

**LA DIMENSIÓN HISTÓRICA DEL PRESENTE
LA HERMENÉUTICA DEL PRESENTE EN LA HISTORIA**

Por:

SANDRA MILENA CARDONA OSORIO

Director de Tesis:

Doctor Miguel Ángel Ruiz García

Profesor Asociado Departamento de Estudios Filosóficos y Culturales

Facultad de Ciencias Humanas y Económicas

Universidad Nacional de Colombia

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
DOCTORADO EN HISTORIA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y ECONÓMICAS
MEDELLÍN
2021

ÍNDICE

Resumen	5
Agradecimientos	7
Introducción	8
CAPÍTULO UNO. LA CONDICIÓN MODERNA DE LA HISTORIA	13
La modernidad histórica de Reinhart Koselleck	15
Modernidad política, formación disciplinar y cambio de experiencia	33
La bidimensionalidad de la historia y el estatuto del presente en la historiografía moderna	49
CAPÍTULO DOS. EL PRESENTE DE LA HISTORIA	59
Campo de experiencia y horizonte de expectativa	61
Presentismo: el régimen de historicidad contemporáneo	73
Historia del presente	94
Los márgenes de la historia del presente: entre duración y ubicación cronológica	106
El presente del presentismo y de la HTP: consideraciones críticas	113
CAPÍTULO TRES. ARQUEOLOGÍA Y GENEALOGÍA. UNA CRÍTICA A LAS EVIDENCIAS DEL PRESENTE	130
La arqueología: discontinuidad y comprensión histórica	132
La genealogía: acontecimiento y emergencia en la historia	143
La caracterización de la modernidad: entre la episteme de la historicidad y la historia de la subjetividad	152
Diagnóstico del presente	168
CAPÍTULO CUATRO. LA EXPERIENCIA DEL PRESENTE O LA “AUTÉNTICA” HISTORICIDAD DEL HOMBRE	177
Nunc Stans: tiempo y mesianismo	180
El ángel de la historia y la melancolía	200
Experiencia del tiempo y concepción de la historia	211
CAPÍTULO CINCO. DIMENSIÓN HISTÓRICA DEL PRESENTE. LA APUESTA CRÍTICA Y ÉTICA DE LA HISTORIA	224
Entre filosofía e historia	228
El espesor crítico de la Dimensión Histórica del Presente	234
Historia y subjetividad	242
El retorno de la experiencia	245

Conceptos extranjeros para re-pensar el presente	253
Planteamientos para una espacialización del presente	261
La dimensión histórica del presente del fascismo	264
Un epílogo por nuestro presente	271
Referencias	277

Para Juan

RESUMEN

La discusión que se desprende de la pregunta formulada alrededor de la relación de la disciplina de la Historia con el Presente, hace parte de un debate académico que interpela los fundamentos de la disciplina misma. Debate que surge alimentado cuando las clásicas categorías y herramientas de la Historia se evidencian ya limitadas para la comprensión de los cambios históricos producidos en las últimas décadas, y que no cesan de sucederse cada vez con mayor velocidad. Esta tesis se inscribe en este debate, en la medida en que parte de la seguridad que no solo debe ser en el seno de la disciplina donde se produzca su propia crítica, sino que son precisamente las nuevas formas de la experiencias y la configuración de las realidades humanas las que están llevando a la Historia a pensar en otros marcos hermenéuticos para la interpretación y la comprensión del Presente. Se abre por tanto la posibilidad del dialogo de la Historia con otros saberes y con otras disciplinas, especialmente con la filosofía.

A través del título “La Dimensión Histórica del Presente. La hermenéutica del presente en la Historia” no solo se expresa la problemática fundamental sino que guía el despliegue argumentativo de la tesis, la cual siempre tuvo como principal objetivo de situar el problema del Presente dentro de la Historia. “Dimensión Histórica” no corresponde a una escuela historiográfica ni hace alusión a un campo de saber legitimado, sino que se inscribe en la intencionalidad de ampliar las fronteras de interpretación y comprensión del Presente; y “hermenéutica”, en el subtítulo, indica tanto la problematización de unas formas en las que ha sido abordado el Presente como la búsqueda de otras formas de análisis histórico que le puedan ser útiles a la disciplina de la Historia.

Palabras Clave

Presente, Historia, historicidad, Crítica, tiempo, temporalidad, modernidad.

ABSTRACT

THE HISTORICAL DIMENSION OF THE PRESENT. THE HERMENEUTICS OF THE PRESENT IN HISTORY

The discussion that arises from the question formulated around the relationship of the discipline of History with the Present, is part of an academic debate that questions the foundations of the discipline itself. This debate arises when the classic categories and tools of History are already limited for the understanding of the historical changes that have taken place in the last decades, and which continue to happen at an ever-increasing speed. This thesis is part of this debate, insofar as it is based on the certainty that it is not only within the discipline that its own critique must take place, but that it is precisely the new forms of experience and the configuration of human realities that are leading history to think of other hermeneutical frameworks for the interpretation and understanding of the present. This opens up the possibility of dialogue between History and other knowledge and other disciplines, especially philosophy.

Through the title "The Historical Dimension of the Present. The hermeneutics of the present in History" not only expresses the fundamental problematic but also guides the argumentative unfolding of the thesis, which has always had as its main objective to situate the problem of the Present within History. "Historical Dimension" does not correspond to a historiographic school nor does it allude to a legitimized field of knowledge, but is inscribed in the intentionality of expanding the frontiers of interpretation and understanding of the Present; and "hermeneutics", in the subtitle, indicates both the problematization of some forms in which the Present has been approached and the search for other forms of historical analysis that may be useful to the discipline of History.

Keywords

Present, History, historicity, Criticism, time, temporality, modernity.

AGRADECIMIENTOS

Todo trabajo tiene sin duda un recorrido invisible. Lo que se presenta como resultado no es más que una parte de un universo enorme que está detrás. La presente tesis no escapa a esta realidad: una cantidad de personas, lugares y circunstancias hicieron posible la concepción y realización de ésta.

En primer lugar, agradezco a todas esas personas que me apoyaron académicamente en este arduo proceso: a los profesores Álvaro Andrés Villegas y Alberto Castrillón por haberme acompañado en la concepción y primera parte del desarrollo de la temática. Al profesor Miguel Ángel Ruiz, quien asumió la dirección de la tesis tardíamente, bajo unas circunstancias bastante adversas al proceso; su apoyo incondicional, su lectura atenta, sus anotaciones siempre precisas y pertinentes, fueron fundamentales. Al profesor Edgardo Castro, fue a través de las largas discusiones y de sus seminarios que se comenzó a gestar el objeto de estudio.

Pero, fundamentalmente, agradezco a esos que estuvieron presentes con un apoyo más profundo: a mis amigos más entrañables, Ana María Londoño, María Mercedes Gómez y Juan Esteban Posada. A ellos, gracias por los cafés compartidos, por tantas risas y horas sumadas de conversaciones; este proceso debe mucho a su complicidad, compañía y afecto. Finalmente, agradezco a Juan, a quién encontré mientras buscaba pensar el presente; sin su amor, entrega y pasión no solo la finalización de esta tesis hubiera sido algo casi imposible, sino que, tal vez, nunca hubiera podido entender que el presente también puede ser vivido dichosamente. Esta tesis está dedicada a él, mi *Nunc Stans*.

INTRODUCCIÓN

*“Más de uno, como yo sin duda, escribe para cambiar de rostro.
No me pregunten quién soy, mi me pidan que permanezca invariable:
es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación.
Que nos dejen en paz cuando se trata de escribir”*

Foucault.

Por definición, una tesis es una proposición, representa en perspectiva algo que se pretende y desea defender. Si asumiéramos que en ella reposa la verdad sobre el tema abordado se acabaría lo esencial: el pensamiento como movimiento. Por lo tanto, a través de las tensiones problemáticas que se deslizan dentro de una tesis se evidencia no sólo una idea sino una pasión predominante que demuestra su despliegue, ese recorrido arduo e irregular que es siempre el del pensamiento, pero sobre todo el de ese pensamiento que no pretende seguir siendo el mismo, que no se reafirma en el lugar de la mismidad, sino que, por el contrario, trabaja para transformarse. En este sentido, lo que me interesa hacer visible aquí es que esta tesis es ante todo la respuesta a una inquietud que no se resolvió con su punto final, es una búsqueda que no se clausuró; esta tesis es para mi, ante todo, apertura.

Esta tesis es un planteamiento reflexivo sobre el *presente*. Pero también es una tesis de Historia. Con ella no se pretende abarcar todo lo que los historiadores tienen para decir sobre el *presente*, ni lograr un acabado rigor historiográfico sobre este tiempo; ella responde al propósito de producir pensamiento sobre la Historia y sobre el *presente* a través de la formulación de problematizaciones “oportunas” para la disciplina. Se basa en el convencimiento de que la Historia necesita plantear preguntas que tengan repercusiones no solo en el *presente*, ese tiempo que ha sido tan ajeno a sus indagaciones, sino en la sociedad. Este convencimiento parte de la constatación de que muchos historiadores están

inmersos en debates e investigaciones que despiertan poco interés al no tener un alcance más allá de la academia. El historiador, por lo general, se ha dedicado a la búsqueda incansable de testimonios documentales, a la resolución de los acertijos irresolutos de la historia y sus “descubrimientos” poco tienen que ofrecerle a una sociedad que hoy más que nunca necesita de criterios de acción que partan del pensamiento histórico. La academia va en camino del agotamiento de pensamientos que resulten desafiantes y el cuestionamiento a sus certezas disciplinares es un riesgo que no muchos intelectuales están dispuestos a correr. Esta tesis asume el riesgo, no porque tenga la convicción que logra remover los cimientos de la disciplina sino porque se reconoce que al ser esta una tesis de doctorado en Historia, sin ser historiográfica, puede ser objetada como no enmarcada dentro de los lineamientos disciplinares. Pero también por ello mismo es que ésta puede ser vista y leída como un plano de experimentación en tanto concierne directamente al campo de la teoría, algo poco usual dentro de los estudios doctorales en Historia.

Es claro que la pregunta por el *presente* en la Historia para muchos parecerá una cuestión sin fundamento, para otros una cuestión imposible y otros pensarán que encierra una obviedad. Es por ello que la pregunta nos obliga inevitablemente a ingresar en el ámbito de la teoría de la historia y, desde luego, en mayor medida nos exige acercarnos al pensamiento sobre la configuración disciplinar y sobre la relación del hombre el tiempo y la historia. Los recursos y herramientas legitimadas disciplinarmente por la Historia, al considerarlos elementos a través de los cuales es posible hacer inteligibles las “realidades” pasadas, nos informan acerca de acontecimientos, ideas, proyectos y consecuencias determinadas de un tiempo determinado; sin embargo, ellos aún son insuficientes para identificar matrices históricas del *presente*. Así pues, es preciso replantear los criterios del análisis para responder a las cuestiones del *presente*, cuestiones que, evidentemente, han sido formuladas regularmente y seguirán formulándose siempre en el seno de la disciplina, pero para las cuales los “testimonios”, las “fuentes” y los métodos tradicionales resultarán ciertamente insuficientes.

Para decirlo en términos más sencillos y directos, la principal convicción de la que se parte es la siguiente: una manera de examinar la estructura y la configuración del saber histórico es enfocando la atención a la forma en que esta se ha ocupado del problema del *presente*. No se trata simplemente de deducir de la interpretación del *presente* la estructura epistemológica de la Historia o viceversa -deducir de la estructura epistemológica de la Historia la forma en la que es pensado el *presente*-, sino también de que a través de una disposición crítica respecto al *presente* es posible reorganizar la estructura del pensamiento histórico. Este es el orden discursivo desplegado en esta tesis: va de lo deductivo a lo propositivo.

Por lo tanto, los dos primeros capítulos están dedicados a un análisis del funcionamiento discursivo del saber histórico. En el primer capítulo, desde un acercamiento general, se muestra la configuración de la Historia como disciplina moderna a través, especialmente, de la historización de las condiciones de posibilidad y de existencia de la Historia propuesta por Koselleck; la cual nos conduce a una reflexión sobre el tiempo histórico y el sentido del *presente* dentro del pensamiento medular de la disciplina. Por su parte, el segundo capítulo aborda una doble deriva disciplinar “reciente” entorno al *presente*: una a nivel teórico y otra a historiográfico. A partir del análisis tanto de la teoría del “presentismo” planteada por el historiador francés François Hartog como de las corrientes historiográficas que tienen como objeto de estudio el *presente*, se desarrolla una reflexión sobre el estatuto del presente en estas líneas.

Desde el tercer capítulo el despliegue argumentativo vuelca su mirada a las formas disidentes del análisis histórico. Para ello se sirve de una forma mucho más precisa y directa del pensamiento filosófico como lugar desde el cual es posible fabricar una revisión crítica de los fundamentos disciplinares, del “sentido” de la historia y de las discursividades que instaaura. Por tanto, la exploración de modos comprensión histórica, conceptualizaciones “otras” de la historia y en torno al análisis de procesos históricos, formas de interpretación del tiempo histórico, etc., son extraídas especialmente de los trabajos de Foucault y

Nietzsche, en el tercer capítulo, y de Benjamin y Agamben para el cuarto capítulo. En estos dos capítulos se muestra cómo a través del pensamiento crítico de estos cuatro pensadores, no solo se produce una laceración a los pilares fundamentales sobre los cuales descansa el saber histórico, sino que emerge el *presente* de una forma diferenciada. Los capítulos tres y cuatro son, de este modo, un cuestionamiento inminente a las formas clásicas de concebir el tiempo y la historia, un cuestionamiento a las formas en que estos son producidos dentro del discurso de la historia; y, por ende, el problema del *presente* se sitúa aquí en una dimensión en la que está en juego la relación del hombre con la historia, en tanto se problematiza la relación con el pasado al destituirlo como principio formal y absoluto.

El último capítulo, el quinto, explora los elementos en los que, a nuestro juicio, el problema del *presente* encuentra su expresión más genuina. Para ello nos servimos del uso y la reinterpretación de elementos trabajados en los otros capítulos; sin embargo, este capítulo es, fundamentalmente, el resultante de todas las indagaciones y la apuesta que queda abierta para futuros análisis. Aquí, la configuración de un pensamiento diferenciado y diferenciador del presente está fundamentado en la atención puesta al tema de la crítica y de la experiencia; a partir de aquí se despliegan otros elementos no menos importantes como la relación del hombre con el tiempo, la discusión sobre conceptos tan problemáticos para los análisis históricos clásicos como los de discontinuidad y permanencia, y el uso de conceptos extraídos directamente de la filosofía, sea esta de la antigua -el *Kairós* estoico-, o de la moderna - el *Jetzt-Zeit* benjaminiano y el *Dasein* heideggeriano. Con lo que, en la última parte de este capítulo, la cual también tiene la forma de consideración final, se presenta una propuesta de análisis histórico de un tema en la actualidad tan acuciante como lo será el ligeramente llamado fascismo; a través de éste se intenta delinear la concepción de una forma de dimensionar históricamente el presente, que se basa en análisis de su actualidad.

Que la historia del mundo parezca ser demasiado escurridiza, no solamente para su reconstrucción racional y apropiación epistemológica sino también, en igual medida, para

la planificación de su determinación política, no es la causa sino el resultado de una ceguera colectiva cuyo núcleo es una distorsión completa de la relación del hombre su estar en el mundo, esto es con su tiempo y con su historia. Esta ceguera es la que se quiere atacar a partir de un pensamiento que privilegie la crítica, pues es a través de ella que se puede producir, en el flujo “normal” del tiempo, esa interrupción necesaria para situarse en el propio tiempo desde que el cuál se produce la historia: el *presente*.

Con todo, y para decirlo antes de embarcarse en la lectura de esta tesis, la “Dimensión Histórica del Presente” -por lo menos es nuestra esperanza- le concede al *presente* contenido y hace de “nuestra” relación con el mundo el elemento fundamental de pensamiento y acción; por tanto, pensar a través de este principio implica deshacerse de las certezas de la Historia y no solo pensar de otro modo nuestro propio tiempo, sino actuar de otro modo, otorgándole así al *presente* todo su espesor histórico. Es por ello que creemos que es sano que los historiadores interroguen sus evidencias disciplinares y la recurrencia al lenguaje referencial, que privilegia una concepción empírica de la realidad y del hecho histórico, para afrontar así los problemas teóricos de su saber, con el fin de renovar el sentido y las formas de explicación de la historia. Es necesario un replanteamiento de la historia que permita la configuración de nuevas formas de pensamiento histórico, en el cual el *presente* no sólo se aborde como momento histórico, sino que adquiera dimensión histórica en la medida en que se constituya consciente y estratégicamente como el lugar en el cual el hombre se encuentra desnudo ante el tiempo.

CAPITULO UNO

LA CONDICIÓN MODERNA DE LA HISTORIA

“Stirb und werde”
(Muere y progresa)
Goethe

Aventurarse a hacer un recorrido comprensivo por la configuración disciplinar de la Historia pareciera una tarea simple y, tal vez, banal; sin embargo, cuando se asume esta tarea, nos enfrentamos con la urgencia de repensar todas nuestras certezas disciplinares, esas mismas que están tan instaladas en nuestro pensamiento que antes no las habíamos puesto en duda, ni mucho menos, las habíamos ubicado en el proceso histórico de su constitución. En otras palabras, realizar un análisis de la condición moderna de la historia conlleva un ejercicio reflexivo y de cuestionamiento de las evidencias de nuestra disciplina. Será entonces de este ejercicio del que se desprenderá una problematización de las concepciones tan “ciegamente” aceptadas y legitimadas del tiempo y de la Historia: se trata de una analítica del pensamiento y del sentido de la Historia como disciplina, de un cuestionamiento por unas formas consensuales de comprensión del funcionamiento del tiempo y, por tanto, de unas formas de producir la historia y sus acontecimientos.

Cuando nos enfrentamos al problema de la configuración moderna de la Historia, creemos estar ingresando en ese campo “oscuro” que urde sus preocupaciones sólo en la teoría y la filosofía del saber y la disciplina; sin embargo, esta teoría y filosofía no escapan nunca a las consideraciones propiamente históricas, siendo justamente esto lo que en este capítulo se pretende desplegar: un análisis de las condiciones histórico-filosóficas que hicieron posible la formación del saber de la Historia. Saber que, como afirmarán tanto Reinhart Koselleck como François Châtelet, solo fue posible, y pudo ser posible, dentro y por la Modernidad;

en la medida en que ésta instaure la “conciencia histórica”, la cual Gadamer nombrará como la “revolución más importante que hemos experimentado tras la llegada de la época moderna” (Gadamer, 2003, pp. 41). Es precisamente en este sentido en el que se dispondrán las problematizaciones en torno a la Modernidad y, con ella, a los procesos filosóficos y políticos que se inauguran con la Ilustración y la Revolución Francesa respectivamente; dentro de los cuales se gesta y legitima la concepción del sentido moderno de la Historia y del tiempo histórico. Por tanto, se enfrenta la cuestión de la Modernidad con postura y ambición crítica, historizando sus condiciones de posibilidad y de existencia a través de la pregunta por la Historia; lo cual nos conducirá a una reflexión sobre el funcionamiento del tiempo histórico aquí establecido y por el estatuto del presente dentro de su movimiento.

Entender la transformación histórica en la que se produce el sentido del tiempo histórico moderno, la cual implican cambios esenciales en la configuración de una sociedad, lleva a que nos ubiquemos en la discontinuidad establecida entre la Edad Media y la Modernidad; es decir en esa bisagra que supuso la Época Clásica y el periodo comprendido entre las últimas décadas del siglo XVIII y todo el siglo XIX, donde emerge lo que Dilthey identificará como “el nacimiento de la conciencia histórica” y, a partir de ello, comienza a gestarse la Historia como disciplina, lo que permitiría, por ende, un reconocimiento de la diferencia que se establece respecto al periodo que le precede, en donde ésta funcionaba en relación a unas formas de pensamiento y racionalización circulares y edificantes del tiempo. Dicha bisagra está soportada fundamentalmente por las transformaciones que operaron a partir de la Revolución Francesa, la cual ha supuesto un tipo específico de modernidad asociado a los cambios políticos de finales del siglo XVIII. En esa medida, el análisis de las condiciones histórico-filosóficas de la Historia conllevan así mismo un análisis de los cambios que introdujo un tipo específico de Modernidad –la modernidad política- dentro de la comprensión y experimentación del tiempo histórico; la cual provocó, y sigue provocando, resonancias en el funcionamiento del saber de la Historia y, con ello, en el sentido que adquiere el *Presente* dentro de la legitimidad disciplinar.

Nos apoyamos especialmente en el pensamiento y el trabajo de Koselleck para responder a las preguntas que conciernen a la formación moderna de la Historia, del sentido del tiempo histórico y del presente¹. Dicho pensamiento implementa, para su análisis de la condición moderna de la Historia, un aparato heurístico teórico-filosófico que busca comprender las fuerzas movilizadoras que se despliegan dentro de la Modernidad y sus repercusiones en la disciplina; ya que, se estima, la temática que estructura todo su pensamiento sobre los “tiempos de la historia” es la de una modernidad inseparable de la “historización” de la Historia misma. Es así en que la pregunta por la formación histórica de la disciplina nos sitúa frente a la comprensión del funcionamiento del tiempo de la Historia y de la Historia ante el tiempo.

LA MODERNIDAD HISTÓRICA DE REINHART KOSELLECK

No es una exageración decir que ni el pensamiento y ni la obra de Reinhart Koselleck han sido lo suficientemente difundidos en nuestro medio disciplinar. Sabemos de él algunos datos superficiales asociados a su tradición intelectual, algo sobre sus orientaciones y pocas cosas sobre su incidencia; sin embargo, una reflexión detenida sobre la magnitud comprensiva que este autor conjuga sobre el saber de la Historia es escasa. No obstante, lo que si ha habido son usos parciales de algunas de sus tesis, los cuales llevan, muchas veces, a interpretaciones desacertadas o forzadas. Ahora bien, de lo que se trata en este punto no es tanto hacer esa reflexión detenida de la obra de Koselleck, lo que al parecer se reclama,

¹ La popularidad de la obra de Koselleck se debe, especialmente, a sus indagaciones histórico-semánticas. Dentro de esta línea se dedicó a comprender las condiciones de posibilidad de la Historia y es, indudablemente, el principal promotor de la Historia de los conceptos (*Begriffsgeschichte*). Discípulo de Carl Schmitt y de Hans-Georg Gadamer, y parte importante de las tradiciones filosóficas de estos dos filósofos, además de la de Heidegger y Dilthey, Koselleck se convierte en una figura fundamental de la teoría y la filosofía de la Historia alemanas. Participó en la fundación de la Universität Bielefeld y del Zentrum für Interdisziplinäre Forschung, y fue impulsor y participante consagrado, junto con Werner Conze y Otto Brunner, del diccionario *Conceptos Fundamentales. Léxico histórico del lenguaje político-social en Alemania*.

sino de configurar una analítica de la semántica que el autor hace de la historicidad de la Historia como ciencia exclusivamente moderna. Es decir, de la configuración eminentemente moderna de la Historia, con sus preguntas, métodos, teorías y prácticas disciplinares.

Para ello se hace necesario, en primer lugar, exponer lo que para Koselleck es y supone la Modernidad; lo que permitirá, por ende, desarrollar la tesis del autor según la cual la “cientificidad” de la Historia solo fue posible en ese “espacio de tiempo específico” caracterizado como Modernidad, y que puede ubicarse concretamente desde finales del siglo XVIII; siglo en el cual se precisa el despegue de un cambio social acelerado a propósito de los movimientos sociales de la Francia de finales del siglo y el desencadenamiento de la Revolución Francesa². Sin embargo, como el mismo autor lo hará evidente, tres siglos antes comienza todo un proceso de transformación en Occidente que cierra la brecha del Renacimiento y la Época Clásica en una concreción de la relación humana con el tiempo; en tanto, por una parte, el pasado adquiere una dimensión temporal específica de la que se carecía, por ejemplo, durante la Edad Media, y, por otra parte, la distinción de las dimensiones temporales como la responsabilidad humana dentro del movimiento del tiempo. El sentido de la historia y el funcionamiento temporal ya no son edictos divinos sino que dependen y son constitutivos de la existencia humana. Es en este sentido que, para Koselleck, entre el siglo XVI y el XVIII se produce una “temporalización de la historia” (Koselleck, 1993, pp. 22 - 40) que remata con el inicio de la modernidad, donde el tiempo sufre inevitablemente una aceleración progresiva, y el cual caracterizaría nuestra contemporánea relación con él. Es decir, la historia se inscribe, como ya ha sido anotado, dentro de la línea temporal desplegada del pasado al futuro; siendo, precisamente, la

² Si bien el debate sobre la Modernidad está inscrito en un marco mucho más amplio que el suscrito por Koselleck, es posible recoger en este toda la tradición histórica-filosófica que lo ampara. Desde Dilthey, Gadamer y Heidegger se puede plantear una visión bastante amplia y general de la Modernidad, y es que esta está determinada por las “novedades” de la época nueva: una novedad de los Tiempos Modernos respecto de la época medieval de la cual estos se separan. Claramente, en cada uno de estos pensadores su perspectiva de Modernidad no se reduce a esta interpretación general sino que se constituye por puntos específicos y concretos que cada uno determinará en su obra.

determinación de la diferencia entre cada una de las dimensiones temporales lo que hace posible la percepción de lo que el mismo Koselleck llama “el tiempo histórico”.

Ahora bien, si se procura determinar lo que para Koselleck es la Modernidad, habrá que aventurarse a hacer el recorrido semántico del concepto que él mismo alude al definirla. Habrá que anunciar de entrada, no obstante, que cuando éste trabaja la “Modernidad” en tanto concepto la asocia a un sentido ampliamente aceptado y popularizado dentro de las ciencias humanas y sociales: como un momento de la historia que se desarrolla bajo las condiciones de una transición social que se define esencialmente en términos de movimiento. por tanto, a lo que alude es la caracterización más clásica de la modernidad: un “tiempo eminentemente nuevo”, el cual se presenta como ruptura de un pasado medieval y como el punto de partida de un devenir progresista³; esta caracterización social e históricamente aceptada abre el horizonte de comprensión del tiempo moderno en lo que este tiene de antropológico, es decir en la relación que los hombres establecen con él, y en su sentido experiencial. En este sentido, Koselleck no reduce la “Modernidad” dentro de la división clásica de la historia “occidental” de la humanidad –es decir, como un periodo específico, con fechas de inicio y fin determinadas- sino que la estima como el ingreso en un movimiento histórico singular donde lo temporal estará revestido de un sentido y una significación que antes no había sido posible.

Según Koselleck, lexicalmente el término se establecería definitivamente en el último cuarto del siglo XIX cuando se asume lo que viene a ser lo “propriadamente moderno”, aunque “lo moderno” igual será aplicado para significar las condiciones históricas a partir del

³ Cabe aclarar, de entrada, que al Koselleck ser uno de los principales teóricos y críticos de la Historia, éste no se inscribe en la definición que aquí se evoca de la Modernidad. Se estima que su propuesta teórica del tiempo histórico parte, precisamente, de un entendimiento y un análisis de lo que supuso la configuración de la Modernidad en el funcionamiento clásico de la Historia y el tiempo. En este sentido, el presente capítulo evidencia el recorrido de Koselleck en la explicación de lo que es la Modernidad y la transformación del pensamiento histórico y del funcionamiento del tiempo a partir de finales del siglo XVIII; y no despliega un análisis por la propuesta teórica y los planteamientos posteriores sobre el tiempo de este autor.

Renacimiento del siglo XVI⁴. Es a partir de esta caracterización de la Modernidad como la cualificación de una parte fija del tiempo y como periodo específico, sin referencias al contenido histórico que hace a este tiempo singular, que Koselleck sienta su análisis crítico de lo que configura a la Modernidad en términos históricos y en relación con la experiencia del tiempo por esta instaurada⁵. Para ello, el autor realiza un recorrido por el decurso histórico de la expresión cuando esta adquiere su formalización en el contraste con los “tiempos pasados” y con el tiempo “antiguo”: en principio, sería la calificación de la “Edad Media” como periodo cerrado en su propia unidad que se consolidó el calificativo de Modernidad como resaltando una época; siendo a través de la determinación de un periodo que llega a su fin y el comienzo de uno nuevo que se consolida el calificativo que resaltó a la modernidad como una época en oposición a la que la antecede. A partir de ello, según el autor, es que “el tiempo queda reservado preferentemente para aquellas combinaciones que sirven para la caracterización de la propia época” (Koselleck, 1993, pp. 292). Esta situación produciría una suerte de “monopolio temporal” en la denominación de las épocas a partir de la fundación del concepto de “Edad Media” en el siglo XVIII aun peyorativamente y en su instauración en el siglo XIX como el emblema firme de la periodización histórica con alcance universal.

Lo que evidencia Koselleck a partir de este recorrido es la especificidad de una experiencia de la Historia acaecida dentro lo que se ha denominado a partir de entonces “tiempo moderno”; para ello se remite a la distinción semántica que se encuentra dentro de la expresión misma: en primer lugar, la expresión caracteriza el hallazgo de que el “ahora” es

⁴ El concepto Renacimiento tendrá para Koselleck una envergadura bastante problemática en lo que sería la delimitación temporal y cronológica de la Modernidad, en la medida en que este es decantado hasta definir un periodo específico, en oposición a la Edad Media, y no solo un movimiento histórico, literario y artístico de una época: El Renacimiento “fue implantado por la Ilustración, principalmente como el concepto histórico-literario y artístico de una época, antes de que se pusiera de moda en el siglo XIX - gracias a Michelet y Burckhardt- como concepto general para un periodo” (Koselleck, 1993, pp. 294). En este sentido, la categoría Renacimiento no vincula en un principio, necesariamente, la de la Modernidad sino que permanece indefinida hasta el siglo XIX.

