamente. Ahora, es clara la tierra firme de los Modernos, la circunstancia con la que se encontraron y la manera en la que la transformaron por medio de sus creencias operantes; así también se asimila que la *circunstancia posmoderna* está condicionada por lo que sucedió con anterioridad a ella y, por lo tanto, se entiende de qué

manera la conformación ideológica de la historia permite vislumbrar estas creencias fundamentales que estructuran la vida de los sujetos y la forma en la que estas cambian y, por lo tanto, transforman a la circunstancia.

Así pues, asimilar la dimensión vital del ser humano que son sus creencias lleva también a la lectura ideológica de la historia que sugiero en la presente monografía. Ortega y Gasset muestra que la vida es el desenvolvimiento de un yo en una circunstancia que se matiza según las interpretaciones que hace el sujeto de su circunstancia, todo esto dentro de una urdimbre histórica que condiciona a los sujetos y a la forma en la que conciben su pensar y su quehacer; la circunstancia Moderna crea por medio de su concepción de la historia un metarrelato ideológico que en circunstancias posmodernas se fragmenta y divide en varios relatos ideológicos que dan directriz a una confusa circunstancia actual.

En suma, los grandes discursos de la Modernidad gestados por las creencias vitales de los sujetos de entonces se desintegra en pequeños discursos que, aún con ciertas ideas y creencias que significan a lo real, ofrecen un reducido sentido a los hechos de la historia que orientan al presente, ya no de la humanidad, en general, sino de ciertos grupos de personas, grupos sociales, si se quiere. En la circunstancia actual, en el de la condición posmoderna, el espacio discursivo en el que se comprende limitadamente a la historia es impuesto por las ideologías. Por lo tanto, las ideologías, desde su ser como base representacional de la realidad, significan discursivamente a la realidad y en este mismo sentido, a la comprensión histórica que subyace a esa realidad. Estas nociones de espacio discursivo y base representacional de la realidad serán desarrolladas en la segunda sección del presente capítulo.

Evidenciar este movimiento de la ideología a través de la Modernidad y la posmodernidad es el propósito central de la actual sección de este capítulo. El relato histórico de los Modernos, unitario y progresivo contrasta con los relatos históricos de la

posmodernidad. Ambos en su fundamental diferencia en cuanto a la naturaleza de la emancipación siguen compartiendo una significación ideológica de la historia: las metanarrativas de la Modernidad pretendían una emancipación de la humanidad que llevaba necesariamente al proceso histórico a su consumación, por otra parte, las narrativas de la posmodernidad se configuran por grupos particulares de individuos que comparten ideológicamente unas ciertas bases representacionales de la realidad asimilando procesos de identificación y de emancipación mucho más puntuales en los cuales la realización material de sus ideas no supone el final del proceso histórico. Ambas narrativas ideológicas de la historia se construyen por las aspiraciones y significaciones ideológicas y discursivas que se hacen de la realidad; la historia es ideológica en este sentido particular que se ha enunciado a lo largo del capítulo, como una narración creada intencionalmente para iluminar y dar sentido a los sucesos del pasado en aras de producir un futuro hacia el cual ha de orientarse la conducta humana.

Ahora bien, en la segunda sección del capítulo corresponde tratar detalladamente la relación que se da entre historia, discurso e ideología. Esto permitirá comprender la relación formativa que se da entre estos tres aspectos y de ahí la reflexión sobre la naturaleza discursiva de la historia y en ella la posibilidad de que la ideología escriba y luche por la historia. Es decir, la presente monografía presenta una lectura de la historia como ideología en dos sentidos: Por un lado, la concepción que florece en la Modernidad sobre la historia como el decurso hacia la emancipación humana y las subsiguientes consecuencias de tal concepción en nuestra condición posmoderna y, por otro lado, la naturaleza discursiva de la historia, su ineludible aspecto narrativo bajo el cual los sucesos penetran y forman la conciencia histórica de una comunidad permitiendo así la entrada de la ideología como formadora de conciencias a través de un relato fabricado de la historia.

2.2. La historia como discurso ideológico

El primer capítulo de la presente monografía presenta una fundamentación antropológica de la historia en la que se enuncia uno de los requisitos sustanciales para hablar propiamente de esta, a saber, que los hechos del pasado se registren y documenten, a fin de cuentas, que estos hechos sean narrados. Esto significa que el hecho *per se* no es histórico, sino que lo es en la medida en que es considerado, registrado y asimilado en una comunidad, es decir, cuando el suceso cala en la conciencia histórica de un grupo social y se configura en el relato de su historia (E. Coreth, 1974).

Piense el lector en algún hecho histórico que haga parte de la conciencia histórica de su comunidad y en dicho pensamiento se dará cuenta de dos asuntos particulares: por un lado, entenderá que el hecho en cuestión tuvo que haber sido narrado y documentado para que tomara su relevancia e impacto en el despliegue histórico de su comunidad y, por otro lado, entenderá que dicha narración configura la forma en la que se comprende y se asimila al hecho histórico y que, incluso, a ciertos hechos polémicos e importantes les subyace más de una interpretación.

La comprensión discursiva sobre los hechos del pasado es fundamental para la organización del presente y, por lo tanto, para el cultivo de la conciencia histórica. Como menciona Manuel Cruz “confinar el pasado en lo pasado implica convertirlo en un objeto inútil, *el* objeto inútil por excelencia” (1991, p. 13), como si lo sido permaneciera allí estático y continuo y solo diera al presente una única posibilidad para consumarse. Pero el pasado penetra en el presente, y el discurso histórico nos ofrece la existencia de “un vínculo privilegiado con el presente” (p. 14); de modo tal que el discurso que se constituya sobre el

pasado condiciona lo que se piensa, se cree y se vive sobre el presente, y lo que se espera del futuro, encausando la conciencia histórica de la comunidad hacia cierto destino.

En consecuencia, debe entenderse que el discurso no solo pone en la mesa o enuncia al objeto en cuestión del que se esté hablando, sino que lo forma discursivamente; la historia no es una gran bolsa estática en la que entran los hechos del pasado, sino que la forma en la que estos son narrados configura su existencia y realidad. Por lo tanto, la historia se presenta como un espacio discursivo en el cuál se libran “batallas” por dominar, formar y narrar de una forma determinada a los hechos históricos, de modo que, como menciona Foucault (1985), “la unidad del discurso no está constituida por la permanencia y singularidad de un objeto, sino por el espacio en el que diversos objetos se perfilan y continuamente se transforman” (p. 55).

Esto quiere decir que la unidad del discurso sobre la historia no es provista por la linealidad y continuidad del hecho histórico como tal, sino por la forma en la que esos hechos son considerados y transformados en función de una unidad narrativa. Esa unidad narrativa o la unidad de los discursos, enseña Foucault, no está fundada propiamente en la existencia del objeto o “la constitución de un horizonte único de objetividad”, sino por “el juego de reglas que hacen posible durante un periodo determinado la aparición de objetos” (p.53). Así pues, debe entenderse que los acontecimientos históricos, es decir, los objetos que conforman a las narrativas de la historia, son definidos y comprendidos con referencia al conjunto de reglas que permiten formar a los objetos de cierta manera dentro de ese espacio discursivo.

Con todo, surge la pregunta ¿cómo aparecen las reglas discursivas que delimitan la interpretación de los hechos históricos y, por lo tanto, al concepto de historia? Para responder al interrogante, debe entenderse que es por medio del discurso (el habla, el texto, la escritura, la propaganda, etc.) que se comprende al mundo; por medio del discurso se ordena y da un sentido al otro, a las interacciones sociales, a la vida y demás, lo que motiva la afirmación de

que el discurso es una acción social (Habermas, 1988, p. 258; Van Dijk, 2008, p.3). De hecho, la afirmación podría extenderse y decirse que el discurso es la acción social por excelencia en tanto que es la acción que configura el resto de las acciones en la sociedad.

Habermas (1988) afirma que “no es descabellado entender el lenguaje como una clase de metainstitución de la que dependen todas las instituciones sociales” (p. 257), queriendo implicar que el discurso está a la base de las prácticas, las creencias y las instituciones de una sociedad. Tal noción de discurso como acción social que configura y legitima otras acciones, así como creencias e ideas dentro de un entorno social denota una estrecha relación del discurso con el poder; el discurso que es vital para la interacción entre humanos y que surge del espacio entre los hombres (Arendt, 2005) permite la producción de significados a través de una dinámica de doble flujo entre este y el poder.

Primero, en palabras de Arendt (2005) “Sin poder, el espacio de aparición en público se desvanece tan rápidamente como los actos y las palabras vivas” (p. 230), en tanto que es el poder, a través del discurso y de las acciones, quien preserva a la esfera pública y su espacio de aparición, por lo que la trama de los asuntos humanos y las historias que aparecen dentro de esta carecen de fundamento si no están respaldadas por el poder. Segundo, la producción de discurso y los elementos constitutivos que se derivan de allí parten de y suponen dinámicas de poder: *resistir* a cierta narrativa dominante, *reproducir* consciente o inconscientemente narrativas, así como legitimar, producir o ignorar discursos, todas estas *acciones discursivas* tienen como eje una posición con respecto al poder (Foucault, 1988, p.60). Tercero, que se deriva de los dos puntos anteriores, poder y discurso establecen una dinámica de doble flujo: el poder se sostiene, legitima, impone, difunde y reproduce a través del discurso; simultáneamente, el discurso solo puede tener una carga relacional y códigos de dominancia o resistencia –en el espacio público– en tanto que está constituido por dinámicas de poder. En consecuencia, con todo lo anterior, el poder configura y vertebra al discurso y, a

su vez, el discurso escenifica, en una multiplicidad de formas, tanto reveladas como ocultas, al poder.

Así pues, el discurso como acción social presupone un ejercicio de poder sobre las acciones, creencias y opiniones de los individuos por medio de interacciones comunicativas. Es en este sentido particular que se puede comprender el discurso como acción social, en tanto que establece narrativas que buscan ser legitimadas, es decir, aceptadas por individuos mancomunados en la significación del mundo.

Tal como afirma Foucault (1988) la polivalencia táctica del discurso muestra que el rol del poder dentro del discurso no debe ser comprendido únicamente en términos “dominante-dominado”, sino como una multiplicidad de elementos discursivos que actúan de distintas maneras; así, el discurso existe en un juego complejo como instrumento y efecto del poder, pero a la vez, como punto de resistencia o contraparte, en suma, “poder y saber se articulan por cierto en el discurso” (Foucault, 1988, p. 59).

La polivalencia táctica del discurso enseña que este funciona “como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes” (M. Foucault, 1988, p. 60), lo que refleja las distintas maneras en las que el poder se expresa por medio del discurso y su dependencia de un entorno dinámico que “supone variantes y efectos diferentes según quién hable, su posición de poder, el contexto institucional en el que se halle puesto” (p.60). Así, el discurso produce y reproduce al poder, lo refuerza, pero también lo puede minar, trivializar, hacerlo frágil y detenerlo, esto dependerá de la estrategia o táctica que entre en la formación discursiva, en este caso, de la historia.

En consecuencia, si el discurso es una acción social en la que se libran batallas de poder para lograr el control de la significación del mundo, ¿cómo se establecen las reglas con las que se moldea discursivamente a la historia? Hasta ahora, la relación formativa entre historia y discurso que se ha expresado a lo largo del capítulo carece de un fundamento que

deje en evidencia la forma puntual –su táctica– en la que el discurso afecta y transforma a la historia en un relato particular, con sus significaciones pertinentes. Ahora bien, tal fundamento que direcciona la historia como discurso es la ideología. Esto implica que las ideologías producen una narrativa de la historia de tal modo que, por medio de sus estrategias y sus bases representacionales de la realidad, cargan de significado al acontecer histórico ofreciendo un cierto sentido a la temporalidad humana.

La ideología es entendida como una base representacional de la realidad, es decir que “las ideologías permiten a las personas, como miembros de un grupo, organizar la multitud de creencias sociales acerca de lo que sucede, bueno o malo, correcto o incorrecto, *según ellos*, y actuar en consecuencia” (Van Dijk, 2006, p.21). Esta noción de ideología presentada por Van Dijk presupone dos espacios en los que esta se conforma, por un lado, el espacio ideal y cognitivo en el que funcionan las ideas, las creencias, los valores y, por otro lado, el campo de la acción que se conforma por la expresión discursiva de las ideas, las creencias y las acciones sociales.

Lo anterior nos revela que la ideología actúa en el plano social de la cognición, siendo esta fundamentalmente un sistema de creencias, un tipo especial de representaciones mentales compartidas en un grupo social (Van Dijk, 2006, p. 162). Tal dimensión socio-cognitiva en la que se enmarca la ideología revela que lo que esta ofrece a través de sus bases representacionales de la realidad es un cierto conocimiento, un saber formado discursivamente por la ideología acerca de personas, grupos sociales y acontecimientos sociales (p. 163). Sin embargo, esto no quiere decir que todo conocimiento sea ideológico sino que “algún conocimiento en la sociedad es una función de la posición ideológica o poder de los grupos” (p. 144), en tanto conocimiento específico de un grupo social que legitima a cierta ideología; bajo sus criterios establecidos por medio de sus bases “axiomáticas” de la realidad legitiman hechos o creencias como creencias verdaderas justificadas, esto es,

conocimiento. Así pues, la ideología actúa en una dimensión socio-cognitiva en la producción, reproducción, legitimación, aversión o falsificación de creencias, hechos e historias en el tejido social de una comunidad humana.

En este sentido, debe entenderse al discurso en su dimensión ideológica como “formas de acción e interacción social, situados en contextos sociales en los cuales los participantes no son tan sólo hablantes/escribientes y oyentes/lectores, sino también actores sociales que son miembros de grupos y culturas” (Van Dijk, 2006, p. 19). En dicha interacción social, discursiva y pública, el discurso marca las pautas y los matices en la expresión de las creencias y las acciones. Así pues, insistiendo en la noción de discurso como formador de objetos bajo ciertas reglas, habría que afirmar que son las ideologías quienes establecen las reglas que forman discursivamente a la historia.

Por lo tanto, las ideologías funcionan como bases representacionales de la realidad que por medio de prácticas sociales discursivas caracterizan y discriminan a la realidad social, política e *histórica* de los individuos, tal como afirma Van Dijk, “el ocultamiento, la legitimación, manipulación y otras nociones relacionadas que se consideran como las funciones primarias de la ideología en la sociedad son, sobre todo, prácticas sociales discursivas” (p. 18). Entonces, las ideologías tienen una función cognitiva, en tanto que forman creencias y significados en las mentes de los individuos, pero también tienen una función social, en tanto que la expresión discursiva de su componente cognitivo apela a significar la realidad social, política y cultural de una comunidad humana.

