
Crítica a las modalidades teóricas y metodológicas de investigación histórica. Entrevista a Fernando Betancourt Martínez



Criticism of the theoretical and methodological modalities of historical research. Interview with Fernando Betancourt Martínez

Juárez Rodríguez, Fernando

Fernando Juárez Rodríguez fer.juarez86@gmail.com
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla,
México

Analéctica
Arkho Ediciones, Argentina
ISSN-e: 2591-5894
Periodicidad: Bimestral
vol. 1, núm. 7, 2014
revista@analectica.org

Recepción: 11 Junio 2014
Aprobación: 31 Octubre 2014

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/251/2511150012/>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3906676>

Resumen: Toda la primera generación de Annales se define frente a esa tradición historiográfica, que es una tradición que se condensa en términos de historia política, de historia diplomática y que incluso se definiría como ciencia del espíritu bajo las condiciones mismas del siglo XIX. La escuela de los Annales ejerce una crítica radical a ese modelo de investigación histórica y quizás también, a la piedra de toque de ese modelo que tiene que ver con la condición misma del documento histórico.

Palabras clave: modalidades teóricas, investigación histórica, investigación social.

Abstract: The entire first generation of Annales is defined against this historiographical tradition, which is a tradition that is condensed in terms of political history, diplomatic history and that would even be defined as a science of the spirit under the same conditions of the 19th century. The Annales school exercises a radical criticism of this historical research model and perhaps also of the touchstone of that model that has to do with the very condition of the historical document.

Keywords: theoretical modalities, historical research, social research.

A Virginia V

Con respecto al tema que nos interesa ¿Qué nos podría usted comentar sobre la trayectoria de la Escuela de los Annales?

Es simplemente una convención denominarle escuela, no es propiamente una escuela. Es en realidad una vertiente que posibilita quizás como definición básica su contraposición con una forma de hacer historia, con un modelo de investigación histórica. Digamos como un paradigma que vendría fundamentalmente del siglo XIX, y que sería el paradigma del historicismo y de la gran escuela histórica alemana.

Toda la primera generación de Annales se define frente a esa tradición historiográfica, que es una tradición que se condensa en términos de historia

política, de historia diplomática y que incluso se definiría como ciencia del espíritu bajo las condiciones mismas del siglo XIX. La escuela de los Annales ejerce una crítica radical a ese modelo de investigación histórica y quizás también, a la piedra de toque de ese modelo que tiene que ver con la condición misma del documento histórico.

Hay toda una crítica a las modalidades teóricas y metodológicas de investigación histórica, y a la formulación de un nuevo programa de investigación, que en realidad no es monolítico (por eso no convendría hablar de escuela) Pero sí, quizás haya rasgos específicos, uno de ellos tal vez el más importante, es la vinculación de la investigación histórica con la investigación social en su conjunto, particularmente con las ciencias sociales. Es un criterio que se mantendrá independientemente de las discusiones que se gestan en el seno de esta denominada Escuela de los Annales, por ejemplo; con Braudel, con las generaciones que también se han denominado, cuando surge la historia de las mentalidades hay toda una discusión al interior, particularmente con la tradición que conecta con Braudel. Pero en general se mantiene esta prevalencia de un enfoque que considera que la investigación histórica tiene que hacerse fundamentalmente de cara a la investigación social; al ámbito de la sociología, al ámbito de la economía, incluso de la antropología.

Y este elemento que es postulado de la Escuela de los Annales, particularmente no es sólo de la Escuela de los Annales, sino pareciera ser un gesto mucho más amplio que se articula a todo lo largo del siglo XX, en términos-ni siquiera de la historiografía francesa- se mantiene en la escuela de historia social inglesa, incluso en el ámbito de la investigación histórica en los Estados Unidos muy vinculada con la teoría económica. Pareciera ser que se condensa en términos de Annales, pero que es mucho más amplio. Que tiene que ver quizás con las condiciones cambiantes de las sociedades del momento, que impulsó también otro tipo de proyección de conocimiento histórico, de procedimiento metodológico, incluso de fines sociales que debería cumplir la investigación histórica.

Estos tres tópicos de la convención de los Annales, lo que son: Lucien Febvre, Marc Bloch y Fernand Braudel ¿Qué tanto es esta aportación, porque se ha dicho también que Braudel es el gran historiador del siglo XX, cuál es su perspectiva al respecto?