⁵ R. Koselleck (1993), “‘Modernidad’ Sobre la semántica de los conceptos modernos de movimiento”, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Buenos Aires.

siempre un tiempo nuevo y que, por tanto, está en oposición con el pasado; “en este sentido se acuñó la expresión ‘modernus’ que no ha perdido desde entonces el significado de ‘actual’” (Koselleck, 1993, pp. 296). En segundo lugar, indica una pretensión cualitativa: la de “ser moderno”, es decir, completamente distinto al tiempo anterior; “en este caso, el tiempo moderno indica nuevas experiencias que previamente no fueron realizadas de ese modo por nadie” (Koselleck, 1993, pp. 297). De este modo, ambos usos caracterizan al “tiempo moderno” como un momento completamente distinto del que lo antecede, lo que implicaba que dicha periodización no remitiera a la novedad en la experiencia del tiempo en que ella misma se encontraba; lo cual configuraba para Koselleck la permanencia de un “tiempo neutral y estático” y la visión de que todas las historias eran semejantes entre sí y equiparables estructuralmente.

Para la determinación definitiva del “tiempo moderno” como nuevo, en oposición al pasado, era menester una toma de postura diferenciadora respecto a ese pasado, claramente, pero de manera particular frente al futuro. Todo ello solo sería posible después de que la escatología cristiana perdiera su fuerza operante en la comprensión y vivencia del tiempo; solo así se pudo configurar un tiempo ilimitado y que se abriría a lo nuevo: “Si hasta ahora la cuestión era si el fin del mundo se presentaría antes de lo previsto o esperado, los cálculos fueron desplazando poco a poco el último día cada vez más lejos, hasta que se dejó de hablar de ello” (Koselleck, 1993, pp. 301). Se produjo, por tanto, un giro hacia el futuro que modificaría, para Koselleck⁶, de forma eminente la relación que los sujetos establecerían a partir de entonces con el tiempo, en tanto la determinación del tiempo propio como moderno en oposición al pasado antiguo y medieval conllevaría no solo una toma de postura diferenciadora con respecto al pasado y al futuro sino, precisamente, la emergencia de la conciencia histórica; entendiendo por esta, según Gadamer, “el privilegio

⁶ Para Karl Löwith la “Modernidad” no supondrá nunca una ruptura eminente con las formas de comprensión del tiempo de la escatología cristiana; por el contrario, para éste, la idea moderna del “Progreso” no será más que una prolongación de un pensamiento temporal lineal enmarcado en la creencia de un fin.

del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente” (Gadamer, 2003, pp. 41).

Semánticamente, no obstante, los conceptos de “Modernidad” y “tiempo moderno” para finales del siglo XVIII seguían estando vinculados más a la tradición historiográfica que los ubicaba dentro de los márgenes de un periodo distinto y, ciertamente, opuesto a la Edad Media, que a la configuración temporal propia de la época y a su relación con el tiempo experiencial de los hombres. En otras palabras, la conciencia de la conciencia histórica no se desarrollaría hasta finales del siglo XIX y principios del XX; pues no sería hasta este periodo que los análisis filosóficos sobre la historia contribuirían a la comprensión de que la modernidad supuso una transformación de la relación de los hombres con el tiempo y, con ello, la emergencia de un modo de reflexión y de sentido histórico, según el cual configuró la facultad al hombre moderno de “pensar expresamente en el horizonte histórico que es coextensivo con la vida” que vive y que ha vivido (Gadamer, 2003, pp. 43).

Koselleck evidencia que será la categoría de “tiempo contemporáneo” la que logra imponerse con las demandas de las Luces y de la Revolución Francesa y, con ello, emerge la distinción con la de “tiempo moderno” en esa suerte de oposición entre el tiempo concebido en su “actualidad” –el contemporáneo- y un tiempo determinado por la oposición con respecto a su pasado medieval –el moderno-⁷. Así, el empuje político y social de finales del siglo XVIII conllevó a que la expresión “tiempo contemporáneo” se impusiera más rápidamente que el moderno, en la medida en que este se caracterizaba en su indicación de movimiento temporal y porque “se había traspasado muy rápidamente el umbral de la época, según la conciencia de los participantes y sobre todo por la Revolución

⁷ Para Koselleck este desplazamiento semántico es un caso, como él mismo lo denomina, “paradigmático”; ya que la conciencia histórica implicó la introducción de la expresión de una historia contemporánea en tanto ya se daba por supuesta una contemporánea: “Así, en 1775, antes de la Revolución Francesa, Büsch organizó la historia según el tiempo en historia antigua, media y moderna, hasta nuestros días, pudiendo diferenciar aún en este periodo la contemporánea, que se haría cargo del tiempo de la última generación o de este siglo. La nueva historia no tenía como referencia sólo la historia antigua o media, sino que consiguió la autonomía temporal que provocaba diferenciaciones ulteriores” (Koselleck, 1993, 305).

Francesa” (Koselleck, 1993, pp. 306). Por tanto, lo que hasta la primera mitad del siglo XIX no había sido posible con el concepto de “tiempo moderno” fue posible con el de “tiempo contemporáneo”: convirtiéndose en un concepto de época y en un indicativo de tiempo y de experiencia. Así, la imperiosa imposición de la categoría de “contemporáneo”, producida por el mismo “tiempo moderno”, no podía sino indicar ese cambio acelerado de la experiencia histórica y de “la identificación de su elaboración por la conciencia” producido en la “Modernidad” de la Ilustración y la Revolución Francesa.

Ahora bien, este recorrido semántico por el concepto de “tiempo moderno” elaborado por Koselleck, lo que parece dejar en evidencia es que, y a pesar de que tardaría tanto tiempo en imponerse el sentido que lo constituyó a partir de la segunda mitad del siglo XIX, implicó un cambio de “experiencia del tiempo” específicamente nuevo; esto lo hace manifiesto el autor cuando muestra que muchas otras expresiones asimiladas o impuestas después de la Revolución Francesa contenían indicadores temporales que nunca se habían dado del mismo modo: “la revolución, el progreso, el desarrollo, la crisis, el espíritu del tiempo” (Koselleck, 1993, pp. 307). En este sentido, Koselleck atribuirá a los problemas de la historia conceptual esa “especialización temporal de la semántica”, en donde en la emergencia de un concepto o noción, por ambiguo y difuso que pueda ser en un principio su significado, se encuentra decidida su fuerza histórica. Es decir, para el ámbito de la historia conceptual la incorporación de nuevos significados a viejos conceptos o a neologismos a partir de finales del siglo XVIII, supone una transformación histórica y social de la experiencia y de la configuración de una temporalidad que mira hacia el futuro. En el caso de la categoría de “tiempo moderno”, específicamente y de acuerdo con lo expuesto, se hace manifiesta esa alusión polémica referida a la posición de presente, a las consideraciones sobre el futuro y un “rechazo” generalizado del pasado.

La idea de que la particularidad de la “Modernidad” es su carácter eminentemente novedoso en tanto se configura a partir de la “retirada de la religión” y en la ruptura con la Edad Media, es la tesis fundamental con la que Koselleck despliega todo su análisis sobre la

condición moderna de la disciplinabilidad de la Historia. Para el autor, tanto la Ilustración como la Revolución Francesa abrirían un horizonte de novedad apoyados precisamente en la comprobación histórica, en donde tanto la una como la otra –Ilustración y Revolución– serían los hechos comprobables y observables del cambio moderno. Según esta tesis, es innegable el reconocimiento de que la Modernidad supone la existencia de un mundo que en otro tiempo fue cristiano y que ya no lo es ni lo puede ser, un tiempo en que las estructuras sociales, políticas y temporales dependían absolutamente de esta condición religiosa del mundo y que ahora dichas estructuras son sencillamente inimaginables.

Así, una época que se denomina “nueva”, que se considera una ruptura con una Edad Media que la precede y que se valoriza como tal, debe inevitablemente conllevar el afianzamiento de características distintivas y propias de la época: podríamos decir que la primera reside en la legitimidad de la ruptura, y la segunda en la realidad de esta misma. De modo que, la claridad sobre el hecho de Modernidad debe apuntar frontalmente a esa voluntad de rompimiento con los tiempos antiguos y a su pretensión de objetividad y racionalidad. El ideal de la Ilustración, como lo manifestará Gadamer, según el cual hay un dominio evidente del mundo y la cultura a través de la razón humana, planteó la bipolaridad entre el mito y la razón, siendo el primero el concepto opuesto a la explicación mítica del mundo; ahora, la emergencia de esta bipolaridad no solo será constitutiva del pensamiento moderno sino que en ella se representará justamente “la ley del desarrollo de la historia” que conduce necesariamente del mito al logos, a la imagen racional del mundo. Por tanto, la novedad moderna de la historia conllevaría un despliegue temporal que, supuestamente, clausuraría las explicaciones míticas. Para Gadamer, “la enfermedad del presente, la enfermedad histórica, consistiría justamente en destruir este horizonte cerrado (del mito) por un exceso de historia, esto es, por haberse acostumbrado el pensamiento a tablas de valor siempre cambiantes” (Gadamer, 1997, pp. 16). Es precisamente en los análisis semánticos de Koselleck en donde se evidencia el cumplimiento efectivo de las ambiciones “inaugurales” de la Modernidad en el campo de la Historia. Puesto que, tal como el mismo autor lo sugiere, el “tiempo moderno” se caracteriza por la confianza en que esta época abre la

perspectiva de una novedad sin precedentes y la de que los hombres son capaces de “hacer” la historia y, por supuesto, la Historia⁸.

La emergencia de lo que se conocerá como “conciencia histórica” está desplegada en dicha confianza; de modo que, confianza y conciencia en la realización de la Historia a manos del hombre, aparecen como elementos propios de la modernidad. Tenemos entonces, que tanto la confianza en que la modernidad abría el camino para un “tiempo nuevo” como la conciencia del hombre como centro de la historia y como el productor de la historia son, en sí mismas, históricas, producidas históricamente e inscritas en un momento específico de la historia: “nunca antes de esta última Ilustración, la Ilustración moderna europea y cristiana, el conjunto de la tradición religiosa y moral sucumbió a la crítica de la razón, de modo que el esquema del desencantamiento del mundo no es una ley general de desarrollo, sino que él mismo es un hecho histórico” (Gadamer, 1997, pp. 14 - 15). En otras palabras, que hoy reconozcamos en el hombre un ser histórico; que inscribamos de manera efectiva sus gestos, su lenguaje y su cuerpo dentro de una historicidad es un acontecimiento histórico que tuvo su emergencia dentro de la Modernidad, producido en el contexto de las discusiones filosóficas y políticas de La Ilustración y enmarcado en la agitación social de la Revolución Francesa. Esta comprensión de la historicidad de lo humano desde finales del siglo XVIII supondrá para Koselleck el “descubrimiento” de que el flujo del tiempo histórico deviene irreversible y que se inserta dentro de una linealidad temporal sin precedentes: donde el “hoy”, sin bien diferente al ayer y al mañana, está encadenado al pasado y puede determinar su futuro. El descubrimiento, por tanto, engendra en el hombre la conciencia histórica de que su ser se encuentra contenido dentro de un “curso del tiempo” que se expande y que deja de ser el marco vacío de su presencia, y en el cual se desarrolla su existencia: entre un pasado cerrado y opaco y la apertura hacia el futuro. Desde entonces, la operación historiográfica consiste en definir la génesis de los acontecimientos al

⁸ Cuando Koselleck se refiere a la “historia”, en el sentido aquí expuesto, está aludiendo más al curso de los acontecimientos dentro del mundo y de la existencia humana que al relato de éstos. Mientras que “Historia” es explícitamente referida a la disciplina propiamente dicha.

remontarse desde el dato a las etapas de su constitución, buscando no sólo la inteligibilidad en lo que fue sino en el movimiento que lo llevo a ser.

Las transformaciones que supuso la ruptura evocada, y en tanto posibilitada y configurada por la Ilustración y la Revolución, es asimilada por Koselleck como un movimiento histórico y una labor privativa de la Modernidad, en particular de eso que emergió dentro de la misma modernidad: la filosofía de la historia. En ella, los procesos modernos de “secularización” serán decisivos para la constitución de una comprensión nueva de la Historia: la emancipación humana, obtenida a partir de la liberación del mundo social y de la cultura (liberación del pensamiento filosófico y científico, del derecho y la jurisprudencia, del arte, etc.) respecto de la tutela religiosa, y de los sujetos que dejaron de identificarse de forma absoluta como súbditos y feligreses (liberación promovida por la muerte del rey, por la decapitación del rey y la reina) respecto de las tutelas religiosa y monárquica. Con esto, vemos como la Modernidad desemboca en el abandono de cualquier principio de adoración y reverencia enmarcados dentro del culto religioso; y, a partir de una liberación del pensamiento, de abandono de toda pretensión de poder ligada a la posesión de una “verdad” que no pueda ser demostrada y criticada. De este modo es que esta transformación ligada a una época está revestida de un proyecto moderno, político y filosófico a la vez, realizado, y construida a través de la denominación “modernidad” como una categoría comprensiva (en relación con el pasado de la Edad Media) y prospectiva de un movimiento histórico sin precedentes. Si la Modernidad adquirió el sentido de un movimiento político-filosófico de emancipación de la humanidad respecto de las coerciones monárquicas y religiosas, ello ocurriría para Koselleck desde la perspectiva del progreso hacia una mayor comprensión del tiempo del hombre y del hombre frente al tiempo. Desde esta perspectiva, puede representarse a la Modernidad como animada por un proceso histórico necesario y tal vez irreversible.

En lo que respecta a las indagaciones sobre el “tiempo nuevo” que imponía inevitablemente la Modernidad y con ello, a la transformación en la experiencia del tiempo y en la relación

de los hombres con esa temporalidad específica en la que estaban insertos, no cabe duda que no habrían llegado a constituirse en tema central de las filosofías de la historia del siglo XIX sin la serie de acontecimientos suscitados por La Ilustración y la Revolución Francesa, los cuales determinaron el “declive” del antiguo sistema teológico-político; y si estos acontecimientos no hubiesen devenido, en un momento clave de la historia, una consigna política con resonancias planetarias. La Revolución Francesa traería consigo la ambición, cada vez más tajante, de una “secularización” sin precedentes, la cual implicaba una liberación radical de las tutelas teóricas y prácticas impuestas a la humanidad durante la época que la antecedió. Así, este programa secularizador es propulsado por la contraposición entre “barbarie medieval”, revestida por la dominación de la Iglesia y por la alianza entre trono y altar, y una modernidad concebida como Ilustración, acceso del hombre a la autonomía por medio del saber, la ciencia y la democracia. La lucha tendría como garante la racionalidad filosófica a través de la crítica al pensamiento religioso y de la defensa de la libertad. Así, entre un rechazo por unos discursos y unas prácticas, propias del pasado medieval, y un estímulo intensificado a pensar y planear algo que antes hubiera sido imposible, la Modernidad queda envuelta en el velo de la novedad: en su experimentación como un tiempo siempre nuevo y, por ello, como un reto de futuro cada vez mayor. Son las nociones de “moderno” y “nuevo” que sirven, a partir de entonces, de categorías de interpretación de la Historia que permite tanto evaluar el camino recorrido por la humanidad como un pasado que es necesario dejar de lado, como mirar hacia un devenir que se abre hacia delante: “El ilustrado consecuente no toleraba ningún apoyo en el pasado. El objetivo que explicaba la *Enciclopedia* era acabar con el pasado tan rápidamente como fuera posible para que fuera puesto en libertad un nuevo futuro” (Koselleck, 1993, pp. 61). Vemos entonces que es justamente en este sentido que Koselleck asume la Modernidad de finales del siglo XVIII como el momento en que se ha registrado e impulsado una modificación inédita de la experiencia del tiempo; lo cual posibilitó, a su vez, la constitución de la Historia como saber científico.

Así, el saber histórico se inaugura en el siglo XIX a partir de una conciencia del tiempo en el que se establece una disposición del orden de los acontecimientos en la historia de los hombres: un pasado que debe ser superado y un presente que debe permitir la apertura a un futuro. Koselleck hará visible no solo la transformación de la experiencia del tiempo en la modernidad sino la instauración de la Historia como disciplina, a la luz de los acontecimientos que, desde finales del siglo XVIII, modificaron profundamente la situación de la humanidad. Esto lo hace, en primer lugar y como ya se ha hecho manifiesto, cuestionando la nueva situación que instauran tanto La Ilustración como la Revolución Francesa; y, en segundo lugar, elaborando un análisis de la articulación lingüística entre los conceptos alemanes de “Geschichte” e “Historie” producida en la modernidad, según la cual ambas expresiones quedan englobadas en la palabra “historia” –para el español, en este caso- y, con esta, se comienza a calificar tanto la conexión entre los acontecimientos como su representación; es decir, “historia” en la modernidad, emerge en la correspondencia lingüística de doble significado: como proceso y como saber. Esto, como el mismo autor insistirá a lo largo de toda su obra, no supone nunca una simplificación denominativa, donde el procedimiento lingüístico es vacío, sino que acarrea con todo un proceso histórico y semántico de transformación de la relación de los hombres con el tiempo y la historia:

El propio significado de historia, que se refiere también a saber de sí misma, puede entenderse como la fórmula general de un círculo pretendidamente antropológico que remite la experiencia histórica a su conocimiento y viceversa. Pero, por otra parte, la convergencia de ambos significados es un proceso histórico singular, que tuvo lugar principalmente en el siglo XVIII. Se puede mostrar que la elaboración del singular colectivo “historia” es un proceso semántico que alumbra nuestra experiencia moderna (Koselleck, 1993, pp. 127).

El “descubrimiento” de una “historia en sí y para sí,” a la vez su propio sujeto y objeto de conocimiento, será para Koselleck lo que inaugurará la experiencia moderna del tiempo; de este modo, la articulación moderna entre “Geschichte” e “Historie” implica la articulación lingüística de una experiencia, que no hubiera podido desarrollarse nunca del mismo modo

a como lo hizo en el siglo XVIII, garantizada por los acontecimientos políticos y filosóficos de este siglo y del siguiente.

La historia, por tanto, se condensa hasta convertirse en eso que nombrará Koselleck como “singular colectivo”, al concentrar en un solo concepto común todas las historias concretas del pasado y todas las posibles del futuro; es decir, singular colectivo en tanto aglutina numerosas experiencias en una expresión. Lo que expone Koselleck es que a la “historia” que hoy nos referimos obedece al resultado de procesos históricos, cuyo contenido y extensión semántica se lograron consolidar hacia finales del mencionado siglo. “La historia”, por tanto, es un concepto moderno, el cual emerge a partir de tres procesos que podrían ser tratados de forma aislada pero que históricamente están íntima y directamente articulados en nuestra concepción de la “historia” desde los albores de la modernidad para configurar eso que Koselleck llamará “campo de experiencia”⁹. El primero, el cual ya fue someramente esbozado, supone la fusión entre “Geschichte” e “Historie” - “historia” e “Historia” para el caso español- como conexión de acontecimientos y como indagación, ciencia o relato, respectivamente. El segundo, implica el proceso de formación del “singular colectivo” que recoge en el concepto de “historia” la suma de las historias individuales. Y, el tercero, está relacionado con el surgimiento de la filosofía de la historia.

En primer lugar, el vínculo semántico al que se ha hecho referencia conlleva, principalmente, un desplazamiento lingüístico de la palabra “Historie” (Historia), que se refería preferiblemente “al informe o narración de lo sucedido” (Koselleck, 1993, 50) por la palabra “Geschichte” (historia), la cual hace referencia a los acontecimientos o a las acciones efectuadas, durante el siglo XVIII; así, la categoría de “historia” (Geschichte), en un principio entendida como secuencia de hechos, se fusionó con su conocimiento. Es en este contexto que la afirmación de que la historia solo es el saber sobre ella misma cobra todo su sentido. Bien, lo que esto implica en términos de transformación no sólo lingüística sino,

⁹ Sobre este punto volveremos más adelante.

y especialmente, en lo que respecta al sentido social que poseía la “*Historie*”, está relacionado con la incidencia moral y política que tenía la concepción de la “*Historie*” como informe o relato de lo acontecido, ya que hasta ese momento ésta tenía un papel ejemplarizante¹⁰. Es así como la historia adquirió una nueva dimensión que se sustraía de este papel y que, por ende, deviene un discurso ciertamente descriptivo: “la historia (*Geschichte*), solo instruye renunciando a la *Historie*” (Koselleck, 1993, 51 - 52).

El segundo proceso, por su parte, nos dirige a la constitución de ese “singular colectivo” condensado en el concepto de “historia”; según el cual la historia desde el siglo XVIII expande sus horizontes de comprensión y de intervención, movilizad este proceso por la imposición de la expresión “historia” (*Geschichte*) sobre la *Historie*. El carácter que adquiriría la historia a partir de entonces está relacionado con la singularización del término para abarcar “todas las historias posibles” o, como dirá Droysen, “por encima de las historias está la historia” (citado por Koselleck, 1993, pp. 52). Esta concentración lingüística en un solo concepto debe ser comprendida, igualmente, como el lugar de una transformación sin precedentes: hasta por lo menos la mitad del siglo XVIII la expresión “historia” denotaba el plural; es decir, estaba atada a la pluralidad de historias individuales. Cada una de estas historias tenía su propio actor -un príncipe, un país, una guerra, etc. Estos sujetos eran el objeto de una narración o descripción del historiador, que redactaba sus Historias a partir de determinadas historias. Referirse, por tanto, a la historia era, de hecho, indicar formas plurales que aludían a una cantidad correspondiente de ejemplos individuales.

Este proceso está inscrito, como lo mostrará Koselleck, dentro de un contexto y una época que se constituyó con base a una lucha contra la sociedad estamental del clero y la monarquía; época que produciría hechos histórico-lingüísticos que evidenciaron el cambio

¹⁰ La expresión *historia magistra vitae* fue grabada en la historia por Cicerón, apoyándose en los ejemplos helenísticos, y la cual constituye el antiguo topos que precederá nuestra concepción moderna de la historia. El apartado siguiente se ocupará de este asunto de manera detallada.

político y social: “Era el gran momento de las singularizaciones, de las simplificaciones: de las libertades se hizo la libertad, de las justicias, la justicia única, de los progresos, el progreso, de la multiplicidad de revoluciones, *La Révolution*” (Koselleck, 1993, pp. 56). A la vez que la historia abarcaba a la *Historie*, dejó de pluralizarse el término para unificarlo en una unidad de sentido totalizador: “se habló de historia en y para sí, de la historia en absoluto, de la historia misma” (Koselleck, 1993, pp. 52). A finales de este siglo, con la Ilustración y la Revolución Francesa, la historia se convirtió en sujeto que lleva consigo los “epítetos divinos de omnipotencia, justicia suprema o santidad”. Con ello, la narrativa histórica fue acomodándose progresivamente a una unidad de discurso, enmarcada en un principio y un fin; que implicó un desplazamiento del límite con la poética, pues esta estaba fundada en la configuración ordenada del sentido y la historia debía producir sentido condensado en un marco temporal determinado. La escritura de la historia se fue configurando hacia finales del siglo XVIII en una estructura pragmática que debía dotar los sucesos de un orden interno de causalidad. Se incrementaría, por tanto, las pretensiones de verdad que debían evidenciar “el sentido inmanente de la historia” a través tanto de unas barreras metodológicas que eviten juicios precipitados como de una escritura rigurosa que refleje el orden lógico del tiempo.

Ahora bien, con esta singularización de la historia se advierte, precisamente, que el abandono de la pluralidad supone, a su vez, el abandono de la ejemplaridad: la “*Historie*” al quedar desplazada por la “historia” (*Geschichte*) pierde toda su función de posibilitadora de pluralización y, por ende, de ejemplificación repetible de las historias, en la medida en que su relato ya no debe configurar un modelo de acción. Si el ordenamiento y el sentido de la “historia” en tanto singular colectivo simplemente no hubiera sido posible apenas un siglo antes de la Revolución Francesa, es precisamente porque las historias individuales constituían la materia prima de la experiencia que cada época debía enseñar a la siguiente. Cada acontecimiento particular era una partícula en torno a la cual las historias condesaban la experiencia ejemplificante. Porque la experiencia no tenía su correlato necesario en una

disciplina -la de la Historia-, sino en la autoridad del ejemplo, es decir, en la palabra y el relato de las historias individuales.

Es preciso aguardar a los albores del siglo XIX para encontrar las primeras manifestaciones literarias de la opresión de las historias individuales. Lo que a partir de entonces comienza a exigírsele a la historia es su registro en una narración determinada por una unidad, donde el pasado quede condensado en un orden temporal establecido por el principio y el fin: “los hechos pasados sólo podrían traducirse a la realidad histórica en el paso de la conciencia” (Koselleck, 1993, pp. 53). De este modo, serán las categorías de “fuerza y dirección”, introducidas por Wilhelm von Humboldt, para significar el carácter propio de la “historia en general”; con las cuales negaba el estatuto modélico del contenido de las historias y su “ingenuidad” ejemplificadora: “El historiador que sea digno de este nombre debe exponer cada acontecimiento como parte de un todo, o, lo que es lo mismo, debe exponer en cada acontecimiento la forma de la historia en general” (W. Humboldt, citado por Koselleck, 1993, pp. 55). Así, las categorías de “fuerza y dirección” condujeron, también, a proyectar los hechos y acontecimientos en la historia de los hombres dentro de una “estructura” que lo agrupaba, interconectaba y lo impulsaba todo según un orden patente y operante, del cual los individuos hacían parte y en el cual actuaban. Por tanto, una singularización y unicidad de la historia y del discurso histórico implicarían, a su vez, la configuración de una línea temporal marcada por un pasado pretérito y absoluto, un presente único y genuino y un futuro calculado y esperado. Esta nueva condición de la “historia” conllevó a que ya no fuera posible la aplicabilidad de modelos históricos, presentes en la “Historie”, a situaciones presentes y futuras específicas. De aquí la célebre frase de Ranke, la cual inaugura una época y unas formas precisas de hacer historia: “Se le ha atribuido a la Historie la misión de juzgar el pasado, de instruir al mundo para el aprovechamiento de los años futuros: el presente ensayo no emprende tan altas misiones: sólo quiere mostrar cómo ha sido realmente” (Ranke, citado por Koselleck, 1993, pp. 57).

La imposición de ese “singular colectivo” conduciría al tercer proceso: el surgimiento de la filosofía de la historia. A partir de la época a la que hemos hecho referencia, la filosofía tomará en cargo la reflexión de la historia en la medida en que no solo se fue quedando desprovista de sus antiguas posesiones -el Cosmos, el Ser del Ente, Dios, el Alma, etc-; sino en que debía situarse en función de las transformaciones y conquistas de las nuevas ciencias. Los cambios de la época moderna conllevaron a una reflexión sobre lo que la humanidad había llegado a ser, lo que implicaba que se llevaran procesos de legitimación de que ese Presente era evidentemente superior al pasado. Poco a poco el sentido del tiempo de la filosofía de la historia se impone como ineludible cuando aparece la necesidad de conferir al curso del destino de la humanidad despegado de la religión, y de frente a una cantidad innumerable de cambios en todos los órdenes, un “sentido terrenal y objetivo”.

En esta emergencia de la filosofía de la historia también se rastrea el abandono del carácter modélico de los acontecimientos en la narración histórica y deviene elemento decisivo para “trasparentar” la unicidad del decurso histórico y la posibilidad de su progreso. “El descubrimiento de un tiempo determinado sólo por la historia fue la obra de la filosofía de la historia de la época mucho antes que el historismo¹¹. El sustrato natural se fue perdiendo y El Progreso fue la primera categoría en la que se abolió una determinación del tiempo transnatural e inmanente a la historia” (Koselleck, 1993, pp. 59). Así, la filosofía de la historia privaría de sentido, de forma definitiva, al carácter modélico de la historia tan característico de la época previa a la modernidad de La Ilustración y la Revolución Francesa. Esta incorpora la idea de un individuo histórico, constituido por el flujo del tiempo y dotado de una razón que se forma cara al futuro. En esta medida, el trazado de una línea temporal, entre un pasado que deja de operar y un futuro en el cual el individuo se irá constituyendo, la historia deviene un movimiento procesual efectuado siempre hacia delante: “una experiencia

¹¹ Lo que en la traducción española de *Vergangene Zukunft* aparece en repetidas ocasiones como *Historismo*, es entendido dentro del contexto de los textos por lo que en nuestro medio disciplinar se ha conocido como *Historicismo*; el cual supone la corriente de pensamiento histórico e historiográfico constitutiva dentro de la práctica historiográfica establecida desde el siglo XIX, y según la cual la Historia deviene la “ciencia” del pasado en la medida en que lo estudia en su carácter de realidad absoluta.

clausurada es tan absoluta como pasada, mientras que la futura, aún por realizar, se define en una infinitud de trayectos temporales diferentes” (Koselleck, 1993, pp. 60). De este modo, si bien el saber sobre la historia se ancla al conocimiento sobre el pasado, el tiempo histórico será el futuro “que hace diferente lo similar”¹². Esto introduce dos aspectos del mismo fenómeno: un futuro que se abre a lo desconocido tiene que ser planificado, y con cada plan se introduce una inexperiencia (la experiencia se hace inoperante). “La arbitrariedad de la historia crece con su realizabilidad”. En todo este panorama sobre los cambios sufridos por la historia, y en la historia, se evidencia un cambio de experiencia donde ésta ya no mira al pasado como modelo sino a un futuro que debe ser creado. Es precisamente así como la época postrevolución se inaugura en una tensión de entre lo antiguo y lo moderno en todos los ámbitos de la cultura.