El fenómeno socio-cognitivo de la ideología permite mostrar de qué manera las creencias son dispuestas y conformadas de tal manera que los individuos partícipes de la ideología cambian su opinión y su quehacer en el mundo. En este punto, me parece importante recordar la idea de Ortega y Gasset de la vida en la creencia, en la que las creencias conforman la tierra firme de la vida y conforman a lo real, pues es en ellas donde

“nos movemos, somos y vivimos” (1984, p. 31); es por medio de ellas que se experimenta la realidad y configuran el quehacer, en lo político, lo social y lo histórico. La idea orteguiana se compagina con el concepto de ideología como base representacional de la realidad, pues la ideología penetra socio-cognitivamente la vida del individuo, configurando su creer y su quehacer; conformando la totalidad de lo que Ortega entiende por circunstancia.

Adicionalmente, la ideología como base representacional de la realidad presupone al discurso como la expresión ideológica por excelencia, como el medio por el cual se formulan expresamente las ideologías. En palabras de Van Dijk (2006) “aunque los discursos no son las únicas prácticas sociales basadas en la ideología, son efectivamente las fundamentales en su formulación y, por tanto, en su reproducción social” (p. 19). Es por medio de las expresiones discursivas que los miembros de un grupo aprenden, adquieren, confirman su ideología y, la transmiten en una comunidad social; de este modo, la forma más directa de saber cómo es y cómo funciona una ideología, “si queremos saber qué apariencia tienen las ideologías, cómo funcionan y cómo se crean, cambian y reproducen, necesitamos observar detalladamente sus *manifestaciones discursivas*” (Van Dijk, 2006, p. 19).

Por su parte, Eagleton (1997) afirma que “el término ideología no es más que una forma cómoda de categorizar bajo una denominación toda una serie de cosas diferentes que hacemos con los signos” (p. 243), por esto, la ideología es un sistema de ideas y creencias que se abstraen “de nuestras formas reales de la práctica discursiva” (p. 243). En suma, la ideología como base representacional de la realidad implica también comprenderla como un fenómeno discursivo que revela “procesos por los que se enmascaran, racionalizan, naturalizan y universalizan cierto tipo de intereses, legitimándolos en nombre de ciertas formas de poder político” (Eagleton, 1997, p. 253).

Por ende, es plausible afirmar que la ideología es un fenómeno discursivo en tanto que es ella la que produce las reglas que determinan los espacios discursivos en los que se

significan y perfilan a los objetos de la historia. Por medio de las consideraciones de la ideología, es decir por su forma de representar y significar al mundo bajo ciertos ideales, cierra y limita al espacio discursivo. Eagleton (1997) comprende lo anterior como si la ideología delimitara discursivamente al mundo:

El propio lenguaje es infinitamente productivo; pero esta productividad incesante puede detenerse artificialmente en el «cierre» -en el mundo cerrado de la estabilidad ideológica, que rechaza las fuerzas desorganizadas y descentradas del lenguaje en el nombre de una unidad imaginaria-. (p. 247)

Este cierre que menciona Eagleton constituye una matriz de significado o un “sistema de relaciones lingüísticas en el que se generan procesos discursivos reales” (p. 246), es decir, la ideología cierra al discurso que es coherente para sí; estableciendo las estrategias de significado que funcionan para la producción, reproducción y legitimación de sus bases representacionales de la realidad, una coherencia interna que se sustenta en la perfilación discursiva del mundo producto de las mismas creencias, ideas y valores que la ideología transmite y pretende legitimar. Ahora bien, tal matriz de significado no es estática, es decir, no es una estrategia unívoca que pretende plasmar por medio del poder una significación exclusiva y única del mundo, sino que, como se había visto anteriormente con Foucault y la polivalencia táctica del discurso, se ejercen distintas prácticas discursivas, sea para reforzar o para minar una estrategia discursiva ya establecida; es decir, el discurso se emplea de formas distintas respecto a los significados establecidos que la ideología pretende legitimar o socavar.

La conclusión que se presenta aquí es que el discurso como acción social es ideológico. La ideología ofrece un alcance, una estrategia y un espacio de formación discursiva en el que se legitima, aprende y transmite una cierta noción de las relaciones

sociales, políticas e históricas. Ahora bien, en una formulación radical del mismo asunto, Habermas (1988) afirma que “en la medida en que las legitimaciones no declaran la relación de poder que ellas posibilitan, en la medida en que tal relación de poder no hace sino expresarse en tales legitimaciones, el lenguaje es también ideológico” (p. 257). En otras palabras, para Habermas el lenguaje es ideológico ya que expresa y reproduce el dominio y el poder social, de forma implícita y enmascarada. Sin embargo, la afirmación de Habermas no se dirige hacia el discurso como acción social sino al lenguaje en su entereza, entendiendo que este aspecto del lenguaje “depende por su parte de procesos sociales que no se agotan en sus nexos normativos” en tanto que “la objetividad del acontecer de una tradición, que se compone de un sentido objetivado en símbolos, no es suficientemente objetiva” (Habermas, 1988, p. 257). Si bien Habermas acierta en la expresión del poder por medio del lenguaje, esto no implica necesariamente que todo lenguaje sea sustancialmente ideológico: tanto el lenguaje como el conocimiento tienen aspectos que no responden a una dimensión ideológica, sino que sirven a los intereses más necesarios y humanos de la comunicación, cuya carga relacional no está codificada por la ideología. En suma, se trata aquí de comprender a la ideología como un sistema de creencias sobre el mundo, las cuales se articulan y legitiman por medio del discurso, de modo que es por medio del estudio del discurso, de sus formas de significar al mundo y de entender a objetos como el pasado que se puede explicitar la ideología.

En suma, el razonamiento que se pretende exponer es el siguiente: la historia es un discurso, el discurso está configurado ideológicamente, por lo tanto, la historia está configurada ideológicamente. (i) Historia y discurso convergen como una narrativa en la cual se construye y difunde una conciencia histórica, es decir, donde se organiza el pasado, se entiende el presente y se proyecta el futuro, a partir de (ii) ciertas bases representacionales de la realidad (ideologías), desde las cuales se significa e interpreta lo real, posibilitando un

espacio discursivo en el que se legitima cierta noción de la historia. (iii) Se configura entonces una dinámica de doble flujo entre la historia como discurso y la ideología: la historia en su naturaleza discursiva, en su imposibilidad de ser un solo pasado estático y perenne (un objeto inútil), y en su posibilidad condicionada por reglas discursivas de resignificar lo pasado y restablecer al presente, es significada y establecida ideológicamente en función de las ideas y creencias; dicho de otra manera, el espacio discursivo de la historia se configura ideológicamente.

Así pues, es posible articular y dar un cierto sentido a los hechos narrados que conforman a la historia si hay una plataforma de conocimiento en el presente capaz de legitimar la interpretación sobre tal narrativa histórica. La historia como discurso es en últimas la producción y reproducción de un tipo particular de saber histórico que se certifica y se legitima, traspasa los límites de la mera opinión y se establece como conocimiento que, sin embargo, no deja de ser imparcial, pues surge de unas ciertas bases representacionales de la realidad. Así pues, el aspecto cognitivo de la ideología implica y posibilita al aspecto cognitivo de la historia como una narrativa establecida por la ideología. Es la historia construida y defendida a partir de un estatuto epistemológico parcializado que forma al objeto de la historia de cierta manera en relación con las dinámicas de poder.

En concreto, en la clave de lectura que estoy aquí ofreciendo la historia es un relato ideológico. Las ideologías, por lo tanto, articulan y perfilan a los objetos de la historia, creando un relato histórico bajo el cual sustenta sus bases representacionales de la realidad. En dicho relato converge una conciencia histórica ideologizada en la que el sujeto participe de cierta ideología es situado históricamente y este organiza el pasado, figura el presente y proyecta al futuro según el relato histórico que produce la ideología.

Por lo tanto, cuando nos acercamos a un libro de texto sobre historia estamos ante una narración construida en retrospectiva, cuyo cronista está situado en una circunstancia y cuyos motivos y creencias subyacen al relato formado sobre el acontecimiento histórico. Del mismo modo, las ideologías fundamentadas en sus bases representacionales de la realidad configuran una interpretación, propia y sustancial, de los acontecimientos históricos que sirven a sus intereses de poder, sea legitimar, socavar, contrarrestar o anular aspectos de la realidad social; en últimas, para ostentar un relato histórico que justifica a la ideología y sus formas de acercarse al mundo. Esta forma de reconocer a la historia “beneficiaría a un reconocimiento explícito de las formas en las que la historia ha sido y podría ser escrita” (Gold y Gold, 2020, p. 124), y en consecuencia, esta reflexión sirve para cultivar un sentido crítico en la tarea de hacer y leer a la historia, de comprender qué es lo que se juega cuando se establece un cierto orden al acontecer histórico cuya comprensión es fundamental para el rumbo de una sociedad.

Ahora bien, en este punto es menester tener una discusión y una separación con Van Dijk, en tanto que él opina que las creencias que se tienen sobre los hechos históricos no son sustancialmente ideológicas. Para Van Dijk las ideologías están constituidas por creencias socialmente compartidas pero “no incluyen las creencias sobre hechos históricos específicos” (2006, p. 52), sino que las creencias que se tienen sobre los hechos históricos hacen parte de un repertorio general y cultural más grande del cual las ideologías se valen selectivamente, por lo tanto, para Van Dijk el conocimiento histórico simplemente versa “sobre experiencias “colectivas” específicas de un grupo, sociedad o cultura” (p. 51). Lo que Van Dijk quiere decir en este punto es que las creencias sobre el pasado hacen parte una base más grande que ampara a toda la sociedad, no solo a grupos ideológicos, pues de no ser así, no podría haber consenso ni disenso con respecto al pasado, sino que el pasado sería sustancialmente distinto para cada grupo dentro de una comunidad, en el sentido en el que se podría hablar de sucesos

que para algunos sí ocurrieron y para otros no, líneas de tiempo dispares y radicalmente distintas, imposibles de corresponder.

En lo que al tema concierne, vale la pena recordar que el conocimiento histórico bajo el cual se ampara alguna comunidad humana es un conocimiento discursivo y, por esto, un conocimiento susceptible de formaciones discursivas reglamentadas por las ideologías, esto es, un conocimiento ideologizado. La configuración discursiva de los hechos históricos se hace desde una posición ideológica, es decir, la narrativa que se forma sobre los hechos históricos surge de un horizonte ideológico. En otras palabras, el discurso de la historia que alguna ideología busca establecer es fundamental en tanto que dicha narración justifica y legitima a la ideología y con ella a sus bases representacionales de la realidad.

Parece que apartar a la ideología de su contenido histórico es un contrasentido. Como se ha insistido a lo largo del capítulo, la noción de historia que perfila una ideología es fundamental para su desarrollo y la forma en la que esta concibe al resto de objetos dentro de su espacio discursivo. Como se mostró en la ideología de la Modernidad, la historia en función de un Ideal Universal configuraba la comprensión de los Modernos con respecto al pasado y al presente; así, la narración histórica que aparece dentro de una ideología es consustancial a sus bases representacionales en tanto que las vertebraba y les da una tierra firme en la cual se justifican y encuentran una razón histórica que legitima a la ideología. Por lo tanto, la respuesta a Van Dijk es que esa selectividad que hacen las ideologías de los sucesos históricos son esenciales para la misma ideología y no se pueden separar de esta; que es cierto que en términos epistemológicos una comunidad debe compartir un conocimiento más extenso sobre la historia pero que eso no implica que el conocimiento que se configura discursivamente sobre los hechos históricos no sea un conocimiento que revela una tensión entre relatos ideológicos que pretenden acaparar el relato sobre la historia oficial.

Más exactamente, la historia como discurso ideológico está enmarcada en la discusión, oficialización y contraposición en torno a la historia oficial. La idea de “la historia oficial” esconde detrás de sí una noción de universalidad reminiscente del ideal universal de historia que buscaron realizar los modernos a través de sus metanarrativas, ahora bien, la existencia de la historia oficial en la condición posmoderna incide de manera significativa en la construcción del pasado y, por esto, en los relatos que aparecen en contraposición a la versión “oficial” de la historia. El relato del pasado que se pretende normalizar por medio de la historia oficial se manifiesta en los monumentos, los discursos políticos, los museos, los libros de texto y los medios masivos de comunicación, que en conjunto conforman una narrativa histórica, una versión sobre el pasado que pretende anclarse en la conciencia de los individuos como el verdadero orden de las cosas.

La eclosión de distintas narrativas en torno a un mismo suceso, condición inevitable de la posmodernidad, confirma la existencia de un relato hegemónico contra el que se ejercen prácticas discursivas de resistencia o contraposición. Porque, como se vio previamente en la dinámica de doble flujo entre discurso y poder, donde hay poder, hay resistencia; esto es, donde hay un discurso hegemónico que pretende hacerse con el sentido de la historia, oficializando y normalizando su versión de los hechos en la conciencia histórica de cierta comunidad humana aparecerán también nuevos relatos, nuevas interpretaciones que ponen en tela de juicio la versión “oficial” del pasado, creando nuevos sentidos, resarcido otras identidades que buscan su lugar en la historia.

Adicionalmente, el contenido ideológico de la historia se revela en la construcción del pasado histórico –y, por supuesto, en su crítica–. Por ejemplo, cuando se posa la atención sobre las memorias que inciden en la reconstrucción del relato oficial sobre el pasado se vislumbran con claridad los aspectos ideológicos que conforman nuestro relato sobre la

historia. La entrada de nuevas memorias a la disputa por el relato oficial de la historia indica las diferencias ideológicas que tienen distintos grupos sociales en torno a los hechos históricos y, en consecuencia, muestra la necesidad de un relato histórico consistente y sustancial a la ideología y para su funcionamiento en general.

Las nuevas memorias que surgen en el reclamo por la historia, así como el discurso que de allí emerge produce “nuevos procesos históricos, nuevas coyunturas y escenarios sociales (...) que producen modificaciones en los marcos interpretativos para la comprensión de la experiencia pasada y para construir expectativas futuras” (Jelin, 2002, p. 13). Lo anterior indica que la memoria es un campo de lucha en el que se dirime qué versión del pasado debe prevalecer, esto es, qué relato histórico penetra en la conciencia histórica de la comunidad. Además, esto muestra que, en palabras de Girado y Montoya (2012):

Las luchas y los reclamos no son siempre equilibrados, pues como es bien sabido la escritura de las historias oficiales y la influencia de poder en la pluma, han ocultado las voces disidentes y han construido un pasado que hoy por hoy se ha convertido en objeto de disputa. (p. 113)

Un ejemplo de estas luchas por la memoria en la reescritura de la historia sucedió en Popayán, Cauca, el 16 de septiembre del año 2020. Los indígenas Misak con cuerda en mano derribaron la estatua del conquistador Sebastián Moyano y Cabrera como resultado de un juicio simbólico que realizaron en su contra. En este se le juzga de varios crímenes y, más importante aún, se le condena a ser reescrito en la historia universal como genocida de los pueblos que vivían en la confederación del Valle de Pubenza (Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, 2020). Tal afirmación de los indígenas Misak pretende insertar la memoria de los pueblos indígenas en la narración oficial sobre la conquista y los procesos de colonización, así como un reclamo por justicia y el resarcimiento de su identidad en el

presente. Como dice Jelin, “las memorias de quienes fueron oprimidos y marginalizados (...) surgen con una doble pretensión, la de dar la versión «verdadera» a partir de su memoria y la de reclamar justicia” (2002, pp. 42-43). Justamente, los indígenas Misak van en contra de un discurso hegemónico y arraigado sobre el pasado al reorganizar y hacer explícito un nuevo discurso sobre ese pasado en disputa, lo cual como mencioné anteriormente, revela las tensiones ideológicas que toman lugar en la construcción de conciencia histórica de las comunidades.