Sin duda, fue un gran historiador. Su proyecto de historia total adquirió autoridad rápidamente, incluso fuera de la historiografía francesa. Pero quizás, su importancia radica (ya a principios del siglo XXI en sus aportaciones) sino en la posibilidad de que las formas de investigación histórica posteriores a Braudel encontraron en él un elemento en el cual distanciarse. Por ejemplo la historia de las mentalidades nace casi, contra el proyecto de historia total de Braudel, se sale de los marcos establecidos por Braudel, la historia cultural francesa de Chartier discute directamente, se diferencia gracias a los aportes de Braudel, pero contra Braudel mismo.

Quizás ahora el valor de Braudel es que haya posibilitado un enfoque, un modelo de investigación histórica contra el cual han apostado tendencias posteriores a Braudel.

En este interesante “divorcio” que existe cuando Braudel es director de la revista y hereda a sus alumnos a Duby, al mismo Jaques Le Goff, y empiezan con esta “moda” de investigación histórica con respecto a las mentalidades. ¿Qué

tanto puede ser esta forma de trabajo, qué tanto se le pueden ver sus lados débiles? Porque al momento de enunciar *mentalité*, como lo definen ellos, parece ser que se viene a la idea próxima entender el pasado a partir de los esquemas psicológicos.

Sin duda hay algo de eso. Entendería la historia de las mentalidades como la expresión de algo que estaba ya presente en la propia historia económica y en la historia social de la primera generación de *Annales*. Era su relación directa con modalidades de investigación social, no se puede entender la historia económica sin su vinculación con la teoría económica. Ni la historia social con la antropología, pero por el otro con la sociología posterior incluso a Durkheim.

La historia de las mentalidades no vendría más que hacer una expresión de eso que ya estaba ahí presente. Es decir, que las potencialidades que presentaría la historiografía en ciertos rubros de investigación, historia económica, historia social después mentalidades; están juntadas directamente con los logros alcanzados en ramas de la investigación social específica. En el caso de las mentalidades es muy interesante porque ahí la vinculación es directamente con un tipo de antropología que se produce en Francia, que rápidamente va a ser cuestionado en el ámbito propio de la antropología, las mentalidades que provienen de David Brull va a ser rápidamente cuestionado por la propia antropología, lo interesante es que este cuestionamiento no se produce en términos de discusión historiográfica, sino que se impulsa esa investigación cuando ya en el ámbito mismo de la antropología ya había mostrado los límites de este concepto y de esta modalidad de investigación.

Porque sí alude lo que rápidamente se cuestiona en al ámbito de la antropología es precisamente la adscripción a un enfoque netamente psicológico que puede ser muy criticado, que de hecho va a ser muy criticado este concepto de mentalidades como un ámbito de lo mental sistemático-automático que ya va a estar presente en la historia de las mentalidades, va a mostrar rápidamente sus límites en términos de la antropología.

En el libro de Jume Aurell *De los positivistas a los postmodernistas*, él pone en debate con respecto a lo que es la Historia de las Ideas de la escuela británica y la escuela de las mentalidades. Hace una breve distinción. ¿En este caso, cuál de las dos se adentraría en la discusión histórica? Por un lado sabemos que la Historia de las Ideas parte de un supuesto de una idea prevaleciente en la sociedad y por el otro es entender el cómo pensaban en el pasado. ¿Cuál es su postura al respecto?

Historia de las Ideas es la modalidad de investigación histórica prevaleciente en la ámbito del historicismo alemán, digamos es el modelo. Pero es un modelo que tiene que ver con toda una postura filosófica incluso, éste concepto de ideas viene fundamentalmente de la filosofía entre otros aspecto, pero esta justificación está centrada en discusiones netamente filosóficas, que aludirían a lo que Habermas denominó filosofía de la conciencia. Este concepto de idea tiene que ver con la prevalencia de una concepción de que la subjetividad fundamentalmente, la subjetividad consiente es el modelo de explicación de las realidades humanas. Eso estaba presente hasta fenomenología de Husserl, la hermenéutica va a ser precisamente la ruptura con esta concepción.