Vemos, con todo, que estos tres procesos - la fusión entre “Geschichte” e “Historie”, la emergencia de la historia como “singular colectivo” y el surgimiento de la filosofía de la historia- son constitutivos tanto de la Modernidad como de la formación disciplinar de la Historia: la confluencia entre ellos liberó el comienzo de la Modernidad de su propio pasado y, por tanto, la Modernidad de las luces abrió con ello un nuevo futuro; transformó la experiencia del tiempo, posibilitando así una conciencia de la historia y del futuro que surgiría de esta arriesgada imbricación de procesos. La concomitancia, por ende, no solo favorecería la emergencia de lo que hasta ahora se ha identificado como la “modernidad” descrita por Koselleck –que va desde una simple periodización hasta una relación completamente nueva y específica con el tiempo-, sino que provocaría la configuración de la Historia como disciplina y su cientificidad. La concepción de la Modernidad para Koselleck está anclada a una época específica, el siglo XVIII, y por tanto remite inevitablemente a unos acontecimientos históricos singulares, el pensamiento político de La Ilustración y las luchas sociales de la Revolución Francesa; los cuales impondrían la necesidad por desarrollar una disciplina que permitiera comprender los nexos del acontecer. Todo esto conlleva a que la

¹² Sobre esta relación Pasado-Futuro en la teoría de Koselleck se volverá más adelante.

consideración sobre la Historia, como disciplina y como movimiento del tiempo en el que se desarrolla la vida de los hombres, tenga condicionantes de funcionamiento y discursivos propios. En otras palabras, las consideraciones sobre lo qué es la modernidad, sus condiciones de emergencia como sus especificidades históricas, políticas, sociales, etc; son constitutivas de la comprensión tanto del tiempo histórico como de la Historia misma.

Es en esta medida, en el entendimiento de una “modernidad política”¹³, en la que se perfila la obra de Koselleck y el valor de esta en un pensamiento sobre la Historia y para la Historia: la semántica del tiempo histórico tiene carácter eminentemente moderno en la medida en que, para Koselleck, son las condiciones de posibilidad propias de esa modernidad configurada a partir de la Ilustración y la Revolución las garantes de fabricar el escenario para la formación de una conciencia histórica que, a su vez, posibilitaría la configuración de la cientificidad de la Historia.

MODERNIDAD POLÍTICA, FORMACIÓN DISCIPLINAR Y CAMBIO DE EXPERIENCIA

Si hasta ahora se intentó mostrar la forma en que Koselleck se sitúa frente a la Modernidad, lo que se pretende a continuación es evidenciar cómo esta posición referencial determina, de forma casi inevitable, la concepción que se puede construir de la Historia y de la configuración del tiempo histórico. Esta comprensión de la Modernidad es la que dará forma tanto a la explicación que Koselleck hace de la emergencia del saber de la Historia, de su constitución y de su funcionamiento, como a la propuesta interpretativa de la estructura temporal de la historia después de la Revolución.

¹³ Esta categoría, la de “modernidad política”, puede ser entendida como una forma de comprensión de la modernidad, según la cual esta surge y se edifica en el siglo XVIII a partir de la Ilustración y la Revolución Francesa.

Ahora bien, para Koselleck la temporalidad de la historia moderna adquiere un carácter procesual en la medida en que responde a un ordenamiento del tiempo según el cual puede existir un comienzo que debe dejarse en el pasado y cuyo fin se hace imposible de prever. Así, las dos dimensiones privilegiadas del tiempo, el pasado y el futuro, que se articulan para dotar de sentido el ritmo de la historia, quedan temporalizadas en un contexto histórico específico. Esta temporalización de la historia, del pasado y del futuro, a partir de la modernidad, implica la proyección de los acontecimientos humanos en una línea ordenada y secuencial, donde éstos se despliegan en una estructura histórica según la cual no existe la recurrencia¹⁴ y donde todo punto de tiempo es único y diferente respecto al anterior y al posterior. Esta perspectiva del funcionamiento temporal de la historia está profundamente enmarcada dentro de la concepción de una modernidad configurada a partir tanto de La Ilustración como de la Revolución Francesa: eso que se ha nombrado como la “modernidad política”.

Como ya se ha hecho manifiesto, la “modernidad política”, inaugurada en el siglo XVIII, es el soporte constitutivo de unas formas de pensamiento histórico en el que se amparan una gran cantidad de teorías de todo orden. Esta, al tener como acontecimientos de emergencia tanto La Ilustración como la Revolución, es interpretada como un nuevo comienzo, como una ruptura que se deslinda del pasado y que espera un futuro que, a su vez, será completamente distinto del presente. Es de este modo como la Modernidad así entendida se encuentra con esa idea del “tiempo nuevo” como problema histórico, como objeto, pero también como preocupación hermenéutica en lo referido a su configuración epocal e, incluso, a su fuerza histórica. Por ello, las consignas de la “novedad” y la ruptura cumplen un papel tanto en el examen de la legitimidad de la Modernidad, como en el proceso de formación de la Historia como disciplina, en la medida en que son las que aseguran la

¹⁴ En este punto es importante advertir que esta afirmación no está soportada en las teorías que construye Koselleck sobre la historia y la experiencia del tiempo, sino en la descripción que este construye sobre la formación de la Historia como disciplina en el siglo XIX; ya que, como se verá más adelante, nuestro autor introducirá una propuesta de funcionamiento del tiempo, en términos de “estratos del tiempo”, en el que incorpora de forma privilegiada el movimiento de la recurrencia.

pervivencia de una tradición historiográfica según la cual el tiempo histórico se inscribe en un proceso ordenado que separa el pasado, el presente y el futuro en su especificidad, pero que a su vez los articula en una misma línea de tiempo secuencial y continua; esta tradición historiográfica no sólo se constituye como la más extendida tanto en el campo de las ciencias humanas como en el uso común, sino que es a partir de ella que se configuran los esquemas epistemológicos y científicos de la disciplina de la Historia desde el siglo XIX. En otras palabras, los lineamientos disciplinares de la Historia del siglo XIX son propios de una comprensión de la modernidad en tanto tiempo nuevo y en tanto ruptura con una época.

Para caracterizar la novedad que supuso la modernidad en relación con la comprensión de la historia y la experiencia del tiempo, Koselleck recurre a la gran diferencia que existe entre una forma de relacionarse con la historia y con el tiempo desde la antigüedad hasta los albores del siglo XVIII y la que emerge con la modernidad política. Así, una nueva estructura temporal de la historia es demostrada por Koselleck al analizar esa gran discontinuidad, producida con la modernidad ilustrada y revolucionaria, que separa la concepción “antigua” de la historia y la moderna. La historia recorre un camino que la lleva desde la expresión acuñada por Cicerón hasta su formación disciplinar en el siglo XIX: la expresión *historia magistra vitae*, traída del mundo heleno por el orador romano alude a la historia como “la maestra de la vida” y está inserta en el contexto de la retórica en la medida en que ésta será la única capaz de conferir inmortalidad a las historias y dotarlas de su carácter instructivo y ejemplarizante; esta fórmula será aplicada de forma casi ininterrumpida durante dieciocho siglos y su durabilidad remite directamente a una comprensión previa y general de las posibilidades humanas en un continuo universal de la historia. Por su parte, en un momento “bisagra”, en el ínterin entre ese “antiguo” topo y la nueva estructura temporal de la historia configurada desde la modernidad, la Historia asume el papel de juez de los acontecimientos pasados; de este modo: “las expresiones que se propagaron en el periodismo acerca del tiempo que castiga y del espíritu del tiempo al que hay que doblegarse recordaban invariablemente el carácter inevitable con el que se colocaba la Revolución o la historia del hombre ante alternativas obligatorias” (Koselleck, 1993, pp. 61). Finalmente, la modernidad

propriadamente dicha establece y configura un saber y un conocimiento de la historia y sobre la Historia que posibilitó el surgimiento de un tiempo propio y genuino de una época determinada, lo que lo hacía un tiempo en sí diferenciado y diferenciable, y del que aun somos herederos.

Así, la inteligibilidad de la historia moderna y, por tanto, la exposición de su configuración y funcionamiento, es presentada por Koselleck a través de una retrospectiva que muestra la durabilidad en el lenguaje y la experiencia de la antigua fórmula de la historia como *magistra vitae* y su disolución en el siglo XVIII: “hasta el siglo XVIII el uso de nuestra expresión sigue siendo un indicio infalible para la admitida constancia de la naturaleza humana, cuyas historias son útiles como medios demostrativos repetibles en doctrinas morales, teológicas, jurídicas o políticas” (Koselleck, 1993, pp. 43). Se hace evidente, con ello, que la transmisibilidad de esta forma de comprensión de la historia se apoya sobre la idea de una “constancia factual” de datos previos que posibilitan una potencial semejanza entre los acontecimientos; de la misma forma en que se enmarca dentro de las formaciones temporales de la circularidad pagana y la linealidad cristiana¹⁵, en la medida en que, tanto en una estructura temporal como en la otra, el movimiento temporal enlaza las dimensiones del pasado y del futuro en un continuo del que los hombres no se pueden sustraer y en el cual se despliega toda su experiencia:

¹⁵ La equiparación entre las formas de comprensión del tiempo dentro del paganismo y del tiempo en el cristianismo tiende efectivamente al error, en la medida en que los movimientos temporales de una de otra época son explícitamente contradictorios: pues en la primera se trata de un funcionamiento cíclico del tiempo en donde la novedad no podía escapar al destino y en donde los ciclos naturales, biológicos, comandaban la vida de los hombres, mientras que en la segunda se trata, por el contrario, del despliegue de la línea que se cerraba en el círculo pagano y, por tanto, la novedad era estaba siempre presente. Sin embargo, cuando Koselleck relaciona estas dos formas de movimiento y experiencia del tiempo, lo hace en relación al funcionamiento del topos de la *historia magistra vitae*, en la medida en que tanto en uno como en otro movimiento temporal, las consideraciones respecto a la relación directa y efectiva entre el presente con su pasado, en términos ejemplarizantes, no se transformó sustancialmente. En otras palabras, la expresión *historia magistra vitae*, acuñada por Cicerón, tuvo sus grandes e importantes resonancias dentro del funcionamiento de la *Historie* eclesial. ¿Se supone que la una es tributaria de la otra? Podría decirse que la *historia magistra vitae* tiene ciertas cercanías con el problema de la actualidad; sin embargo, esta pareciera operar como preceptos morales, por una parte, y como invariable y repetición cíclica por otra.

La concepción que data de la antigüedad acerca de lo que debe proporcionar el arte de escribir historia permaneció vinculada a la experiencia religiosa de la historia, situada en el horizonte de la esperanza de salvación. Pero también el esquema lineal de las prefiguraciones bíblicas y de sus realizaciones –hasta Bossuet- no sobrepasaba el marco dentro de cuál había que instruirse para el futuro desde el pasado (Koselleck, 1993, pp. 45)

No obstante, sería un error atribuir una solución de continuidad entre la concepción pagana de la historia como maestra de la vida y la concepción cristiana. Si bien la patrística incorporó la herencia de la fórmula helenístico-romana a la experiencia cristiana de la historia, ésta siempre mostraría cierta resistencia frente a la pagana *historia magistra vitae*. Sin embargo, lo que hará visible Koselleck es que, en su diferencia, tanto en la historia pagana como en la cristiana, la locución y el sentido de la historia cumplían un papel magistral, lo que la convertía, por una parte, en garantía y síntoma para la continuidad que asociaba el pasado con el futuro, y por otra, en un espacio de experiencia en el cual un aprendizaje de y por la historia era una certeza. Se aduce entonces a la importancia que tiene la experiencia para la vida en un tiempo que es propio de su efectuación y, por ende, respecto a las proyecciones futuras; por ello la función ejemplarizante de la historia: “cuando se efectuaba una transformación social eran lento y a tan largo plazo que seguía vigente la utilidad de los ejemplos pasados. La estructura temporal de la historia pasada limitaba un espacio continuo de lo que es posible experimentar” (Koselleck, 1993, pp. 43). A esto es a lo que hace referencia la historia anterior a la modernidad del siglo XVIII, en tanto receptáculo de experiencias ajenas que debemos conocer para evitar así recaer en los errores del pasado. Es esta forma de conocimiento histórico –*historia magistra vitae* (la historia como maestra de la vida)- el que traza un continuo que permite justamente relacionar las dimensiones temporales en una sola línea de la experiencia humana. De modo que, en lo que va del siglo I a. C. hasta el siglo XVIII, la Historia en tanto *magistra vitae* recorre un camino en el que su contenido se ve alterado y moldeado de acuerdo con las épocas y los códigos culturales en ellas vigentes; sin embargo, como lo hace patente

Koselleck, el sentido y la estructura significativa de la fórmula permanece a los embates de los siglos. Por ello hasta muy entrado el siglo XVIII, y con las ideas ilustradas ya latentes en el ambiente europeo, el antiguo topos no había clausurado del todo su vigencia:

En general, se perciben como iguales todos los hechos pasados y actuales; y su conocimiento es en su mayor parte superfluo, siendo en cambio de gran utilidad ese esqueleto si se reviste con su carne correspondiente y se la muestra a un joven lo que motiva las principales transformaciones y a través de qué clase de consejos o medios se consiguieron estos o aquellos fines o por qué se fracasó y de qué tipo fue el fracaso; de este modo se predica al entendimiento más que a la memoria; la historia se hace más agradable e interesante para el alumno, instruyéndole, sin que se dé cuenta, tanto en la inteligencia privada como en la pública y enseñándole de esta manera las artes *belli ac pacis*. (Barón von Hardenberg, citado por Koselleck, 1993, pp. 46).

Con ello puede verse, incluso, como las sentencias ejemplarizantes de la historia fueron lo bastante difundidas y útiles en el contexto de los procesos bélicos de las repúblicas soberanas europeas; así, la historia mundial debía ser la garante de que sus escenas se repetían y que a ello se debía la capacidad de ser aprendida, lo cual hacía parte de la experiencia histórica.

La *Historie* muestra los límites para nuestro futuro posible y distinto, sin poder renunciar, por ello, a las condiciones estructurales de la repetibilidad posible. Con otras palabras: sólo se puede efectuar una crítica justificada a la garantía personal voluntarista de los planificadores utópicos del futuro si la *Historie*, en tanto que *magistra vitae*, no deduce sus teorías a partir de historias, sino también de las estructuras de movimiento de nuestra historia (Koselleck, 1993, pp. 153).

Ahora bien, esta forma de comprensión de la experiencia dentro del funcionamiento de la Historia se figura como un topos que comienza a ser cuestionado en ese mismo siglo. Así, el siglo XVIII figura como un espacio de tiempo en el que confluyen y se entrelazan, de forma

problemática, una concepción clásica de la historia y la de la naciente modernidad, las cuales distaban mucho la una de la otra; pues no será sino hasta finales del siglo XVIII, cuando las doctrinas ilustradas hacían parte de unos modos de pensamiento político y filosófico bastante admitido y cuando la Revolución Francesa era un acontecimiento en ciernes y que no tardaría en estallar definitivamente, que la función ejemplarizante de la historia comenzó a perder la fuerza que la había caracterizado hasta entonces. Este se identifica entonces como el periodo en que se comienza a socavar el contenido de la *historia magistra vitae*; este socavamiento “sucedio en el curso de un movimiento que coordinó de forma nueva el pasado y el futuro. (...) Era la “historia misma” la que comenzaba a abrir un nuevo espacio de experiencia” (Koselleck, 1993, pp. 49).

La nueva historia suprimió la evidencia de la ejemplaridad del pasado. Como quedó indicado en la cita anterior, Koselleck ubica esta transformación en el ámbito lingüístico alemán cuando la *Historie* (la narración, el saber sobre lo sucedido) y la noción *Geschichte* –*historia*– (la sucesión de los acontecimientos mismos) comienzan un proceso de convergencia: “cuanto más convergieron la historia como acontecimiento y como representación más se preparó lingüísticamente el cambio trascendental que condujo a la filosofía de la historia del Idealismo” (Koselleck, 1993, pp. 50). Esta consideración de la historia como conexión y encadenamiento de sucesos imprimió un nuevo sentido al tiempo, en el cual la línea y la continuidad se desprendía de la historia ejemplar para incorporarse a la irrepetibilidad. Así, esta nueva concepción de la historia desplegaba una línea temporal continua que no dejaba nunca abierta la posibilidad del retorno y la repetición:

La unicidad de los acontecimientos –premisa teórica del historicismo como del progreso– no sabe de la repetibilidad, por lo que no permite ninguna indicación práctica inmediata. En esto, la “historia” moderna ha destronado a la antigua historia como *magistra vitae*. Pero el axioma de la unicidad individual que acuña el concepto moderno de historia, no se refiere tanto –considerado estructuralmente– a la novedad, de hecho, de los acontecimientos que suceden, como a la peculiaridad del conjunto de las transformaciones de la modernidad (Koselleck, 1993, pp. 152).

Esta unicidad y singularización de los acontecimientos dio lugar a una forma inédita de comprensión del tiempo; al tratarse de algo diferente promovió una conciencia del surgimiento de lo nuevo. Esta nueva comprensión y experiencia del acontecer abonará el terreno para la constitución de la disciplinariedad de la Historia en el siglo XIX. Es a partir de estos presupuestos respecto a los acontecimientos y al funcionamiento del tiempo histórico sobre los que se edifica la moderna concepción de la historia y sobre los que se comienza a construir las premisas de las que parte la disciplina: la determinación articulada de las tres dimensiones temporales (pasado, presente y futuro), a su vez la especificidad de cada una de estas dimensiones, la linealidad del movimiento del tiempo y, con todo ello, la exclusión de toda repetición.

La determinación articulada de las tres dimensiones temporales puestas y enfrentadas en su calidad de “reales”, en tanto hacen parte del mismo plano de existencia de ese tiempo secuencial y continuo, configuran una estructura fundamental para la que el saber de la Historia sea hoy un hecho constituido. En otras palabras, tanto el saber histórico como el tiempo que este constituye inscriben al pasado, el presente y el futuro de una misma realidad en el reconocimiento de que son tiempos que existieron, existen y existirán respectivamente:

Que el pasado sea considerado como *lo-que-ha-sido* significa que lo pasado, lo actual y lo futuro son considerados como participantes de una sola y única manera de ser, el ser que posee un *ahora* que se da –se ha dado o se dará– a un espectador o a un agente que lo aprende como *real*. Esto quiere decir, en particular, que de ninguna manera está permitido tratar lo ya pasado como ficticio, como irreal, que la no actualidad del pasado (y del porvenir) no puede identificarse de ninguna forma con su no realidad (Chatelet, 1979, pp. 3-4).

En el mismo sentido que lo indica Chatelet, Koselleck verá en la *realidad* de los acontecimientos, sean estos pasados, presentes o futuros, una de las funciones principales

de la configuración del tiempo histórico a partir de la modernidad y, con ello, una de las características necesarias para la formación del saber de la historia en la medida en que la presencia real del pasado, en el caso específico del objeto privilegiado de la historia, opera dentro de una “cronología natural” que coordina el movimiento del tiempo histórico: “sólo con un mínimo de anterioridad y posterioridad se constituye la unidad de sentido que forma un acontecimiento a partir de los incidentes” (Koselleck, 1993, pp. 142). Vemos con ello que para la historia los acontecimientos pasados, en tanto que reales, deben ser fijados y, por ende, narrados en un plano temporal lógico que se ha configurado, así como el marco de la “cronología natural”. La comprensión del antes y el después como efectivamente productores del sentido de la narración histórica, está asociada a la certidumbre de que todo suceso está inscrito en un curso temporal que no se puede romper:

Por eso la corrección cronológica en la coordinación de todos los momentos que fundan un acontecimiento pertenece al postulado metódico de una narración histórica. (...) Sólo con un mínimo de anterioridad y posterioridad se constituye la unidad de sentido que forma un acontecimiento a partir de los incidentes. El contexto de un acontecimiento, lo que es anterior y posterior, puede ampliarse; pero su consistencia queda adherida, en cualquier caso, al curso del tiempo. La propia intersubjetividad del contexto de un acontecimiento, en tanto lo realizan sujetos activos, tiene que estar fijada en el retículo de la serie temporal. (Koselleck, 1993, pp. 142).

No obstante, que las tres dimensiones temporales estén inscritas dentro del mismo plano de existencia no implica que no operen en otra esfera que las inserte en el plano de una diferencia y una especificidad que les es propia. La mismidad -el pasado, el presente y el futuro en tanto participes de la realidad- y la alteridad -el pasado, el presente y el futuro en eso que les es característico y propio de su dimensión-, lo uno y lo otro, articulados dentro de una misma lógica de funcionamiento: la proyección lineal del tiempo histórico. Así, el hecho de que un acontecimiento pasado esté concluido y que es precisamente por ello que se encuentra determinado como real, conlleva, a su vez, que en tanto acabado se diferencie de cualquier otro acontecimiento posterior. Bastará entonces que un acontecimiento haya

tenido lugar para que ningún otro pueda equipararse como idéntico, por más similar que parezcan. El papel de la historia desde el siglo XIX, por tanto, será hacer evidente esta diferencia, respondiendo a las preguntas que harán emerger la especificidad constitutiva de cualquier acontecimiento estudiado. Este presupuesto de la diferencia y la originalidad de todo acontecimiento ocurrido se apoya en la certeza de que las solas situaciones espaciales y temporales dentro de las que se desarrollan los hechos equivalen en sí mismas una especificidad que no es posible obviar, “que todo elemento del devenir, por el simple hecho de pertenecer al devenir, es radicalmente nuevo, que la temporalidad, por tanto, es efectiva” (Chatelet, 1979, pp. 4). De este modo, entre la seguridad del carácter de *real* del pasado y la diferencia que lo constituye, se esboza la certeza de que el tiempo histórico se despliega en una línea recta y progresiva; en donde ideas como las de la recurrencia, la repetitividad, el retorno, lo cíclico, etc., no solo hacen parte de una concepción “obsoleta” de la historia si no de un pensamiento que no ha ingresado en la historicidad del tiempo moderno.

Será este doble rostro de la historia, el de la mismidad y el de la diferencia, en el que el pasado y el futuro configuran el horizonte de explicación de los acontecimientos históricos y, por tanto, en el que recaen las formas de comprensión de la existencia humana en tanto que temporal. Así, la formación del pensamiento histórico de comienzos de la modernidad ya concebía los acontecimientos humanos como históricos en tanto insertos siempre en la necesidad del curso lineal del tiempo. Será con la consolidación y maduración de estas ideas sobre el funcionamiento del tiempo y sobre el nuevo papel que debía cumplir un saber de la historia en la comprensión tanto de los acontecimientos con los que se inauguró la modernidad como de las condiciones políticas y sociales con las que culminaba el siglo XVIII, que la vieja fórmula de la historia como maestra de la vida perdía toda su eficacia, por lo que los acontecimientos del pasado ya no quedarían registrados para cumplir una función ejemplarizante para las generaciones posteriores a su efectuación, sino que estos debían quedar inscritos en el curso de un tiempo cronológicamente mensurable. Los

acontecimientos de finales del siglo XVIII tenían que suponer un cambio categórico con respecto al pasado, por tanto, la relación con el tiempo y la historia debía transformarse.

De esta manera los acontecimientos quedarían volcados dentro de un curso irreversible, en el cual la imagen del vector, que va de un punto de partida a un punto de llegada, se convierte en el signo privilegiado de esa nueva concepción de la historia que se abría con la modernidad política. Sin desconocer las dificultades que dicha imagen trae al englobar en un solo sentido la función de la historia, podría decirse que, aun así, pone de manifiesto un asunto esencial: que toda repetición queda excluida. Koselleck traerá a colación la frase de Schiller, *“Lo que se desecha del minuto/no lo restituye ninguna eternidad”*, para significar las consecuencias del nuevo ritmo de la historia y el tiempo; el cual deberá establecer la secuencia en el hilo conductor de todo acontecimiento, para poderle otorgar el carácter inalterable y de no-retorno. De este modo, la cronología¹⁶ debe fijar un orden exterior que permita la localización de los acontecimientos en un punto específico del tiempo; no obstante, esta no es más que un marco abstracto en el cual la historia debería escenificar que todo acontecimiento “tiene su inicio, sus puntos álgidos, peripecias o crisis, y su final es inteligible para los protagonistas que han participado” (Koselleck, 1993, pp. 143). Es decir, si bien la transformación del sentido del tiempo desde finales del siglo XVIII y la formación del saber histórico en el siglo XIX, implican la admisión de eso que es posible llamar causalidad, la historia no debe reducirse a ella: reconocer las condiciones internas

¹⁶ Koselleck diferencia entre tiempo natural y tiempo histórico: “el tiempo natural y su orden –tal y como ha sido experimentado- pertenece a las condiciones de las épocas históricas, pero éstas no son nunca absorbidas por aquel. Las épocas históricas tienen un orden temporal distinto de los ritmos temporales que presupone la naturaleza” (Koselleck, 1993, pp. 130). Al referirse a tiempo histórico hace referencia a los ritmos temporales en los cuales está inscrito el hombre; la aceleración suscitada por la técnica es un ejemplo de ello. Por el contrario, el tiempo natural está proyectado en los ritmos de la naturaleza que obedecen a la regularidad constitutiva de lo biológico o lo astronómico. De esta manera expone la oposición existente entre cronología natural y cronología histórica a partir de la exigencia Kantiana de que “la cronología había de registrarse por la historia y no al revés, la historia por la cronología” (Koselleck, 1993, pp. 143). Esta referencia implica que para Koselleck la cronología natural carece de significado histórico, en la medida en que está asociada a fenómenos naturales que nos pueden llevar a equívocos con respecto al análisis histórico: por ejemplo, el curso de los astros, que nos darían una percepción cíclica del tiempo.

los acontecimientos y sus consecuencias debe inscribirse, a partir de entonces, en la búsqueda de un orden de comprensión del pasado que asegure su intelección.

Es a partir de aquí comienza algo distinto: el carácter científico o disciplinar de la historia. Vemos con todo lo expuesto hasta el momento como, a través de un cambio en el sentido del tiempo y en la función de su conocimiento, la historia se va erigiendo en saber durante el siglo XIX. La formación de la historia como disciplina exigió el establecimiento de prácticas y técnicas específicas para la realización efectiva de la “acción científica”. En otras palabras, para el establecimiento de la historia como disciplina –o como ciencia, según Chatelet- son necesarios el reconocimiento tanto de unas estructuras claves como de unas formas de hacer inteligible el discurso histórico, las cuales deben estar simultáneamente presentes dentro del saber histórico. Así, “el reconocimiento de la naturaleza profundamente histórica de la existencia humana, la idea de una conexión de los acontecimientos, la de la irreversibilidad del curso del tiempo, la del carácter creador del devenir, y también de los dramas que allí se representan y que influirán en el destino de la humanidad” (Chatelet, 1979, pp. 10), están relacionados con unas prácticas y técnicas del trabajo del historiador que posibilita la capacidad de la historia de aportar las pruebas de su veracidad. De este modo, a través de las prácticas y las técnicas establecidas para el ejercicio historiográfico, la historia construye dentro de su cientificidad un estatuto de objetividad, según el cual la verificación se convierte en una necesidad imperante.

Al ser el pasado real, específico, ordenado y legible, es menester que las interpretaciones que el historiador hace de él puedan ser verificadas y constatadas. Tenemos entonces que la objetividad de la historia se fundamenta en un análisis detenido de las huellas que nos deja un pasado que ya no nos es experimentable, pero es por eso mismo que podemos hacerlo inteligible. Para Koselleck, estas certezas y prácticas no son las condiciones de posibilidad de la formación del saber histórico sino, por el contrario, son las transformaciones del sentido del tiempo y el nuevo estatuto dado a la historia las que se convertirán en condiciones de posibilidad y existencia de dichas certezas y prácticas. Este

desplazamiento del orden en la formación de la disciplinaridad de la historia está inscrito en la teoría koselleckiana tanto del cambio de experiencia del tiempo dado con la modernidad política como de una estratificación de esta experiencia del tiempo:

En la conciencia de este nuevo comienzo general, que hizo que la historia precedente se convirtiera en prehistoria, la revolución modificó el espacio de experiencia. La nueva historia se convirtió en un proceso a largo plazo que, si bien había que conducir, se desencadenaba, sin embargo, lejos de las cabezas de los participantes. Siendo esto así, parece que cualquier conclusión del pasado para el futuro es no sólo inoportuna, sino también imposible (Koselleck, 1993, pp. 89).

Ahora bien, para ejemplificar este movimiento de transformación respecto al tiempo y a la historia, Koselleck emprende un análisis histórico-conceptual del cambio semiótico y social del significado de “Revolución” en la discontinuidad que implicaron los procesos filosóficos y políticos del siglo XVIII. El concepto “revolución” estaba asociado, en un primer momento, a una lógica cíclica de movimiento temporal:

Cada cambio conducía a uno de los modos de gobierno ya conocidos, dentro del cual los hombres viven cautivos y era imposible romper este movimiento circular natural. Ningún cambio de cosas, *rerum commutatio*, *rerum conversio*, tiene capacidad de introducir algo esencialmente distinto en el mundo político. La experiencia histórica quedaba incrustada en sus datos previos y, al igual que las estaciones son siempre iguales en su cambio, los hombres como seres políticos, permanecían ligados a una transformación que no producía nada nuevo bajo el sol (Koselleck, 1993, pp. 70).

Con esto, Koselleck expone como el sentido político del término “revolución” antes de la Revolución Francesa urdía sus implicaciones epistemológicas dentro del pensamiento histórico, al estar relacionado con una conciencia de que el tiempo histórico estaba encerrado sobre sí mismo y que, por tanto, se basaba en la repetibilidad infinita, de la que vivía la metáfora política de la “revolución”. A partir de 1789 la guerra civil queda

introducida en la “nueva” idea de revolución y, por ende, esta logra incorporarse dentro de los planteamientos de la filosofía de la historia. Sin embargo, sería a lo largo de la Ilustración que el sentido de la palabra “revolución” iría ganando su nueva acepción; durante este periodo todo “se concebía bajo el punto de vista del cambio y la subversión”:

La revolución ya no regresa, desde entonces, a situaciones o posibilidades pasadas; desde 1789 conduce a un futuro tan desconocido que reconocerlo y tener autoridad sobre él se ha convertido en una tarea constante de la política... *Le mot Revolution a perdu son acception originale*, como afirmaba retrospectivamente Hauréau. Desde entonces alimenta a un *fond mobile de la science humaine* (Koselleck, 1993, pp. 75).