Ahora, la memoria es solo una de las facetas en las que se hace explícito el componente ideológico de la historia. Por ejemplo, el relato de la historia que gestaron los fascistas en la Alemania Nazi servía en su propósito de justificar sus creencias y su quehacer durante su violenta expansión por toda Europa. En palabras de Chapoutot (2013) “Según los nazis, la historia, una cuestión de dialéctica racial, terminaría con la victoria final y total del Reich y la desaparición del enemigo racial” (p. 8), lo que supone en términos generales que el ideal de la historia para los nazis era la emancipación de la raza aria y, en ella, la eliminación de los grupos raciales y culturales que impedirían dicha consumación. Así, la historia en la ideología nazi está estrechamente ligada a la noción de raza eterna (p. 11) que el pueblo alemán cohesionado por su pureza debía defender.

El concepto *Volksgemeinschaft* (comunidad biológica o comunidad nacional) buscaba ser restaurado en la Alemania Nazi, que es una noción de pueblo que no está dividida por la lucha de clases (relato marxista de la historia) ni una sociedad civil que es producto de contratos y códigos civiles (relato Ilustrado) sino que está íntegramente unificada, por la raza y la nación, concepto que había sido barrido por los relatos modernos que, en opinión de los nazis, dividieron a las sociedades. Por lo tanto, la narrativa histórica de los nazis presentaba una lucha eterna entre razas, en la que el rival era el «eterno Judío» (*ewige Jude*) a través de

sus múltiples máscaras y formas. En el periódico oficial de la SS *Das Schwarze Korps* la cuestión de la eternidad de la raza rezaba así: “un pueblo, una raza, no envejece biológicamente. La fuerza primordial en nuestro pueblo sigue siendo eternamente joven, y hoy no somos mayores que hace mil años. Nuestra gente es eterna, esta es nuestra fe”. (Chapoutot, 2013, p. 11).

Esa eternidad que es el constante devenir de la historia para los nazis era el sustento histórico para las bases representacionales de la realidad de la ideología Nazi. Según Chapoutot (2013) “La trascendencia inmanente de la sangre ofreció a los objetivos del discurso nazi la vida eterna (la de la comunidad racial) y dio sentido a las acciones, los compromisos políticos y la guerra” (p. 12). Por lo tanto, el alemán, que debía hacerse partícipe de esta ideología totalizante, sentía el deber racial de defender y perpetuar su raza en la eternidad, salvándose de la “mezcla” y la “contaminación”. De esa forma, la ideología Nazi asignaba un sentido a las existencias individuales y a la acción: “el individuo vivió, luchó y mató para asegurar que la raza viviría” (p. 12). En suma, las ideologías totalizantes ejemplifican de forma clara de qué manera el discurso que se forma sobre la historia justifica a las creencias y acciones de la ideología, de sus enemigos, de sus luchas y las formas en las que deben consumarse para guiar a la historia según su ideal.

Sin embargo, hacia finales del siglo XX uno de los últimos vestigios materiales de una ideología totalitaria caía con la atracción de la libertad. Esto no significa que las ideologías hayan terminado o que se pueda hablar de un fin de la ideología, de hecho, las ideologías como luchas emancipadoras toman mucha más fuerza, apelando a identidades más inmediatas que, ni los grandes relatos de la Modernidad, ni los relatos totalitarios del siglo XX buscaban emancipar. El feminismo, el movimiento LGTB, el ecologismo, además del libertarismo, la emancipación racial en su reformulación (*Black Lives Matter*), entre otros, aparecen en la

lucha por el discurso de la historia y, por lo tanto, en la lucha por sus ideas que emancipan lo que defienden.

El ecologismo es un movimiento ideológico que cala ahora en la conciencia de muchos individuos que se preocupan por el futuro de La Tierra, de la vida animal y de su sufrimiento, así como por fenómenos que exigen un cambio en las creencias, las acciones y las ideas, en aras de combatir escenarios como la deforestación, el Efecto Invernadero (y con este el derretimiento de los glaciares y el aumento de la temperatura), el consumo en exageradas proporciones de vidas animales, entre muchas más. Así, bajo este panorama, es decir, bajo esta forma de comprender al mundo, de fundir las creencias con la realidad y actuar acorde a ellas surge la ideología ecologista que aparece en palabras de Fromm como (1992):

una restauración de la antigua conciencia de las personas conectada al material que los produjo (como la tierra) que toma lugar tras una larga moratoria en la que la Revolución Industrial hizo a la humanidad parecer creación propia, autónoma y omnipotente (p. 23)

Así, la ecología no es solamente un movimiento accidental que busca promover el cambio en nuestra interacción con La Tierra, sino que las actividades (también las discursivas) ecológicas son producto de un sistema de creencias “que buscan definir la naturaleza, el valor y los fines de la vida en este planeta” (Fromm, 1992, p. 24). En ese orden de ideas, la conciencia sobre la ecología ha de entenderse como una formación discursiva en la que se configuran unas creencias particulares sobre el papel del ser humano y sus artilugios en la protección de La Tierra y con ellas un quehacer para legitimar ese sistema de creencias ideológico.

Como se ha evidenciado en las citas previas, la ecología como ideología encuentra puntos del pasado en los que su lucha se ha visto justificada (como el impacto de la Revolución industrial y la globalización) y la capacidad de revertir su efecto por medio de nuevas formas de producción y consumo que no sean tan dañinas con el medio ambiente. Del mismo modo, es clara la perspectiva que el ecologismo toma con respecto al futuro en caso de que no se tomen acciones respecto al cuidado del ambiente y, en consecuencia, una postura sobre el presente como el momento urgente en cuál se deben tomar cartas en el asunto y actuar con prontitud para subsanar el daño excesivo al ambiente y a la vida en estos últimos doscientos años.

Hasta aquí se ha expresado la forma en la que el relato sobre la historia que gesta cierta ideología es fundamental para esa ideología (y, en consecuencia, el contrasentido que implica separar a la ideología de su componente histórico). Se observó a través de las luchas por la memoria y la discusión que estas suscitan sobre la forma en la que se construye el pasado, así como el relato de la historia que gestaron los nazis para justificar sus acciones y creencias y, por último, las formaciones histórico-discursivas que toman lugar en la ideología ecologista. Todo lo anterior toma aún más sentido teniendo en cuenta la eclosión de narrativas que surgen en la posmodernidad: la pérdida de un sentido unitario, homogéneo y universal del devenir histórico estimula la existencia de millares de narrativas sobre la historia; el relato de las víctimas, de las voces oprimidas por los promotores de la Historia Universal y el surgimiento de nuevas identidades proporcionan un marco interpretativo que confirma, en últimas, que las creencias sobre los hechos históricos son propias de las ideologías, que no hacen parte de un repertorio cultural en común sin más, sino que la apreciación en torno a los hechos históricos, lo que se resalta y lo que se olvida de estos, y la forma en la que son utilizados y recordados, revelan el núcleo ideológico que poseen las narrativas que conforman –o que pretenden conformar– a la historia.

En conclusión, se ha mostrado en la presente sección del capítulo una lectura de la historia como relato ideológico, en tanto que la historia es un espacio de formación discursiva reglamentada por las bases representacionales de la ideología. Además de esto, en la primera sección del capítulo se argumentó que la historia como discurso ideológico surgía en la Modernidad por razón de la narrativa sobre la historia encausada hacia ciertos ideales emancipatorios, haciendo del proceso histórico un proyecto ideológico en consumación; tal idealización del proceso histórico, universal, progresivo y finito se fragmenta en la condición posmoderna. Caracterizada por la desilusión y el desencanto de los grandes relatos y, en consecuencia, con una conciencia histórica en crisis (el pasado desarticulado ante un difuso e incesante presente y un futuro perdido) la condición posmoderna se resarce en los umbrales de la historia de forma ocasional y fragmentaria, creando relatos de la historia “locales” y espurios, millares de historias que declaman su lugar en la historia oficial, amparadas según las bases representacionales de la realidad de sus relatos ideológicos.

Las dos nociones aquí presentadas de la historia como relato ideológico están estrechamente ligadas por el concepto de discurso. Por un lado, el discurso sobre la historia que se gestó en la Modernidad implica una forma particular de captar al proceso histórico como el constante progreso encaminado a la emancipación humana, discurso que cambia y se transfigura en la condición posmoderna. Por otro lado, la condición narrativa del hecho histórico, el cual es transmitido sustancialmente como un relato sobre lo sucedido y en tal condición es posible formarlo y deformarlo, cambiar sus valores e impulsos permitiendo así la entrada de la ideología en la conformación de la conciencia histórica; así, las ideologías funcionan como bases representacionales de la realidad que se sustentan, justifican y legitiman en la historia -en su discurso sobre la historia-, asimilando a una conciencia histórica ideologizada que ofrece un sentido particular al acontecer histórico en el recuerdo, la cotidianidad y la creación de expectativas.

Esta dimensión de la historia y su naturaleza narrativa incide directamente en la significación del presente, de la historia y en parte, de los sujetos mismos. Vemos pues que la ideología limita la experiencia de la historia y le da un cierto sentido, sentido que está enhebrado por el poder. Un poder que forma a los sujetos, que condiciona el saber histórico y el presente para detonar actitudes, emociones o pensamientos en legitimación de tal o cual poder activado discursivamente. Esto genera dos interrogantes que, en el último capítulo serán desarrollados como conclusiones en torno a la historia como relato ideológico.

Por una parte, ¿es posible que una narrativa histórica sea objetiva? y en caso de que así lo sea, ¿puede esta incidir en las narraciones ideológicas de la historia, subvertir o resistir? Esto pensado en los efectos de la ideología en la narración de la historia y de cómo este poder se relaciona con la “objetividad” o la narración más fiel a los hechos. Por otra parte, ante dicho estado del poder y cómo este afecta y objetiva al individuo se establece la pregunta ¿es posible cambiar nuestro relacionamiento ideológico con la historia? ¿se puede crear nuevas narraciones de sentido? Esto pensado desde los efectos de la ideología en el sujeto y cómo el sujeto puede establecer dinámicas de cuidado de su *yo histórico* y por ende de su relación con su presente.

III Capítulo

Dos conclusiones en torno a la idea de la historia como ideología

En el primer capítulo de este escrito se estudió la relación formativa que se da entre el ser humano y la historia. Allí quedó escrito que de tal relación aparece la conciencia histórica que es la forma en el que los individuos y las comunidades humanas albergan el sentido de su propio acontecer histórico. Además, tal conciencia histórica indica que los “hechos históricos”, “la memoria” y la “versión oficial” de la historia vienen en forma de discurso, como una narración de lo sucedido, y que en tal existencia como relato la historia se convierte en una convergencia y una discusión de múltiples narrativas que pretenden urdir cierto sentido en la conciencia histórica de una comunidad. Adicionalmente, la naturaleza discursiva de la historia supone una cierta forma de narrar el pasado y, asimismo, esas narraciones y luchas por la memoria dependen del marco interpretativo con el que cuentan los individuos en el presente. Es decir que el presente, o más bien, los sistemas de creencias que lo regentan conforman un marco interpretativo en el que el pasado es comprendido y asimilado, y por medio de tal interpretación del acontecer histórico se le ofrece un cierto sentido al presente.

En el segundo capítulo se analizó a la historia como discurso –ideológico– desde dos perspectivas: (i) Se expuso *la historia como relato* que tiene su punto de partida en la modernidad filosófica con la aparición de los metarrelatos; estos son discursos totalizantes y omniabarcantes que hacen de la historia una senda teleológica con un propósito ulterior en la cual todos los hechos y esfuerzos humanos contribuyen para su consumación. La consideración moderna del proceso histórico, como un gran relato de sentido en el cual los hechos históricos son juzgados y construidos conforme a un ideal, fue entendida en la

presente monografía como una versión rudimentaria de ideologización de la historia. Por esto, la forma en la que una versión rudimentaria de la ideología significa al proceso histórico, con un sentido impuesto a la totalidad del devenir histórico; garantizando su curso regular –y en ella la predicción de la libertad y las acciones humanas–, sienta un precedente en la historia como relato y, sobretudo, en la historia como ideología. La aurora de la condición posmoderna es justamente la fragmentación de las grandes narrativas sobre el proceso histórico y la aparición de millares de historias, de narrativas nuevas, marginadas, nacientes que se hacen dueñas de su voz; de esta manera se configura el espacio discursivo y el marco interpretativo que permite luchar por el sentido de la historia, esto es, la lucha ideológica por el discurso de la historia en la condición posmoderna.

En tal condición posmoderna se enmarca la segunda perspectiva de la historia como discurso ideológico (*ii*) con la tríada historia, discurso e ideología: la historia es un discurso, el discurso está configurado ideológicamente, por lo tanto, la historia está configurada ideológicamente. Lo anterior permite entender el impacto de los relatos ideológicos que pretenden hacerse con el sentido de la historia; moldear la conciencia histórica de una comunidad en función de la legitimidad de la ideología, como si su lectura del proceso histórico justificara y legitimara la existencia y el quehacer de la ideología, en pro de la construcción de un cierto presente establecido y de un futuro prometido. Así, se entiende la razón por la cual hay distintas interpretaciones sobre diversos hechos y personajes que conforman la historia y que generalmente, de alguna u otra manera, son acontecimientos y sujetos importantes que contribuyen para la comprensión y la experiencia del presente.

En suma, se vislumbró la condición ideológica de la historia, las disputas discursivas por hacerse con la versión oficial de la historia, el relato hegemónico sobre el sentido de la historia y las otras pequeñas narrativas que buscan su espacio y su voz en la conciencia histórica de una comunidad. Todo lo expuesto plantea grandes interrogantes en torno a la

relación del ser humano y su historia, más aún, deja en evidencia que no tenemos un acceso directo y “puro” a los hechos históricos y al pasado, sino que siempre hay una mediación discursiva entre lo que sucedió y lo que se asume en torno a eso que sucedió; por tal razón, muchas de las certezas que podríamos extraer de nuestra conciencia histórica quedan en entredicho.