Historia de las mentalidades se adscribe a un modelo diferente, que tiene que ver con el problema de cómo acercarse a las realidades sociales. Ya no desde el esquema de una conciencia racional lúcida como sería el concepto de subjetividad

del siglo XIX; sino con realidades colectivas. Incluso realidades que se presentan en términos de un inconsciente social, podremos decirlo así. Esa sería la diferencia central.

Es muy interesante la discusión de Chartier con ambas posturas, porque su definición de la historia cultural es contra la historia de las ideas, pero también contra la historia de las mentalidades. A pesar de esta diferencia, visible entre la historia de las ideas que alude a una conciencia racional lúcida, individual, etc. Frente a la historia de las mentalidades como un ámbito que tiene que ver más con la explicación de realidades colectivas, incluso con regularidades sociales. La postura de Chartier va hacia a criticar en ambas posturas algo que es previo a lo lingüístico, a lo textual. Digamos: tanto el concepto de mentalidades, como el concepto de ideas aludirían por debajo de sus diferencias a una instancia que es previa a la manifestación lingüística.

La discusión de Chartier que se da ya en un marco de la recepción de la filosofía hermenéutica por un lado, pero también con los desarrollos que aluden a la tradición anglosajona de filosofía, todo esto que se denomina giro lingüístico. Vislumbraría que la única posibilidad de dar cuentas de eso que sería la mentalidad, las ideas, incluso lo intelectual tiene que ver con una problemática eminentemente de orden lingüístico, bajo la presunción que no hay nada anterior a la lingüisticidad, el pensamiento, la mentalidad, las ideas, sino que eso que se denomina aspectos intelectuales o de mentalidades son ya expresiones lingüísticas particularmente. De tal manera, que esta noción de cultura que está presente en la producción propuesta por Chartier tiene que ver con el ámbito de lo textual.

En este sentido del debate entre las escuelas en la misma Francia, en los tiempos de la tercera generación, surge un historiador jesuita bien interesante Michel de Certeau, que también hace sus críticas puntuales a los Annales. Lo interesante es que también escribe en la revista ¿cómo es esta aceptación o debate que entre De Certeau con los Annales?

Bueno, lo más evidente es que De Certeau proviene de una tradición que tiene que ver fundamentalmente con una situación particular de Francia, que es la orden de los jesuitas, por un lado, y por el otro con su producción previa que se da en el ámbito de una historia muy erudita de la historia religiosa, particularmente su trabajo de producción editorial de crítica sobre los trabajos de Soran por ejemplo, su trabajo como redactor de la revista *Cristus* que es la rama oficial de los jesuitas. Todo eso lo conecta con una tradición muy diferente a la tradición de *Annales*, tiene que ver con toda la situación particular de los jesuitas en Francia, que es muy interesante porque ahí se produce todo un vínculo de De Certeau; por ejemplo, con la cuestión, por un lado, de la semiótica, pero también con el psicoanálisis freudiano, pero eso es muy particularizado en el de la situación de los estudios históricos que tiene que ver con la orden jesuita y con la situación particular de los mismos.

Eso explica quizás la diferencia, por un lado de aceptar los trabajos de De Certeau, pero hay también una corriente subterránea en la producción de De Certeau que tiene que ver con su acercamiento a las discusiones filosóficas de momento. Por ejemplo, su atenta lectura de Michel Foucault, también de lectura de Hegel, de Kant, de Heidegger, pero que previene de esta corriente subterránea de sectores religiosos. Pero que cada vez lo lleva a un cuestionamiento de la propia institución, por un lado de la institución eclesiástica, casi De Certeau se

sale del ámbito de la institución eclesiástica. Crítica a la institución del papado es crucial- pero también su resistencia a la propia institución jesuita, pero eso implica también una crítica a la institución académica francesa y por ende a Annales como ámbito de institucionalización de los estudios historiográficos.

Todo el trabajo de De Certeau respecto a la operación historiográfica, que tiene que ver con el ámbito de una institución social del saber, porque para De Certeau no es posible pensar la producción historiográfica desligada de un ámbito institucional, toda esta problemática que es muy insistente De Certeau de ligar una escritura, la operación historiográfica, a un lugar institucional, donde ese lugar no es neutro, sino que implica toda una política escriturística, toda una política producción, toca directamente también como un cuestionamiento al propio Annales.