De este modo parece claro, para Koselleck, que todos los cambios que detonaron en la Revolución Francesa están asociados a la transformación sustancial en la perspectiva de futuro que provocaría, así mismo, un cambio sobre el pasado, abriendo un nuevo “campo de experiencia” en el que se inauguraba una dirección histórico-temporal progresiva y sin retorno. Es decir, y como ya ha sido anunciado, será la concepción de que la Modernidad se abría paso en la historia a través de acontecimientos políticos, la que perfile todo el pensamiento sobre el funcionamiento del tiempo histórico a partir del siglo XVIII y de la constitución del saber de la Historia en el siglo XIX. La Ilustración como proceso de secularización que marcaba una distancia clara y definida frente al pensamiento cristiano, y los acontecimientos políticos de la Revolución Francesa como ruptura entre épocas, poniendo el acento en el paso del Antiguo Régimen (Monárquico) y el Nuevo Régimen (Democrático), marcaron de forma definitiva un pensamiento sobre el sentido del tiempo histórico y sobre la función de la Historia, el cual se convierte en el fundamento y principio determinante para formación del saber y la disciplina de la Historia en el siglo XIX como para la concepción del tiempo y su movimiento lineal y continuo.

Como hará visible Koselleck a través del pensamiento moderno de Lorenz von Stein¹⁷, el cual argumentaba en 1843 que “es como si la historiografía apenas fuera capaz de seguir a la historia”, el siglo XIX le daba a la Historia sus últimas y mejores pinceladas para constituirla un saber, al tiempo histórico le otorgaba su carácter procesual y, más importante aún, modificaba de forma casi radical las experiencias del tiempo. En esta medida, la frase de Staein traída a colación por Koselleck, evidenciaba una conciencia del tiempo histórico en el que éste parecía ir más rápido que la capacidad de su registro y memorización, lo que implicaría, así mismo, que el conocimiento histórico remplazara de manera tajante el juicio histórico; es decir, la función de la historia debía erigirse de ahora en adelante en comprensión y consciencia de la transformaciones históricas que permiten abarcar los múltiples y discontinuos movimientos presentes en determinados periodos: “Stein alcanzó este punto de vista unificando el distanciamiento crítico con las perspectivas progresistas” (Koselleck, 1993, pp. 91-92). Según Koselleck, Stein logró hacer inteligible el funcionamiento de muchas de las “realidades” históricas de su época y, así, “indicar la posibilidad de su dirección”¹⁸. De este modo, la Historia solo podía quedar aunada a un movimiento progresista del tiempo y, por tanto, las experiencias del tiempo no podían escapar a esta lógica.

La disciplinarización de la Historia, como la aceptación casi ciega de todos sus preceptos, fue concomitante, como se había advertido, con la emergencia de un pensamiento filosófico sobre su función, su ritmo, su sentido y su fin. Por tanto, la filosofía de la historia y el historicismo no fueron corrientes contradictorias, sino que operaron como los dos lados de una misma moneda: se agudiza la necesidad de la acumulación de datos que permitan hacer una retrospectiva histórica a la vez que una filosofía que se refería al futuro como una

¹⁷ El pensamiento de Lorenz von Stein, y las repercusiones de éste en la formación de la Historia, es tratado con detenimiento por Koselleck en el texto “La prognosis histórica en el escrito de Lorenz von Stein sobre la constitución prusiana”, el cual está presente en la Traducción al Español de Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos: Capítulo IV, páginas de la 87 a la 102, Paidós, 1993.

¹⁸ Igualmente, Stein incorpora la categoría de lo necesario dentro de la comprensión de los procesos históricos para poder explicarlos: “el concepto de lo necesario es análogo a la demostración de tendencias irreversibles a largo plazo”.

dimensión temporal que debía ser considerada en todos los ámbitos de la vida humana. De esta manera, la configuración del discurso histórico debía hacer frente a unas ciertas evidencias de lo cotidiano que no cesaban de transformarse continuamente. La velocidad temporal, supuestamente engendrada en los cambios técnicos y políticos de la época posterior a la Revolución Francesa, implicó así mismo una situación ambivalente para la Historia: mientras la filosofía de la historia debía configurar el ordenamiento futuro y el historicismo encerrar el pasado su propia verdad, el presente cotidiano se inscribía dentro de un incesante movimiento que trasladaba el futuro a algo más incierto y el pasado lo vaciaba de contenido histórico:

Sobre el trasfondo de la aceleración se hace también comprensible por qué al escribir la historia del momento, la “cronística del presente”, quedó relegada y por qué la historia de una actualidad crecientemente cambiante llegó a fallar metódicamente. En un mundo que cambia vehementemente se desplazan las dimensiones temporales en las que, hasta ahora, la experiencia se desarrolla y se reúne (Koselleck, 1993, pp. 65)

Con todo, lo que hará visible Koselleck a través de este recorrido por la formación de la Historia como disciplina o, como diría él, de su elevación “a ciencia de reflexión”, es que tras la aceptación de las premisas que la sitúan en una singularización y una temporalización¹⁹ se va perfilando desde finales del siglo XVIII, y se anuncia de forma definitiva en el siglo XIX, el cambio de experiencia que determina esa modernidad política. La misma modernidad que abría el horizonte del futuro y que, por ello, modificaba radicalmente la experiencia del tiempo: de un pasado que había quedado cerrado a un futuro que debía crearse por sí mismo, la experiencia del tiempo recaía en un presente inasible a causa del carácter vertiginoso del movimiento temporal. Procesos, por tanto, transductivos²⁰ en la medida en que la configuración del saber de la Historia permitiría el

¹⁹ Esta temporalización de la historia también conlleva tanto a una aceleración como a una dilación. La primera sustituye la aceleración escatológica por la revolucionaria y técnico-científica.

²⁰ El concepto de “transductividad” es extraído de la obra de Gilbert Simondon el cual, a grandes rasgos, quiere significar la relación horizontal establecida por dos o más elementos; eliminando con ello las

surgimiento de un tiempo genuino “como algo en sí diferenciable y diferenciado” y será el ingreso a unas nuevas formas de vivir la relación con el tiempo desde los albores de la modernidad los que propulsaría una reflexión sobre la historia y su sentido; entre un proceso y otro será la experiencia de la aceleración y la dilación la que permitirá diferenciar ese tiempo nuevo de la modernidad: “En un mundo social que cambia vehementemente se desplazan las dimensiones temporales en las que, hasta ahora, la experiencia se desarrolla y se reúne” (Koselleck, 1993, pp. 65). Al tiempo acelerarse, por tanto, el futuro acorta progresivamente el recurso al pasado:

La transición de la experiencia cultural dominante de cambio dirigido (progreso) a la percepción de movimientos episódicos frenéticos es un criterio medular definitorio para la transición de la modernidad clásica a la modernidad tardía. No obstante, en este punto estamos en condiciones de determinar el estatus, la relevancia y la función de las fuerzas de la desaceleración en la modernidad como secundarias en comparación con las fuerzas dominantes de la aceleración social. Hay una innegable asimetría estructural entre la aceleración y la desaceleración en la sociedad moderna y, por ello, la modernización puede ser interpretada correctamente como un proceso continuo de aceleración social (Rosa, 2016, pp. 69-70)

LA BIDIMENSIONALIDAD DE LA HISTORIA Y EL ESTATUTO DEL PRESENTE EN LA HISTORIOGRAFIA MODERNA

El cambio de experiencia del tiempo se hace evidente dentro de la modernidad política en el momento mismo en que el futuro escatológico del cristianismo deja de ser una dimensión temporal y cuando ésta fue siendo remplazada por una conciencia de un tiempo y de un

relaciones de la causalidad y jerarquía dentro de los procesos producción de acontecimientos históricos o fenómenos naturales.

futuro abierto e incierto. Será entonces la “filosofía del Progreso”²¹ quien posibilita la apertura de un nuevo futuro y la liberación de una época de su propio pasado: “El Progreso despliega un futuro que va más allá del espacio de tiempo y experiencia natural, pronosticable y tradicional y que, por eso, provoca –en el curso de su dinámica- nuevos pronósticos transnaturales y a largo plazo” (Koselleck, 1993, pp. 36). Este futuro es un tiempo desconocido que acorta los espacios de experiencia y “los priva de su constancia”. Así, como mostrará Koselleck, el futuro progresista puede ser caracterizado por dos movimientos, el de la aceleración y el de la incertidumbre, en tanto este tiempo acelerado acorta los espacios de experiencia y pone a circular continuamente nuevas incertidumbres frente al porvenir. Con ello, lo que se pretende ahora es evidenciar cómo el cambio de experiencia del tiempo dentro de la modernidad política es constitutivo de la utopía del progreso y de lo que aquí llamaremos “la bidimensionalidad de la historia”; es decir, de la fuerza histórica otorgada al pasado y al futuro como las dimensiones esenciales del tiempo. Y, por ende, al estatuto que adquiere el presente dentro de esta bidimensionalidad, el cual, nos atreveríamos a enunciar de entrada, adquiere posición más no dimensión; o, como diría el mismo Koselleck, un presente que “rehúye lo no experimentable” (Koselleck, 1993, pp. 37).

De los acontecimientos políticos de finales del siglo XVIII se extrajo ese impulso continuo para determinar temporalmente el progreso y de postular la experiencia temporal de la aceleración; dicha experiencia “está arraigada en el conocimiento de lo anacrónico que sucede en un tiempo cronológicamente igual” (Koselleck, 1993, pp. 310). Según esto, la modernidad política organiza una experiencia histórica única y, por tanto, posibilita que la Historia adquiriera su propia estructura temporal: es menester interrogar las condiciones únicas de los fenómenos históricos y con ello se configura la conciencia de su unicidad. Así, entre la emergencia de un tiempo en movimiento, un futuro abierto y una aceleración creciente del sentir temporal, se comienza a imponer la categoría de “tiempo

²¹ “Filosofía del Progreso”, así la llama Koselleck y, con ello, la relaciona directamente con el surgimiento de las modernas filosofías de la historia.

contemporáneo”, la cual se convierte en el indicador de un cambio vertiginoso de la experiencia histórica y de la configuración de una conciencia de él: “los hechos históricos solo podían traducirse a la realidad histórica en el paso de la conciencia” (Koselleck, 1993, pp. 53).

Dicha conciencia conllevó, así mismo, la certeza de que los juicios históricos respecto al pasado nunca podrán ser unívocos, por tanto, son móviles y pueden variar según el “progreso” de la investigación histórica: “lo nuevo consistió en que ahora ya no se consideraba la relatividad de los juicios históricos como una anomalía, sino como testimonios de una verdad superior condicionada por el decurso mismo de la historia” (Koselleck, 1993, pp. 312). Así, el tiempo deja de ser exclusivamente el lugar donde la historia se desarrolla, sino que adquiere él mismo una cualidad histórica: el tiempo se historiza. Temporalización de la historia e historización del tiempo, como los llamará Koselleck, son los dos procesos que, concomitantes, determinan el cambio de experiencia en la modernidad. La dinamización del tiempo fue propiciada por un progreso que ponía el acento en el futuro, y la historia se temporaliza en la medida en que es justamente a través de esta dinamización que el “hoy” se modifica y, con ello, el pasado que se revela cada vez más exacto en la medida en que aumenta la distancia con respecto a él mismo. El progreso, en esta medida, se despliega en un doble horizonte, el de la proyección del porvenir y el del conocimiento creciente del pasado. En palabras de Koselleck, “no fue únicamente la mirada hacia el pasado la que exigía encontrar junto con el progreso del tiempo un conocimiento siempre nuevo de la historia. También la diferencia tajante entre el tiempo propio y el futuro, entre la experiencia precedente y la expectativa del porvenir, impregnó el tiempo nuevo de la historia” (Koselleck, 1993, pp. 313-314).

La aceleración del tiempo, producida por los impulsos tecno-científicos, sociales y políticos después del siglo XVIII, no solo supone el registro temporal que permite diferenciar el hoy del ayer, la Modernidad de la Edad Media; sino que está determinada por las particularidades del futuro, por una parte, y por el cambio de los ritmos de la experiencia,

por otra. Así, entre la vivencia de un futuro inmediato y diferente y la sensación de movimiento gradualmente más acelerado, el principio del cambio estriba en un tiempo histórico que produce intervalos cada vez más cortos. En este sentido, el cambio producido en la modernidad y soportado en la “filosofía del progreso” impone una línea conductora del ordenamiento y la medida del tiempo, en donde se registra tanto la interpretación de los acontecimientos históricos como la percepción de la experiencia temporal.

Respecto a la interpretación de los fenómenos históricos y a la función que ha de cumplir el saber analítico de la Historia, Koselleck diferenciará la producción narrativa de una “Historia acontecimental” y la de una “Historia estructural”; tanto en la una como en la otra la medida del progreso y el sentido otorgado por éste al movimiento del tiempo cumplirá un papel fundamental. Sin embargo, los dos niveles se diferenciarán sustancialmente en lo que a la modalidad de práctica historiográfica respecta. En este sentido, Koselleck considera de entrada que los acontecimientos se narran mientras las estructuras se describen. Los acontecimientos en la medida en que están asociados a los hechos y sucesos y, por tanto, al ser experimentados por los sujetos como unidades de sentido pueden ser narrados por estos mismos como tales. Por tanto, los acontecimientos están enmarcados dentro de un orden cronológico que posibilitan la unidad de comprensión. De manera que la inteligibilidad y consistencia del acontecimiento está supeditada a su inscripción temporal en una linealidad argumentativa y demostrativa; es decir, los acontecimientos deben estar inscritos en un orden que los vinculen a un “antes” y un “después”: “sólo con un mínimo de anterioridad y posteridad se constituye la unidad de sentido que forma un acontecimiento a partir de los incidentes” (Koselleck, 1993, pp. 142). La estructura, en cambio, se concibe como contextos que no necesariamente se manifiestan en el decurso temporal de los acontecimientos vividos: “indican más permanencia, mayor continuidad, cambios por doquier, pero en plazos más largos” (Koselleck, 1993, pp. 143). Igualmente diferencia el “acontecimiento” de la “estructura” en función de los niveles de la acción:

Mientras los acontecimientos son producidos o sufridos por sujetos determinables, las estructuras como tales son supraindividuales e intersubjetivas. No se pueden reducir a personas individuales y raramente a grupos determinables con exactitud. Por eso provocan metódicamente determinaciones funcionales. Así, las estructuras no se convierten en magnitudes extratemporales, sino que más bien adquieren con frecuencia un carácter procesual –como el que puede formar parte de las experiencias del acontecer cotidiano (Koselleck, 1993, pp. 144).

Vemos con ello que, si bien estos dos niveles se diferencian sustancialmente en lo referido a su función heurística dentro del saber histórico, el sentido y el movimiento impuesto por el progreso dotaron a la Historia de un deber de inteligibilidad soportado en el carácter procesual del tiempo humano²²: siempre hacia adelante, el tiempo histórico se establece en esa línea que conecta interminablemente el pasado y con el futuro. Por ello, el progreso puede ser comprendido como “un movimiento que coordinó de forma nueva el pasado y el futuro. Finalmente era la “historia misma” la que comenzaba a abrir un nuevo espacio de experiencia. La nueva historia consiguió una cualidad temporal propia, cuyos diferentes tiempos e intervalos de experiencia cambiantes le quitaron la evidencia a un pasado ejemplar” (Koselleck, 1993, pp. 49). En este sentido, el tiempo histórico emerge entonces como “un progreso sin retorno hacia un cambio estructural a largo plazo” (Koselleck, 1993, pp. 145).

Ahora bien, las determinaciones específicamente temporales e interpretativas de lo que supuso la idea de Progreso, tanto en la emergencia de la Modernidad como en su desarrollo histórico, son constitutivas del estatuto que le ha sido otorgado al presente dentro del saber histórico. Teniendo en cuenta las consecuencias sociales del Progreso y sus críticas más agudas, éste pareciera continuar operando dentro del saber histórico en virtud del carácter

²² En la diferenciación entre “Historia acontecimental” e “Historia estructural” descrita por Koselleck el recurso al movimiento progresivo del tiempo, en la una como en la otra, es fundamental: “Mientras que para los acontecimientos que se pueden narrar, el antes y el después son absolutamente constitutivos, la exactitud de las determinaciones cronológicas es obviamente menos importante para poder describir condiciones o largos plazos” (Koselleck, 1993, pp. 143).

procesual y continuo del tiempo. Es decir, el funcionamiento del tiempo histórico y del sentido narrativo de la Historia parece no haber agotado la orientación teleológica de la línea progresista; la construcción de la Historia se continúa enraizando en la modernidad a través de las formas de comprensión del tiempo que validan explícita o implícitamente la idea de Progreso. Esto lo que muestra es que es desde ese supuesto ocaso que el Progreso sigue impulsando la vigencia histórica de la racionalidad del tiempo por él instaurada: la idea de Progreso, asociada a mejoramiento, desde hace más de un siglo se ha ido desvaneciendo; pero su papel en la configuración de la percepción del ritmo del tiempo perpetua su vigencia. Como diría Châtelet, pareciera que el hombre moderno no puede desprenderse de la certeza de que su vida “no constituye más que un momento de una larga evolución en el curso de la cual se ha transformado la humanidad” y que, por tanto, ya no fuera posible percibir “el porvenir sino bajo la categoría gramatical del futuro perfecto” (Châtelet, 1979, pp. 1 – 2).

Lo que esto hace visible es que el Progreso se inaugura con la modernidad, en un primer momento, en función de la idea de perfeccionamiento ininterrumpido de los procesos sociales, y, en un segundo momento, en relación a la configuración de una concepción homogénea del tiempo. La línea temporal proyectada por la concepción cristiana del tiempo sigue presente dentro del esquema del Progreso, la orientación de la conciencia hacia el futuro como lugar de consumación del sentido delata la herencia; sin embargo, la realización del futuro prometido dentro de la modernidad tiene como garante la Historia misma, en su movimiento inmanente. Y es precisamente aquí donde reposa la tensión problemática en la que se configura el *presente* dentro de la Historia moderna o, más bien, donde se produce la concepción del *presente* asociada a esa condición moderna de la disciplina histórica.

De esta manera, la concepción del *presente* suscitada por la linealidad del tiempo y del progreso moderno y, por ende, el estatuto de este tiempo dentro del saber histórico, está anclada a una paradoja: a saber, la dificultad creciente de la historiografía del presente

dentro tanto de un horizonte de tiempo acelerado como de un contexto en que la categoría de “tiempo contemporáneo” iba cobrando cada vez más fuerza. No obstante, la explicación a dicha paradoja reposa en el movimiento mismo de la aceleración, en la medida en que, al promover un aumento gradual de la distancia histórica con respecto al pasado, la historia de los sucesos que se escribía día a día fue perdiendo paulatinamente su dignidad metódica. Dignidad que se desdibujaba conforme el saber de la historia se iba constituyendo y con él la premisa de la objetividad sobre el tiempo que nos precede, la cual debía ser garantizada por el análisis de los datos y las huellas del pasado. Por tanto, el entendimiento del *presente* caía así en el descrédito y la desconfianza; pues si el fundamento de la investigación del historiador se concentra sobre un pasado progresivamente más ajeno, las dificultades de conocer el propio tiempo crecían por que la dirección progresista impuesta no solo ya no era derivable de la historia precedente, sino que estaba sostenida de la fugacidad de los momentos y los acontecimientos. Así, la historia del presente se irá configurando en una “historia nunca alcanzable”. Pues, como dirá Koselleck, citando a Diesterweg, “no es cosa fácil comprender completamente el propio tiempo, esto es, el tiempo en el que se vive, si éste es un tiempo en movimiento” (Diesterweg, citado por Koselleck, 1993, pp. 319).

La linealidad del tiempo producida por la certeza de que tanto el pasado, como el presente y el futuro eran momentos específicos y que por lo tanto transcurrían de modo diferente, haría inseguro el terreno para la historiografía del presente; pues la significación de los acontecimientos no podía asegurarse en la inmediatez del día a día. De este modo, la gestación histórica del entendimiento de las tres dimensiones temporales, inscrita de forma privilegiada en un movimiento cíclico, fue desplazada por la temporalización que entrelaza continuamente al pasado con el futuro. Es precisamente en este sentido en el que se afirma que la Historia se hace saber en el momento mismo en el que se “bidimensionaliza”; es decir, en el momento en que la articulación entre las dos dimensiones -pasado y futuro- es la que le otorga el sentido temporal y epistemológico a la historia. Así, con la formación disciplinar de la Historia el pasado y futuro quedan unidos por una línea que los dota de inteligibilidad, a la vez que le sustrae al *presente* su carácter histórico y, por tanto,

arrebatándole su dimensión histórica. La estructuración temporal, resultado de una experiencia transformada de la realidad histórica, al entrelazar los acontecimientos con un principio y un final y al erigir el sentido histórico en el recorrido que relaciona pasado y futuro, eludía la comprensión del *presente*. De modo que, y como hará visible Koselleck, el estatuto que cobra el *presente* en toda la formación del pensamiento histórico moderno, especialmente en el siglo XIX, está vinculado profundamente a esa relación directa que la línea progresista establece entre el pasado y el futuro dentro de la constitución de la Historia como disciplina. Es decir, entre un pasado absoluto que se convierte el objeto “epistemológico” privilegiado y un futuro abierto que deviene la condición de posibilidad del sentido del tiempo histórico:

La simultaneidad de lo anacrónico se convirtió en el retículo fundamental que explicaba progresivamente la creciente unidad de la historia universal desde el siglo XVIII. Hacia finales del siglo, se acuñó en alemán el singular colectivo “progreso”, que explicaba comparativamente todos los ámbitos de la vida con la pregunta por el “antes que” o “después de”.

La teoría de la perspectiva histórica legitima el cambio histórico del conocimiento, asignándole al orden cronológico una función creadora de conocimiento. Las verdades históricas se convirtieron en verdades reflexivas en virtud de su temporalización.

Finalmente, se abre el abismo entre la experiencia precedente y la expectativa venidera, crece la diferencia entre pasado y futuro, de manera que el tiempo en que se vive se experimenta como ruptura, como tiempo de transición en el que una y otra vez aparece algo nuevo e inesperado (Koselleck, 1993, pp. 321).

Vemos con esta cita que al componente del espacio disciplinar y de legitimación de la Historia se le agregó el componente temporal de la experiencia el cual, a raíz de la percepción de un tiempo en movimiento y acelerado, hizo cada vez más difícil tanto el registro escrito del *presente* como su comprensión histórica; por tanto, “la historiografía del día, que naturalmente siguió cultivándose, se deslizó hacia un género inferior que continuó siendo atendido por los periodistas” (Koselleck, 1993, pp. 320). Así, entre la comprensión

de la Modernidad como “tiempo nuevo”, la formación de la Historia como disciplina, la emergencia tanto del historicismo como de la filosofía de la historia y la transformación en la experiencia del tiempo, el *presente* se constituye como “un espacio de tiempo específico” que pierde su dimensión histórica en la medida en que la inmediatez no “debe” ni “puede” ser historizada. Es por ello que el presente para Koselleck será tratado e identificado como un futuro pasado; es decir, es un tiempo que tiene posición -en tanto se encuentra ubicado dentro de la línea temporal extendida entre el pasado y el futuro- más no dimensión -en tanto perdió su espesor histórico. En otras palabras, el presente de la Historia deviene un punto dentro de un continuum temporal. El tiempo histórico configura una dirección sin retorno que se desencadena en un futuro completamente sustraído a la experiencia del presente, alejando continuamente la percepción del instante²³ y, por ende, su comprensión:

El tiempo que se acelera de esta forma priva al presente de la posibilidad de ser experimentado como presente y se escapa hacia un futuro en el que el presente, convertido en inexperimentable, ha de ser alcanzado mediante la filosofía de la historia. Con otras palabras, la aceleración del tiempo, en el pasado una categoría escatológica, se convierte en el siglo XVIII en una obligación de planificación temporal, aún antes de que la técnica abra completamente el espacio de aceleración (Koselleck, 1993, pp. 37).

Así pues, será en el espacio constituido entre las dos dimensiones privilegiadas de la Historia y, por tanto, en la determinación de la diferencia entre pasado y futuro que se configura “algo así como el tiempo histórico”. Este tiempo histórico, propio de la modernidad, según esta última tesis de Koselleck, supone un espacio temporal en el cual el presente solo depende de las dos dimensiones temporales asociadas a la experiencia y a la expectativa;

²³ En el texto “El azar como residuo de motivación en la historiografía”, Koselleck afirmará al inicio que éste -el azar- “es una categoría pura del presente”; con ello es posible interpretar que el presente en esta consideración emerge como un tiempo específico ubicado en el instante, pero al parecer en un instante cronológico más no histórico, en la medida en que “ni es deducible desde el horizonte de esperanza para el futuro, aunque sea como su irrupción repentina; ni se puede experimentar como resultado de motivos pasados: si lo fuera, ya no sería azar” (Koselleck, 1993, pp. 156).

es decir, al pasado y al futuro, en tanto que el presente se configura a partir de entonces como un tiempo que no es posible experimentar.

Con todo, podríamos arriesgarnos enunciar que, dentro de la estructura clásica e impenetrable de la disciplina de la Historia, tal y cómo fue concebida en el siglo XIX, la determinación del tiempo histórico, anclado al movimiento progresista y al vínculo entre pasado y futuro, no ha perdido funcionalidad desde su configuración. Y aunque el presente ha cobrado un nuevo valor dentro de la historiografía contemporánea, no por ello éste ha sido transfigurado ni, mucho menos, ha perdido su carácter des-dimensionado²⁴. Sólo será a partir de una apertura disciplinar de la Historia que su concepción del presente no solo logra ser puesta en duda, sino que es profundamente transformada.

²⁴ Esta tesis será desarrollada a profundidad en el tercer capítulo.

CAPITULO DOS

EL PRESENTE DE LA HISTORIA

*“Así como el presente desaparece entre el pasado y el futuro,
la idea se puede invertir hasta el extremo:
todo tiempo es presente en sentido propio”*

R. Koselleck

Desde las últimas décadas del siglo XX se ha venido haciendo referencia a la idea, no muy clara todavía, de “giro histórico”; la cual está soportada en una “conciencia” de la temporalidad de todos los fenómenos sociales, y, por ende, de la necesidad de deducir dicha temporalidad del estudio de estos fenómenos. Se alude así a una nueva “sensibilidad histórica” en las ciencias humanas al permanecer éstas en un estado en “vigilia” respecto a la dimensión temporal de los fenómenos y los objetos de los que se ocupan; y es precisamente por esto que se reintegran en el escenario académico viejas nociones que aluden directamente al tiempo, del mismo modo en que emergen otras nuevas: nociones como “historicidad, historización, temporalidad, contextualización, periodización, régimen de historicidad, etc.” son las que guían este “giro histórico” dentro del tiempo del que se ocupan las disciplinas.

No obstante, los historiadores no han tardado en levantar su voz crítica frente a dicho “giro”, pues este no pareciera estar relacionado necesariamente con un pensamiento histórico en tanto está condicionado a “tematizaciones disciplinares” del tiempo en el que se desarrollan, es decir del presente mismo. En este sentido, los condicionamientos temporales no serían particularmente históricos, más bien están anclados en un presente del que no se pueden escapar pero al cual tienen que enfrentar, respondiendo “a los desafíos de un tiempo desorientado que conjugaría, en una combinatoria inédita y difícil de decodificar, opacidad del pasado y crisis del porvenir, instalando en un lugar central para la

inteligibilidad de nuestra relación contemporánea con el tiempo un presente monstruo, a cargo de todas las funcionalidades existenciales hasta entonces aproximadamente repartidas entre pasado «aleccionador» y futuro «brújula para el presente» (Delacroix, 2010, pp. 9-10). Por tanto, y como esta cita lo hace evidente, la relación que en lo contemporáneo se tiene con el tiempo está fundamentada más en el enfrentamiento con el *presente* inmediato y absoluto que en la densidad histórica del presente.

Frente a esta nueva disposición de nuestro presente y del tiempo, emerge lo que algunos historiadores califican como una “revuelta de las temporalidades”. A esto se ha respondido desde distintos flancos: desde la teoría de la historia hasta de la historiografía. Por una parte, se viene incorporando, al mismo tiempo que la idea de “giro histórico”, la noción de “régimen de historicidad”, recuperada y tematizada por el historiador francés François Hartog, la cual condensa en el neologismo “presentismo” las relaciones histórica y antropológicamente construidas que los hombres tienen con el tiempo. Por otra parte, desde finales de la década de los ochenta del siglo XX se han multiplicado las corrientes historiográficas asociadas al estudio del *presente*; muchas de ellas han cobrado una importancia dentro del campo académico en función de sus especificaciones temáticas y de su denominación. Lo que todo esto hace explícito es tanto la efervescencia del *presente* como la necesidad de comprenderlo. La densidad histórica del siglo XX, la aceleración del tiempo a partir de la Modernidad y la confusión social contemporánea en términos de futuro son un hecho, y a ello responden cada uno de estos acercamientos al *presente*.