Por lo tanto, de tal estado de cosas se suscitan dos consideraciones, por un lado, la reflexión en torno a la objetividad de la historia (si es posible hablar en términos objetivos de los sucesos históricos o si siempre la narración histórica se supedita a las divergencias suscitadas por la ideología) y, por otro lado, la exploración del concepto foucaultiano del cuidado de sí (*epimeleia heautou*) como medio para resistir o hacer frente a las narrativas ideológicas de la historia, posibilitando así una relación más activa de los sujetos ante los discursos históricos, en las que el sujeto no es únicamente pasivo ante los poderes que buscan formarlo según ciertas bases representacionales de la realidad, sino que tiene cierta agencia en la consideración de narraciones históricas que pretenden hacerse con el sentido del acontecer histórico de su comunidad y, más importante aún, de su propia subjetividad.

A ambas cuestiones, la objetividad en la historia y el cuidado de sí frente a las narrativas ideológicas de la historia, les subyace la misma condición que se enunció desde el inicio de la monografía: la condición discursiva de la historia. Por eso, este capítulo conclusivo busca ahondar en tal condición; primero, se investiga si tal condición discursiva impide hablar de objetividad en la historia –tanto en la Historia como ciencia así como la historia oficial–, y segundo, explorar la capacidad de resistencia y resignificación que tienen los sujetos (poder, al fin y al cabo) para enfrentarse a las narrativas ideológicas de la historia y que no sean estas las que objetiven por completo a los sujetos según dadas bases representacionales de la realidad.

3.1. La objetividad en la historia

Ahora se presenta el desafío de hallar una cierta clase de objetividad en la historia, sea en su existencia como ciencia teórica o en su existencia rutinaria, como la historia oficial y las narrativas que le resisten. Ambas perspectivas de la historia se necesitan la una a la otra puesto que de una versión del pasado revisada por la ciencia y avalada como *objetiva* puede aparecer la narración oficial de la historia y con ella, las interpretaciones *correctas* a los hechos históricos; asimismo, las narrativas oficiales pueden terminar por ofuscar la investigación histórica objetiva y carente de sesgos, retorcer el pasado y la conciencia histórica de cierta comunidad según las bases representacionales de la ideología. Por lo anterior, es importante establecer qué clase de objetividad se puede encontrar en la historia como ciencia teórica y, a su vez, cómo esto condiciona el sentido de objetividad que se puede dar en la lucha discursiva por el sentido de la historia.

Passmore (1958) inicia su reflexión en torno a la objetividad de la historia comparándola con la objetividad que se puede extraer de ciencias naturales como la física o la química; claramente, si se ciñe a los mismos estándares de objetividad que las ciencias naturales, la historia no puede ser objetiva:

El científico se enfrenta al mundo tal como es, mientras que el historiador lo ve, siempre, a través del testimonio de otra persona, un testimonio que, por la naturaleza del caso, nunca podrá traspasar, porque los eventos que describe el testimonio se han ido para siempre. (Passmore, 1958, p. 100).

Esto es, la historia por su naturaleza discursiva y sustancialmente pretérita no accede a los niveles de objetividad de ciencias “duras” en las que, por ejemplo, se valen de la capacidad de reproducir los fenómenos para estudiarlos y analizarlos; mientras que el fenómeno que estudia la historia desaparece y el historiador queda solo con el testimonio que

sirve para reconstruir el hecho en cuestión. Ahora bien, esto no quiere decir que en la historia no haya *pretensión* de objetividad, sino que esta depende de “qué tan alto se establezcan sus estándares” (Passmore, 1958, p. 105).

De no haber objetividad, sería imposible decidir entre dos narraciones distintas en torno a un mismo hecho histórico. Según Bevir (1994) esto implica que la objetividad de la historia reside en la comparación: “una interpretación objetiva [de la historia] es una que seleccionamos en un proceso de comparación con otras interpretaciones usando criterios racionales” (p. 330). Y, puesto que “la historia consiste no en la simple acumulación de hechos sino en contar una clase de historia conexas” (Passmore, 1958, p. 102) su objetividad “surge de criticar y comparar redes rivales de interpretación en términos de hechos acordados” (Bevir, 1994, p. 333).

Puede sonar contradictorio que la objetividad en la historia dependa de redes de interpretación, pero lo que esto en realidad revela es que el tipo de objetividad que requiere la historia no puede suprimir a la subjetividad, de hecho, necesita de esta para construirse en términos de “acuerdos racionales”. Por ejemplo, Rorty (2002) sugiere una alternativa: la objetividad formulada en términos morales, más exactamente de solidaridad que permita tener otra clase de discusión (p.439); en adición, Acero (2009) estudiando el papel de la solidaridad como objetividad afirma:

No hay nada como la propiedad de la objetividad, si por ello hay que entender una condición que trascienda el resultado de la argumentación solidaria. En lugar de perseguir el ideal de la objetividad, hemos de facilitar que la conversación continúe” (p. 3).

Así pues, la clase de objetividad que se puede formular en la historia no debe estar en contraposición de la subjetividad sino que debe tenerla en cuenta, esto implica que “la

objetividad en ciencias humanas no tiene que ver con la imparcialidad o la neutralidad del investigador. Reconoce que “el sujeto es quien conoce y, en tal medida, no puede eximirse del proceso de conocimiento” (Aguirre, 2020, p.12) y, en consecuencia, la búsqueda de objetividad en la historia obedece, en realidad, a la “búsqueda de criterios intersubjetivos que garanticen el núcleo invariante de un hecho” (p. 12).

En resumen de lo anterior, dada la condición retrospectiva y narrativa del objeto que estudia la historia como ciencia teórica, su objetividad depende de acuerdos intersubjetivos en los que la solidaridad y la buena fe trabajan en el establecimiento de criterios racionales para ofrecer una correcta interpretación, tanto en los hechos del pasado, como al sentido y las conexiones que se establecen entre distintos hechos y épocas. Así, la objetividad en la historia es en realidad un acuerdo intersubjetivo entre las partes, pero, claramente para que haya un acuerdo honesto entre distintas interpretaciones de los hechos históricos se supone una “buena” subjetividad por parte del investigador. En palabras de Ricoeur (1969):

[E]speramos de la historia cierta cualidad de subjetividad; no una subjetividad cualquiera, sino la que sea precisamente apropiada a la objetividad que conviene a la historia. Se trata, por lo tanto, de una subjetividad implicada, implicada por la objetividad que se espera (p. 7).

Lo que Ricoeur sugiere en la cita es que la objetividad en la historia necesita de un tipo particular de subjetividad en la que no solamente esta se reconoce *per se* en la tarea de hacer historia, sino que tal condición subjetiva de la historia debe estar enmarcada en una pretensión tanto ética como epistemológica que permita la correcta constitución de la historia científica y, en esta, el conocimiento histórico objetivo. Así, Ricoeur (1969) reconoce que la subjetividad del historiador aparece cuando “liga acontecimientos importantes” (p.11) al llevar a cabo el juicio de importancia, que es la aseveración que realiza el historiador para

darle una cierta continuidad a los hechos del pasado, organizando lo vivido en un relato continuo y con sentido.

Por esto, dice Ricoeur, “La subjetividad puesta en juego [en la historia] no es una subjetividad cualquiera sino precisamente la subjetividad del historiador (...) pero esta subjetividad no es, por eso, una subjetividad a la deriva” (p. 14); así, es posible reconocerla como un tipo particular y riguroso de subjetividad, esto es, como constitutiva en la tarea de hacer historia. Con esto, la intención científica de objetividad en la historia depende de una subjetividad buena del historiador “de lógica, la definición de objetividad ha derivado en ética” (Ricoeur, 1969, p. 16).

Parece que Ricoeur sugiere para el historiador una clase de subjetividad científica y ética de suma importancia teniendo en cuenta que “la historia es una de las maneras mediante las cuales los hombres “repiten” su pertenencia a la misma humanidad, ella es un sector de la comunicación de conciencias” (1969, p. 14), y que en dicha tarea tan importante ha de mantener una continuidad en el relato histórico que le permita explicar y comprender qué es el hombre y qué ha sido de este en la distancia temporal que se esté analizando (p. 13). Como se ha visto, la objetividad obedece a un acuerdo intersubjetivo honesto, solidario, en el que distintas interpretaciones trabajan conjuntamente (no luchan) por el verdadero sentido de los hechos del pasado; sin embargo, esto no exenta la entrada de subjetividades “malas” en la búsqueda por el sentido del pasado –y en consecuencia, buscar formar la conciencia histórica y el presente de una cierta comunidad de una manera determinada–.

Para Ricoeur, el historiador que trabaja por lograr la objetividad en su campo conforma ya una subjetividad científica y en tal condición “representa la victoria de una buena subjetividad sobre una mala subjetividad” (1969, p.15); sin embargo, para el pensador francés, el historiador consciente de su subjetividad puede aún “ceder a la fascinación de una

falsa objetividad” (p. 23), y la forma en la que da con una objetividad buena –precedida por una buena subjetividad– es a través de la reflexión filosófica. Puesto que en la reflexión filosófica el historiador “no solo se le aclaran las ambigüedades inherentes a su empresa sino también a su intención fundamental”; así, la filosofía le recuerda a quién escribe la historia que “la justificación de su empresa es el hombre, el hombre y los valores que descubre o elabora en las civilizaciones” (p. 23), es decir, aclarar al hombre del presente su pasado. Esa es la forma en la que Ricoeur cree que la historia puede ser objetiva, pasada por una subjetividad buena del historiador y por una buena objetividad proporcionada por la reflexión filosófica.

Ahora bien, Louis Althusser (1997) responde en una carta a varios de los postulados de Ricoeur en el texto que he citado en estas páginas. Ambos pensadores creen en la objetividad de la historia y, particularmente Althusser entiende que la historia como ciencia puede estar completamente libre de malas subjetividades como lo es la ideología.

Es cierto, en efecto, que, lejos de constituir la esencia misma de todo avance histórico, la ideología sólo puede ser uno de los objetos de la historia científica, y que, para construirse científicamente, la historia debe superar ese nivel de la conciencia inmediata que constituye la ideología, es decir, mostrarse capaz de elaborar también una teoría de las ideologías para librarse de su dominio, es decir, de su degradación.
(L. Althusser, 1997, p. 118)

Así pues, para ambos pensadores la historia en un sentido científico debe y puede liberarse de las narrativas ideológicas –malas subjetividades, en términos ricoueurianos– que buscan conformarla; sin embargo, Althusser pone en duda tanto el papel de la reflexión filosófica en el historiador así como de su “buena” subjetividad como vía para superar los condicionamientos ideológicos de la historia. Para Althusser, Ricoeur encuentra la razón de

la objetividad en la historia “más allá de su contenido metodológico, en una «intención de objetividad», que se apoya de algún modo en sí misma, en su propia «elección»” (1997, p. 124), por lo que hace depender a la teoría general de la historia en la virtud intelectual y moral del historiador. En tal elección, a la que Ricoeur le da tanto valor y de la que tanto duda Althusser, el historiador “elige el sentido de su pasado, se da a sí mismo a priori una teoría que pertenece a su pueblo, a su clase, cuando no a su humor” (Althusser, 1997, p. 118).

En la medida en que la historia científica depende de una elección, esto es, de una voluntad que está a su vez condicionada por un contexto social y político particular, la historia “representa la traducción de intereses, de pasiones y de preferencias filosóficas; solo es ideología” (Althusser, 1997, p.118). Así pues, en la perspectiva de Althusser, Ricoeur no logra dar con una objetividad en la historia que parta de la teoría general de esta, sino que la encuentra más allá de sí misma, en la buena subjetividad del historiador y en su capacidad reflexiva, que, pareciera, no está del todo exenta de la ideología.

Con todo, la crítica fundamental de Althusser se dirige a que toda la empresa que monta Ricoeur en defensa de la objetividad de la historia está mal orientada; puesto que Ricoeur asume que la tarea de la historia científica es devolverles a los hombres «su» pasado auténtico, en torno a este malentendido, dice Althusser (1997):

Cuando la historia se nos muestra, en diversos grados, incapaz de devolvernos el pasado «auténtico», el acontecimiento con su sabor singular, (...) cuando se oponen las leyes de la historia vivida, me parece que se nos engaña doblemente: sobre la meta que se propone la ciencia y sobre la función efectiva de la misma (pp. 124-125).

Así, Althusser orienta su reflexión a pensar por un lado la historia de los hombres que la viven y la *luchan* y la historia de los historiadores, la que estos *acuerdan*. La ciencia histórica no sustituye ni elimina a la historia vivida, la que interpela a todos los hombres, sino

que se limita a hacer entender esa historia inmediata y a proveer la capacidad de actuar sobre sus efectos (1997, p. 125). En consecuencia, por esta confusión se le reprocha a “la historia científica que amenace a los hombres con privarlos de los encantos o de los dramas de la vida inmediata, porque solo capta de ésta necesidades y leyes” (p. 125). De esta manera, la elaboración de una ciencia histórica no sustituye la historia que los hombres luchan y viven, más bien, dice Althusser (1997) “el conocimiento de las leyes del desarrollo de las sociedades ha producido empresas que han transformado y ensanchado el horizonte de la existencia humana” (p. 126).

De modo que, la crítica principal de Althusser a la objetividad de la historia que busca Ricoeur parece ser el motivo por el cual se busca esta objetividad. Para Ricoeur tal objetividad es fundamental para darle al ser humano su pasado auténtico, reconstruido a partir de una buena subjetividad y una objetividad fundada en la reflexión filosófica; una voluntad intersubjetiva por esclarecer el pasado, a fin de cuentas. Mientras que para Althusser la tarea de la ciencia histórica es simplemente establecer los patrones de la vida histórica y así, ser capaz de dar cuenta de los cambios históricos que transforman a las sociedades, todo esto, a un nivel teórico.

A esta diferencia entre los dos autores le subyace el papel del sujeto en la historia: para Ricoeur el hombre es el centro de la investigación histórica, mientras que para Althusser “la historia científica solo tiene que ver con estructuras; no se puede ver el cambio como una sucesión continua de actos humanos, homogéneos y lineales” (Poster, 1974, p.402); esto es, la historia científica da cuenta de los *procesos históricos*, más no de los sujetos que atraviesan estos procesos. Esto a raíz de que “los individuos se pierden en la niebla de la ideología y no perciben de forma correcta a la realidad social ni sirven como un punto de referencia” (p. 402).

La cuestión sobre el objeto de la ciencia histórica es fundamental para el presente capítulo. Althusser parece establecer dos dimensiones en las que se mueve la historia, por un lado la historia vivida, la del ser humano y por otra parte la historia científica que aclara las estructuras que transforman a las sociedades a lo largo de la historia. Así pues, para Althusser, la ciencia histórica no puede devolverle al ser humano su pasado, en tanto que el ser humano está sujeto a los condicionamientos ideológicos de la historia de un modo tal que la forma en la que el pasado vuelve a los hombres del presente estará codificada por la ideología.

Podría decirse que la historia científica organiza el pasado y que el historiador teje una narración que le da un sentido particular a lo sucedido; que el acuerdo intersubjetivo entre los historiadores sentencia el orden de los hechos y que en tal medida la objetividad depende de la voluntad de las partes. El espíritu científico y la solidaridad son cuestiones fundamentales en el afán de objetividad de la historia, que si bien es alcanzable al nivel teórico de la historia, no consigue revertir el efecto de la ideología en los sujetos y en la narración.