En la obra de Paul Ricoeur, La memoria la historia y el olvido tiene un apartado que lo titula Los maestros del rigor, pone a Michel Foucault, a Michel de Certeau y a Norbert Elias como pensadores claves para la explicación del pasado. Usted ¿Cómo relacionaría a estos tres?

Me adhiero totalmente a los comentarios de Ricoeur, hay que regresar continuamente a estos tres pensadores, entre otros (en realidad son muchos más). Norbert Elias es importante, y hasta veces un tanto despreciado en la reflexión historiográfica, quizás de pasada sus trabajos sobre los procesos de civilización son fundamentales, aunque tenían que ver más en el ámbito de la discusión de la escuela de Frankfurt, pero sin duda merecen un estudio sistemático. Por supuesto Michel Foucault sigue siendo un personaje central-crucial. Y sin duda alguna la propia producción de Michel de Certeau, ha revelado una profundidad reflexiva insospechada, que no tuvo en su momento quizás. Yo creo que tiene razón Paul Ricoeur; esos tres, quizás maestros de la reflexión, deben ser sopesados continuamente, porque las recepciones de su obra van cambiando respecto a los contextos culturales. No es lo mismo la recepción de los textos de Foucault o del propio Michel de Certeau, por ejemplo en los años ochentas o en los setentas, ha ido cambiando radicalmente, por tanto es interesante como un termómetro de la situación cultural de nuestro momento ese tipo de recepciones que se han producido.

En las cartas que tenía Marc Bloch con Lucien Febvre con respecto al debate que se estaba generando en la historia. Bloch le decía a Lucien: que el historiador actual, no tenía que hacer abstracciones históricas como lo hacían los filósofos o los fenomenólogos. Sin embargo, vemos que las aportaciones de Ricoeur, de De Certeau, incluso Norbert Elias, dan grandes puentes del conocimiento hacia el pasado. ¿Sería pertinente decir que el historiador debe tener esas distinciones o llegaría a la par con la fenomenología?

Lo voy a plantear así. Creo que ahora la exigencia que se le presenta al historiador, en este principio del siglo XXI, es convertirse en un sujeto altamente reflexivo y reflexividad en el sentido amplio. Ya no puede ser pensado como productor de conocimientos históricos, porque ahora los límites de la propia disciplina han cambiado radicalmente la disciplina, ya no se juega en términos de cuánto aporta de un conocimiento estricto del pasado, sino más bien pareciera que ahora la disciplina se juega en la posibilidad de ampliar los horizontes de reflexividad respecto a nuestro presente. Entonces, ha cambiado la situación.

Pareciera que del siglo XIX al XX, la historia se ha definido a partir del siglo XIX como una ciencia del pasado, por tanto lo que ahí se exigiría es un rigor y una producción cognitiva, que revelaría a ese pasado como realidad en sí; pero ahora, la historia pareciera definirse más como una ciencia del presente, que por medio de una referencia del pasado lo que posibilita es una reflexión con respecto de las condiciones presentes de nuestra situación. Por tanto los potenciales cambian radicalmente, y ahora en términos de investigación, incluso en ramas tan especializadas como la historia económica, o la historia social, todavía la historia de las mentalidades o la historia intelectual, la historia de los conceptos, ha ido ampliándose cada vez más la base de la disciplina histórica, pero esa ampliación también ha exigido grandes niveles de reflexividad al historiador; respecto a lo que hacen, pero también respecto a su situación en una sociedad. Por tanto, ese caudal de reflexividad puede ser sostenido en la medida en la que los propios historiadores se acerquen a las reflexiones filosóficas. Pero a las reflexiones en otros ámbitos: en la lingüística, en la semiótica, en la antropología, esa exigencia que es característica en los historiadores, que está no está presente en otras rama, ahí se discute en términos de interdisciplinariedad o multidisciplinariedad, pero ese ya no es un problema para el historiador, la historia ahora se define como una ciencia transdisciplinaria prácticamente. De tal manera que esta exigencia de reflexividad, que no está presente en el ámbito de otros científicos sociales, se convierte en una condicionante misma de la propia disciplina, eso no estaba presente en el siglo XIX.