Creemos que las circunstancias fácticas del *presente* ayudarían a liberar el tiempo de sus concepciones clásicas: fueran éstas teleológicas, escatológicas o deterministas; y aunque no dudamos que han posibilitado el desarrollo de análisis más profundos frente a las incertidumbres de un *presente* que se nos hace ininteligible, pareciera que una analítica por parte de los historiadores de la relación que desde su disciplina se ha construido tanto con el tiempo como con el *presente* particularmente no tiene fuertes resonancias. Esto no quiere decir que no hayan emergido corrientes críticas, ni pronunciamientos frente a las

formas en que se ha abordado el presente; lo que se sugiere es que estos no han dado un paso más lejos con respecto a una renovación de la comprensión y la observación crítica del *presente*. Lo que se pretende en este capítulo es precisamente exponer, a través del análisis de la teoría del “presentismo” y de las corrientes historiográficas que tienen como objeto de estudio el *presente*, las deficiencias en torno a un tratamiento del *presente* que no esté atado a la idea de tiempo propia de esa modernidad del siglo XVIII. Vale aclarar que el análisis que en este capítulo se desarrolla reconoce la fuerza y el valor crítico de la teoría y las corrientes aquí expuestas. Se admite que la incorporación del *presente* como objeto de estudio conlleva inevitablemente a una sacudida a los sólidos fundamentos disciplinares de la Historia, pero no es suficiente para considerar una verdadera renovación tanto de la disciplina como de la comprensión crítica de nuestro propio tiempo.

CAMPO DE EXPERIENCIA Y HORIZONTE DE EXPECTATIVA

La noción de “Régimen de historicidad” de la que parte François Hartog tiene como fundamento, en gran medida, las categorías de “campo de experiencia” y “horizonte de expectativa” con las que Koselleck perfila y establece las condiciones de las historias posibles; no obstante, su valor heurístico va más allá de “simple categoría para el conocimiento” y establece una gradiente de comprensión más amplia con respecto a la experiencia del tiempo. Por ello se hace indispensable comenzar por el esclarecimiento de lo que estas dos nociones comportan antes de adentrarnos en la propuesta teórica de Hartog.

Toda la reflexión sobre la configuración moderna de la Historia y sobre el funcionamiento del tiempo histórico presentes en la obra y el pensamiento de Reinhart Koselleck, parten de un mismo campo de trabajo: la historia conceptual. Esta, para decirlo brevemente, y en palabras del mismo autor, “es una especie de propedéutica para una teoría científica de la historia –conduce a la metodología histórica” (Koselleck, 1993, pp. 334). El historiador, que

no puede prescindir nunca de los conceptos para su labor investigativa, debe reconocer en función de ellos mismos el uso que reciben y la significación que poseen respecto al conocimiento histórico: debe distinguir entre los conceptos, las categorías formales y las denominaciones históricas; es decir, entre los conceptos que favorecen el conocimiento histórico y los conceptos que proporcionan una realidad histórica. Por ejemplo, la Historia misma, como concepto, es para Koselleck una categoría trascendental, la cual reúne las condiciones de una historia posible con las de su conocimiento, pero la cual no se puede reducir al desarrollo puro de los acontecimientos que identificamos como históricos. En esta misma línea operan las categorías de “campo de experiencia” y “horizonte de expectativa”, las cuales vinculamos al lenguaje corriente y asociamos de manera inmediata al pasado y al futuro respectivamente; sin embargo, son analizadas y utilizadas por Koselleck como categorías históricas, formales y científicas del conocimiento, que no se investigan como conceptos ligados al lenguaje de las fuentes²⁵. Es decir, lo experimentado y lo esperado no puede ser deducido de estas categorías; de modo que, el uso de estas categorías en el análisis histórico está circunscrito a perfilar y establecer las condiciones de las “historias posibles”, no las historias mismas: “Se trata de categorías del conocimiento que ayudan a fundamentar la posibilidad de una historia. O, dicho de otro modo, no existe ninguna historia que no haya sido constituida mediante las experiencias y esperanzas de personas que actúan y que sufren” (Koselleck, 1993, pp. 335).

Las expresiones empleadas por Koselleck para categorizar la posibilidad de las historias, remiten tanto a un grado de generalidad como a una necesidad de uso: “como categorías históricas equivalen en esto a las de espacio y tiempo” (Koselleck, 1993, pp. 335): son categorías formales procedentes del mundo de los hombres. Diríamos, por tanto, que “Campo de experiencia” y “Horizonte de expectativa” pueden fungir como categorías

²⁵ Para aclarar un poco más el uso de las categorías de experiencia y expectativa como categorías del conocimiento que ayudan a fundamentar la posibilidad de una historia: “ya del uso cotidiano del lenguaje se desprende que, en tanto que expresiones, “experiencia” y “expectativa” no proporcionan una realidad histórica, como lo hacen, por ejemplo, las caracterizaciones o denominaciones históricas, denominaciones como “el pacto de Postdam”, “la antigua economía de esclavos” o “la Reforma” apuntan claramente a los propios acontecimientos, situaciones o procesos históricos” (Koselleck, 1993, pp. 334).

hermenéuticas para la comprensión del funcionamiento del tiempo histórico. De manera que la pareja de categorías está obligadamente asociada –“no hay expectativa sin experiencia, no hay experiencia sin expectativa”–, en la medida en que la concepción humana del tiempo pareciera estar siempre proyectada en la relación entre el pasado y el futuro, la cual configura la línea temporal que conecta estas dos dimensiones. Cuando Koselleck afirma que dicha pareja indica una “condición humana universal” se remite tanto a un condicionamiento metahistórico como a un dato antropológico²⁶ previo, sin los cuales la historia no es ni posible ni concebible.

A través de alusión a la tesis de Novalis sobre la historia y su conocimiento, según la cual es a partir de la “concatenación secreta entre lo antiguo y lo futuro” que esta se puede concebir, Koselleck quiere mostrar que el sentido de la historia ha estado originalmente vinculado a la correspondencia entre el pasado y el futuro, antes que al pasado exclusivamente. Es de aquí, precisamente, que se desprende la consideración de la historia como categoría trascendental, puesta en esta se reúne las posibilidades de la historia real y las de su conocimiento:

Esperanza y recuerdo o, expresado más genéricamente, expectativa y experiencia –pues la expectativa abarca más que la esperanza y la experiencia profundiza más que el recuerdo– constituyen a la vez la historia y su conocimiento y, por cierto, lo hacen mostrando y elaborando la relación interna entre el pasado y el futuro antes, hoy o mañana (Koselleck, 1993, pp. 337).

Por ello “experiencia” y “expectativa”, al entrecruzar el pasado y el futuro, son las categorías que Koselleck propone como las más pertinentes para tematizar el tiempo histórico, en la medida en que remiten tanto a la temporalidad del hombre como a la temporalidad de la historia. El perfil semántico de estas dos categorías y de su relación es doble, al mismo

²⁶ La determinación de la diferencia entre el pasado y el futuro o, en términos antropológicos, entre experiencia y expectativa, es crucial para reconocer lo que para Koselleck llamará el “tiempo de la historia”. Es precisamente en este sentido que se proyecta la dimensión metahistórica y antropológica de la propuesta conceptual de Koselleck, en tanto las dos categorías comportan, a partir del análisis semántico, “las experiencias históricas del tiempo” y se erigen como factores e indicadores del cambio social.

tiempo metahistórico e histórico: metahistórico en tanto son condición de las historias posibles, e históricos en tanto su coordinación se desplaza y modifica en el tiempo. Esto demuestra, como el mismo Koselleck lo hará manifiesto, que el tiempo histórico “no sólo es una determinación vacía de contenido, sino también una magnitud que va cambiando con la historia, cuya modificación se podría deducir de la coordinación cambiante entre experiencia y expectativa. A esta coordinación François Hartog designa con el nombre de “régimen de historicidad”²⁷.

Ahora bien, para Koselleck la condición metahistórica de las categorías expuestas está enmarcada en la exigencia de la Historia y para la Historia de dotarse de una determinación teórica que apunte a su temporalidad, que impida al historiador caer en “el torbellino infinito” de la cronologización de la investigación empírica. Para ello se hace necesaria una clara diferenciación entre “experiencia” y “expectativa” y entre las dimensiones temporales que cada una de estas invocan; es decir, la diferencia entre pasado y futuro, las cuales no llegan a coincidir nunca: “Una vez reunida, una experiencia es tan completa como pasados son sus motivos, mientras que la expectativa se descompone en una infinidad de trayectos temporales” (Koselleck, 1993, pp. 339). La presencia del pasado, por tanto, difiere de la presencia del futuro:

Tiene sentido decir que la experiencia procedente del pasado es espacial, porque está reunida formando una totalidad en la que están simultáneamente presentes muchos estratos de tiempos anteriores, sin dar referencias de su antes ni de su después. No hay una experiencia cronológicamente mensurable porque en cualquier momento se compone de todo lo que se puede evocar del recuerdo de la propia vida o del saber de otra vida. Cronológicamente, toda experiencia salta por encima de los tiempos, no crea continuidad en el sentido de una elaboración aditiva del pasado.

Y viceversa, es más preciso servirse de la metáfora de un horizonte de expectativa que de un espacio de expectativa. Horizonte quiere decir aquella línea tras de la cual se abre en el futuro un nuevo espacio de experiencia, aunque no se puede contemplar. (Koselleck, 1993, pp. 339 - 340).

²⁷ Sobre la noción de “régimen de historicidad” volveremos más adelante.

La metáfora del espacio y la línea, comprendidas en las categorías de “campo” y de “horizonte” respectivamente, aluden a dos despliegues temporales disimiles: al espacio contener las experiencias, hechas, se reúnen, mientras al horizonte proyectar las expectativas, albergadas, se visualizan. Para Koselleck, aunque disimiles, estas categorías indican una oscilación en la que se puede deducir el tiempo histórico. Así, esta tensión remite a una característica estructural de la historia.

Ahora, la dimensión histórica de las categorías referidas se enmarca de forma bastante clara en la concepción Koselleckiana de la condición moderna de la historia. Como fue expuesto el capítulo anterior, para Koselleck la singularidad de la modernidad estriba tanto en la concepción de esta como un tiempo nuevo como en la conciencia humana de su capacidad de acción dentro de la historia; en este sentido, la novedad del tiempo moderno y la particularidad de todo presente radica en el aumento progresivo, desde el siglo XVIII, de la diferencia y la distancia entre experiencia y expectativa. Es decir, en la medida en que parece confirmarse el carácter inédito del “hoy” la relación entre experiencia y expectativa se desdibuja. Si en la Edad Media la escatología cristiana y la revelación bíblica orientaban el sentido del tiempo en tanto el pasado debía permanecer como recuerdo eficaz y el futuro estaba ya dictaminado por el fin de los tiempos, el entrecruzamiento de la experiencia y la expectativa era tal que no podían separarse. La modernidad, por el contrario, se erigía en oposición a ese pasado cristiano y proyectaba el futuro bajo el horizonte de un progreso abierto e ilimitado. Así, el tiempo de la modernidad se inaugura en función del futuro que, en tanto abierto e ilimitado, se exponía como cambiante. El campo de experiencia debía permanecer cercado por la oposición con el tiempo nuevo, pero al mismo tiempo podía ser objetivado para su conocimiento; mientras el horizonte de expectativas incluía un factor de modificación que progresa con el tiempo:

El progreso reunía, pues, experiencias y expectativas que contenían cada una un coeficiente temporal de variación. Uno se sabía adelante a los demás como grupo, como país o, finalmente, como clase, o se intentaba sobrepasar a los demás, o sobrepasarlos. Si se era superior técnicamente, se miraba con desprecio a los grados inferiores de desarrollo de otros pueblos, por lo que el que se sabía superior en civilización se creía justificado para

dirigirlos. En la jerarquía corporativa se veía un orden estático de categorías que el empuje de las clases progresivas debería dejar atrás. Los ejemplos se pueden multiplicar al gusto de cada cual. Lo que a nosotros nos interesa es el dato de que el progreso se dirigía a una transformación activa de este mundo y no al más allá, por múltiples que puedan ser las conexiones que se establezcan desde la teoría de las ideas entre la expectativa de futuro cristiana y el progreso. Era novedoso que las expectativas que ahora se extendían hacia el futuro no se separan de aquello que había ofrecido hasta ahora todas las experiencias precedentes. Y todas las experiencias que se habían añadido desde la colonización de ultramar y desde el desarrollo de la ciencia y de la técnica no eran suficientes para derivar de ahí nuevas expectativas de futuro. Desde entonces, el horizonte de expectativa ya no encerraba al espacio de experiencia, con lo que los límites entre ambos se separan. (Koselleck, 1993, pp. 346 - 347).

Con la modernidad, por tanto, la experiencia deja de ser una objeción o un modelo para el futuro. El progreso, de hecho, no solo funda la diferencia creciente entre el campo de experiencia y el horizonte de expectativas, sino la “certidumbre” de que el futuro debe ser mejor que el pasado; así que, pasado y futuro han dejado de corresponderse para fraccionarse progresivamente.

Como ya fue presentado en el capítulo anterior, el axioma de una naciente filosofía de la historia, hija de la Ilustración y la Revolución Francesa, se enmarcaba en la “evidencia” de que como la Historia en su totalidad es única, del mismo modo el pasado ha de ser diferente con respecto al futuro. La temporalización moderna de la Historia, la atribución de su unicidad continua, inhibe la extensión inmediata de la experiencia a la expectativa; lo cual remite de manera directa a la asimetría entre las dos categorías propuestas por Koselleck para la inteligibilidad del tiempo histórico. Por tanto, la asimetría entre “campo de experiencia” y “horizonte de expectativa” no sólo se explica unilateralmente, sino que al restringirse al esquema de un “progreso irretornable”, es lo que constituye esa concepción de la modernidad como un tiempo nuevo. De esta manera, para Koselleck, “El concepto de «progreso» es el primero genuinamente histórico, que ha llevado la diferencia temporal entre la experiencia y la expectativa a un concepto único” (Koselleck, 1993, pp. 349).

La modernidad inaugura un movimiento que conduce al tiempo dentro de un único curso y el cual, a partir de la Revolución Francesa, aleja cada vez más la experiencia de la

expectativa. Desde entonces la seguridad de que se vive en un tiempo de transición, que distingue la diferencia entre experiencia y expectativa, hace parte de las certezas no solo de la Historia sino de la vida cotidiana. Con el progreso, sea éste de carácter socio-político o tecno-científico, se logra determinar la diferencia temporal progresiva entre experiencia y expectativa. Todo ello se hace cada vez más visible, y Koselleck lo evidencia con numerosos ejemplos, a partir del indicador infalible de la aceleración, la cual conserva la diferencia entre experiencia y expectativa en la medida en que la modifica continuamente: “tanto el progreso socio-político como el científico-técnico modifican los ritmos y lapsos del mundo de la vida en virtud de la aceleración” (Koselleck, 1993, pp. 350). Con la aceleración, por tanto, el abismo entre el pasado y el futuro incrementa progresivamente, pero también exige a los hombres a que mantengan a salvo la diferencia entre experiencia y expectativa “de un modo cada vez más rápido para poder vivir y actuar” (Koselleck, 1993, pp. 351).

A partir de la pareja “campo de experiencia” y “horizonte de expectativa”, propuesta por Koselleck para comprender la configuración y el funcionamiento del tiempo histórico en un determinado momento, François Hartog restablece la noción de “régimen de historicidad”; mientras que será a partir de la tesis sobre el aumento progresivo de la distancia entre la experiencia y la expectativa en la modernidad que propone una comprensión del “régimen de historicidad” contemporáneo bajo la calificación de “presentista”. Por lo pronto, nos ocuparemos de evidenciar tanto la armazón teórica como la dimensión heurística del concepto de “régimen de historicidad” propuesto por Hartog para posteriormente detenernos en el contenido y la especificidad del “presentismo”.

Si bien es François Hartog quien más ha trabajado con la noción “régimen de historicidad” en las últimas décadas y, por tanto, ha logrado popularizarla en el medio historiográfico, habrá que admitir que la genealogía de dicha noción es anterior. Como ya había sido sugerido, la idea de la gestación de un verdadero “giro histórico” desde los últimos años de la década del 80 del siglo XX supuso un cambio en las formas de comprensión de la historia y el empleo del concepto de tiempo dentro de la historiografía, especialmente en el ámbito

de la historiografía francesa. Este “giro” planteaba un nuevo desafío para la disciplina en cuanto que ésta debía comprender los “régimenes de historicidad” en su diversidad. En este panorama la noción es identificada como la “relación social con el tiempo”; y con ello la temática de la historicidad dentro de los análisis históricos y las investigaciones historiográficas comenzó a ser un recurso teórico privilegiado. Así, entendida en un principio “como la relación social con el tiempo”, la noción de “régimen de historicidad” se convertiría en una “noción plástica”, como la calificará Jacques Revel en su texto “Pratiques du contemporain et régimes d’historicité”, en la medida en que, por una parte, será legitimada por algunos historiadores e intelectuales como aquella que mejor traducía “la modalidad propiamente historiográfica” de ese “giro histórico” por el que estaban atravesando no solo la Historia sino las ciencias sociales en general; mientras que, por otra parte, es vista como una moda y desaprobada por otros en tanto sus usos no están claramente localizados ni analizados. No obstante, habrá que admitir que la amplia difusión de la noción en las últimas décadas son un indicador indiscutible de la creciente preocupación de los historiadores por generar un pensamiento sobre la Historia y sobre el tiempo. Desde las implementaciones, tanto en investigaciones históricas como en trabajos sobre la dimensión teórica de la historia, como herramienta fundamentalmente heurística hasta el acenso como categoría epistémica central para la disciplina, la noción de “régimen de historicidad” indudablemente se ha ido multiplicando:

En estos trabajos, las temáticas de la historicidad, de la historización o de la contextualización son movilizadas sobre la base de las adquisiciones de una tradición historiográfica antifatalista y antiteológica que rehabilita a la vez las virtualidades no realizadas del pasado, la operatividad del recorrido cognitivo del presente en el pasado (en el linaje del “comprender el pasado por el presente” de Bloch y Febvre), la fuerza de ruptura y la irreductibilidad del acontecimiento y la competencia historiográfica de los actores (Delacroix, Dosse y García, 2010, pp. 34).

Es posible, de este modo, localizar todas estas orientaciones en el trabajo de elaboración de la noción de “régimen de historicidad” propuesto por Hartog. El historiador francés delimita la función heurística de la noción en tanto esquema para propiciar el debilitamiento de cualquier significación denotativa o referencial de esta, que permita, a su

vez, alejarse de preposición alguna que pueda evocar una deriva de filosofía de la historia: “Es un artefacto que valida su capacidad heurística. [...] No directamente denotativo, ayuda a configurar un problema. [...] Como esquema, está en condiciones de volver más inteligibles las experiencias del tiempo, nada lo confina únicamente al mundo europeo u occidental” (Hartog, 2007, pp. 17). De este modo, Hartog se blindo de una u otra forma de sugerir un esquema de sucesión de los regímenes de historicidad presentes en la historia, “privilegiando sobre todo el análisis de los momentos de «crisis del tiempo»”. No obstante, las críticas a esta función eminentemente heurística de la noción tendrán dos registros: por una parte, la dificultad que la noción de régimen de historicidad tiene para desligarse del fantasma de la continuidad y, por tanto, la de establecer de manera clara la discontinuidad histórica “en la radicalidad de su dispersión temporal”; y, por otra, la forma en que la noción se diluye en la etérea frontera –que al parecer Hartog no logra delimitar de manera precisa– entre metodología histórica y ontología de la condición histórica.

El fundamento de esta frontera difusa está precisamente situado en la simbiosis teórica que Hartog configura en la armazón conceptual de la noción: entre la antropología de Sahlins y la historia conceptual de Koselleck. En un primer momento de elaboración, las referencias antropológicas se hacen bastante evidentes: si bien se retoma la distinción hecha por Lévi-Strauss entre “sociedades frías” y “sociedades calientes”²⁸, la cual apunta a especificar las diferencias entre los modos de historicidad de las sociedades, será la hipótesis de Sahlins sobre la relación íntima entre cultura e historicidad la que potenciará el desarrollo teórico, de cara a la antropología, del régimen de historicidad. Este marco de análisis es que le

²⁸ Si bien la distinción entre “sociedades frías” y “sociedades calientes” ha sido convertida en un eslogan, como protestará Christian Delacroix, lo que trata de expungar Lévi-Strauss es la distinción entre sociedades con y sin historia y evidenciar la relación general que los hombres mantienen con el tiempo, y la forma como lo experimentan, en función de la sociedad en la que viven. No obstante, de volverse esta distinción un comodín para simplificar la experiencia del tiempo, ha cobrado mucha importancia la crítica que se le hace. El propósito de la crítica es, en cierto sentido, “objetivar” la historicidad; es decir, sentenciar que todas las sociedades, sin distinción alguna, están en la historia y tienen una historia. Son eminentemente históricas. Aun así, se recuerda que la historicidad también está referida a la experiencia individual del tiempo y que, en esa medida, se debe contar con factores que van más allá de la objetivación de la noción.

permite a Hartog delimitar la noción como esquema de comprensión de la historicidad constitutiva del hombre. En un segundo momento, el polo de referencia depende de lo que ha llamado “la hermenéutica de la conciencia histórica”: será el término “historicidad” retomado de Ricoeur, el cual, a su vez, retoma de Hegel, Dilthey y Heidegger; y las nociones de “campo de experiencia” y “horizonte de expectativa” expresadas por Koselleck, los que le permitirán a Hartog elaborar de manera más completa la noción:

Mientras tanto, había tenido oportunidad de familiarizarme con las categorías metahistóricas de la «experiencia» y de la «espera», según la elaboración propuesta por el historiador alemán Reinhart Koselleck, con miras a construir una semántica de los tiempos históricos. Al someter a examen las experiencias temporales de la historia, ese autor buscaba en efecto definir de qué manera se habían puesto en relación las dimensiones temporales del pasado y del futuro en cada presente. Precisamente allí resultaba interesante llevar a cabo una exploración, tomar en cuenta las tensiones existentes entre campo de experiencia y horizonte de espera, y prestar atención a los modos de articulación entre presente, pasado y futuro. La noción de régimen de historicidad podía así beneficiarse por el establecimiento de un dialogo entre Sahlins y Koselleck (Hartog, 2007, pp. 29).

En esta medida no podrá negarse que la delimitación heurística de la noción puede impedir su misma historización; además porque entre una y otra referencia teórica pareciera haber una cierta contradicción: mientras que para Sahlins los diferentes órdenes culturales tienen sus modos específicos de acción histórica, de conciencia histórica y de determinación histórica, las categorías implementadas por Koselleck tienen un fundamento metahistórico. Sin embargo, entre escisión epistemológica del método histórico y ontología de la condición histórica, Hartog logra establecer una correlación entre una y otra en su tesis sobre el régimen de historicidad contemporáneo²⁹. Poner el acento en las formas en que las sociedades se inscriben en la historia por ellas mismas, más que en el aspecto objetivo, conlleva a que la historicidad se deduzca de las modalidades de la conciencia histórica.

²⁹ Como ya ha sido anotado, Hartog denominará este como “Presentismo”, sobre él nos ocuparemos con detenimiento en el siguiente apartado.

Si “un régimen de historicidad sólo es una manera de engranar pasado, presente y futuro o de componer una mixtura de tres categorías”, como el mismo Hartog lo define, esta noción compete a la relación con el tiempo que se halla en el corazón de la condición histórica y del hacer propio del historiador. Así, la distancia entre la forma en que una sociedad se enfrenta a su pasado y la modalidad de conciencia de sí de una comunidad es lo que delimita el espacio potencial de operatividad de la noción de régimen de historicidad, definido por Hartog como las “maneras de estar en el tiempo”:

Nuestra atención está enfocada ante todo hacia las categorías que organizan esas experiencias y que permiten expresarlas; de manera más exacta aún, hacia las formas o los modos de articulación del pasado, el presente y el futuro como categorías o formas universales. ¿De qué manera, variable en función de los lugares, los tiempos y las sociedades, se ponen a funcionar dichas categorías, que son a la vez categorías de pensamiento y acción? ¿De qué manera logran hacer posible y perceptible el despliegue de un orden del tiempo? ¿De qué presente, con miras a qué pasado y a qué futuro, se trata aquí o allá, ayer y hoy? El análisis está enfocado a un más acá de la historia (como género o como disciplina), aun cuando toda historia, sea cual fuere, a final de cuentas, su modo de expresión, presupone, remite a, traduce, traiciona, magnifica o contradice, una o varias experiencias del tiempo. El régimen de historicidad pone a nuestro alcance una de las condiciones de posibilidad de la producción de las historias: según las relaciones respectivas del presente, del pasado y del futuro, ciertos tipos de historia son factibles y ciertos no (Hartog, 2007, pp. 38 – 39).

Vemos, con todo, que en gran medida la reconfiguración de la noción de “régimen de historicidad” propuesta por Hartog reincorpora el carácter ciertamente metahistórico de la tesis Koselleckiana, según la cual las categorías de “campo de experiencia” y “horizonte de expectativa” son las garantías de toda historia posible; en otras palabras, aquí la noción de “régimen de historicidad” también recobra y deviene una dimensión fundamentalmente metahistórica. De manera que la configuración conceptual de la noción propuesta por Hartog pone en juego, además de una preocupación por abrir un horizonte metodológico del qué hacer del historiador, la elaboración de una “teoría de la historia” que se interroga sobre las condiciones de posibilidad de la Historias y de las historias; pues, para Hartog, existe una necesidad de que el historiador establezca una base teórica sólida respecto al sentido de la Historia desde la que trabaja. Porque, para él, hacer historia y reflexionar sobre

la historia siempre van juntos y porque no hay nada más nocivo para una disciplina, en este caso la historia, que evadir un pensamiento sobre su propia constitución, su criterios de verdad y su papel en la configuración del conocimiento y la sociedad: “Separar estrictamente teorías de un lado y práctica del otro –“¡nadie entra aquí si es filósofo!”-, como la historia moderna en el siglo XIX lo ha reivindicado, se puede explicar, comprender incluso, pero nada ha tenido efectos más dañinos sobre la historia como conocimiento y sobre la percepción del papel del historiador” (Hartog, 2007, pp. 13).

El alcance metahistórico de las nociones koselleckianas que permiten hacer inteligible la formación de los tiempos modernos, posibilita en Hartog la configuración del régimen de historicidad en tanto que herramienta heurística, como su delimitación antropológica. Pues, en primer lugar, Hartog advierte que para Koselleck el engendramiento del tiempo histórico depende fundamentalmente de la tensión constitutiva entre el campo de experiencia y el horizonte de expectativa, y, por tanto, la elaboración de la noción debería permitir la exploración de esta tensión y las formas diversas que ha adquirido en el tiempo, “ayer y hoy, aquí y allá”; y en segundo lugar, Hartog también reconoce que el empleo de las nociones koselleckianas para derivar su propia noción lo inscriben y remiten a toda una tradición filosófica alemana, especialmente al dialogo crítico que Koselleck mantuvo con Heidegger y Gadamer, y con el “giro antropológico” que este dialogo implicó en el proyecto de Koselleck de plantear las bases para una teoría de la historia. De modo que, para Hartog, la noción debería ayudar no solo a percibir la especificidad del momento en que estamos, sino a evidenciar la forma en que los hombres nos relacionamos con el tiempo en un momento determinado. El régimen de historicidad, por ende, se perfila como el pasaje de las experiencias individuales y plurales del tiempo a una elaboración teórica de estas últimas.

PRESENTISMO: EL RÉGIMEN DE HISTORICIDAD CONTEMPORÁNEO

Como se ha indicado, la Historia se enfrenta a lo que se ha denominado una crisis disciplinar desde finales de la década de los setenta del siglo XX, pero recrudescida en la década siguiente al crearse un enlace con esas nuevas disposiciones económicas, sociales y culturales del mundo occidental³⁰. No obstante, en lo referido al campo disciplinar particularmente, tenemos esa coyuntura historiográfica marcada nuevamente por el distanciamiento con la historia económica y política clásica –tan ampliamente criticada por los Annales–; por el debate, fundamentalmente en el ámbito francés, sobre la enseñanza de la historia en los colegios³¹; por una nueva preocupación por el “buen uso” de las cronologías; pero, especialmente, por el retorno del “acontecimiento” como un punto de interés fundamental tanto para el pensamiento histórico como para el quehacer historiográfico. A partir de la cuestión del acontecimiento Hartog comienza un análisis del presente con el que manifiesta la particularidad de “nuestro régimen de historicidad contemporáneo” como un tiempo sin pasado ni futuro, como un punto que se inserta en la línea del tiempo, pero sin un “adelante ni un atrás”; es así como construye la base de su tesis sobre el “presentismo”. El análisis sobre el presente como el punto capital de nuestra contemporánea experiencia temporal y en gran parte de la labor historiográfica a partir de la última década del pasado siglo, está desde un principio en el centro del ejercicio de elaboración de la noción de régimen de historicidad:

³⁰ En *Historia del siglo XX*, Hobsbawm muestra como el corto periodo comprendido entre los últimos años de la década de 1980 y los primeros de 1990 constituyó un corte histórico definitivo a nivel planetario. Por todos es sabido que 1989 constituye un “momento axial” -punto en el que se constituye un cierto modelo de inteligibilidad- a raíz de la “caída del muro de Berlín”: esta fecha tendrá una enorme carga simbólica en lo que respecta a la “liquidación” de la bipolaridad política del mundo, el desvanecimiento de la URSS, el fin de la Guerra Fría y, como consecuencia, la expansión de cambios políticos, económicos, tecnológicos y sociales.

³¹ Aquí Hartog hace referencia al muy nutrido debate lanzado a fines de los años setenta sobre la “crisis” de la enseñanza de la historia en el caso francés, pero el cual ha tenido resonancias importantes en otros países iberoamericanos. Hartog, en este caso preciso, alude al texto “L’enseignement de l’histoire en France de l’Ancien Régime à nos jours”, escrito entre Patick Garcia y Jean Leduc; en este texto, los autores hacen un análisis histórico y crítico de la enseñanza en las instituciones escolares francesas: se preguntan por los propósitos, los métodos de enseñanza, las orientaciones políticas e intelectuales, los recursos, los debates que se plantean y los fines estratégicos.