En el mundo actual del sujeto, en la condición posmoderna de los discursos que urden el sentido de la historia, el monopolio de la historia no pertenece a la ciencia. Las discusiones teóricas de los historiadores, sus posibles reflexiones filosóficas sobre su propia tarea y el objetivo de esta pasan por encima del sujeto que vive y lucha en la historia en la condición posmoderna. Esto no quiere decir que la historia científica no tenga efecto alguno en la conciencia histórica de los individuos, al contrario, implica que esa historia que se empieza a enseñar, que se empieza a reproducir en las escuelas y ámbitos académicos –y que supuestamente parte de la historia científica– es la historia oficial. Sin embargo, tal historia oficial está influenciada por una serie de factores que ponen en tela de juicio su objetividad y su carácter *netamente* científico.

De este modo, la enseñanza de la historia no tiene solamente un fundamento y propósito científico, sino también uno político: “la enseñanza de la historia es la acción política mediante las cuales se trata de ocultar, mitigar o excluir a los diferentes antagonismos inherentes a las interpretaciones del pasado dentro de la escuela” (Plá, 2012, p. 175); así, se enseña una clase de historia establecida que deriva en una “epistemología política particular y construcciones históricas muy diversas” (p. 175). El contenido histórico que se enseña en los ámbitos académicos depende del profesor, del repertorio de creencias de la institución que provee la educación, así como de múltiples factores sociales y políticos que terminan por pervertir a la historia científica en una historia oficial que ejerce su hegemonía no por la objetividad de su saber, sino por su capacidad de ejercer poder y conformarse como la narrativa oficial del pasado. He de recordar esa cita de Foucault (1988): “saber y poder se articulan, por cierto, en el discurso” (p.59). Adicionalmente, debe recordarse también uno de los hechos fundamentales que afectan al saber en la condición posmoderna:

El saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado. Deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su «valor de uso» (Lyotard, 1987, pp. 6-7)

La condición discursiva de la posmodernidad enseña que no hay como tal una sola voz que se haga con el monopolio de la historia. No se reduce ni a la ciencia ni a la educación; por ejemplo, la información histórica que transmiten los medios de comunicación así como la que se mueve en las redes sociales y sus formatos, como los vídeos, las imágenes, los memes, los artículos de opinión de miles de blogueros, entre muchos más, diversifican los relatos de la historia de los que se empieza a nutrir cada individuo. El consumo de la información política e histórica está esparcido y fragmentado, por esto, “considerando que una parte de las audiencias de redes socio digitales ejercen un pobre escrutinio y criticidad frente a dichas informaciones” (Echeverría y Mani, 2020, p. 120), el estado de la información

histórica se presenta como un caldo de cultivo para fortalecer las narrativas ideológicas de la historia sobre aquellas que tienen una pretensión científica.

De hecho, la misma función de los algoritmos en las redes sociales facilita la radicalización política de los individuos y, con esto, una asimilación de los hechos mediada por las bases representacionales de una cierta ideología. Esto, teniendo en cuenta que “los medios algorítmicos preseleccionan el contenido que se muestra a los usuarios en función de su comportamiento anterior” (Ohme, 2020, p.1); lo que puede llegar a desarrollar un consumo de la información que detone actitudes políticas legitimadas por intereses ideológicos.

No es un misterio que el grueso de la población por medio de las redes sociales recibe noticias e información en torno a la política global, y que la forma en la que actúan los algoritmos (mostrando nueva información que coincide con el comportamiento previo de los usuarios) puede contribuir a la radicalización de ciertas comunidades políticas y a actuar en consecuencia de esa nueva información (Ohme, 2020, p. 12). Así pues, el flujo de información sobre la política y sobre la historia no pertenece propiamente a la ciencia, ni a una versión científica y objetiva de la historia.

Con todo lo anterior, Althusser acierta al argumentar que el sujeto dentro de la historia, la que se vive y la clase de narraciones que penetran y organizan esas vivencias no se desligan de la ideología. Esto no implica de ningún modo que no haya objetividad en la historia, sino que dicha objetividad solo tiene un alcance certero y profundo dentro de la misma ciencia; y que de la historia científica deviene la historia oficial que es “el juicio histórico oficial de una agencia dada sobre un proceso histórico dado” que implica una sentencia ideológica del pasado en la que “el punto oficial es el punto de vista final” (Trask, 1989, p. 47). Este tipo de reconstrucciones históricas llamadas “oficiales” son legitimadas por monumentos, discursos, libros de textos e incluso, investigaciones historiográficas.

En este sentido, la historia oficial no toma su apellido a raíz de su supuesta objetividad. La objetividad en la historia hace parte del reino científico; la historia que los hombres atraviesan, la que viven, la que les cuentan y escriben obedece a una serie de relaciones de poder en las que la versión oficial de la historia, la que se enseña en los institutos, de la que se hacen monumentos y conmemoraciones ejerce el poder sobre las demás narrativas y, en consecuencia, sobre la conciencia histórica de alguna comunidad.

La historia oficial es aquella que ha sido institucionalizada y normalizada, la que pretende “servir como nodo central a la identificación y de anclaje a la identidad nacional” (Jelin, 2002, p. 40). Empero, este relato oficial sobre la historia tiende a silenciar o ignorar memorias y versiones “otras” del pasado, generalmente desde la perspectiva de los vencidos lo que las lleva a ejercer resistencia frente al poder, ofreciendo nuevos sentidos al pasado, sentidos que amenazan a la historia oficial (2002, p. 41). En consecuencia, en este espacio discursivo en el que se lucha por el sentido del pasado, el poder juega un papel central y permite vislumbrar las intenciones ideológicas detrás de las construcciones narrativas sobre el pasado. Dice Jelin sobre esta tensión por el poder (2002):

Las interpretaciones contrapuestas y las revisiones de las narrativas históricas se producen a lo largo del tiempo, como producto de las luchas políticas, de los cambios de sensibilidad de época y del propio avance de la investigación histórica. (p.41)

Como ilustra Jelin, la versión oficial del pasado está en constante pugna contra otras narrativas por el sentido del pasado y tal lucha depende de algunas variantes. La entrada de discursos remanentes de un pasado opresivo ponen en tela de juicio la “objetividad” de la historia oficial y hace frente a su hegemonía y, en consecuencia, hacen de la historia un campo de batalla, en el que distintos grupos sociales pretenden resarcir y resignificar a la

conciencia histórica de cierta comunidad, esto es, luchar por el poder contar el pasado, reconfigurar a la memoria y cambiar al presente.

En suma, se ha visto cómo la historia científica puede ser objetiva. Por medio del consenso de las partes que es precedido por una subjetividad buena del historiador, la historia científica halla una objetividad “intersubjetiva”. Sin embargo, dicho estado de la historia científica no se traduce en una objetividad en la historia vivida; la historia que le llega a los seres humanos del presente a través de los medios culturales se rige por normativas de poder que, más que ejercer la objetividad en nombre del espíritu científico y el esclarecimiento del pasado, ejerce el poder por significar el pasado de los hombres, esto con la intención ideológica de legitimar cierta narrativa del pasado, exaltando y recordando ciertos sucesos, así como silenciando o ignorando a otros.

Así pues, podría decirse que los discursos ideológicos sobre el pasado distan y realmente no les incumbe la objetividad científica, dado el estado del saber en nuestra condición posmoderna. Adicionalmente, las ideologías configuran discursivamente al mundo, lo significan, esto implica que forman un cierto acontecer a los hechos, y en ello, establecen una relación determinada entre el sujeto y la verdad de la historia. Y como la historia es un terreno en disputa ideológica, la objetividad cesa de importar y son más bien los ejercicios de poder que legitiman o socavan una narrativa sobre el pasado los que terminan por decidir el sentido histórico de los hechos y la forma en la que estos penetran la conciencia histórica de alguna comunidad.

3.2. La historia y el cuidado de sí

Ahora es importante situar al sujeto en el centro de la reflexión. El centro de toda la argumentación ha sido la historia, más exactamente la dimensión ideológica de las narrativas

históricas; con esto, que las ideologías a través de su producción, reproducción y legitimación fomenten una interpretación sobre la historia implica también una forma en la que los sujetos se comprenden a sí mismos a través de la ideología. La producción de un cierto discurso histórico deriva en la producción de un discurso que define, limita y, en cierto sentido, instrumentaliza a los sujetos. Así pues, la verdad histórica que configura la ideología –el discurso del pasado que forma– termina por conformar a un determinado sujeto histórico, por lo que se puede decir que la ideología gesta un tipo de relación entre la verdad (de la historia, en este caso) y el sujeto, en la que el sujeto es objetivado por medio de una narrativa histórica conformada por las bases representacionales ideológicas.

Puesto en perspectiva, se argumenta que la dimensión ideológica de la historia, desde sus inicios en la modernidad filosófica desarrollada hasta sus consecuencias en la condición posmoderna, gesta ciertas estrategias discursivas para objetivar al sujeto; adicionalmente, vale la pena recordar que a la base de estos discursos de objetivación, tanto de la historia como del sujeto, se da el ejercicio del poder o su resistencia. Dice Vignale (2014):

[Foucault] En sus estudios sobre la sujeción, producto de los dispositivos de poder, las relaciones entre sujeto y verdad aparecen mediante una “objetivación de sí en un discurso de verdad”, a través del cual el sujeto es apropiado por el discurso de la verdad, y producido como tal. (p. 9)

El sujeto, pues, hace parte de ciertos regímenes de verdad ideológicos que objetivan su subjetividad. La relación que los sujetos establecen con las ideologías, tanto por el lado de las ideas y creencias como en el campo de la acción (aquí se incluye el discurso como la acción social por excelencia) los forma de una manera determinada, moldea sus creencias y su quehacer en el mundo y, en ese sentido, constituye sujetos que son funcionales como seres que legitiman a cierta ideología. Así pues, los sujetos, pero más importante aún, las relaciones

entre los sujetos están codificadas por el poder que se expresa a través de las narrativas ideológicas en constante pugna por la significación del mundo.

Como menciona Pérez Garzón (2002) “en todo discurso histórico existe una relación entre nosotros y los otros, entre nuestro grupo cultural, social, nacional o religioso, y el de los otros” (p. 16), en esta medida, la clase de discursos históricos que se gesten (en los que se da una cierta noción de sujeto) parten de y suponen dinámicas de poder en los que la polivalencia táctica del discurso pone en acción o detiene ciertas estrategias discursivas para la interpretación de la historia (Foucault, 1988, p. 60). Lo que esto quiere decir es que el poder que se ejerce en las narrativas históricas no es propiamente coercitivo o impositivo (a menos que estemos frente a la lectura histórica totalitaria) sino que dadas las múltiples estrategias que se pueden dar en el discurso, el poder es disuasivo.

Esto podría llevar a concluir que el sujeto tiene un papel pasivo o “accidental” en su conformación como sujeto, en tanto que es la forma en la que opera el discurso ideológico la que termina por conformar las subjetividades de los individuos. Esto no quiere decir que la ideología tenga una agencia *independiente* de lo que hacen los sujetos con ella, sino que, es a través de la ideología que los sujetos legitiman lo que forma su subjetividad. Aquí podría vislumbrarse un problema, y es el siguiente: ¿es el sujeto puramente constituido y no constituyente?

La anterior pregunta se dirige a pensar los efectos del poder, de cómo los poderes discursivos conforman a la subjetividad y cómo de alguna manera a través de prácticas de sí se puede resistir a los poderes que buscan formar a los sujetos de alguna manera determinada. Cuando la subjetividad está normada por la ideología pareciera que el sujeto perdiera su capacidad de construirse a sí mismo, que estuviera ya condicionado desde la raíz de sus creencias por los discursos ideológicos que le dan un sentido a su acontecer histórico. Al

mismo tiempo, la pregunta plantea el espacio para pensar la posibilidad que tiene el sujeto de transformarse en resistencia a los poderes hegemónicos que buscan significarle. Como argumenta Foucault (2001) “si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación consigo mismo” (p. 246).

Así pues, el “sí mismo” aparece como un espacio en el que el sujeto puede configurar un cierto modo de actuar a través del cual “uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura” (Foucault, 1987, p. 35). Este ejercicio sobre sí mismo toma la forma de *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* (cuidado de sí o inquietud de sí) que “equivale a una actitud general, a un determinado modo de enfrentarse al mundo, a un determinado modo de comportarse, de establecer relaciones con los otros” (Foucault, 1987, p. 34). Es por el cuidado de sí que el sujeto se sabe no solo como sujetos constituidos por los poderes que lo conforman sino que también se sabe sujeto constituyentes, capaz de producir, contrarrestar y hacer efectivas estrategias discursivas que partan de sí mismo en resistencia a los poderes hegemónicos.

En consecuencia, a través de la inquietud de sí el sujeto puede reconocerse como sujeto formado y objetivado por las narrativas ideológicas, la incidencia de tales discursos en su conformación como sujeto; así como ejercer ciertas prácticas sobre sí mismo que le permitan al sujeto desprenderse y reconfigurarse, construir por sí una subjetividad que resista a las formaciones ideologizadas de la historia.

Así pues, la inquietud de sí se presenta como un remedio para el sujeto posmoderno y su historia confinada por los discursos ideológicos. El uso de la palabra “remedio” en este punto no es trivial, como señala Pérez Garzón (2002) desde un siglo tan convulsivo y extenuante como el pasado se debe atender “cuestiones que el cuerpo social necesita estudiar

como *heridas de la historia*, como pasiones y estigmas que han derivado en relaciones patológicas de la propia sociedad consigo misma” (p. 20).

Las heridas de la historia, no parten desde el siglo XX sino mucho antes (desde los metarrelatos característicos de la modernidad filosófica), son la historia atrapada por la ideología, la historia que funciona como relato fundacional para legitimar y continuar opresiones, que sirve para olvidar las memorias de los grupos que se resisten ante el poder y que coaccionan al sujeto a ser según unas bases representacionales de la realidad que no parten enteramente de sí mismo, sino de una objetivación de sí llevada a cabo por poderes externos.

Estas heridas de la historia remiten directamente a la noción de historia como discurso ideológico, que expresa una serie de creencias sobre el acontecer histórico y en ello puede legitimar una serie de prácticas que subyugan al sujeto y a su constitución, así como a distintos grupos sociales que no entran de forma hegemónica en ese discurso oficial de la historia. Por esto, a través de prácticas de sí el sujeto puede resistir a la objetivación de sí en la presente condición ideológica y posmoderna de la historia; en consecuencia, a través del cuidado de sí se pueden activar nuevas formas de subjetividad que actúan en contra de la conciencia histórica normalizada por la ideología y, bajo esa misma lógica, se le permite a las narraciones históricas nuevos sentidos y nuevas formas de significar a la conciencia histórica.