En los años setentas existe una política en el cual el gobierno manda a investigadores y estudiantes mexicanos a Francia, en esos entonces está el “boom” de los Annales, tal vez los últimos años de Braudel y esta nueva tentativa de investigación histórica como es las mentalidades. ¿Usted encuentra alguna diferencia o similitud de los estudiantes que en aquellos años se intercambiaron a Francia, como el caso del Dr. Enrique Florescano?

Digamos que eran diferentes contextos intelectuales, ahora estamos en una situación diametralmente diferente a los de los años sesentas-setentas, por supuesto respondieron a esa situación específica, de tal manera que su recepción de Annales tenía que ver con esos contextos culturales. Si hemos aprendido algo de la hermenéutica, es que no hay interpretación que esté descuidada históricamente, por tanto toda interpretación responde a esos contextos complejos que estamos ubicados.

Ahora Annales se convierte en otra cosa diferente a lo que fue en ese momento, que fue un motor de impulso de la investigación historiográfica, se convierte en parte a una discusión historiográfica, aunque pareciera estar más ubicada en el pasado en los años sesentas-setentas. Ahora la situación se ha ido complejizando, porque no es solo Annales.

Lo que mostraría Annales regularmente, es una situación paradójica: por un lado Annales, se convierte en un polo de atención sobre todo para los intelectuales mexicanos de ese momento, pero en general para América Latina, pero al mismo tiempo demuestra que ya no hay un centro teórico en términos historiográficos, como lo fue por ejemplo el siglo XIX, que el modelo del historicismo la gran escuela histórica alemana, en realidad puede ser considerada como un paradigma de investigación histórica, como un centro teórico fundamental. Lo que muestra Annales, es que ya no es centro teórico que gobierne la descripción misma de la

disciplina, ya no hay un centro teórico, ya no hay una posibilidad de adscribirse a la construcción de un ideal de historia, sino que ahora nos movemos en una pluralidad de posturas de posiciones al punto de que pareciera de que ya no hay ideal de historia posible de construir. Si no hay ideal de historia posible la historia que tenemos ¡es la que tenemos! Y ahora lo que importa es describir estos diferentes ámbitos que se juega la investigación histórica, pero describirlos desde coordenadas muy diferentes a los años sesentas-setentas, porque ahí quizás el modelo prevaleciente era un modelo muy empirista de ciencia, que a lo que se aspiraba, era el cómo acceder a la construcción de un modelo de historia, pero que tuviera validez científica a diferencia de la historiografía del siglo XIX, la única opción era vincularlo con el ámbito de las ciencias sociales. Ahora ese ya no es nuestro problema. Ya sabemos que no hay una ciencia exacta, que todos esos postulados que hasta los años ochenta todavía se mostraban como incondicionados, indiscutibles, indubitables como diría Tomas Kuhn, esos paradigmas no se podían discutir, ahora se han deshecho. Ya no hay un solo paradigma, hay una pluralidad de posturas, y ahí se juega la riqueza del saber histórico, en esa pluralidad, en esa falta teórica, incluso metodológica de definición.

En la línea que Michel de Certeau hace la crítica que el historiador atiende a las necesidades institucionales, vemos que en los años ochentas se abrieron seminarios de la historia de las mentalidades en el INAH, y vemos que estas mentalidades en la misma Francia fueron cuestionadas se pusieron a debate, ¿cómo es que hay esta aceptación tan directa con respecto a las instituciones?

Ahí faltaría todo un análisis sistemático que hacer, a diferencia de Francia y otros países, en México no hay una historia de la institución, falta todavía hacer una historia de los procesos a partir de los cuales se institucionaliza la historia como disciplina. ¿Qué pasa, por ejemplo, con la casa de España, que después se convierte en el Colegio de México? ¿Qué pasa con la fundación de este instituto (Investigaciones Históricas de la UNAM) en los años cincuentas? ¿Qué pasa con el INAH en el año de 1939 en adelante? Falta hacer una historia en estos espacios de institucionalización, pero una historia profundamente reflexiva de estas instancias. Pero lo que puedo comentar es lo siguiente: lo que mostraría esta falta de concordancia particularmente en la historia de las mentalidades por un lado que fueron criticadas en Francia, pero en ese mismo momento estaba siendo aceptada casi de manera incondicional en México por un grupo de historiadores también.