¿Acaso no se ha impuesto desde aquel entonces una configuración bastante diferente? Una configuración que se caracteriza, al contrario, por la máxima distancia entre el campo de experiencia y el horizonte de espera, distancia que linda la ruptura. De modo que el engendramiento del tiempo histórico pareciera suspendido. De allí, quizá, la experiencia contemporánea de un presente perpetuo, huidizo y casi inmóvil, que intenta, a pesar de todo producir por sí mismo su propio tiempo histórico. Todo sucede como si ya no hubiera más que presente, una especie de vasta extensión de agua agitada por un incesante chapoteo. ¿Cabe entonces hablar de “fin” o de “salida” de los tiempos modernos, es decir, de esta estructura temporal particular o del régimen moderno de historicidad? Todavía es pronto para saberlo. Podemos hablar de crisis, por supuesto. Este momento y esta experiencia contemporánea del tiempo constituye lo que yo designo con el nombre de “presentismo” (Hartog, 2007, pp. 40).

Tenemos entonces que el trabajo de elaboración tanto de la noción de “régimen de historicidad” como la del “presentismo” se establece en un doble registro de crisis. En primer lugar, y de manera más general, puede localizarse en lo que el mismo Hartog ha llamado la crisis del tiempo, dentro de la que convergen tanto acontecimientos históricos engendrados a partir de los sucesos bélicos de la primera mitad del siglo, como los ya enunciados, pero, especialmente, formas distintas y cambiantes de estar en el tiempo; y, en segundo lugar, ha de situarse en un campo más concreto, que atañe fundamentalmente a la operación historiográfica: en el debate suscitado a finales del siglo XX en la primacía entre la estructura y el acontecimiento tanto para la Historia como para las formas de hacer historia.

Ahora, es la dimensión heurística de la noción de régimen de historicidad lo que le permite a Hartog formular no solo la tesis del “presentismo” sino dotar de contenido el concepto en tanto se enfrenta a la reflexión sobre la experiencia contemporánea del tiempo. Así que las dos nociones se complementan en la medida en que es el valor interpretativo de la noción de “régimen de historicidad” el que posibilita la interrogación sobre las diversas experiencias del tiempo, pero, sobre todo, es el que proporciona las certezas para determinar que en lo contemporáneo nos encontramos en una “crisis del tiempo”. Esta crisis contemporánea del tiempo hace referencia a lo que Hannah Arendt llamó “brechas”;

es decir, esos momentos en donde ya no hay certezas sobre el curso del tiempo: “cuando justamente la manera como se articulan pasado, presente y futuro viene a perder su evidencia” (Hartog, 2007, pp. 15). De manera que se configuran como intervalos, intersticios, determinados fundamentalmente por cosas que ya no son y por otras que todavía no son. Las crisis del tiempo son comprendidas como brechas en tanto en estas el tiempo se expresa en una pausa y, por ello, su misma desorientación. Así, será el recorrido por los distintos regímenes de historicidad, de la *historia magistra vitae* hasta el “presentismo”, el que favorece el análisis de los momentos de “crisis” registrados por Hartog³².

Con la hipótesis de que el régimen de historicidad moderno -tan bien descrito por Koselleck y del cual Hartog hace una síntesis juiciosa- ha entrado en una crisis desde los últimos años de la década del ochenta del siglo XX, nuestro historiador insta las características propias de una época que transforma su relación con el tiempo. Por tanto, la temporalidad precisa del régimen moderno de historicidad es establecida por Hartog entre 1789 y 1989, y será posterior a esta última fecha que se perfila lo que identifica como el “presentismo”. Si bien esta fecha nos sitúa inmediatamente en la caída del muro de Berlín, Hartog argumenta que esta época también corresponde a lo que él mismo llama “la ola memorialista”: momento en el que, en Europa, especialmente en Francia, hay un estallido de movimientos sociales y culturales referidos a la memoria y el patrimonio; y en el cual se conjuga el proyecto de *Los lugares de la memoria* de Pierre Nora³³.

Tal hipótesis no implica de ninguna manera que el régimen moderno no haya conocido cuestionamientos antes de 1989, que no haya habido otras crisis del orden del tiempo. Muy por el contrario. Un régimen de historicidad, además, nunca ha sido una entidad metafísica, descendida del cielo y de alcance universal. No es más que la expresión de un

³² El recorrido elaborado por Hartog corresponde al realizado por Koselleck -expuesto en el capítulo precedente: de la transición que va del antiguo topos, donde la historia era la maestra de la vida, a la transformación conceptual que se gesta en la modernidad, cuando la palabra “historia” refiere a la conexión entre los sucesos, su representación y el saber de sí misma. Hartog agrega a esta línea todo el trabajo sobre la experiencia del tiempo contemporánea, la cual ya había sido esbozada por Koselleck cuando señaló las consecuencias de la creciente aceleración en los ritmos de la vida social.

³³ Sobre la relación entre Memoria y presentismo volveremos más adelante.

orden dominante del tiempo; tejido a partir de diferentes regímenes de temporalidad, es, para terminar, una manera de traducir y de ordenar las experiencias del tiempo –maneras de articular el pasado, el presente y el futuro- y de darles sentido (Hartog, 2007, pp. 132).

Así, con esta aseveración de lo que es para Hartog la noción de régimen de historicidad, es posible desentrañar la forma en que inscribe toda su propuesta en las relaciones entre antropología e historia. Al ser la manifestación de un orden del tiempo específico, Hartog evidenciará que la noción apunta a la configuración de la historia a partir de una experiencia antropológica de las culturas; y esto, por su parte, está asociado a los desplazamientos llevados a cabo en el centro de las preocupaciones historiográficas de la década de los ochenta del siglo XX, específicamente las que están del lado de las interrogaciones sobre la escritura de la historia pero, sobre todo, a la primacía recuperada del acontecimiento dentro de la comprensión de la historia. Este “retorno” del acontecimiento es el escenario de la “coyuntura historiográfica” operada en el periodo en mención y vinculada al momento de la “antropología histórica” de la historiografía francesa. El debate desplegado en este contexto está enmarcado en la necesidad de los historiadores de confrontar el dominio del estructuralismo dentro del pensamiento y del accionar de la historia³⁴; por tanto, de lo que se trata con la promoción por parte de los mismos historiadores del vínculo entre antropología e historia es, fundamentalmente, de la necesidad de éstos de fusionar tiempo y cambio, de inyectar “algo histórico en los procedimientos analíticos de lo social y, al mismo tiempo, de escapar al dominio del presente buscando otras temporalidades” (Delacroix, 2010, pp. 34). De igual forma, la discusión también hace parte de la división entre estructura y acontecimiento, entre sincronía y diacronía, tan sustancial al momento de orientar la forma de la producción historiográfica. El enfrentamiento clásico de los historiadores, entre estructura y acontecimiento, a la hora de pensar y escribir la historia es recordado por Hartog sobre la raíz de un nuevo pensamiento y orden historiográfico que encadena y

³⁴ Sobre el debate con el estructuralismo se volverá con más detalle en el próximo capítulo.

mezcla la resistencia a narrar el “hecho” y el retorno del acontecimiento sustentado por una renovación de la historia política³⁵.

Tenemos entonces que la incursión en el espacio antropológico por parte de Hartog es fundamental para, por una parte, reconocer la no homogeneidad en la percepción del tiempo y, por tanto, su especificidad cultural e histórica y, por otra parte, para identificar precisamente que la relación con el tiempo se estaba transformando. Con ello, estas dos premisas advertidas por Hartog implicarían, a través del uso de la noción de régimen de historicidad, el desbordamiento del tiempo contenido en el moderno concepto de historia. Lo que muestra Hartog, por tanto, es no solo la significación del concepto de Historia sino la relación que los hombres establecieron con el tiempo que este configura, son productos históricos que solo tienen dos siglos y que, evidentemente, han entrado en declive: “formulado a fines del siglo XVIII, este concepto moderno fue llevado muy lejos en el siglo XIX, pero también rápidamente cuestionado; el siglo XX lo convirtió en su único horizonte al tiempo que trataba de escaparse de él, antes quizá de abandonarlo”³⁶. Es por tanto evidente que el presente también se edifica como potencialidad: se plantea críticamente la operación historiográfica, las formas de la enunciación y el relato histórico, la caracterización de la diferencia que este construye con lo contemporáneo y el cambio respecto a las lecturas clásicas del pasado y del presente mismo. No obstante, el papel dado a la historicidad conlleva a que la postura de Hartog frente al funcionamiento del tiempo en el presente sea crítica. Para él la especificidad de nuestro presente es más que una evidencia: la articulación entre pasado, presente y futuro difiere completamente de la que puso a funcionar la modernidad a través del concepto de historia. Es a partir de esta certeza que se propone el neologismo que denota el ingreso a una nueva experiencia del tiempo que, a su vez, supone la emergencia de un nuevo régimen de historicidad; una experiencia

³⁵ Hartog hace explícita referencia al debate dado desde la primera generación de los Annales sobre la historia política clásica y, por la segunda generación, especialmente en manos de Braudel, sobre la crítica al acontecimiento.

³⁶ Respuesta de Hartog en una entrevista realizada por C. Delacroix, F. Dosse y P. Garcia el 15 de septiembre de 2008.

del tiempo que coloca al presente no tanto en un lugar privilegiado, sino que lo configura como el centro definitivo de la percepción temporal. El presentismo, por ende, es un signo de que hemos alcanzado los límites de un tiempo omnipresente, omnipotente, y que se produce como único horizonte posible: “el porvenir empezó a ceder terreno al presente, que tomaría cada vez más su lugar, hasta poco después parecer ocuparlo todo por completo” (Hartog, 2007, pp. 135). Una prevalencia, por tanto, del punto de vista del presente; es decir, la emergencia del régimen de historicidad contemporáneo: el *presentismo*.

En esta progresiva invasión del horizonte por un presente cada vez más inflado, hipertrofiado, es muy claro que el papel impulsor fue asumido por la súbita extensión y las exigencias cada vez más grandes de una sociedad de consumo, en la que las innovaciones tecnológicas y la búsqueda de beneficios cada vez más vertiginosos vuelven obsoletos a los hombres y a las cosas cada vez con mayor rapidez. Productividad, flexibilidad y movilidad se convirtieron en las palabras claves de los nuevos empresarios. Si el tiempo desde hace ya mucho es una mercancía, el consumo actual valora lo efímero. Los medios de comunicación, cuyo extraordinario desarrollo acompañó ese movimiento que es verdaderamente su razón de ser, proceden igual. En la carrera cada vez más acelerada a lo directo, producen, consumen y reciclan siempre cada vez más rápido más palabras e imágenes, y comprimen el tiempo: cualquier tema, cosa de un minuto y medio por treinta años de historia (Hartog, 2007, pp. 140).

Ahora bien, como ya había sido anotado, será una infinita producción de discursos sobre la memoria y el patrimonio –lo que Hartog llamará “la ola memorialista”- uno de los síntomas que revelan la crisis del tiempo en lo contemporáneo; especialmente con todo lo que supuso el planteamiento de *Les Lieux de mémoire* de Pierre Nora. Dicha crisis se caracteriza por la configuración de un presente hipertrofiado en la medida en que el futuro se configuraba como imprevisible y, a su vez, ominoso, y el pasado se desdibujaba en su propia ajenidad; por tanto, y como el mismo Nora anunciará, la preminencia del presente en la configuración del tiempo histórico contemporáneo se ha convertido en la categoría más propia de comprensión de nosotros mismos. Siguiendo esta tesis, Hartog diagnostica un cambio en el marco general de percepción de lo histórico, que va del “futurismo” al “presentismo”: “El futurismo se hundió en el horizonte y el presentismo lo reemplazó. El

presente se convirtió en el horizonte. Sin futuro y sin pasado, el presentismo genera diariamente el pasado y el futuro de quienes, día tras día, tienen necesidades y valoran lo inmediato” (Hartog, 2007, pp. 140 - 141).

Será en el orden de la aceleración progresiva del tiempo en la modernidad, anunciada ya por Koselleck, que Hartog propone tanto su análisis sobre el “futurismo” expresado por Marinetti³⁷ desde la primera década del siglo XX, como la formulación sobre la crisis del porvenir y, con ella, la ascensión del presente como temporalidad, más que predominante, absoluta. Si el futurismo debe ser comprendido como la dominación del punto de vista del futuro, el sentido imperativo del orden del tiempo está asociado precisamente a ese tiempo de la modernidad que no deja de acelerarse. Con el futurismo, por tanto, la historia se hace en nombre del porvenir, y así mismo tendrá que escribirse; es decir, el futurismo pareciera estar inscrito dentro del régimen moderno de historicidad. No obstante, para Hartog, el futurismo no es más que la evidencia de un presentismo que apenas se estaba perfilando, pues la importancia otorgada a la velocidad, y los argumentos sobre ella, muestran que el presente se transforma en eternidad: “Vivimos ya en el Absoluto, pues ya hemos creado la eterna velocidad omnipresente” (Marinetti, citado por Hartog, 2007, pp. 134). Aunque, como el mismo Hartog lo anunciará, el futurismo retrocedió inevitablemente ante las catástrofes de las grandes guerras del siglo XX y ante las crisis políticas, económicas y sociales que se dieron a nivel planetario desde los primeros años de este siglo; no sería hasta las últimas décadas que el porvenir dejaría ser el único horizonte temporal.

³⁷ El Movimiento Futurista, dado a conocer desde Italia en la primera década del siglo XX, pretendía impulsar un cambio que rompiera radicalmente con el antiguo orden, el que se acompañaba de las evocaciones del pasado y el que recurría a las glorias nacionales, impulsando la “fe” en el porvenir y la idea de que la velocidad era el gran adalid del siglo XX. El historiador del arte italiano Giovanni Lista, en su texto sobre el futurismo, mostrará como las vanguardias artísticas se lanzaron a la búsqueda del porvenir y la velocidad: “¡Camaradas! Os declaramos que el triunfante progreso de las ciencias ha determinado cambios tan profundos en la humanidad, que ha quedado abierto un abismo entre los dóciles esclavos del pasado y nosotros, los libres, los que confiamos en la grandeza luminosa del futuro” (Manifiesto de los pintores futuristas, 1910).

El registro de una época que visibiliza cada vez más las crisis conduce inevitablemente a la necesidad de hacer una pausa que posibilite una conciencia del presente; y el siglo XX es precisamente el periodo que agudiza esta necesidad. Sin embargo, lo que hace visible Hartog a través de la noción de “presentismo” es que este tiempo se absolutiza de tal manera que la historia queda sin más recursos temporales: “el presente, en el momento mismo de crearse, desea mirarse como ya histórico, como ya pasado. De alguna manera se vuelve sobre sí mismo para anticipar la mirada que se echará sobre él cuando sea completamente pasado, como si quisiera prever el pasado, hacerse pasado aun antes de haber sucedido como presente; pero esa mirada es la suya, hacia él, el presente” (Hartog, 2007, pp. 141 - 142). Sin pasado ni futuro, el presente deviene único y el tiempo se comprime en una sola superficie temporal; o, más bien, como el mismo Hartog lo señalará, tanto pasado y futuro se condensan de tal forma en el presente que no pueden no ser presentistas. En otras palabras, los intentos por proyectarse el porvenir y por mirar a un pasado que otorga identidad parece tener solo un efecto decorativo. En este sentido, futurismo y memorialismo hacen parte del mismo régimen de historicidad:

Así, este presente que aparentemente reina por completo, “dilatado”, suficiente, evidente, se revela inquieto. Quisiera ser en sí mismo su propio punto de vista sobre sí mismo y descubre la imposibilidad de mantenerse ahí: incluso en la transparencia del gran escenario de Beaubourg³⁸. Al límite de la ruptura, se revela incapaz de colmar la distancia que él mismo no ha cesado de cruzar entre el campo de la experiencia y el horizonte de la expectativa. Encerrado en su burbuja, el presente descubre que el suelo se esconde bajo sus pies. ¡Magritte hubiera podido pintarlo! Tres palabras claves resumieron y fijaron estos deslizamientos del terreno: *memoria*, aunque se trata de hecho de una memoria voluntaria, provocada (la de la historia oral), reconstruida (por tanto de la historia, para poder contarse *su* historia); *patrimonio*: 1980 fue decretado el año del Patrimonio —el éxito de la palabra y del tema (la defensa, la valoración, la promoción del patrimonio) va a la par de una crisis de la noción misma de “patrimonio nacional”; *conmemoración*: de una conmemoración a otra podría ser el título de una crónica de los últimos veinte años (Hartog, 2007, pp. 147).

Futurismo, por una parte, y memorialismo por otra; futuro y pasado funcionando dentro del presentismo mismo. La muerte de las utopías que nacieron con la modernidad

³⁸ Hace referencia al Centro Nacional de Arte y Cultura Georges Pompidou de París.

acompañó justamente ese cambio de época que es el siglo XX y, con ello, emergió una preocupación incesante por la memoria colectiva. Despojado de la esperanza del porvenir, de la utopía del progreso, el mundo giró su rostro hacia el pasado, ese pasado más próximo y al que somos más sensibles, justamente el del siglo XX; y, así, la memoria se convirtió en una obsesión cultural.

El presentismo implica un tiempo dilatado e invasivo, que logra englobar pasado y futuro en su mismo registro; no obstante, la crisis del tiempo no solo posibilita la emergencia de un nuevo régimen de historicidad sino que impone una aceleración permanente de nuestras vidas dentro del marco de un orden social inmutable y sin alternativa. En este contexto se vuelve imposible imaginar un porvenir favorable y no se puede hacer otra cosa que contemplar el pasado. Lo que muestra Hartog es que con la “ola memorialista” incentivada por la aparición de *Les Lieux de mémoire*, desde la década de los ochenta, comienza a oficiarse una celebración casi religiosa de la memoria. Por otra parte, nuestro autor admitirá que ese gran viraje hacia el pasado a través de los recursos de la memoria y el patrimonio no están por fuera ni escapan del movimiento temporal instaurado con el presentismo: “Preocupada por hacer memoria de todo, es apasionadamente archivística, contribuye a esta historización cotidiana del presente” (Hartog, 2007, pp. 152 - 153). Retomando a Nora, quien manifiesta que la memoria “ya no es la necesidad de retener del pasado para preparar el porvenir que se desea; es ella lo que da al presente el presente en sí mismo”³⁹, Hartog enfatiza la instrumentalización presentista de la memoria.

En este sentido, Hartog se enfrenta de manera crítica tanto al régimen de historicidad contemporáneo como a las consecuencias no sólo políticas y sociales sino historiográficas de la memoria. Es decir, tanto a las formas de estar en el tiempo como a las relaciones estructuradas con el pasado que se han fabricado desde finales del siglo XX: presente y pasado, el tiempo de la experiencia inmediata y el tiempo de la experiencia ya acontecida.

³⁹ Pierre Nora, citado por Hartog. Cita del artículo “Pour une histoire au second degré”, publicado en la revista *Le Debat*,

Todo ello conduce, de una u otra forma, a una consideración problemática de un presente “deshistorizado”, como el mismo historiador lo denominará; deshistorizado en la medida en que se presenta como un tiempo absoluto sin integrar a su funcionamiento las dimensiones temporales del pasado y del futuro. Crítica, igualmente, a esa reivindicación teórica de un presente encargado de configurar, inclusive de crear, desde sí mismo todas las dimensiones temporales posibles: todos los pasados que puedan ser fabricados y todos los futuros proyectados.

No se trata ya de “prever el porvenir”, sino de “medir los efectos de tal o cual porvenir proyectable sobre el presente”, al avanzar virtualmente en varias direcciones antes de elegir una. Se habla entonces de presente “multidireccional” o “múltiple”. Sin duda, pero, para atenerme al único punto mío, al de la relación con el tiempo, este tipo de postura ¿no conduciría a “extender” más las dimensiones del presente? Se “parte” del presente y no se “sale” de él (Hartog, 2007, pp. 235).

Esta “deshistorización” del presente implica, según Hartog, una deshistorización de la Historia misma; en tanto esta debería ser la encargada de tejer el lazo entre el pasado y el futuro y, por ende, de configurar la relación entre la experiencia y la expectativa. Una desorientación de la disciplina, por tanto, que conlleva a la crisis proclamada por el historiador. De este modo, el planteamiento sobre el presentismo por parte de Hartog está investido de una dimensión defensiva de la Historia, según la cual la disciplina debería estar dotada de un sentido, aunque éste no sea único y dependa siempre de las distintas perspectivas que sobre el tiempo y la función que del pensamiento histórico se tenga. Si bien a partir de su texto *Régimes d'historicité*, publicado en 2003, es posible reconstruir la concepción que nuestro autor tiene sobre la Historia, ésta es explicitada en dos textos posteriores: *Evidence de l'histoire* (2005) y *Croire en l'histoire* (2013), publicados en español en 2011 y 2014 respectivamente. Si bien en los dos textos mencionados el planteamiento crítico de los regímenes moderno y contemporáneo de historicidad, es decir, al que nace en el proceso de disciplinarización de la Historia entre los siglos XVIII y XIX y el del presentismo, se mantiene a través del uso de los planteamientos teóricos de Koselleck y del distanciamiento con el postulado de Nora como con la función política de una “historia

acomodada” a las exigencias de memoria que aparecen con el occidente de las posguerras; no implica que en éstos no se esboce una postura clara frente a lo que para el autor es o debería ser la Historia, su función epistemológica y sus métodos. Precisamente, la reiteración de estas críticas demuestra la posición de Hartog respecto a la disciplina, la cual es claramente nostálgica⁴⁰ frente al sentido “perdido” de la Historia.

Entre estos dos textos hay una línea general que conecta toda la perspectiva del historiador sobre la Historia: la relación, un tanto ambigua para Hartog, entre historia, verdad y escritura. Ambigua en la medida en que la escritura de la Historia debería ser la garante tanto de la verdad histórica como de la conexión efectiva y continua entre las dimensiones temporales. Entre la evidencia y la creencia, tan indispensables para el sentido de la Historia, reposa la interrogación sobre el estatuto de la narración histórica y la escritura de la historia. Del papel de la escritura se despliegan interrogantes en torno a la verdad del discurso histórico, a la realidad del pasado y a las certidumbres del tiempo y del movimiento temporal. Estos interrogantes se intensifican, según Hartog, con la crisis de la historia tantas veces evocada; de manera que la coyuntura de fines del siglo XX se podría analizar como un planteamiento sobre la evidencia de la historia a través de las formas del relato.

Ahora bien, la dimensión problemática otorgada a la escritura de la Historia se bifurca en otras cuestiones bastante enunciadas en el campo de la teoría y el pensamiento disciplinar. Por ejemplo, la relación de la historia con la muerte; el asunto de la continuidad, la linealidad y la discontinuidad; la sincronía y la diacronía; las evidencias y certezas del discurso histórico; la primacía de los archivos y las fuentes; y todo ello enmarcado en la función y la configuración de la escritura de la historia. Por lo tanto, la importancia otorgada a esta dimensión es fundamental para develar la concepción de la Historia por parte del historiador. No obstante, es posible inferir a partir del recorrido hecho por Hartog en estos

⁴⁰ Una de las críticas más contundentes que ha recibido el trabajo de Hartog sobre las formas que ha adquirido el tiempo en lo contemporáneo y en nuestras formas de experimentarlo, es la que alude a una visión nostálgica e, incluso, negativa de la Historia en las últimas décadas.

dos textos que su perspectiva de la escritura de la historia está más en concordancia con Michel de Certeau y Carlo Ginzburg⁴¹; mientras que, al contrario, es bastante crítico con las teorías de Hayden White y de Paul Ricœur⁴². Lo que nos permite, por ende, componer una idea general de la perspectiva de Hartog sobre la Historia; lo cual confirma, de una u otra forma, que las acusaciones hacia Hartog como un nostálgico de “la gloria de la historia”, no son arbitrarias, sino que son producto de las interpretaciones sobre sus textos⁴³. La dificultad en este ejercicio interpretativo es lograr construir un panorama general de la perspectiva hartogiana de la Historia y el lugar que se le concede en esta perspectiva al *presente*.

El recorrido llevado a cabo por Hartog, tanto en muchos de sus textos como en su propia vida intelectual, parte del nacimiento de un pensamiento histórico en Grecia hasta las

⁴¹ Hartog reconoce a Michel de Certeau como “el gran cuestionador de la historia”; al final del texto *Evidence de l'histoire*, Hartog rinde un homenaje a este historiador, en el cual acepta que su oficio es en gran parte motivado por la lectura de Certeau. Ahora, en relación con el problema de la escritura de la historia, la resonancia de Certeau en el análisis de Hartog, está movilizada por la perspectiva sobre la operación historiográfica que construye de Certeau en *L'écriture de l'histoire*, según la cual esta está enmarcada evidentemente en la separación del pasado y del presente; en este sentido, para poder escribir la historia se debe presuponer dicha ruptura. Respecto al trabajo de Carlo Ginzburg, Hartog se inclina por el interés de este último en la retórica, según la cual el relato histórico puede fundarse a partir de los indicios, reunir, confrontar y exponer elementos de prueba, suprimiendo así lo falso y, de esta manera, logrando una diferenciación frente a los relatos de ficción; el trabajo de Ginzburg sobre la escritura de la historia, por tanto, pone en el énfasis en lo que según este constituye el elemento central de la historia: la prueba.

⁴² Para Hartog, la teoría de Hayden White, al estructurar íntimamente la historia como escritura, logra confundir o, incluso, borrar la frontera entre el relato de ficción y el relato histórico; pues este último sería para White un sistema discursivo de producción de sentido, lo cual no lo diferenciaría de la ficción. Frente a las teorías de Ricœur es posible encontrar más condescendencia por parte de Hartog, ya sea porque éste es un filósofo, un *outsider* -como fue nombrado por el mismo Hartog-, y su objeto de análisis son las aporías del tiempo y los límites del relato; en este sentido, ve en el trabajo de Ricœur un despliegue filosófico que busca establecer el carácter narrativo de la historia, mostrando la forma como la historia contribuye a la re-figuración del tiempo a través de la escritura, lo cual conlleva a una situación análoga a la de White: la indiferenciación entre el relato de ficción y el relato histórico.

⁴³ En los textos de Hartog que han sido utilizados para abarcar de una forma general la temática de los regímenes de historicidad y su relación con el problema del presente es difícil encontrar un registro claro y explícito de la idea que este tiene de la Historia. Por tanto, lo que en este punto se desarrolla es una interpretación de sus afirmaciones, conjeturas, autores, conceptos y críticas en torno a problemas disciplinares.

formas que ha adquirido la Historia con la crisis evocada⁴⁴; lo cual permite que al llegar al siglo XVIII y exponer la formación de la ciencia histórica se comience a trazar una línea de filiación por parte del historiador. En esta línea, como ya fue anunciado, se inscribe en la vía trazada por Michel de Certeau, quien describe en su texto *L'écriture de l'histoire* (1972) que la operación historiográfica moderna parte de la separación tajante entre el pasado y el presente. De la misma forma, al ser concebida como desarrollo o proceso, la historia presupone, para poderse escribir, una serie de rupturas: tanto entre el pasado y el presente, entre los vivos y los muertos y entre lo visible y lo invisible. La Historia supone un intento por preservar el legado de los muertos, una salvaguarda de un pasado que debe conservarse en la forma del relato; de esta forma, dirá Hartog, “la obsesión por la muerte transformó al historiador moderno occidental en el hombre de la deuda. Con la exigencia de ser verdad se vino a añadir una deuda, nunca por completo saldada, con respecto a los muertos, o al menos con ciertos muertos” (Hartog, 2011, pp. 26).

Esta relación con el pasado y con esos “entre” que hay en la vida y la muerte conlleva que la atención recaiga, de nuevo y como siempre, en la escritura; pues la ambición de perennizar el pasado y de reencontrar la vida en la muerte penetra la escritura de la Historia como una de las formas posibles de su verdad. “Regresar a la vida, tal es la exigencia para quien intenta ser verdaderamente historiador” (Hartog, 2011, pp. 151). Y esto solo pareciera factible a través de una inmensa labor de escritura. La escritura de la Historia se constituye como la mejor forma de hacerle el oficio a los muertos, ella es la encargada de asegurar la perpetuidad del pasado, y todo en nombre de la verdad: Traer a los muertos,

⁴⁴ Las primeras obras de Hartog están dirigidas a la historia Griega: trabajos como *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* y *Mémoire d'Ulysse: récits sur la frontière en Grèce ancienne*, son conocidos como el inicio de su trayectoria intelectual. A partir de aquí, el historiador comienza a interesarse por las teorías de la historia y su orientación no solo da un giro hacia estas sino que lo transporta hasta la modernidad. Es por ello que sus recorridos argumentativos tiene la facultad de ir de un lugar al otro no solo con desenvolvimiento sino con claridad expositiva.

por tanto, “no es hacerlos revivir, sino hacer aparecer la verdad de sus vidas pasadas” (Hartog, 2011, pp. 154).

De la relación de la Historia con los muertos del pasado, y de su necesidad de inmortalizarlos a través de la escritura, Hartog retoma el tema de la escritura y de la verdad que en ella se materializa a través del problema de la división visible/invisible en Historia. Es en este punto donde la cuestión de la evidencia de la historia se perfila dentro de esta división. La evidencia se convierte en el hilo conductor de los cuestionamientos por las visibilidades, las enunciaciones y la verdad. Por ello Hartog se pregunta ¿Qué ver cuándo se puede ver todo? Esta interrogación lleva de nuevo al estatuto de la escritura de la Historia que a su vez reconduce a las interrogaciones por los efectos del estudio de la Historia y por su recepción. No obstante, la atención se centra en la visibilidad de la verdad de la Historia y su enunciación a través de la escritura. La verdad de la historia no es inmediatamente visible y la disciplina se organizaría desde el siglo XVIII según un sistema de demostración de lo que oculta el pasado; según el cual la evidencia de la historia debía construirse a través de la observación detenida y del análisis crítico, pero, sobre todo, debía saberse enunciar para garantizar su estatuto de verdad. Así, la escritura de la Historia se convierte muy pronto en la depositaria de la claridad y la verdad del pasado. Aun así, las discusiones sobre el sentido, la función y el papel de la Historia especialmente durante la segunda mitad del siglo XIX, pusieron la relación de la evidencia con la escritura en un lugar bastante movido; pues, entre Thierry, Michelet, Foustel de Coulanges, como lo mostrará Hartog, y sus concepciones sobre el lugar de la evidencia de la historia y de la forma en que debe llevarse a la escritura, la dimensión epistemológica de la disciplina estuvo enmarcada en variaciones conceptuales y teóricas⁴⁵. Cada uno, a su modo, procuró ver en los hechos del pasado una verdad que debía escribirse para ser conocida en tanto real.