Así las cosas, como menciona Foucault (1987), el objeto del cuidado de sí es el alma, pero el alma “únicamente en tanto que sujeto de acción, en tanto que se sirve de su cuerpo, de sus instrumentos, etc.” (p.47), de este modo, se pretende cuidar el alma no en el sentido de cuidar aquello por lo que se participa de lo divino o para tener retribuciones en una próxima vida, sino el alma entendida como acción, como el cuidado de su desenvolvimiento en el mundo y cómo a través de este se forma el sujeto. Es por esto que la práctica de uno mismo

“se impone sobre un fondo de error, sobre un fondo de malos hábitos, sobre un fondo de deformaciones y de dependencias establecidas y solidificadas de las que es preciso desembarazarse” (Foucault, 1987, p. 54); justamente cuando se relaciona a la *epimeleia heautou* con la historia y más exactamente en cómo ese sí mismo se puede transformar en su dimensión histórica, encontramos que el estado “normal” del poder en la historia (esto es, inmersa en luchas ideológicas por la significación del acontecer histórico) establece, normaliza y legitima procesos de los que es preciso desembarazarse.

Justamente, cuando el sujeto lleva a cabo la tarea de reformarse a sí mismo se da cuenta que parte de su ser (sus creencias, sus opiniones, sus acciones, sus miedos, sus deseos) está codificado por la ideología, como dice Žižek (2013) “estamos “naturalmente” en la ideología nuestra mirada inmediata y natural es ideológica” (párr. 5). Con esto, no es que de un momento para otro, por el simple hecho de mirar hacia uno mismo, se puedan detener los poderes que forman y generar por sí una subjetividad. Más bien, desprenderse de la ideología, de sus bases representacionales de la realidad y de su versión de la historia es también una separación con ese sujeto objetivado que se ha moldeado ideológicamente, es pues una lucha contra uno mismo.

Ahora bien, interrogarse por la forma en la que el sujeto está conformado es también cuestionarse por el estado actual del presente, y en ese sentido, es preguntarse por la manera en la que el sujeto ha sido constituido –y se ha constituido- históricamente, es decir, cómo el poder ha moldeado las subjetividades en la historia. En palabras de Vignale (2014) “La problematización acerca de los modos en que el sujeto se constituye históricamente como experiencia, supone la pregunta quiénes somos en este momento, y qué debemos hacer de nosotros mismos” (p. 7).

De tal manera, el cuidado de sí denota una noción del presente como “una acción surgida de una inquietud política” en la que por medio de la atención al presente y de lo que lo funda, “cabe la posibilidad de liberarse de una individualización impuesta” (Vignale, 2014, p.12) y por medio de tal atención al sí mismo en el presente se promueven nuevas formas de subjetividad. Cuando el sujeto toma conciencia de su presente, del estado actual de su existencia y de la herencia que tiene su modo de ser, se puede decir que el sujeto busca subjetivarse. “En este sentido, podemos hablar de subjetivación cuando ésta es producto de la libertad de oponerse al dispositivo que nos constituye”. (Vignale, 2014 p. 8), de modo que “estar atento al presente, que es tanto como fundarlo, cabe la posibilidad de liberarse de una individualización impuesta. La atención al presente promueve, por lo tanto, nuevas formas de subjetivación” (p. 12).

Lo que revela esta relación entre el sí mismo y la historia es que por medio del análisis histórico de cómo se han conformado se da un autoconocimiento, tanto de los sujetos como del presente, que muestra las diferentes formas en las que el sí mismo puede ser construido. ¿Pero cómo se puede atender el presente? ¿O a la historia misma? ¿Cómo se atiende al acontecer histórico y la forma en la que el discurso sobre este objetiva? En el presente capítulo se proponen tres formas de cuidado de sí por medio de la historia, una en torno al pasado, una centrada en el presente y otra en el futuro, todas apuntan, en últimas a relacionarse de forma más saludable con la historia y con el sí mismo que surge de aquella relación; para separar a la ideología del discurso de la historia, permitir el florecimiento de nuevas narrativas históricas en las que el sujeto puede subjetivarse activamente.

Como se ha argumentado a lo largo de este escrito una cierta interpretación de los sucesos pasados funcionan para legitimar ciertas concepciones sobre el presente y el futuro y en esta misma medida, objetivar a los individuos por medio de lo que creen y dicen en ambientes sociales y políticos. Esto suscita un estado de la historia ideologizada que sitúa al

sujeto en un contexto particular que se enraíza en creencias establecidas sobre sí mismo y el otro y, de alguna u otra manera, no le permite al sujeto emanciparse de tal estado de la historia.

De este modo, aparecen dos formas de cuidar de sí en la relación que establecemos con el pasado y el futuro, como forma de resarcir y fundar un presente más claro, que subjetive a los individuos. Por un lado está la irreversibilidad de la acción y la facultad de perdonar y por otro lado la facultad de hacer y mantener las promesas. Bajo esta lectura, estos conceptos de origen arendtiano pretenden en un primer momento repensar la relación con la historia, y a través de esta la acción y el discurso, lo que implica una resignificación de la conciencia histórica de una comunidad, y en esta medida, una forma de cuidar del sí mismo en su dimensión histórica, en pugna contra la historia como relato ideológico.

La acción humana –en las que está la acción social y el discurso– según Hannah Arendt (2005) “revela la cualidad de ser distintos (...) son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres” (p. 206); con esto, el discurso y la acción insertan en el mundo humano en el que cabe esperar del humano lo inesperado, que está en la capacidad de realizar lo que es infinitamente improbable (p. 207). En esta medida, argumenta Arendt que la acción y el discurso necesitan de un quién, de un sujeto activo que se caracteriza por medio de lo que hace y dice. Sin embargo “cuando las personas están solo a favor o en contra de las demás, cuando los hombres entran en acción y emplean medios de violencia” (p. 209) el discurso se convierte en mera charla, engañar o deslumbrar con palabras vacías. En esta medida, la acción decae y no puede revelar al quién, que es la única y distinta identidad del agente.

Como se puede evidenciar, el discurso y la acción son las herramientas por medio de las cuales se significa la esfera de los asuntos humanos, en el que se traman las relaciones

públicas y se da el desarrollo de lo que se conoce como sociedad. Por esta misma razón, el desuso del actuar y el decir diluye al quién está detrás de tales acciones y, en esta medida, retira la agencia de lo que se hace y dice. De este modo, la forma en la que las ideologías activan los discursos históricos puede asimilarse como un desuso o una instrumentalización de la acción humana, en la medida en que convierte la pluralidad característica del mundo humano en una singularidad homogénea y la acción política deja de ser el medio por el cual el individuo manifiesta su libertad.

Ahora bien, la dimensión temporal de las ideologías revela que estas tienen una forma particular con la cual organizan el pasado y dan sentido a lo presente; interpretan de cierta manera los acontecimientos pretéritos y en función de tal interpretación –que tiene más que ver con el poder que con la verdad, como se vio previamente– configuran el espacio de la acción humana. En este espacio, la acción y el discurso, que son sustanciales para el desarrollo del mundo de los seres humanos, se ven limitados, ajenos al pensamiento y a la vida llena de pluralidad de todos los hombres.

En esta medida, se debe buscar una forma de cuidar de sí por medio de las cuales se les pueda dar un uso activo a la acción y el discurso, formas de dar nuevos comienzos a lo que se hace y dice, de resarcir lo que anteriormente se hizo y se dijo –así no se pudiese saber lo que se desencadenaría– y de afirmar consideradamente y dentro de los límites de lo posible sobre lo que se hará y lo que se dice sobre el futuro. Tales facultades que permiten rehacer el pasado y el futuro y dar rienda a la acción humana son el perdón y la promesa.

Según Hannah Arendt “la posible redención del predicamento de irreversibilidad es la facultad de perdonar” (Arendt, 2005, p. 256). En este sentido el perdonar sirve para deshacer los actos del pasado lo que posibilita que la vida prosiga y exonere a los hombres de lo que han hecho sin realmente saber lo que estaban haciendo. Lo anterior no significa que nunca se

pueda conocer o predecir las consecuencias de las propias acciones, sino que por el carácter mismo de la acción, impredecible e irreversible, los resultados de las acciones humanas, lo que estas posibilitan con el paso del tiempo y la intervención de otras personas en la esfera pública de los asuntos humanos generan nuevos escenarios en los que no se puede saber lo que se estaba haciendo y en lo que devienen tales acciones y palabras.

Por esta razón, el perdón se presenta como el vehículo por medio del cual es posible revertir las consecuencias del actuar. Lo anterior implica que mientras los seres humanos no sean capaces de convertir la facultad de perdonar en una capacidad “el perdón no tendrá ningún efecto ni implicación en la esfera de los asuntos humanos” (Gómez Tagle, 2008, p. 11). Esto es, sin perdón, sin la activación de dicha facultad en el espacio entre los seres humanos, las acciones realizadas son realmente irreversibles y no se le puede despojar ni exonerar al agente de las consecuencias de su actuar, por lo que, en términos de Arendt (2009) sin perdón la capacidad de actuar quedaría confinada a un solo acto del cuál es imposible recobrase, los sujetos serían víctimas eternas de sus consecuencias (pp. 256-257).

Así pues, con el perdón se da no solo la posibilidad de liberar la acción que le precede sino que también permite la continuidad de la acción y la capacidad de insertar con actos y palabras cosas nuevas al mundo de los seres humanos. De esta manera, es claro que el perdón tiene un papel fundamental para el esclarecimiento y el tránsito del pasado, para resarcir lo hecho y tener la posibilidad en el presente de crear cosas nuevas. Es en esta medida en la que el perdón, como suceso que surge en la interacción entre los hombres, funciona como una estrategia de cuidado de sí en la relación que se establece con la historia.

De la historia, el sujeto objetivado absorbe narrativas establecidas en las que se heredan formas de ser que se mantienen ancladas al pasado, que lo inmovilizan y esterilizan su capacidad de actuar y no le permiten hacer ni crear cosas nuevas en el presente. Por

ejemplo, es curioso pensar casos en la historia en los que parece que la acción y la conciencia histórica de cierta comunidad está anclada en el pasado, a raíz de no activar la facultad del perdón: la acción y reacción que surge entre los seres humanos cada 12 de octubre que se “celebra” o “conmemora” el día de la Hispanidad o el día la diversidad de etnias. Este día trae al presente lo sucedido el mismo día de 1492, cuando Cristóbal Colón “descubre” o “conquista” América –justamente en la diferencia semántica se lucha por la significación del suceso–.

Así pues, en este día surgen toda clase de discursos en los que se celebra el día de la Hispanidad y el orgullo español a raíz del descubrimiento de América o, desde una perspectiva diametralmente opuesta, este día conmemora el inicio del genocidio de nativos americanos por la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. En estas narrativas se culpa al español contemporáneo y se exige cierta actitud de vergüenza o pena por lo sucedido, de la misma manera, el latino cuya parte de su identidad étnica es española, negra, indígena entre muchas otras, debe tomar cierta actitud frente a la conquista de resentimiento o rabia por la intervención de los españoles en el proceso cultural que llevaban a cabo los nativos previo al descubrimiento. Estos matices semánticos con los que se significan fechas relevantes en la conciencia histórica de cierta comunidad denota de alguna u otra manera y de parte en parte la falta de activación en la facultad de perdonar.

De forma parecida, lo sucedido en el conflicto armado colombiano también nos hace pensar en el perdón como forma de cuidar de sí en la relación que establecemos con la historia. Este suceso, que atraviesa la historia de Colombia, que divide las opiniones y genera enfrentamientos –aún con armas y discursivos– requiere de la facultad del perdonar para que los seres humanos colombianos tengan una nueva oportunidad y la acción un nuevo comienzo. Como bien menciona Arendt, sin el perdón se es siempre víctima de las consecuencias de la acción, lo que confina el hacer a un solo acto del cual no se puede

recobrar (2005, p. 256). Esto es vigente en el marco actual del conflicto colombiano, en la medida en que la falta de perdón, reconciliación y no repetición –facultades todas que buscan el resarcimiento del pasado para renovar el presente– no han permitido liberar a la acción de sus consecuencias y procurar un nuevo inicio y, en esta medida, se evidencia cómo terrores de la violencia se repiten, a pesar de la firma de un Acuerdo de Paz y cómo la violencia, la venganza y el castigo, que están en la orilla opuesta del perdón, son las protagonistas en la evolución del conflicto colombiano.

Así pues, el perdón se presenta como una clase de remedio ante la violencia y la venganza, incluso en la dimensión discursiva del perdón, este sirve para deshacer lo dicho, en el sentido de movilizar los discursos, que fundan pasados con seguridad temeraria y que de esa manera de conformar el pasado, aparecen opresiones, justificaciones de la violencia, y dinámicas en las que por medio del perdón el agente puede disolver estas heridas del pasado y comenzar un nuevo presente. De este modo, el agente puede subjetivarse de las narrativas ideológicas que han conformado su conciencia histórica, disgregar tales discursos y perdonar lo que deba ser perdonado, así como reconocer que espacios merecen el perdón para acabar con el ciclo de violencia y venganza que suelen legitimar las ideologías en su dimensión histórica.

Ahora bien, la capacidad de hacer y mantener las promesas nos sitúa en el otro lado de la cuestión, en la relación que establecen los seres humanos con el futuro. Lo primero que habría que revisar es si las ideologías se encargan de prometer algunas seguridades sobre el futuro o de predecir, a ciencia cierta, cómo se dará el porvenir según cómo se hagan las cosas en el presente.

La diferencia entre prometer o predicar radica en la naturaleza de la acción misma. Esto, en la medida en que no es posible predecir *todas* las consecuencias de una acción

puesto que el hacer ligado al tiempo y a la pluralidad humana es un proceso en el cual sus consecuencias se multiplican, además, lo que inicia una acción realmente no tiene final, por lo que no es posible afirmar con seguridad absoluta el resultado de nuestras acciones, esto es, predecir el futuro. (Arendt, 2005, p. 253).

Este contexto es sumamente relevante para entender por qué la promesa en clave arendtiana podría servir como una forma de cuidar de sí en la relación que establecemos con la historia y en la construcción de una conciencia histórica “sana”. La forma en la que las ideologías suelen construir los discursos en torno al futuro toma más la forma de predicción que de promesa. La manera en la que las ideologías movilizan el discurso y la acción social, la seguridad con la que afirman el devenir histórico, para objetivar a los sujetos y por medio de esto *generar* un cierto futuro ocasiona que el imaginario histórico tome ciertos caminos guiados por la predicción ideológica del futuro.

Así pues, y cómo se vio en el capítulo anterior la conciencia histórica ha pasado de tener unos grandes relatos unitarios y unívocos en el que singularizan el transcurso de la historia a un objetivo que la humanidad en común *debía* cumplir; a tener un cúmulo de relatos que buscan urdir el sentido histórico de muchas comunidades y en las que hay una pugna discursiva por la significación de los hechos históricos y, en tal medida, del futuro que se debe producir. Ante este estado de la historia, toma aún más sentido que la forma adecuada de relacionarnos con el futuro tome más la forma de promesa que de predicción.