Lo que pasa es que pareciera que en la disciplina histórica esta pluralidad se expresa en que no hay un paradigma central de investigación histórica, sino que hay muchos paradigmas de investigación histórica. Ahora la clave es que a diferencia de otras disciplinas científicas que pueden ser explicadas, por la sustitución de paradigmas, por ejemplo en el caso de la física es crucial, la física se impulsa en el siglo XIX, pero también en el XX sustituyendo el paradigma de la física newtoniana con otro paradigma. Pero en el caso de la historia pareciera que la reproducción de la disciplina histórica descansa en la confrontación al interior de la propia investigación histórica de diferentes paradigmas, que no se niegan a sí mismos; ¡historia de las ideas se sigue haciendo, historia de las mentalidades se sigue haciendo! Por tanto no hay sustitución de paradigmas, hay una convivencia de paradigmas contradictorio. Pero pareciera que la lógica de

investigación histórica descansa en esta confrontación en su seno de paradigmas de investigación contradictorias entre sí.

Entonces uno se mueve en la historia económica en el conjunto de paradigmas, hay toda una competencia en términos de historia económica. Pero lo mismo podemos encontrar en términos de historia social, pero eso pareciera ser el motor mismo de la investigación histórica, no es un obstáculo para la investigación histórica como para otras ciencias, lo es la convivencia de paradigmas que compiten entre sí y que postulan bajo el esquema de Kunt, de revolución científica como sustitución de paradigmas, el caso de la historia es más bien la convivencia de paradigmas como condición para reproducir el saber histórico como tal.

Estas nuevas vertientes de investigación como lo que se ha dado en Alemania con respecto a la historia conceptual, que parece que Brasil ha adoptado ese mismo paradigma. En el caso de México, al parecer fuese como si se cerraran las fronteras y no se aceptara tanto. Guillermo Zermeño lo retoma, sin embargo en ¿las instituciones como tal se llega a presentar proyectos con este esquema o con este esquema o con esta esencia, entra el demerito o el descarte de estas líneas, que vemos situaciones institucionales de conflicto en el cual ha mantenido una tradición?

Yo pensaría que en cada institución se han ido solidificando por lo menos en el caso mexicano, y una serie de paradigmas de investigación histórica. De tal manera que en el Colegio de México, en este Instituto, en el INAH, hay un conjunto de paradigmas dominantes que se ligan directamente al espacio institucional, tanto la defensa de la institución pasa por la defensa por un conjunto específico de paradigmas de investigación histórica. Y eso implica, por supuesto cerrar la posibilidad de dialogo con otras modalidades de investigación científica.

Pero, ahora eso es un gesto totalmente contrario a lo que uno consideraría lo que debe ser un historiador. Un historiador debe permitir historizar su propia disciplina, que implica aceptar el cambio histórico en la propia disciplina. Lo que es paradójico, por un lado hay instituciones de investigación histórica, pero que intentan deshistorizar la propia disciplina y solidificar paradigmas de investigación histórica, casi convertir los paradigmas eternos, por tanto se cierran al cambio en el ámbito de la investigación. Pero cerrarse al cambio de la investigación, es cerrarse al cambio histórico, por tanto, es paradójico que sean propios historiadores que defiendan una deshistorización de la disciplina.

Lo que hay que impulsar es precisamente la historización de la disciplina, porque no son cambios, no son modas intelectuales, este concepto es muy de los años sesentas: modas intelectuales. Como algo pasajero-accidental, contingente, azaroso, no. Lo que han mostrado es que han respondido a los propios cambios de la sociedad contemporánea, que estas expresiones intelectuales en realidad no son más que manifestaciones de estos cambios profundos que ha sufrido la sociedad contemporánea, en términos sociales, económicos, pero también culturales. Por tanto no son modas intelectuales, no son esquemas pasajeros, voluntariosos de alguien. Porque uno lee a Habermas, a Foucault y lo que encuentra ahí es casi un mismo signo de inquietud reflexiva para abrirse a este tipo de cambios independientemente de las diferencias que podamos encontrar, por ejemplo, en Habermas o en Foucault que son muchas. Uno encuentra una

misma inquietud intelectual por asimilar esos cambios y expresarlos entre los de sus propias disciplinas en términos filosóficos.

No es casual que estos dos autores, acepten que sólo se puede filosofar desde marcos históricos precisos, pero ese es un signo propio de la sociedad misma tanto alemana como francesa a finales de siglo, quizá sea una situación de fin de siglo.