⁴⁵ En el texto *Evidence de l'histoire*, Hartog hace un análisis de las formas es que estos tres historiadores franceses del siglo XIX asumieron y enfrentaron la “urgencia” nacional de relatar la verdad del pasado. Para Agustín Thierry, por ejemplo, el historiador tiene la obligación de comprender bien los acontecimientos nacionales para al fin hacer la “historia verdadera”, la cual se considera bajo el deber de la escritura; el historiador debe ser un genealogista de la identidad, y esto, para Thierry, solo es posible a través de la escritura. Jules Michelet, distanciándose claramente de Thierry, problematiza la división entre

Este escenario de la Historia, el de su escritura, está atravesado inevitablemente por ese asunto, tan ampliamente problematizado, de la “verdad”. Y, en este sentido, Hartog muestra que, por lo menos desde Tucídides, la Historia es investigación de la verdad y, con ello, establece como búsqueda de la verdad a través de procedimientos taxidermistas que deben hacer “ver claramente” para transcribir lo real. Una ambición, por tanto, de hacer hablar a las cosas mismas. “Aunque con modalidades distintas, la historia occidental ha permanecido como un discurso de verdad, y ante todo ha ambicionado siempre encontrar la vida. Hacer vivir volviéndola una, si no es que la misma marca de la verdad” (Hartog, 2011, pp. 150). De este modo, la escritura de la Historia necesita del movimiento y de “la verdad de la vida” para poder representar lo real. En este punto la filiación disciplinar de Hartog se esboza más claramente:

Había que restablecer, previamente, «la larga generación de causas» y proceder para el hombre, que es un ser natural, de la misma manera como las ciencias de la naturaleza procedían con sus observaciones. Si el signo de la vida está en «continuidad», la verdadera historia se reencontrará, también, en su continuidad. Como la vida, ella «crece plácida, lentamente, *uno tenore*» (Hartog, 2011, pp. 151).

De este modo, la preocupación por la escritura en tanto la garante de la perennidad del pasado y de los muertos pasa, necesariamente, por el problema del método y, con ello, se devela la concepción que se tenga de la Historia/historia. Por ejemplo, con Hartog nos encontramos con la reiteración sobre la evidencia de la continuidad, sobre la ininterrupción del tiempo y la historia; y ello se expone cuando el historiador traza esa línea entre la escritura de la historia y la relación vida/muerte en ella retratada, donde se encuentra la

lo visible y lo invisible en la historia, y expone la importancia de la mirada en la relación con el pasado; así, la historia debe organizarse según un régimen de hacer visible lo invisible a partir de la profundización en los recovecos y las huellas del pasado: el historiador, según Michelet, es quien debe “hacer hablar a los silencios de la historia, esos terribles puntos suspensivos con lo que ella no dice nada y que son precisamente los acentos más trágicos” (Michelet, citado por Hartog, 2011, pp. 143). Finalmente, el caso Foustel de Coulanges, probablemente el más conocido y por ello quizá el más criticado, también supone un distanciamiento con su precedente, Michelet; para Coulanges, no se trata de una inserción en las huellas -presentes- del pasado para comprenderlo y visibilizarlo, sino de asumir las huellas como ilusiones y negar el presente; así, la tarea del historiador debe estar en disipar las ilusiones del presente para poder escribir una historia verdadera.

necesidad de evidenciar la continuidad, el funcionamiento continuo y lineal del tiempo: la escritura de la historia debe configurarse de tal modo que logre reflejar la continuidad del tiempo histórico; el tiempo de la vida –al estar condicionado al mundo exterior- estar investido de un movimiento ininterrumpido y uniforme; y la muerte debe ser oficiada a través de una escritura-posteridad: “Fecundidad, vitalidad de la muerte, para los hombres y para los sistemas [...] Ella selecciona, clasifica, es como decir que ella separa el mal, libera el bien para que subsista; ella asegura la verdadera perpetuidad, la verdadera vida” (Michelet, citado por Hartog, 2011, pp. 153).

La cuestión de la escritura de la historia es, a su vez, un terreno bastante espinoso dentro de los interrogantes epistemológicos de la disciplina; pues de un lado es un requisito indispensable para la materialización del pasado y, del otro, es un elemento que abre el horizonte de toda ficción posible. Sabemos que la constitución de la Historia como disciplina es concomitante no solo de la constitución de las otras ciencias sociales sino de la discusión positivista de las ciencias de la naturaleza; es por ello que, desde la segunda década del siglo XIX, la Historia adopta como modelo éstas últimas. Así, la Historia deviene ciencia de observación, de análisis, de documentos que espera en algún momento alcanzar la síntesis y, probablemente, el desarrollo de leyes. La Historia, de este modo, aunque debe necesariamente manifestarse en la escritura, nace con la resistencia a la forma que puede llegar a tomar a través de la escritura: Foustel de Coulanges, Langlois y Seignobos rechazaban el “endomingamiento” de la Historia, pues la escritura conllevaba cierto amaneramiento e ingenuidad; desde los Annales, en especial Lucien Febvre, también se emitieron duras críticas al perfil del relato histórico, ya que por asociación este estaba enmarcado en la historia acontecimental⁴⁶.

⁴⁶ Las críticas a “la historia acontecimental” tienen una larga tradición. Pero la relación de ésta con la escritura está muy presente en los trabajos de Febvre. La forma del relato en este tipo de historia está supeditada, según Febvre, al orden de la sucesión y al hilo de la cronología, y el tiempo histórico ya no es el acontecimiento insignificante y efímero sino por el que se mide ciclos, coyunturas, estructuras y crisis. Es un tiempo de oscilaciones y de movimientos de gran amplitud y de capas profundas, lo cual debe verse cabalmente representado en la escritura. La tesis de Febvre es, evidentemente, la base de la larga duración braudeliana. De este modo, el historiador debe construir su objeto como científico y no como

La elección de Hartog, en este asunto, parece inclinarse del lado “clásico” de la balanza; la que propende por el mantenimiento y la reformulación de la ambición de la historia hacia la ciencia, la realidad y la verdad. No obstante, es necesario admitir que en los planteamientos del historiador hay nuevas reconsideraciones entorno a este problema, pues el hecho de volcarse a una crítica epistemológica y elaborar un recorrido detenido por las formas que ha tomado la discusión sobre la escritura de la Historia durante un siglo y medio de historia disciplinar, lleva a que su relación con este mantenga una apertura significativa. La importancia otorgada a los desarrollos de Febvre evidencia una inclinación por admitir que la responsabilidad del historiador sea el de llevar a cabo un trabajo cuidadoso con las condiciones de producción del relato de la historia que escribe, con la conciencia de que los objetos no son datos inmediatos de las fuentes, sino que son, efectivamente, producidos. Se reconoce, entonces, que con la escritura de la historia no se trata de contar lo que había pasado, tal como lo habían divulgado muchos historiadores, sino que esta debe pasar, en primer lugar, por un proceso de análisis juicioso donde se plantean las cuestiones, se formulan las hipótesis y se construyen los modelos. En este sentido, Hartog evoca el artículo de Roland Barthes, “Le discours de l’histoire”, donde se admite que los replanteamientos para ese entonces –finales de la década del sesenta- sobre la narración en la ciencia histórica evidenciaban una mutación disciplinar sin precedentes: “El signo de la historia es en adelante menos lo real que lo inteligible” (Barthes, citado por Hartog, 2011, pp. 160). Lo real hace referencia a lo que estaba datado y hacía parte de lo probatorio de las fuentes; de modo que lo inteligible no opera por oposición a lo real, sino que alude a una realidad específica.

Vemos entonces una orientación reflexiva sobre el problema de la escritura de la historia, lo que a su vez lo acerca a esa “tentación”, como diría Pierre Chaunu, que implica el análisis epistemológico. Es este punto, Hartog, haciendo un uso positivo de las afirmaciones de

novelista; así, propugnaba por una historia verdaderamente científica e invitaba a reflexionar sobre las condiciones de su elaboración.

Chaunu, quien además de etiquetar la reflexión epistemológica de la disciplina como una “tentación” dirá que en tanto tal debe evitarse, mostrará que ésta lleva a suponer que la Historia ha perdido su evidencia y que por ello los historiadores se han visto en la urgencia de interrogarse sobre el sentido, el lugar y la función de su oficio; es así como él justifica su trabajo teórico sobre la Historia y, sobre todo, su tesis sobre el “presentismo”. Pues, claramente, toda la disposición teórica alrededor del régimen de historicidad contemporáneo parte de la denuncia hecha por Hartog de un tiempo desorientado, que ha perdido el horizonte temporal y que, por tanto, sitúa la disciplina en un lugar ambiguo. La evidencia y el sentido de la historia dentro del régimen de historicidad moderno estaba asegurado por una estructura temporal que situaba de forma clara el pasado y el futuro: la Historia como disciplina nace, precisamente, dentro de este régimen de historicidad, el cual supone tanto su singularización como su ordenamiento temporal bajo la forma del progreso. La historia moderna, por tanto, tiene su principio y su final: su objetivo y su sentido es su propio *telos*.

Con la emergencia del *telos* moderno, entre el siglo XVIII y el XIX, la Historia se alza con una fuerza solo comparable a la de la teología en la Edad media, es decir, como discurso creador de sentido. El creer *en* la historia, por una parte, y creerle *a* la historia, por la otra, son las derivas fundamentales de la emergencia de la disciplinarización del pensamiento histórico. La modernidad abriría, según Hartog, el horizonte de un pensamiento múltiple, en el cual la formación epistemológica de la Historia no es tan rígida como ha sido habitualmente presentada:

Entre los modernos, los más deterministas creyeron en las causas y en las leyes, otros recurrieron a invariantes antropológicas, buscaron las fuerzas profundas, descubrieron regularidades y construyeron series, buscando delimitar el cambio en medio de aquello que no cambiaba sino apenas e imperceptiblemente. Otros, desconfiados ante estos pesados aparatajes, no dejaron de creer en los actores, en las acciones y en las contingencias: el acontecimiento es su elemento, el gran hombre su tema (Hartog, 2014, pp. 18).

Esta cita muestra el proceso en el que la Historia, desde finales del siglo XVIII, se va configurando como concepto central y como “regulador del mundo moderno”. Retomando de nuevo el recorrido elaborado por Koselleck para evidenciar la especificidad del saber moderno de la historia, nuestro historiador manifiesta la parcialidad de su orientación historiográfica: la virtud de la Historia sería la de condición moderna en tanto que profana, positiva y, sobre todo, en tanto sujeto y objeto de sí misma. “el tiempo como actor y agente, así como la distancia, que se profundiza, entre el campo de experiencia (el recuerdo) y el horizonte de espera (la esperanza), justamente ahí donde se engendra, por decirlo de algún modo, el nuevo tiempo histórico” (Hartog, 2014, pp. 20). Para Hartog, la distancia que se teje entre las certidumbres Medievales y las modernas de la Historia dependen fundamentalmente de quien sea su comandante y autor; si en la primera se estimaba que todos los hechos humanos obedecían a las ordenes secretas de la Providencia, con la segunda tenemos la seguridad que es el hombre quien fabrica la historia: “una historia que, desde luego, se le escapa, pero que no por ello necesita menos de su colaboración para realizarse” (Hartog, 2014, pp. 23). En esta medida, la insistencia en esa condición moderna de la historia, teorizada por Koselleck y presentada en el capítulo anterior y la “conciencia” de las transformaciones que en ella opera –se vuelve un singular colectivo, sujeto de sí misma e intermediaria entre el pasado y el futuro- no solo implica una historización de la Historia misma sino su epistemologización; lo cual, será para muchos, un acto no solo inútil sino arriesgado para el eficaz funcionamiento disciplinar. Hay, en este sentido, ciertas alusiones por parte de Hartog de la ineficacia de la pregunta por la historia:

En cuanto al hacer de la historia, puede adaptarse tanto a la creencia como al descreimiento en un sentido de la historia. El historiador no tiene que pronunciarse. En cualquier caso, el trabajo sigue siendo señalar regularidades, captar continuidades o descubrir las fisuras, las grietas; poner el acento, según los momentos, en una historia que le presta más atención a las series y a lo continuo, o que se interesa más en las rupturas y lo discontinuo; el privilegiar los modelos socioeconómicos o el enfoque biográfico; y el plantear y volver a plantear, una y otra vez, la pregunta por el cambio en la historia y de historia (Hartog, 2014, pp. 35).

No obstante, el mismo historiador habrá de reconocer que es hijo de una generación de historiadores que se vio enfrentada con la epistemología de la historia y a ese movimiento reflexivo que se inscribe, precisamente, en la urgencia de finales del siglo XX de pensar la disciplina.

El “giro reflexivo de la historia”, como lo llamará Françoise Dosse, conlleva de forma inminente una torsión metahistórica; la cual no es propia del entorno intelectual francés, alemán o anglosajón, por el contrario, evidencia un sentimiento extendido de agotamiento disciplinar. Justamente, el perfil teórico esbozado por Hartog emerge con la certeza de que desde las últimas décadas del siglo XX el mundo, por lo menos el occidental, ha sufrido una transformación sin precedentes. En esta medida, el giro reflexivo hecho por la Historia durante este mismo periodo, el cual ha sido denominado por el mismo Hartog como la “crisis de la historia”, responde al cambio en nuestra relación con el tiempo suscitado por las transformaciones planetarias. Dicho giro, o crisis, está marcado por el claro agotamiento del régimen moderno de historicidad, como lo denunciará el historiador francés. Esto no solo ha conllevado a un profundo cuestionamiento de la función y el sentido de la historia, sino que ha posibilitado la emergencia de ese nuevo régimen descrito por Hartog: el “presentismo”. En este régimen, como ya ha sido aclarado, predomina de manera permanente la categoría del presente en la medida en que el futuro se cierra y el pasado se nubla. La historia, por tanto, deja de escribirse en nombre de un pasado absoluto de cara al futuro; es decir, la escritura, para Hartog, es cuestionada en tanto pierde su capacidad de representar la evidencia de la historia. Un cuestionamiento, por tanto, a la escritura presentista de la historia que pareciera llevar inscrita la idea clara del “cómo” debería escribirse la historia; idea que, por lo cierto, se reviste de una concepción más cercana al “régimen moderno” que a un planteamiento crítico y propositivo para enfrentar el problema de la escritura.

La historiografía (al menos la moderna), en lugar de la ruptura entre el aquí y el ahora, pone a jugar la del pasado con la del presente. Tal como un Robinson Crusoe que descubre sobre la playa de su isla la huella de un pasado marcado sobre la arena, el historiador, frente al

mar, también sabe que el otro pasó; pero sabe además que no regresará. A partir de esta precaria huella y de esta ausencia comienzan su deseo y su trabajo de escritura: la tarea, siempre es la de recomenzar desde las orillas del presente, es decir, de “la operación historiográfica”, tomada, ella también, entre la voz (que está muerta) y la escritura (que se traza en silencio) (Hartog, 2011, pp. 232).

Así, vemos de manera cada vez más clara una perspectiva evidentemente nostálgica de la historia/Historia. El recorrido analítico por el régimen moderno de historicidad no le resta fuerza a la nostalgia por lo que llegó a ser la historia en la plenitud de la disciplina, cuando las relaciones con el tiempo eran claras, seguras y evidentes.

“¿Crear en la historia implica creer en que tiene un sentido?”, se pregunta Hartog en su texto *Croire en l’histoire*, a lo que responderá de manera taxativa que No. Sin embargo, agregará que ésta llegó a tener un sentido, el cual estaba garantizado por el progreso y la relación directa e incuestionable entre el pasado y el futuro; pero que, precisamente, la pérdida de sentido, dentro del régimen contemporáneo de historicidad, la ha vuelto más oscura y amenazante; y aun así no ha sido borrada. Hartog admite, por tanto, la multiplicidad enunciativa y epistemológica de la Historia producida en el siglo XX. Ahora bien, esta afirmación chocará con otra que Hartog hará en las páginas siguientes. Entre una visión expandida de la Historia y del qué hacer del historiador, que pareciera promover la pluralidad del discurso histórico y las distintas teorías, corrientes y métodos propios de la disciplina; y otra visión crítica con tintes nostálgicos, que manifiesta una perspectiva desesperanzada de una disciplina que ya no es lo que fue:

La historia, aquella en la cual creyó el siglo XIX, aquella que se instaló como poder rector y como reserva de sentido o de sinsentido, se está alejando de nosotros y se está transformando en pasado, en una noción superada, caduca. Es probable que el imperioso concepto, tal como Koselleck lo comprendió, haya perdido gran parte de su aura. La sacralidad el futuro, la historia como acción e incluso como singular colectivo, son sus rasgos constitutivos, cuya evidencia se ha erosionado o desmoronado. Con el final del siglo XX, la historia parece haber pasado de la omnipotencia a la impotencia (Hartog, 2014, pp. 36).

Ahora bien, a través de esta crítica nuestro historiador dirigirá la atención al análisis sobre las relaciones contemporáneas con el tiempo; es decir, justamente, su reflexión sobre el *presentismo*. Y así, haciendo referencia a Michel de Certeau, Hartog señala la “imposibilidad” de un pensamiento del tiempo por parte de la disciplina que lo hace su objeto central. Para De Certeau la objetivación del pasado, a partir del nacimiento de la Historia como disciplina, había banalizado el tiempo hasta el punto de hacer de él un simple “instrumento taxonómico”: “El tiempo se ha convertido a tal grado en el pan cotidiano del historiador que terminó por ser naturalizado o instrumentalizado. Permanece como lo impensado, no por tratarse de algo impensable, sino porque no es pensado o simplemente porque nadie piensa en él” (Hartog, 2007, pp. 28). Precisamente, las tesis sobre los regímenes de historicidad y el presentismo es la forma en que Hartog se hace cargo de esa naturalización del tiempo en la Historia y, del mismo modo, enfrenta a la imposibilidad de su pensamiento para hacerlo posible en un horizonte reflexivo.

Habrá que admitir, con todo, que, en el desarrollo conceptual del presentismo, Hartog configura una crítica a nuestras actuales relaciones con el tiempo. Esto, innegablemente, lo coloca en un lugar privilegiado del pensamiento histórico y de la pregunta epistemológica por la disciplina. Sin embargo, el lugar otorgado al *presente*, dentro del presentismo, no parece distar mucho del que ha tenido hasta ahora en las concepciones clásicas de la historia⁴⁷.

HISTORIA DEL PRESENTE

De la problematización elaborada por François Hartog sobre el presente en el marco del presentismo, pasamos a las “actuales” consideraciones sobre el presente, precisamente las

⁴⁷ Las consideraciones críticas al Presente del “presentismo” serán abordadas unos apartados más adelante, en donde se desarrolla con detenimiento la tesis de que la noción de presentismo no modifica el lugar que el presente ha tenido en la Historia ni, mucho menos, reestructura la problemática de la configuración histórica y la historicidad del presente.

que se encuentran enmarcadas en lo que se ha identificado como un nuevo campo de conocimiento y corriente historiográfica, que lleva el nombre de “Historia del Presente”. Lo que debe advertirse en relación a estas dos perspectivas es el punto de partida tanto de la una como de la otra, como las razones de su emergencia: si bien la elaboración de la tesis sobre el presentismo comienza a fabricarse en los últimos años del siglo pasado, sabemos que, como el mismo Hartog lo advierte en reiteradas ocasiones, tanto la motivación de la tesis como el fundamento de la misma es la crisis por la que atraviesan la historia y la Historia en la década de los ochenta; justamente, la misma década en la que se funda “la Historia del Tiempo presente”. Que el momento de la crisis sea el mismo para la emergencia del régimen de historicidad “presentista” como para el nuevo campo de conocimiento, en donde el problema del presente es el tema central, no es una simple contingencia, pues lo que las crisis visibilizaron fue precisamente unas agudas mutaciones dentro de la cultura occidental, las cuales solo podían poner entre dicho tanto la categoría de presente como las experiencias a ella asociada. El presente devino confuso y, por tanto, su claridad parecía inaccesible y su comprensión ardua. Por ello, reconsiderar el presente, repensar la forma que hasta entonces había sido proyectado en el tiempo y reflexionar sobre constitución histórica se convirtieron en urgencias. La confusión social y política del periodo postguerra, que se prolongó e intensificó durante las tres décadas siguientes al fin de la Segunda Guerra Mundial, conllevó a configurar una conciencia entre algunos historiadores de que el presente era, efectivamente, un tiempo constituido históricamente y que, por tanto, debía ser considerado dentro del pensamiento histórico de una forma distinta e inédita respecto a la Historia tradicional.

En primer lugar, habrá que admitir que la particularidad de la Historia del Presente depende, hasta cierto punto, de una genealogía institucional específicamente francesa. Si bien es incuestionable la amplia tradición historiográfica del mundo intelectual francés y, por demás, sus preocupaciones en torno a la función del presente en la historia –ya sea para desacreditarlo (Fustel de Coulanges) o para otorgarle importancia (Michel de Certeau)-, habrá que admitir que la adopción del concepto se debe a la necesidad, por parte de un

grupo de intelectuales, de constituir un instituto académico que se diferenciara del Comité de Historia de la Segunda Guerra Mundial, asociado al Centre National de Recherche Scientifique (CNRS). Dicho instituto toma finalmente el relevo del comité y en 1978 nace el Institut d' Histoire du Temps Présent. Sin embargo, la denominación no tuvo en un principio un desarrollo teórico concreto, pues solo operó como diferenciador de su antecesor y del Institut d' Histoire Moderne et Contémporaine recientemente creado. No será hasta los primeros años de la siguiente década que se comenzaron a establecer los lineamientos básicos de lo que el instituto entendería por “tiempo presente” y la delimitación de sus objetos. No obstante, las ambiciones de conceptualización distan mucho, tanto entre los miembros del instituto como en otros historiadores que se asumen como historiadores del “tiempo presente”, de tener un sentido unívoco; por el contrario, la significación varía según el historiador y el objeto: las interpretaciones más representativas son las de un tiempo presente como “el instante” más inmediato, “el ahora” que establece la conexión entre el pasado y el futuro, y el que corresponde a la existencia de los actores que se relacionan con un pasado reciente. Mientras que en términos de expansión de los límites temáticos y los objetos historizables por la HTP, conllevaba la renovación con respecto a los contenidos del Comité y, con ello, implicaba una ampliación del espectro de temas contemporáneos múltiples. Aun así, es innegable que la matriz histórica del Instituto siguió siendo, hasta hoy evidentemente, la Segunda Guerra Mundial y temas asociados. Vemos con todo ello que, como dirá el mismo Fazio, la Historia del Tiempo Presente está soportada en notorias falencias de orden teórico y conceptual, lo cual la ha inserto en un contrasentido: “es una corriente que ha acuñado un título muy sugestivo y su denominación deja gravitando en la atmósfera intelectual una propuesta historiográfica aparentemente muy interesante, pero que, a la fecha, dispone de un contenido precario” (Fazio, 2010, pp. 47).

Ahora bien, el hecho de que el problema del Presente en la Historia sea necesario ubicarlo en un horizonte de comprensión concreto, significa que dicho problema ha comportado, dentro de la disciplina, distintos y hasta opuestos puntos de vista. No obstante, es innegable que hoy el presente tiene un lugar dentro de la proyección temporal que ha construido la

Historia, aunque éste fuera considerado por mucho tiempo como un punto que opera como el lugar de transición entre el pasado y el futuro. Con Croce, aprendimos que no hay más que presente para el hombre, que el presente es el tiempo de la Historia y que todo conocimiento histórico debe partir del presente en el que se fabrica. Con la “revolución” historiográfica de la Escuela de los Annales el presente y lo contemporáneo comenzaron a adquirir un estatuto importante dentro de la disciplina, cuando, desde su primera generación, se rechaza la línea continuista en beneficio de la problematización histórica del presente y, por ende, la Historia deja de ser simplemente la ciencia del pasado para convertirse en la ciencia del hombre y las sociedades humanas en el tiempo:

La historia profesional debió haber comenzado entonces por demostrar que el pasado no era sinónimo de muerte y que el pasado no quería asfixiar la vida. Fracasó en proponer un modo de relación entre el pasado y el presente, tal como pasó cuando el pasado pretendiera aleccionar al presente y fuera atacado por ello de inanidad de principio. [...] La insistencia de los primeros *Annales* de Marc Bloch y Lucien Febvre sobre la preocupación indispensable del presente adquiriría entonces sentido en relación con ese contexto intelectual. Un poco más tarde pondrían el trabajo del historiador bajo el signo de un doble movimiento: del pasado hacia el presente y del presente hacia el pasado. Ahí reside la justificación de la historia, pero también de ahí surgen sus recursos heurísticos (Hartog, 2007, pp. 137).

Pero no será hasta que historiadores como Le Goff⁴⁸ y Pierre Nora⁴⁹ introduzcan en el debate historiográfico el problema de la efectiva existencia histórica del presente y de su no solo posible sino necesaria historización, que éste no comienza a ser reconocido dentro de la práctica de la Historia en tanto inscrito e inevitablemente asociado al flujo de la temporalidad. Es decir, el problema del Presente en la Historia está completamente articulado al problema del tiempo y, con ello, las preocupaciones por el presente conllevan las preocupaciones por su espesor histórico.

⁴⁸ En 1978, aparece en Francia la obra colectiva *La Nouvelle Histoire*, publicada bajo la dirección de Jacques Le Goff. En esta obra se introducen los conceptos de Presente e Historia Inmediata a partir del texto “L’Histoire Immédiate” de Jean Lacouture.

⁴⁹ En el mismo año en que se publica *La Nouvelle Histoire*, Pierre Nora inaugura su seminario en L’École des Hautes Études en Sciences Sociales como director de la cátedra Histoire et Temps Présent.

En este sentido, es posible retomar la crítica de Certeau, ya anunciada, sobre la “imposibilidad” por parte de la historia de generar un pensamiento del tiempo al objetivar el pasado y, con ello, al confinarlo a procesos indefinidos de clasificación. Sin llegar a la radical expresión de Certeau, “imposibilidad”, podríamos decir que es un tema poco abordado por los historiadores, no solo por la dificultad teórica y epistemológica que conlleva sino por la comodidad de lo ya supuesto en la relación entre Tiempo e Historia. Por tanto, si el pensamiento del problema del tiempo desde la Historia está en ciernes, ni que decirlo del problema del presente en y de la historia. Por paradójico que parezca, estos problemas han preocupado, y ocupado, más a los filósofos que a los mismos historiadores y, por tanto, cuando los últimos intentan plantear algo al respecto son acusados de traspasar las fronteras disciplinarias, tan celosamente custodiadas, con la filosofía. Sin embargo, habrá que admitir que los planteamientos renovados de una disciplina que se ha ocupado fundamentalmente del pasado y que ha otorgado a éste toda la densidad temporal de lo que puedes ser efectivamente historizable, a partir de la necesidad de dotar de sentido histórico al presente, ha obligado a los historiadores interesados en esto a tratar y delimitar conceptualmente las concepciones del tiempo; así, la investigación sobre el tiempo histórico se ha convertido en un asunto preliminar de la nueva corriente historiográfica: captación de un sentido temporal y sus manifestaciones y materializaciones sociales, la facultad subjetiva del tiempo y la objetivación de su significado, el reconocimiento del tiempo como la trama de toda historia, la ampliación de los marcos cronológicos y las periodizaciones estancas se convirtieron en tareas ante las cuales el historiador del presente no puede declinar.

El pensamiento sobre el Tiempo por parte de la historiografía actual ha centrado sus reflexiones e intereses en asignar al tiempo y al presente, claro está, una visión integrada, desde todos los niveles posibles de indagación, de la realidad del tiempo y su sentido humano y social. Se proclama, de esta forma, la dimensión *única y global* de la realidad del tiempo en la que “están integrados lo cósmico, lo biológico y lo propiamente humano”. Es decir, el tiempo aquí es comprendido como una realidad objetiva, de la que no podemos

escapar, pero que contiene sus especificidades subjetivas. No obstante, esta concepción del tiempo parte de las mismas certezas clásicas que ya había construido la Historia desde el siglo XIX, fundamentadas tanto en la idea de la existencia de un movimiento que hace que el presente sea singular con respecto al pasado como en su irreversibilidad.

Las certezas de la irreversibilidad, por una parte, y de la diferencia entre los “tres estadios” del tiempo, por otra, son precisamente las que garantizan el valor histórico de las acciones humanas en sentido amplio, en tanto están dentro del tiempo, porque lo contienen, lo configuran y porque se ubican en un punto de la serie temporal; punto que siempre será el presente. Si lo que se dota de valor histórico son las acciones humanas, éstas, en tanto tales, no pueden sino ser presentes, porque son experiencias vividas y la vida tiene su registro en el “ahora”. Según Julio Aróstegui, uno de los historiadores del presente más importantes de habla hispana, un hecho, una acción humana solo es histórica en tanto se desarrolla en el presente:

Naturalmente, un acaecimiento jamás puede tener como su tiempo propio el pasado, sino el *presente*. El *tiempo real* de la historia es el *presente* y la explicación real de la historia tiene, pues, que reconstruir el presente de unos actores históricos, aunque para quien los reconstruye al estilo de historiografía tradicional no será sino *su* pasado. Pero ello revela igualmente una de las más íntimas connotaciones, y de las contradicciones, que la experiencia del tiempo impone a los fenómenos: éstos sólo son percibidos cuando se produce su *consumación*, es decir, en cuanto se presentan como suceso. Y ésta es también la aporía esencial inserta en la idea de presente como algo más que el *instante* en que el futuro se hace pasado (Aróstegui, 2004, pp. 76 - 77).