Con esto dicho, y de la mano de Hannah Arendt (2005) cuando una promesa se hace omniabarcante, es decir, cuando pierde su carácter de ser pequeñas islas de seguridad en el terreno de lo inseguro que es el futuro pierde todo su poder vinculante y toda la empresa –la promesa- resulta, en consecuencia, contraproducente (p. 263). Por consiguiente, cuando se usa mal la facultad de la promesa para cubrir el futuro como una senda segura y un objetivo

general, esta falla en la medida en que va en contra de la naturaleza de la acción misma y, más aún, pierde su carácter esencial: ser una “isla de seguridad en el océano de inseguridad que es por definición el futuro” (Arendt, 2005, p. 262).

Así pues “el remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro, se halla en la facultad de hacer y mantener promesas” (2005, p. 256), por ello, la promesa es una forma de cuidar de sí en la relación que se establece con la historia pues se genera un vínculo más real y plausible con el futuro, en el que nada puede ser realmente asegurado con enfática decisión, como lo hacen las ideologías. A diferencia de lo anterior, la promesa arroja una luz de seguridad que se realiza entre los seres humanos, dentro de los límites de las posibilidades humanas y una predicción matizada y racional de lo que puede devenir producto de nuestra acción; son las promesas las que permiten mantener identidades, trazar un rumbo con base en lo sucedido –donde también interviene el perdón– y guiar el espacio que surge entre los seres humanos hacia lo que ha sido prometido.

Así pues, en la imposibilidad de predecir el futuro reside otra forma de vincular cómo las ideologías terminan por objetivar al individuo, separándolo de su capacidad de actuar y razonar en el discurso, creando grandes sendas de seguridad en el futuro sin realmente saber cómo se va a desenvolver este. Es en esta medida que un sujeto que empieza a cuidar de sí, en relación con la historia, puede subjetivarse al descubrir el poder de la promesa en el futuro, que ningún discurso que busque urdir y dar sentido a su realidad social, política e incluso existencial puede asegurar cómo será el futuro, sino que, encontrará consuelo en las promesas, en las pequeñas cosas que se pueden prometer y trabajar por ellas para su consecución, no en *la* promesa del futuro sino en *las* promesas que sirven de islas de seguridad con las que mantenemos nuestra identidad y por medio de las cuales podemos ir vislumbrando lo que se viene.

Como se ha evidenciado, la forma de cuidar de sí a través de la relación que se da con la historia tiene que ver mucho con develar y asimilar caracteres verdaderos que se derivan de la acción humana. Con el futuro, tiene que ver con aceptar la imposibilidad de predecir la acción, que esta tiene abundantes maneras de actualizarse y cambiar, de presentar nuevas consecuencias, frecuentemente impensables por las cuales no podemos conocer a ciencia cierta el desarrollo del futuro. Con respecto al pasado y al perdón, el carácter de la acción que se revela es la incapacidad de predecir sus consecuencias, y de manera similar al futuro, su irreversibilidad, a menos que se active la facultad del perdón, que funciona como un nuevo inicio para la acción humana, con la que supera sus consecuencias; por lo que es por medio del perdón que se pueden limar las asperezas del pasado y darle a los hombres una segunda oportunidad en la tierra, pues no se podía saber con exactitud qué era lo que se estaba haciendo.

Ahora bien, después de haber expuesto estas formas de cuidar de sí mismo con respecto a la relación que se genera con el pasado (el perdón) y con el futuro (la promesa), es pertinente presentar la forma de cuidar de sí mismo en el presente, que se articula desde el Análisis Crítico del Discurso. Es importante aclarar que estas formas de cuidado con respecto a la historia tienen como propósito cuidar a un *yo histórico* que es producto de relaciones históricas codificadas por la ideología; esto es, tiene como objetivo subjetivar al individuo de las fuerzas que han buscado objetivarlo: es convertir al ser humano, a cada *yo* que se da en la historia en alguien capaz de revertir, repensar y vivir de maneras distintas eso que la historia le indica como estático e inamovible, así como de imaginar, cambiar y proyectar un futuro distinto al que las ideologías afirman con seguridad ensordecedora.

Así pues, es el presente este espacio enigmático en el que convergen, luchan y se solidifican las narrativas que ofrecen los sentidos de la historia. En este espacio que reúne al pasado con el futuro se da un choque de fuerzas en el cual el sujeto es mero producto de estas

narrativas, por lo que es importante diseñar estrategias que sirvan como resistencia ante la objetivación del individuo y de su sentido histórico. Por esta razón, el Análisis Crítico del Discurso funciona como herramienta para desmontar, resistir y penetrar en las narrativas del presente para repensarlas y reconfigurarlas, puesto que permiten entender de mejor manera al presente así como los poderes que lo atraviesan. Es importante notar que el apellido “crítico” denota que su objetivo fundamental es evaluar “a través del análisis del discurso problemas sociales y políticos” por lo que su núcleo consiste en “saber cómo el discurso contribuye a la reproducción de la desigualdad y la injusticia social” (Van Dijk, 2006, p.6)

Como bien menciona Van Dijk (2008) “Una de las tareas cruciales del análisis crítico del discurso es dar cuenta de las relaciones entre el discurso y el poder social” (p. 65), esto implica que a la hora de entrar a analizar un discurso, entender sus matices y lo que busca significar este debería ser capaz de describir y explicar cómo el abuso del poder entra en acción y cómo se reproduce por medio de las instituciones, los grupos dominantes o el texto (propaganda, entretenimiento, noticias, entre otras) (p. 65). Así como se ha expuesto la dimensión histórica del discurso, Van Dijk reafirma esto en la medida en que:

El análisis crítico del discurso reconoce que las relaciones de poder son discursivas, que el discurso, a su vez, constituye a la sociedad y a la cultura y que es una forma de acción social, que el discurso se activa ideológicamente y que el discurso es histórico. (p. 86, 2008).

De esta manera, el ACD “es un tipo de investigación analítica del discurso que estudia primordialmente la manera en la que el abuso del poder social, la dominancia y desigualdad se activan, reproducen y se resisten por el texto y el habla” (p. 85), en este sentido, el ACD debería explicar cómo el poder se activa y se reproduce y la forma en la que categoriza a los grupos que hacen parte del entramado social.

En consecuencia, el análisis crítico del discurso se puede entender como una forma especial de administrar la atención, puesto que implica pensar en el presente no como en las consecuencias necesarias del pasado (esto es un pasado estático e inamovible), sino como el espacio que se construye con ayuda de ciertas bases representacionales de la realidad, cuyo sentido busca generar ciertos efectos en las personas que atraviesan dicho presente. Esto exige de atender y repensar constantemente las afirmaciones, las preguntas y negaciones con las que se va dando sentido a los acontecimientos actuales.

Tal como lo afirma Van Dijk (2008) los emisores de la información (conversada entre amigos, leída, escuchada o vista a través de medios de comunicación) plantean ciertas estructuras discursivas en las que los receptores tienden a aceptar opiniones o creencias como conocimiento, sobre todo si entienden tales fuentes como fuentes confiables (p. 92). El receptor se puede ver persuadido a replicar y legitimar dicha información así ellos mismos “no tengan las creencias y el conocimiento suficiente para superar o retar los discursos o la información a la que están expuestos” (p. 93). Este es un punto fundamental puesto que la legitimación de la información generada no tiene mucho que ver con su valor de verdad o su asimilación a las cosas, sino con una estrategia de poder, una polivalencia táctica del discurso, con las que se pretenden generar ciertas actitudes y afecciones en los receptores.

Adicionalmente, los discursos que tienden a persuadir, o formulado más fuertemente, manipular, buscan generar control sobre las representaciones sociales que comparten ciertos grupos y, en función del control de estas representaciones/creencias, se puede manipular, predecir o acercar la acción de un individuo o de varios en ciertas situaciones de orden social (Van Dijk, 2008, pp.222-223). Estas actitudes en torno a la información y al conocimiento pueden desenlazar en actos discriminatorios por etnia, género, estrato, creencias y afiliaciones políticas, puesto que al manejar la información de alguna manera particular (dimensión

social del discurso) también se está manipulando las conductas, creencias y emociones de los sujetos involucrados (dimensión cognitiva del discurso).

Es en el enlace de estas dimensiones del discurso donde entra en el Análisis Crítico del Discurso como forma de cuidar del *sí mismo histórico*, y su relación con el presente. Lo que nos enseña el ACD es a identificar en qué situaciones se está abusando del poder, se tergiversan los hechos y se manipulan las emociones y actitudes de los individuos; al identificarlos se pueden plantear estrategias dinámicas en las que es posible resistir ante esos poderes, superar la manipulación y gestionar de manera adecuada las actitudes y emociones políticas; adicionalmente, nos permite visibilizar la dimensión histórica de ciertas opresiones (por ejemplo del racismo o sexismo) y cómo han evolucionado estas formas de opresión.

Cultivar dicha forma de relacionarse con el presente es fundamental si buscamos una mejor relación del sujeto con su historia. Más aún si se tiene en cuenta que en el estado actual de cosas, no solamente está en juego la manipulación de la información y del conocimiento, sino que se alteran las bases representacionales de la realidad con las que los sujetos interactúan con el mundo, lo que implica alterar la forma en la que las personas actúan y piensan.

El informe de la OTAN, *Guerra cognitiva: un ataque a la verdad y al pensamiento* (2021) arroja el concepto de guerra cognitiva: el objetivo de este tipo de guerra no es cambiar lo que las personas piensan, sino el *cómo* piensan y actúan, por lo que va más allá de alterar la información, pues el objetivo principal es manipular la forma en la que se reacciona (p.3). Así, se entiende que las guerras que se están librando actualmente “no tendrán que lidiar con cuerpos expuestos, sino que tendrán que lidiar con mentes expuestas” (p.5).

Por todo lo escrito a lo largo de este texto, esto no parece realmente algo novedoso, sino más bien la constante con la que los seres humanos nos relacionamos con el

conocimiento histórico, por medio de la ideología. Un relato generado a partir de ciertas bases representacionales de la realidad que da cierto sentido a la información disponible para objetivar a los sujetos de alguna u otra manera. La diferencia que aquí se establece es que funciona a un nivel individualizado que es mucho más complejo de detener (teniendo en cuenta el uso de las redes sociales y celulares) y que se usa como estrategia para “la militarización de la opinión pública, por una entidad externa, con el propósito de influenciar políticas públicas y gubernamentales y desestabilizar instituciones públicas” (p. 3).

Esto implica que las formas ideológicas de dar sentido al presente tienen ya una dimensión considerada “militar”: es por medio de un pasado fundado bajo ciertos ideales que el presente y el futuro figura como campo de batalla discursivo, algo que también se ha escrito a lo largo de este texto. Es en esta medida en la que es importante divisar el análisis crítico del discurso como una herramienta para cuidar del yo presente, para evitar formas de manipulación, explotación de las emociones políticas y generar actitudes políticas radicalizadas. Entender el presente como un entorno en el que luchan y coexisten distintas narrativas que dan sentido a la experiencia diaria del sujeto es el paso inicial para subjetivar a los individuos de su relación ideologizada con la historia.

Todo lo expresado anteriormente presupone que la realidad y el sujeto se construye por y a través del lenguaje y que las relaciones de poder se forman y deforman por medio de un proceso narrativo, por lo que, como menciona Threadgold (2003) “cambiar las narrativas, contar de forma distintas las historias puede cambiar el mundo social” (p. 3). Esto es central a la hora de entender en general la historia y el cuidado de sí. La historia no es otra cosa que lo que se narra, poner la atención en lo que se dice, cómo se dice, qué expectativas se generan, qué opresiones se empiezan, qué senderos se abren y cuáles se cierran es fundamental para transformar la relación con la historia.

Así pues, el cuidado de sí, que es un concepto que Foucault recupera de la tradición griega y romana tiene una perspectiva terapéutica en la que el sujeto busca cambiarse y reformarse, a fin de cuentas subjetivarse y desarticular hábitos que es preciso dejar. Al relacionar esto con la historia se encuentra que está en el sujeto resignificar lo que el devenir histórico le ha hecho creer que es; tener la capacidad de repensar sus juicios y sus acciones, reevaluar sus creencias operantes y decidir activamente sobre y con base en estas. Es toda una tarea en la que cada sujeto encuentra el génesis de lo que cree, busca lo que fundamenta dicha forma de entender el mundo, a los otros y a su propia historia y a su vez se da a la labor de cambiar lo que vea necesario, para el cuidado de sí mismo y de su historicidad.

De este modo, el ACD es un estudio de las representaciones mentales que dan sentido a cierta noción de la realidad social, de modo que es también una investigación sobre el presente y por las consecuencias que desata el discurso de la historia en los sujetos. Por este motivo, cuando surge en el discurso alguna forma de referirse a un grupo social, ciertas etiquetas que se le imponen, o un comportamiento esperado, es menester preguntarse ¿de dónde parte esto? ¿Quiénes emiten esta información? ¿A quiénes beneficia este discurso? ¿Seré canal para legitimar dicha información? También nos permite hacer preguntas a la hora de entrar a observar nuestra historia ¿Este conocimiento histórico tiene algún presupuesto ideológico? ¿Justifica dicha noción del pasado opresiones a algunos grupos del entramado social?

En suma, el ACD permite entender dicha naturaleza discursiva de la historia y establecer preguntas, investigaciones y estrategias que buscan refundar el presente que atraviesan los sujetos, les da la oportunidad de recrear historias, de nutrir al entramado de los asuntos humanos con mayor diferencia en lo que los sujetos hacen y dicen, que es a fin de cuentas lo que tienen los seres humanos para ofrecer un sentido a lo que se ha sido, se es y será. Con esta forma de cuidar la relación con el presente, y con las formas de iluminar el

pasado por medio del perdón y de prometer un futuro, se puede establecer pautas de cuidado cuya finalidad son el cuidado del sujeto (esto es, su subjetivación) y de su relación con la historia.

Así pues, como enseña Foucault, un sujeto que cuida de sí mismo (o que tiene inquietud de sí) es un sujeto que entiende que hay poderes que lo forman, y que es capaz de transformar y rehacerse como sujeto (1987, p.34) y en esto, de refundar la relación que establece con la historia, por lo que es de crucial importancia la relación que el sujeto establece consigo mismo ya que esta condiciona la forma en la que el sujeto se relaciona políticamente y, en consecuencia, con su yo histórico.

En resumen, se han estudiado dos conclusiones que parten de la idea de la historia como ideología. Por un lado, al evidenciar la realidad ideológica de la historia, dada su naturaleza discursiva, quedaba en entredicho la posibilidad de encontrar su objetividad. De esta manera, se escribió que las propiedades objetivas de la historia se construyen en su saber cómo ciencia, que responde a sus investigaciones teóricas y a su realidad como ámbito académico. Dicha historia objetiva tiene un cierto impacto en la historia que los seres humanos atraviesan en su día a día, en la medida en la que termina gestando la historia oficial, que es la que la hegemonía del poder termina ejerciendo y significando en los sujetos; sin embargo, en el paradigma ideológico de la historia, hace más eco y es más funcional la forma en la que la narrativa se ejerce para socavar en las bases representacionales de los individuos, dejando de lado si dicha narración es en sí objetiva. Además de que tal objetividad que encuentra la historia científica presupone también asuntos subjetivos (su condición esencialmente narrativa) y contextuales (mediados por cierto entorno social, político y económico) que pueden estar también incididos por la ideología.