Lo paradójico es que en las instituciones académicas particularmente mexicanas, haya esta situación que tendencialmente cierra los logros de investigación científica en otros campos, por solidificar paradigmas que cada vez se vuelven cuestionables. Pero esperemos que esto sea una situación transitoria.

Cada vez más las instituciones pueden articularse como productoras de cambio intelectual, en esta universidad se habla mucho de sociedad del conocimiento, ¿pero qué significa eso? Abrirse a las nuevas perspectivas de investigación científica en general, y esas nuevas perspectivas de investigación científica no están el ámbito de la defensa de cotos de poder en términos institucionales, sino en el resquebrajamiento de los cotos de poder. Por tanto, quizás lo que estamos presenciando es lo antecedentes a un proceso antiautoritario de las instituciones académicas, que cada vez más ese gesto pareciera ser del pasado, un gesto contrario a los impulsos de investigación científica que está tan necesitado nuestro país. ¿Pero cómo se impulsa la investigación científica? Se impulsa sino abriéndose a las nuevas perspectivas de investigación, y a los intercambios incluso entre ciencias diferentes. Pero estos cambios tienen que romper con la idea decimonónica de las ciencias, que son propias del siglo XIX.

Estos problemas atiendan a lo que usted mencionaba al fantasma del positivismo. Porque igualmente el historiador creé que la historia sale de los archivos y que esa es la única verdad, y aunque contrariamente mencionen y citen a personas como Michel Foucault o a los mismos Annales, en el cual su investigación parte solamente del archivo. Y los historiadores que encuentran otros canales del conocimiento, se les califica como historiógrafo no como historiador, porque el verdadero historiador es el que se forma en el archivo, más no el que se forma en los libros. ¿De ahí surge el problema retórico de la institución?

Sí. Pero cada vez es más un fantasma, cada vez más tiene menos sustancia, porque yo lo veo con muchos colegas: hay una expresa afirmación del valor del conocimiento histórico en términos de reproducción de realidades del pasado, que es una posición netamente empirista y positivista del siglo XIX. El valor del conocimiento histórico se mide en cuanto se reproduce las realidades del pasado tal y como sucedieron.

Muchos colegas expresan esa defensa de la disciplina en términos de esas coordenadas empiristas. Pero eso es lo que dicen, otra cosa es lo hacen con la investigación histórica, y lo que hacen como investigación es completamente la negación de lo que dicen que es la disciplina histórica. De Certeau es muy interesante es ese sentido, porque dice que hay una total discrepancia entre decir y el hacer en términos historiográficos. Lo que se hace tiene que ver con un modelo de investigación histórica que difícilmente puede cuadrarse en términos positivistas clásicos o en términos empiristas.

Regresando un poco al paradigma con respecto a Braudel, con las diferencias de tiempo-tiempo largo, tiempo corto y tiempo medio-. En México se habla de estos tiempos dialécticos, sin embargo hay una mala

comprensión de estos tres tiempos. Porque cuando Braudel plantea el tiempo largo, mucho de los historiadores mexicanos hablan de cúmulos de años y tiempo corto una cantidad menor de años. ¿Por qué se dan estas dicotomías o estos errores?

Hay algo altamente paradójico en la disciplina histórica. La disciplina histórica temporaliza, introduce todo fenómeno social, cultural e intelectual en ámbitos temporales precisos, pero nunca se ha cuestionado centralmente sobre el problema del tiempo, lo da por sustentado, da por sobrentendido una concepción del tiempo como una existente, el tiempo existe de por sí, lo que hace el historiador es recuperarlo, generalmente el historiador recupera esa representación del tiempo en una manifestación cronológica. Braudel intenta problematizar esta dimensión simplemente cronológica, pero tiene que ver con esta investigación que se hacía en siglo XIX. Ahora cada vez más el historiador se acerca a una concepción del tiempo que ha sido ya problematizada por la filosofía, particularmente el texto de Paul Ricoeur es central, pero no sólo él. Hay una serie de pensadores que toman como problema el central el tiempo, que implica toda una ruptura el ámbito de una tradición filosófica particular. Ahora se concibe, y el texto de Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración*, es una expresión de eso, de que toda representación temporal es una construcción. Que no hay posibilidades de pensar ya en un tiempo existente en sí, sino que toda representación temporal depende de criterios específicos, criterios que están dados en comunidades de investigación. Si cambiamos los criterios, cambiamos la representación temporal. Por tanto toda representación es en realidad una construcción, esto se conoce como constructivismo radical.