Por otra parte, se evaluó el valor y el alcance que tiene la inquietud o el cuidado de sí en relación con la historia, entendiendo esta como una práctica de transformación del sujeto con la que es capaz de observar hacia sí mismo y comprender los poderes que lo conforman como sujeto en cierto contexto social, político e histórico. Así el sujeto puede reconocerse como objetivado por narrativas ideológicas que configuran su quehacer y su pensar, o cognitivamente, sus bases representacionales de la realidad; o como sujeto subjetivado en la capacidad de detener lo que los poderes esperan de él y cambiar su conducta y con ello los patrones que establece con el pasado, las heridas que abre en el presente y los falsos profetas que ilustran sus futuro, pues su temporalidad se configura ideológicamente.

En esto se ofreció una forma de cuidar del pasado, el presente y el futuro. En cuanto al pasado, es reconociendo la impredecibilidad de la acción humana y el valor del perdón como vehículo para resarcir la acción y renovar el vínculo de los seres humanos con el pasado; en cuanto al presente el ACD se establece como una herramienta para entender los poderes que buscan formar sujetos y en esa medida, el posible diseño de estrategias para resistir e imaginar nuevos relatos para desmontar el presente ideologizado que objetiva. Por último en cuanto al futuro, se advirtió sobre el mal hábito que establecen las ideologías con respecto al futuro, esto es, predecir un futuro por hacer en caso de que la ideología en cuestión se haga con la hegemonía del ejercicio del poder, se mencionó que en sí el futuro es también imposible de predecir y que solamente se pueden establecer promesas, como pequeñas islas que ofrecen ciertas luces sobre lo que sucederá, más no ofrece una senda teleológica asegurada como lo hacen las ideologías.

Conclusiones generales

En suma, se ha afirmado a lo largo de este manuscrito la condición ideológica de la historia a raíz de su condición narrativa, que su existencia como relato, como un testimonio de lo sucedido implicaba que la imagen que se hacen del pasado y del presente se transforme según las bases representacionales de la realidad que escenifican la realidad que se atraviesa.

Para afirmar esto, en un primer momento se entabló la relación formativa entre el sujeto y la historia; por medio de esta, el sujeto encuentra sentido en su presente y puede acceder al pasado, a lo que otros seres humanos han hecho y han pensado y cómo eso configura su circunstancia actual. Dicha narración sobre lo acontecido se basa en las creencias que forman las comunidades y por medio de las cuales interactúan con el mundo humano, por lo que la forma en la que se transmite el pasado está sujeto a las creencias circundantes que vertebran su quehacer en el mundo.

Así pues, teniendo en cuenta que las ideologías funcionan como bases representacionales de la realidad que comprometen la vida sociocognitiva de las comunidades se afirmó que la historia se configura ideológicamente. Esta afirmación se divide en dos frentes pero se une por su condición narrativa: por un lado, afirma que la noción de historia que surge en la modernidad filosófica (sobre todo en Kant y Hegel) funciona como una base para la ideologización de la historia puesto que eran las ideas emancipatorias las que le daban un sentido al acontecer histórico de la humanidad. Así surge la condición posmoderna, en la medida en que los relatos emancipatorios de la historia no se divisaron en el horizonte, esto deja un millar de historias regadas y fragmentadas dispuestas a hacer sentido en su parcela de la historia.

De este modo, se llega a un estado de cosas en el cual la historia en la condición posmoderna se narra ideológicamente. Así, las ideologías, según ciertas bases

representacionales de la realidad, generan un discurso histórico que legitima a dicha ideología y que espera que los sujetos piensen/creen/actúen en legitimación de dicho discurso y en viceversa, que reaccionen en contra de las *otras* historias que se narran. Por consiguiente, la historia se convierte en un espacio de lucha en el que varias comunidades ideológicas buscan legitimar la propia versión de la historia por medio del discurso y la acción sobre esta. Esto nos revela que las acciones que promueve cierta ideología tienen sentido en la medida en que legitima su narración de la historia y la verdad por la que lucha dicha ideología.

Ante tal estado de cosas se suscitan dos reflexiones. Primero, si la historia es un discurso ideológico en el que hay luchas de poder significar, ¿dónde sitúa esto a la objetividad en la historia? a lo que se responde que, si bien la ciencia hace su esfuerzo por generar relatos objetivos de la historia, esto en la dimensión sociocognitiva de los individuos se traduce a la “historia oficial” por medio de la cual se generan ejercicios de poder en la significación de la historia, por lo que no se exenta de la ideologización y su valor de objetividad no es realmente lo que decide el poder que ejerce cierta narrativa histórica.

Segundo, la historia como discurso ideológico establece un límite cuyo perímetro discursivo es generado por la ideología. Cierra o limita la forma en las que podríamos pensar la historia de la humanidad, puesto que, como menciona Eagleton (1997) “el lenguaje es infinitamente productivo; pero esta productividad incesante puede detenerse artificialmente en el “cierre” -en el mundo cerrado de la estabilidad ideológica” (p.247). Determinada ideología con el objetivo de significar al mundo establece patrones y códigos de significado que terminan por normar y limitar las posibilidades de lo que se es, de lo que se ha sido y lo que se puede llegar a ser, esto es, la forma en la que se relaciona con la historia, el cómo se entiende el presente y qué posibilidades se divisan en el futuro.

Ante este síntoma del conocimiento histórico, ante la desilusión por la objetividad y el cierre ideológico de la historia se proponen ciertas formas de cuidar la relación que el ser humano entabla con su historia. De esta forma se relaciona el concepto del cuidado de sí con la historia, en la que se dice que el sujeto no tiene porqué ser únicamente objetivado por las formaciones histórico-discursivas propuestas desde las ideologías, sino que el sujeto es capaz de subjetivarse a sí mismo y a su relación con la historia en aras de desarticular hábitos históricos de los que es preciso separarse, así como tener la posibilidad de imaginar otras maneras de articular el acontecer histórico que favorezcan a los individuos del presente.

Con todo lo anterior, la historia como ideología nos permite entender cómo los sujetos se han relacionado con los saberes históricos desde la modernidad y cómo se han comprendido como sujetos. Por medio de estas prácticas discursivas se han legitimado guerras, discriminaciones e historias oficiales que caracterizan a la conciencia histórica actual y nos permiten entender las disputas que se dan en torno a la narración del pasado. Así, las creencias que se tienen sobre el proceso histórico son fundamentales en la conformación del presente, por lo que la subjetivación de las creencias ideológicas que establecen malos hábitos históricos se plantea como una posible solución frente al cierre histórico que ofrecen las ideologías, creando nuevos sentidos en la historias y formas nuevas de comprendernos como sujetos.

Referencias

Acero, J. (2009). Verdad y Objetividad: Una Defensa De Rorty. *Revista Portuguesa De Filosofia*, vol. 65, 2009, pp. 923–956. JSTOR, www.jstor.org/stable/41220908. Accessed 2 Dec. 2020.

Althusser, L. (1997). Ensayo y propósito sobre la objetividad de la historia. 115-126. Universidad Autónoma de Madrid. (Carta a Ricoeur). <http://hdl.handle.net/10486/159>

Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Bogotá: Planeta Editorial.

Aguirre-García, Juan Carlos. (2020). La posibilidad de la objetividad en ciencias humanas. *Cinta de moebio*, (67), 1-13. <https://dx.doi.org/10.4067/s0717-554x2020000100001>

Berrios, V. (2001). Creencia y crisis en la perspectiva de Ortega y Gasset. *Revista Diálogos Educativos*, 1(1), 3-17. http://www.umce.cl/~dialogos/n01_2001/berrios.swf

Bernal, A., Carter, A., Singh, I., Cao, K., & Madreperla, O. (2021). *Cognitive Warfare an attack on truth and thought*. North Atlantic Treaty Organization. <https://www.innovationhub-act.org/sites/default/files/2021-03/Cognitive%20Warfare.pdf>

Bevir, M. (1994). Objectivity in History. *History and Theory*, 33(3), 328-344. doi:10.2307/2505477

Chakrabarty, D. (2016). *Una pequeña historia de los Estudios Subalternos*. Universidad de Chicago. Anales de desclasificación. Traducción de Raúl Rodríguez Freire.

Chapoutot, J. (2013). How the Nazis Viewed History: The Time of Nature and the Abolition of History. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, no 117(1), 43-55. doi:10.3917/vin.117.0043.

Comisión Intereclesial de Justicia y Paz. (17 de septiembre de 2020). Comunicado de autoridades indígenas sobre el juicio popular a Sebastián de Belalcázar. Recuperado de:

<https://www.justiciaypazcolombia.com/comunicado-de-autoridades-indigenas-sobre-el-juicio-popular-a-sebastian-de-belarcazar/>.

Cruz, M. (1991). Filosofía de la Historia. Paidós.

Cruz, M. (2005). Narrativismo. En R. Mate (Ed.), Filosofía de la historia (pp. 253-271). Trotta.

Coreth, E. (1974). ¿Qué es el hombre?. Herder.

Descartes, R. (2011). Obras. Editorial Gredos.

Echevarría, M. y Mani, E. (2020). Efectos de los medios tradicionales y sociodigitales en la confianza política, *Communication & Society* 33(2), 119-135. doi:

10.15581/003.33.2.119-13

Eagleton, T. (1997). Ideología: una introducción. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1985). La arqueología del saber. México D.F: Siglo XXI editores.

Foucault, M. (1987). La hermenéutica del sujeto. Ediciones la piqueta.

Foucault, M. (1988). Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber. Madrid: Siglo XXI editores.

Foucault, M. (1994). ¿Qué es la Ilustración?. Actual. No. 28. 1-18.

Foucault, M. (2001). La hermenéutica del sujeto. Fondo de Cultura Económica.

Fromm, H. (1992). Ecology and Ideology. *The Hudson Review*, 45(1), 23-36.

doi:10.2307/3852080

Fukuyama, F. (1992). El fin de la Historia y el último hombre. Planeta Editorial.

Girado, J.D. (2010). Posmodernidad y Neotribalismo, el resurgimiento del puer aeternus. *Escritos*. Vol. 18 (No. 40) pp. 125-154.

Girado, J.D & Montoya, M. (2012). Las luchas por la memoria en América Latina. Un camino hacia la visibilización de las víctimas y la consolidación de una justicia restaurativa. En *Política y Cultura en América Latina*. Ediciones UNAULA: 125-154.

Ginzo, A. (2016). La interpretación hegeliana de la filosofía medieval. *Revista Española de Filosofía Medieval*. 23(2016), 87-105.

<https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/article/view/8971/8470>

Gold, J.R & Gold, M.M. (2020) 'The history of events: ideology, representation and historiography', in S. Page and J. Connell, eds. *Routledge Handbook of Event Studies*, Segunda edición, Londres: Routledge, 123-136.

Gómez-Dávila, N. (2002). *Escolios a un texto implícito*. Villegas Editores.

Habermas, J. (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.

Hegel, G.W.F. (1971). *Filosofía de la Historia*. Barcelona: Ediciones Zeus.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Kant, I. (2006). *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. México D.F: UNAM.

Kant, I. (1986). Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? *Argumentos*. (14-17)

Lyotard, J.F. (1987). *La condición postmoderna: un informe sobre el saber*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Lyotard, J.F. (1996). *La posmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa.

Luhmann, N. (1997). *Observaciones de la modernidad*. Barcelona: Paidós.

Madrid Gómez Tagle, M. (2008). Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt. *Praxis filosófica*, (26), 131-150.

Mannheim, K. (2004). *Ideología y Utopía*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Martínez, M. (2000). *Teoría y práctica política en Kant*. Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico.

Millán, K; Rincón, O; Rincón, O. (2015). El asunto decolonial: conceptos y debates. 2015, de la Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt. Sitio web:
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Venezuela/ceshc-unermb/20170219052712/RPS45.pdf>.

Minogue, K. (1988). *Teoría pura de la ideología*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Grupo Editor Latinoamericano

Ohme, J. (2020). Algorithmic social media use and its relationship to attitude reinforcement and issue-specific political participation – The case of the 2015 European immigration movements. *Journal of Information Technology & Politics*, 1–18.
doi:10.1080/19331681.2020.1805085

Ortega y Gasset, J. (1959). *Ideas y creencias*. Madrid: Revista de occidente.

Ortega y Gasset, J. (1984). *Historia como Sistema*. Ediciones Sarpe

Pérez, J. (2002). Usos y abusos de la historia. n°.17-18, págs. 11-24, Universidad de Castilla: La Mancha.

Plá, S. (2012). La enseñanza de la historia como objeto de investigación. *Secuencia*, (84), 163-184. Recuperado en 09 de febrero de 2021, de
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0186-03482012000300007&lng=es&tlng=es.

Poster, M. (1974). Althusser on History without Man. *Political Theory*, 2(4), 393-409.
Retrieved February 3, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/190900>

Ricoeur, P. (1969). Objetividad y subjetividad en la historia. *Tarea*, 2, 7-24. En Memoria Académica. Disponible en:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1130/pr.1130.pdf

Rorty, R. (2002). Solidarity or objectivity. *Knowledge and inquiry*, 422-437.

Sádaba, M. (2005). ¿El fin de la historia? La crítica de la postmodernidad al concepto de historia como metarrelato. En R. Mate (Ed.), *Filosofía de la historia* (pp. 193-206). Trotta.

Trask, D. F. (1989). Does Official History Have a Future? *The Public Historian*, 11(2), 47–52. doi:10.2307/3378295

Threadgold, T. (2003). Cultural studies, critical theory and critical discourse analysis: Histories, remembering and futures. *Linguistik online*, 14(2).

Van Dijk, T. (2006). *Ideología: una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.

Van Dijk, Teun A. (2005). Discurso, conocimiento e ideología. Reformulación de viejas cuestiones y propuesta de algunas soluciones nuevas. *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación*, (10) 285-318.

Vattimo, G. (1987). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.

Vignale, S. P. (2014). *Políticas de la subjetividad: subjetivación, actitud crítica y ontología del presente en Michel Foucault* (Doctoral dissertation, Tesis Doctoral). Argentina: Universidad Nacional de Lanús. Recuperado de: http://www.repositoriojmr.unla.edu.ar/descarga/TE/DFilo/035009_Vignale.pdf.

White, H. (1966). The Burden of History. *History and Theory*, 5(2), 111-134.

doi:10.2307/2504510

Zizek, S. (2013). Denial: The liberal utopia. *Lacan Essays*. Recuperado de:

https://www.lacan.com/essays/?page_id=397