No hay un tiempo en sí, es una construcción que depende de criterios específicos, el problema es que hay que reflexionar sobre esos criterios. Generalmente se piensa que esos criterios son implícitos, no había porque reflexionar en torno a ellos, pareciera que el tiempo existe tal como es. Lo que hay es diferentes representaciones del tiempo, una pluralidad de representaciones, desde el tiempo del calendario que habla Braudel, el tiempo cronológico del reloj, hasta el tiempo cosmológico, el tiempo físico que también es una representación específica.

Entonces ¿el historiador en esos tiempos, tomando en cuenta este sujeto altamente reflexivo tendría la obligación de reflexionar ante estos conceptos: el concepto de tiempo, el concepto de espacio, etc.?

Tiene la obligación de saber que estos conceptos, son sólo conceptos. Y que la validez de estos conceptos siempre es limitada, porque depende de criterios específicos, por tanto su principal responsabilidad, incluso ética es asumir que no hay verdades incuestionables, lo diré en términos filosóficos: ahí la responsabilidad ética es la de una reflexión esencialmente antidogmática ¿Qué es el dogmatismo? Es asumir siempre, por detrás de la diferencia de opinión, una verdad incuestionable; los dos pensamos diferente, pero es reconocer que hay una verdad incuestionable, esa verdad no la puedes poner en duda-eso es metafísica-una persona que introduce, que al final y por debajo de las diferencias de opinión es una posición metafísica.

¿Qué es lo que se le representa al intelectual en términos de ética? Mostrar que no hay verdades incuestionables, que lo que se juega son las diferencias de opinión, que lo que se exige es una racionalidad altamente argumentativa. Es una

ética de la responsabilidad respecto a la diferencia, no se tiene que pensar igual que el otro, ni siquiera hay la posibilidad de obligar a pensar como el otro; sino, como puedo asumir la diferencia como criterio fundamental como valor ético central, y eso está presente en el ámbito de la investigación histórica, porque la investigación histórica toma como precepto central que no hay verdades últimas. Todas las verdades son por tanto relativas, por tanto, no puedo discriminar la opinión del otro desde una postura de autoridad previa, lo más que se puede hacer es continuar con la discusión sostenida, en términos de Habermas, una postura ética que debe ser central para los intelectuales, incluyendo los historiadores, es como hacer prevalecer la fuerza sin coacción del mejor argumento. Cómo puedo asumir que lo que digo puede ser criticado, y no puede ser eximido de una crítica argumentativa. A eso Habermas lo ha mencionado como racionalidad comunicativa, la verdadera racionalidad humana se juega en el ámbito de la interacción.

En esta noción de postmodernidad, que viene de los años setentas, se enfrentó con toda una postura de defensa que veía en ella misma todo un peligro: los peligros del postmodernismo. Que era fundamentalmente al relativismo, si el postmodernismo se jugaba en la concepción de estos años, como una crítica radical a la razón ilustrada y a la posibilidad de construir verdades universales innecesarias, por tanto nos conduce al relativismo, a esa noche oscura donde todos los gatos son pardos y no hay posibilidades de distinguir, no hay criterios de distinción.

Ese concepto de relativismo también es un fantasma, que no existe al relativismo. El historiador vive de un constante movilizar en esquemas interpretativos, métodos, escuelas.etc ¿Hay ahí un problema de relativismo en realidad? es un problema relativo en el que se mueve el historiador, porque yo me muevo en un método, pero puede cambiar mi método, puedo cambiarme de escuela teórica de perspectiva, cabría la pregunta ¿Dónde está la verdad? ¿Pero esa situación de pluralidad, es en realidad un peligro para la historia o es en realidad el motor de impulso de investigación histórica? Ese fantasma de relativismo no existe, hay una serie de criterios de distinción, lo que puedo saber es que esos criterios de distinción no pueden alcanzar un grado de universalidad, y entonces lo que tengo que hacer es el respeto a la existencia del otro.