La historización del presente, por tanto, añade una dificultad más a la problematización teórica e historiográfica sobre el tiempo. Los intentos de muchos de los historiadores que se han ocupado de esta problemática consisten en aclarar y sostener la “naturaleza” de un tiempo presente, pues son conscientes que sin su elucidación sería absurdo tan si quiera pensar en una historia del presente. Estos intentos implican que, en primer lugar, se recojan de manera sucinta el cómo ha sido entendido y analizado el presente a través de la historia del pensamiento occidental: de Aristóteles, pasando por San Agustín, Unamuno, Croce,

hasta llegar a Heidegger y Ricœur, entre otros menos conocidos, suele ser la línea consecutiva más clásica; en segundo lugar, la indagación por lo que significa y conlleva la conciencia de “estar en el presente” para, finalmente, proclamar la efectiva y segura condición del presente como un tipo histórico y su dimensión práctica y operativa dentro de la historiografía. Por tanto, la discusión conceptual y práctica sobre el presente es un empeño que propende tanto por construir un discurso historiográfico del presente como por darle a la Historia del Presente una legitimidad académica e institucional.

Ahora bien, antes de abordar con más detenimiento los procesos de legitimación académica y los postulados teóricos de la Historia del Presente, cabe recordar que esto está completamente inserto en un contexto histórico bastante crítico. Como ya ha sido expuesto en reiteradas ocasiones, a estas preocupaciones de orden epistemológico y disciplinar se sumó la densidad histórica del siglo XX. Así, fueron las huellas de los acontecimientos y de las transformaciones históricas de dicho siglo, las formas de su constitución y, por tanto, los temores y las precauciones sobre una posible recurrencia, la que ha convertido al presente en un asunto ineludible de la reflexión tanto de la Historia como de las otras disciplinas de las ciencias sociales y humanas. Es, de este modo, a partir de las consideraciones sobre la crisis de la modernidad, gestada a partir de las grandes guerras del siglo XX, que no solo se produce un reconocimiento de que la realidad se ha tornado incomprensible, sino que la cuestión del presente se vuelve un problema teórico acuciante. Desde de la segunda mitad del siglo XX se evidenció el agotamiento de esos “grandes” sistemas de pensamiento que guiaron sólidamente el funcionamiento teórico de las ciencias sociales y humanas; pero no será sino hasta finales de los años setenta y principios de los ochenta, que dicho agotamiento se expresa en una crisis generalizada de estas ciencias; en la cual es posible retener como su primer rasgo, no solo el “ascenso” del presente en el debate intelectual sino su primacía. Por tanto, la reflexión sobre el presente como lugar constitutivo de la experiencia temporal y como problema privilegiado de la operación historiográfica se consolida en el centro teórico de las ciencias sociales y humanas. Ese camino abierto por la crisis, asociada al agotamiento de los modelos teóricos de los grandes sistemas de

pensamiento, consagraba la elucidación de los objetos de estudio de las ciencias sociales y humanas en relación con el presente, lo cual irremediamente ha enfrentado a la Historia con sus fundamentos epistemológicos y con sus prácticas sociales. Sin embargo, esta problemática se ha potenciado por la confluencia de una serie de factores provenientes tanto de los acontecimientos presentes en la historia del siglo XX, como de los debates teóricos e historiográficos suscitados por trabajos críticos en el campo de la Historia del Tiempo Presente. Es evidente entonces, que todas estas orientaciones hacen del presente el objeto privilegiado de su discurso y mantienen una actitud de escepticismo y de distanciamiento respecto, tanto de los fundamentos tradicionales de la Historia, como del funcionamiento legitimado del tiempo histórico.

Desde finales del siglo XX esa existencia cada vez más viva y visible del Presente ha tenido, desde su ascenso, diversas denominaciones que al estar asociadas a distintos ámbitos académicos declinan en inflexiones conceptuales: en Francia, por ejemplo, prevalecen las acepciones de “Historia del Tiempo Presente”⁵⁰, de “Historia inmediata”⁵¹ y de “Historia próxima”⁵²; la escuela inglesa trabaja con la denominación “Historia contemporánea”⁵³; la versión alemana se identifica como “Historia de nuestro tiempo”⁵⁴; mientras que los

⁵⁰ También será en 1978 cuando François Bédarida funda en Francia “L’Institut d’histoire du temps présent”, asociado al Centre national de la recherche scientifique (CNRS) y el cual incorpora al Comité d’histoire de la Seconde Guerre mondiale. De esta forma, la Historia del Tiempo Presente abarca el problema del presente entre la Segunda Guerra Mundial y lo contemporáneo.

⁵¹ Es el término utilizado por Jean Lacourte (1978), por Jean-François Soulet y Sylvaine Guinle-Lorinet (1989), para proponer con él un retorno a la perspectiva del acontecimiento que se sucede; limitándose así a un periodo de tiempo corto y con el que se indaga un método de análisis que le permita distanciarse de la labor descriptiva del periodismo.

⁵² Jean-François Sirinelli (2013), atribuye a la “Historia próxima” su valor disciplinar en tanto supone un análisis histórico del acontecimiento en el presente del acontecimiento, en el momento que en el que éste es vivido y percibido.

⁵³ En el caso de la versión inglesa de la Historia del Presente, asociada al problema explícito de la contemporaneidad, ha suscitado un debate en torno a una cronologización precisa del momento en que ella debe surgir: se sitúa el hito inicial en el fin de la Segunda Guerra Mundial, a partir de la Primera Guerra Mundial; unos lo aproximan a la década de los sesenta; mientras otros si inclinan por situarlo con la caída del Muro de Berlín.

⁵⁴ *Zeitgeschichte*, en alemán, hace alusión a la historia del tiempo en que vivimos.

españoles se han referido a ella como “Historia actual”⁵⁵ e “Historia coetánea”⁵⁶. Si bien a las cuestiones terminológicas suele prestárseles poca atención, pues se asume que los títulos no interfieren en la consolidación del objeto de estudio, que, a fin de cuentas, no sería más que el Presente. Pero algunos historiadores ya han llamado la atención sobre este asunto, en especial Julio Aróstegui (2004) y Hugo Fazio (2010), y reconocen que en él un asunto semántico fundamental y al cual hay que atender con seriedad. Tanto el uno como el otro, hacen evidente que el término que se emplee para designar la historiografía del presente determina de manera decisiva la forma en que es comprendido y abordado históricamente y llaman la atención sobre la necesidad de pensar la denominación que recogería con un contenido semántico más adecuado la problematización histórica del presente. Sin embargo, los dos historiadores tienen puntos de vista diferentes y optan por términos distintos, y lo harán a través de un desarrollo crítico de cada una de las denominaciones y de una argumentación bien planteada. Mientras el primero afirma que la expresión más apropiada sería la que incorpore la idea de la *coetaneidad*⁵⁷, pero siempre enmarcada bajo el rótulo general del “Historia del Presente”, el segundo se inclinará por la “Historia del Tiempo Presente”, en el cual cada uno de los tres conceptos es fundamental para la delimitación teórica.

Tanto Aróstegui como Fazio advierten que todas las nominaciones mencionadas comportan diferencias conceptuales y epistemológicas bastante claras; e, incluso, manifestaran que, a diferencia de los términos por ellos elegidos y desarrollados, estas son insuficientes

⁵⁵ La Historia actual es una nueva forma de entender el presente y no simplemente la última fase de la Historia Contemporánea, aunque ésta comprenda como temporalidad actual el periodo que se inaugura en 1945.

⁵⁶ La denominación Historia Coetánea, propuesta por el historiador español Julio Aróstegui Sánchez, alude a la cuestión del presente en el que se escribe la historia, poniendo de relieve el problema de la proximidad y participación del historiado -sujeto de la escritura- y, por tanta, el carácter de historia que no se ha cerrado. Esta historia es, por lo tanto, para Aróstegui, la construcción y explicación histórica de cada época desde la perspectiva de los propios hombres que la viven; “es la historia de una edad cualquiera escrita por los coetáneos” (1998).

⁵⁷ Para Julio Aróstegui, la coetaneidad descansa sobre la idea de que el presente es efectivamente un tiempo histórico diferenciado del pasado y del futuro. Para él, el presente solo puede ser definido desde la coetaneidad en tanto en ella se recoge la relación entre Historia vivida e Historia escrita.

conceptualmente y se soportan en la vaguedad del periodo al cual aluden. Por tanto, los dos denunciarán el vacío teórico que reviste a “la historia contemporánea”, al estar inscrita como un simple periodo dentro de la historia universal, pero que no hace explícita referencia a nuestra propia contemporaneidad; “la historia moderna”, al estar envuelta de una valoración socio-política específica, lo que la hace profundamente excluyente; “la historia inmediata”, al aludir explícitamente al estudio de eventos y situaciones que acontecen sincrónicamente con el observador y, por tanto, el registro temporal pareciera perderse; “la historia reciente”, su objeto se restringe al pasado próximo; “la historia del presente”, evade el problema específico del tiempo y, por ello, no parecer ser más que una proyección actualizada de la historia contemporánea. En particular, para Fazio la “Historia Coetanea”, por la que se inclina Aróstegui, conlleva claramente una antropologización del tiempo en la medida en que hace explícita la historia como un movimiento sincrónico y coetáneo en la vida de los individuos y las sociedades⁵⁸. Mientras que Aróstegui anunciará que la expresión “Historia del Tiempo Presente” es artificiosa, alambicada y retórica, además que supone la aceptación de las orientaciones francesas⁵⁹. De manera que la propuesta conceptual de Fazio además de manifestarse en contra de lo que él mismo estima como una “insuficiente conceptualización”, “vacíos de contenido” e “imprecisiones

⁵⁸ Para Fazio, la noción “Historia del tiempo presente” tiene sentido en función, justamente, de los tres términos que la conforman, pues, según él, de faltarle alguno la empresa perdería la significación necesaria para definir correcta y eficazmente este objeto historiográfico. Admite, por tanto, que la consideración de cada uno de los conceptos en los que se descompone la “Historia del tiempo presente” ya que no solo están correlacionados sino que es imprescindible para una explicación global; de esta forma, en el libro ya referido, Fazio hace una juiciosa reflexión sobre cada uno de los términos para sintetizar que la “Historia del tiempo presente” es *historia* en tanto pone el énfasis en el desarrollo de los acontecimientos y los procesos de los que se ocupa, es *tiempo* en la medida en que se “interesa por comprender la cadencia y la extensión diacrónica y sincrónica” de los fenómenos analizados y es *presente* en la medida en que estudia fenómenos referidos a nuestro mundo vivido.

⁵⁹ Además de considerar la “Historia del tiempo presente” una noción alambicada y ciertamente redundante, Aróstegui también hará hincapié en la idea tanto difundida de que ese proyecto, puesto en marcha en la década de los 80 del siglo XX, ha cubierto un ciclo que ha llegado, inevitablemente, a su fin. El argumento para dicha aseveración está en evidenciar que el modelo que había supuesto la “Historia del tiempo presente”, según el cual tras el fin de la Segunda Guerra Mundial se configuraba un tiempo nuevo, que sería el presente, fue válido en su momento pero que después de la caída del Muro de Berlín resulta obsoleto: “el entendimiento del *presente histórico*, cuando se ha vivido ya un largo trecho de la *posguerra fría*, y cuando ésta, incluso, como época “nueva”, parece adentrarse en derroteros distintos y desoladoramente inciertos, ha empezado a cambiar de forma inevitable” (Aróstegui, 2004, pp. 52).

temporales” por parte de los Historiadores del Tiempo Presente, está investida de un contenido específico desarrollada en su libro “La Historia del Tiempo Presente. Historiografía, problemas y métodos” (2010):

La historia del tiempo presente, tal como la entiendo, comparte indudablemente muchos presupuestos con las perspectivas señaladas previamente. Se puede afirmar por el momento que es una historia abocada al estudio del ahora, se interesa por el tiempo compartido, por el fluir (*curret*) de la vida tal como acontece en la actualidad; es, en el fondo, una propuesta de estudio histórico cuyo final se encuentra abierto y que trasciende la organización cronológica. Mantiene, sin embargo, importantes diferencias: centra su atención en la ubicación del presente en el tiempo; presupone una organización conceptual y metodológica en el estudio del presente que rompe con la secuencialidad de la cronología, y su contenido en parte se desprende del tipo de organización social que caracteriza nuestra contemporaneidad. La historia del tiempo presente es aquella que se interesa por inscribir el presente en las profundidades y espesuras del tiempo histórico, y ello hace que sea una empresa muy distinta de la historia contemporánea, actual, inmediata, reciente, del presente a secas, o del ejercicio periodístico (Fazio, 2010, pp. 50).

La perspectiva de Julio Aróstegui con relación a la historicidad del presente y su contenido historiográfico, es elaborada en su texto “La historia vivida. Sobre la historia del presente” (2004), tiene como punto de partida que esta “nueva” empresa historiográfica es una respuesta a los cambios históricos suscitados por las guerras del siglo XX y que al incluir la idea de la coetaniedad conlleva una exigencia de delimitación más explícita:

En efecto el tiempo presente es una categoría ajena a la de un periodo histórico. Desde el punto de vista conceptual los límites temporales de una historia del presente son el resultado de una *decisión social*, materializada por un proyecto intelectual concreto, ligada al fenómeno generacional y a la delimitación de la *coetaneidad* y, en su aspecto más técnico, a la posibilidad de captar un tiempo histórico homogéneo a partir de un cambio significativo. En este último sentido, la historia del presente no puede basarse, como muestra el propio origen de su desarrollo actual, sino en la conciencia de un gran cambio, en la determinación del gran acontecimiento del que toda “época” parte o cree partir. ¿Quién puede dudar en los comienzos del siglo XXI que el gran acontecimiento de referencia es *por ahora* el cambio en el sistema mundial operado en 1989-1991? (Aróstegui, 2004, pp. 27).

Si bien entre una y otra concepción, análisis y propuesta conceptual hay diferencias de contenido, es posible encontrar puntos de convergencia bastante claros: la apertura

temporal y una delimitación cronológica móvil y discutible. Es evidente, en primer lugar, y a pesar tanto de la criticada “vaguedad” epistemológica como de todas las connotaciones evocadas, la preocupación por el Presente se ha constituido en “una corriente académica e intelectual que ha trascendido las fronteras del hexágono” (Fazio, 2010, pp. 49); y, en segundo lugar, a pesar de las diferencias conceptuales y de los diferentes intentos por dotar de contenido puntual cada una de las nociones, que tanto las unas como las otras promueve la posibilidad de análisis histórico del presente en todos sus despliegues temporales, en su relación con los pasados que lo constituyen y, por tanto, en toda su densidad. Por ello en este campo amplio de perspectivas el *presente*, el cual ha de ser estudiado en un diálogo permanente con otras Ciencias Sociales y Humanas, no debe oficiar necesariamente con una periodización específica. Pues “la cronología no agota nunca la realidad histórica que lleva el tiempo en sus propias entrañas” (Aróstegui, 2004, pp. 57). Es decir, la historización del presente no debe circunscribirse dentro de un marco cronológico fijo, sino que debe ser comprendido como categoría temporal extensa en tanto se fundamenta en la inteligibilidad de fenómenos históricos concretos. Se trata, por tanto, de una historización del presente en la medida que éste es comprendido como proceso y en tanto la perspectiva histórica posibilita la comprensión de las especificidades de nuestra contemporaneidad:

Puede aseverarse que es precisa una renovación –teórica y conceptual- que afirme definitivamente que la historia del presente es siempre una “temporalidad” y no una “historia concreta”, que defina “una secuencia de la historia que es a la vez singular y universal (la duración de una vida humana)” y, desde luego, que considere que como tiempo presente ha de entenderse historiográficamente “una historia cuyos límites temporales serán permanentemente móviles”. Lejos de que ello “pueda impedir toda inteligibilidad del tiempo estudiado”, como teme en parte Rousso, es la única manera de aprehender un presente histórico, una categoría que tiene poco o nada que ver analógicamente con especificaciones como “Edad Media” o “Renacimiento” o mismamente “época contemporánea” (Aróstegui, 2004, pp. 55).

Con todo, hoy los historiadores sabemos que la Historia del Tiempo Presente se ha abierto un campo institucional e investigativo que ha construido objetivos, métodos y objetos de estudio. Es así como, después de la creación del IHTP (Institut d’Historia du Temps Présent), por François Bedarida en París entre 1978 y 1979, la problematización del funcionamiento

del tiempo en la historia, elaborada para captar la importancia histórica del presente, conduce no sólo a una crítica de las temporalidades lineales, historicistas, teleológicas, progresistas y evolucionistas, sino también a la valoración histórica de las transformaciones recientes en el mundo, tales como los nuevos procesos de globalización, la densificación acontecimental contemporánea y las modificaciones geopolíticas surgidas con las guerras del siglo XX, con el fin de develar posibles usos epistémicos para la historia del presente, el cual deviene un tiempo con explicaciones e historicidad propia. Es preciso admitir que esto conlleva una visualización no sólo problemática y creativa del presente, en tanto punto de llegada de procesos históricos de múltiples duraciones, sino también la evidencia de que allí el presente tiene, efectivamente, existencia histórica. En consecuencia, los marcos cronológicos en los que se desarrolla la Historia del Presente son seleccionados, no en función de un camino recorrido por la historia lineal y continua, que sería la que define lo contemporáneo, sino por las discontinuidades que posibilitan la configuración del tiempo presente como un tiempo históricamente distinto.

LOS MARGENES DE LA HISTORIA DEL PRESENTE: ENTRE DURACIÓN Y UBICACIÓN CRONOLÓGICA

Al ser la formación histórica del presente el problema más acuciante del mundo occidental a partir de la segunda mitad del siglo XX, la Historia se ha visto en la premura de reconsiderar la antigua categoría en la que había situado al *presente* dentro de sus análisis; lo que ha concitado, a su vez, una nueva comprensión de la relación pasado-presente-futuro, ya que éste nuevo eje de explicación “natural” para la disciplina no reside en el estudio de un pasado lejano sino en la problematización de los cambios que han posibilitado que vivamos en un tiempo históricamente nuevo y distinto. Así que, la Historia del Presente es un campo de saber teóricamente abierto y susceptible a múltiples discusiones, puesto que considerar las periodizaciones recientes como un campo fértil para la historia no deja de suscitar reticencias en una disciplina todavía fuertemente marcada por improntas historicistas.

Apuntar a la comprensión histórica del tiempo presente es, en últimas, historiar el núcleo temporal de todas las problematizaciones históricas posibles, ya que toda historia se hace desde el presente y con el beneficio esperado de comprenderlo mejor.

El intento por delimitar el campo de acción del presente dentro de análisis historiográfico ha implicado un desarrollo conceptual que borra tanto los reduccionismos cronológicos como las exigencias con relación a la originalidad de las fuentes y a la determinación metodológica. En otras palabras, una renovación de las concepciones y las exigencias de la Historia se ve claramente esbozada en relación con la función de las fuentes, la metodología y la cronología. La apertura temporal del presente lo convierte en una categoría temporal que no puede ser restringida ni a un siglo ni a un acontecimiento específico; de este modo,

La noción de tiempo presente ha de coincidir necesariamente con la de una *ruptura temporal*, frente a la comodidad de pretender que “el siglo XX” representa una referencia válida como escenario para ella. De otra parte, en los años noventa han aparecido rupturas que se han convertido en potentes referencias: la caída del muro de Berlín, la disolución de la URSS o la reunificación alemana, por no hablar, añadamos, de algunos sucesos medulares del comienzo del siglo XXI. “En 1989 se termina el periodo que se había tomado habitualmente, durante casi cincuenta años, como la época presente, como una larga postguerra ininterrumpida desde 1945” –P. Lagrou-. Evidentemente, semejante ruptura tiene una importancia fundamental para la historia del presente o, mejor, para la historia de nuestro presente (Aróstegui, 2004, pp. 53 - 54).

En este sentido, Aróstegui, retomando el planteamiento crítico de Pierre Lagrou, muestra lo que para él será una nueva situación de la historia del tiempo presente, en tanto la matriz temporal que había supuesto la Segunda Guerra Mundial para la primera generación de historiadores del presente ha quedado sin fundamento. De manera que, hasta el final de la década de los ochenta del siglo XX se había vivido un presente de cincuenta años que ya había sido cerrado; por tanto, si hablar de *presente*, tal como lo afirman Aróstegui y Fazio, supone necesariamente la invocación de lo que nos es coetáneo, para el primero, y de “nuestro tiempo compartido”, para el segundo; esto conlleva a reconocer que el *presente*, nuestro propio presente, tiene ya una cronología nueva. Evidencia que la historia del

presente, por más que se resista a los confinamientos que entraña la cronología, no deja de plantearse el problema de los marcos cronológicos para incluirlo en sus análisis. La diferencia más radical estriba, fundamentalmente, en que aún con punto de partida la historia del presente no tiene punto de llegada. El presente, en este sentido, es un tiempo móvil y por ello la Historia del Presente no puede confundirse con una época ni debe propender por su concreción; es, además, el tiempo en que vive el historiador que lo registra. Según esto, la única forma de aprehender el presente histórico es comprenderlo como una “temporalidad” en curso.

De manera que la definición tanto histórica como historiográfica del presente está anclada de manera bastante clara, aunque Fazio no lo apruebe, a una antropologización y una socialización del tiempo; de lo contrario, no quedaría otra cosa que reducir el *presente* a un periodo concreto y clausurado. Un tratamiento histórico del tiempo en tanto humano y social: los historiadores del presente lo definen como una construcción social y cultural que se encuentra visiblemente unido a las fechas, pero no se restringe a ellas. Bajo tales afirmaciones, la historia del presente asume que ella misma solo es posible en la medida en que la historia, en su totalidad, tiene siempre que ver con el tiempo presente y su materialización historiográfica solo puede sostenerse en la historización de la experiencia vivida por los sujetos:

Si el hombre vive la historia en presente, puede hacer de ese vivir una historiografía en cuanto su experiencia vital forma ya parte de la historia misma, cosa de la que toma conciencia mediante la historización de aquella experiencia. Todo presente histórico es definido y limitado por quienes lo viven a través de una “comunidad temporal” plasmada en la pertenencia a una edad biológica y social, a una generación en continua interacción con la precedente y la sucesora (Aróstegui, 2004, pp. 57).

El núcleo de las preocupaciones del presente en tanto tiempo histórico reside en la captación histórica de la experiencia; lo que no restringe preocupaciones de orden cronológico por parte de la Historia del Presente. No obstante, es necesario admitir que si bien esta empresa historiográfica no busca una concreción precisa y estanca del tiempo

sobre el que trabaja, no deja de otórgale importancia a la delimitación y el establecimiento de una inteligibilidad temporal.

Retomando las consideraciones hechas en torno al tiempo por parte de la Historia del Presente, es necesario admitir la aceptación por parte de ésta del esquema clásico de la Historia que concentra toda su inteligibilidad en la línea temporal que va del pasado al futuro, con el agravante de que identifica la realidad del tiempo exclusivamente con el presente y, además, reconoce a éste como un “tiempo difícil” en tanto es “el más problemático momento de la serie temporal”. Enfrentarse a dicha dificultad y precisar los perfiles de una eficaz historiografía del presente necesita del esfuerzo por sacar de la indigencia teórica, en relación con el problema del tiempo, a la historia; pero sobre todo la necesidad de construir una definición clara sobre el tiempo histórico. Todo esto ha implicado que la Historia del Presente recurra a una evaluación de la “naturaleza del tiempo” en tanto ésta se construye, según Aróstegui, de la relación dinámica entre tiempo cósmico, tiempo social y tiempo psicológico⁶⁰ y, con ello, la formación de la conciencia histórica. Es precisamente en este punto donde comienza a configurarse los lineamientos del presente en su necesaria antropologización. En relación a la ubicación del presente en ese esquema temporal clásico, vale añadir que la Historia del Presente considera, dentro de las connotaciones de lo que es la conciencia histórica y la historicidad propia de la existencia humana, que el tiempo pasado y todo futuro posible solo pueden ser medidos desde el tiempo vivido. La formación de la “conciencia” del presente/instante se sitúa en relación con un tiempo que lo precede y otro que lo sucede. Esta representación lineal del tiempo,

⁶⁰ Aróstegui establece la relación entre las distintas concepciones que han construido los saberes modernos con respecto al tiempo: por el ejemplo, lo que él llama “tiempo cósmico” hace referencia a la consideración, por parte de las ciencias naturales e, incluso, algunas filosofías, de que el tiempo es una dimensión universal que condiciona todo lo existente. El “tiempo social” hace referencia a las perspectivas de las ciencias sociales, las cuales buscan comprender las dinámicas sociales en su carácter de procesos y, por tanto, en sus especificidades temporales. En el caso del “tiempo psicológico”, hace referencia tanto a los estudios desde la psicología y las neurociencias de la percepción del tiempo en los sujetos, como a la experiencia del tiempo que cada individuo configura en su propia existencia. Véase Julio Aróstegui, 2004, pp. 64 – 72.

en la que la idea del progreso tiene todo su fundamento, evidenciada en su funcionamiento clásico.

La singularidad reside en una nueva valoración del *presente* dentro de la configuración tradicional del tiempo en la disciplina de la Historia. Lo que se pone entonces en cuestión es la convicción de que lo histórico implique necesariamente tanto la importancia acontecimental como la pertenencia a un tiempo pasado. La crítica es pues a un tipo retrospectivo de pensamiento histórico que estima que la historia solo es explicable pasados los acontecimientos analizados. Se define así el *presente* como el tiempo natural de la historia y de la explicación histórica en tanto, primero, el tiempo propio de los acontecimientos nunca podrá ser el pasado en la medida en que es el presente el tiempo en el que efectivamente se desarrollan y, segundo, aun haciendo indagaciones sobre acontecimientos que ya tuvieron lugar, la Historia procura reconstruir el presente del momento analizado. No obstante, la formación de la conciencia histórica sigue incluyendo el pasado en el presente, en la medida en que persiste dentro del ejercicio historiográfico la función acumulativa e irreversible del tiempo.

Ahora bien, las consideraciones respecto a los procesos acumulativos de la historia son fundamentales para el desarrollo teórico y metodológico de esta nueva corriente historiográfica. El efecto acumulativo y, por tanto, irreversible del tiempo opera no solo como un condicionante de todo *presente*, sino que configura su concepción como un “momento” inseparable de toda la serie temporal. En esta medida, si el tiempo en tanto registro de una acumulación que va del pasado al presente, y si el presente se entiende como un momento en la serie temporal, se puede interpretar que no hay en el tiempo una separación radical entre pasado y presente. Es a partir de esta evidencia que la Historia del Presente admite que el presente histórico no se puede agotar en el instante, sino que puede y debe extenderse en el tiempo con límites cronológicos claramente definidos y argumentados. Se esboza una cuestión ligada con la “naturaleza” del *presente*: el problema de la duración. Si bien se reconoce el instante como punto crucial para la comprensión del

presente, la eficacia del ejercicio historiográfico debe proyectar el instante hacia el pasado y asociarlo a la idea del flujo histórico, lo que posibilita la explicación de los procesos históricos en tanto los designa bajo los signos del movimiento y la transformación; así, la duración del presente histórico se constituye como el ritmo de las cosas por representar un devenir que siempre debe arrancar por un pasado que debe registrarse como *presente*. Pareciera entonces que, en este caso, el presente es el producto de la decisión del historiador que lo delimita. La duración es, de este modo, la dimensión más importante del *presente* construido por la Historia del Presente:

La duración es un atributo de la misma realidad social, es el tiempo de las “cosas”, es una cualidad que por su prolongación se conecta con el pasado y el futuro; la duración es, en pocas palabras, un régimen de tiempo que expresa con su cadencia la cualidad de los cambios sociales e indica el devenir de los fenómenos en una sociedad. La duración es, en el fondo, la expresión connatural, intrínseca del tiempo histórico (Fazio, 2010, pp. 70).

De este modo, el tiempo del que parte la historiografía del presente no es en modo alguno un absoluto, sino que es entendido como una “estructura cultural”; en tanto, según Aróstegui, el presente será siempre una construcción asociada al “espacio cultural, simbólico, normativo y socializado que da cohesión al grupo humano” (Aróstegui, 2004, pp. 85). Esta dimensión de la duración del presente para la Historia del Presente tiene básicamente dos registros: el primero corresponde al desarrollo historiográfico, en la medida en que la explicación histórica cuenta necesariamente con un proceso de emergencia, consolidación y manifestación de los acontecimientos; el segundo, por su parte, obedece a la percepción “subjetiva” de la cotidianidad como un presente continuo, ya que aquí se estima el pasado siempre ha de quedar incluido en un presente que lo asume como tal ligándolo a él ya sea como posibilidad o como diferencia. En cuanto al primer registro pareciera simple enmarcar el asunto de la duración en función de la historiografía y de la explicación histórica; mientras que en el segundo se vislumbra una dificultad, ya que la percepción de la experiencia del tiempo en dos órdenes: el de la continuidad, que percibimos en el ritmo continuo, en la relación ineludible de las cosas con lo precedido e,

incluso, en la repetición; y el de la ruptura que, por el contrario, es la experiencia de la no repetición y de la existencia siempre nueva y diferente de cada momento. La constitución del *presente* de la Historia del Presente participa tanto de esta doble percepción del tiempo como de la dimensión propiamente historiográfica. Por lo tanto, la concepción del presente está atravesada por un contrasentido que relaciona el tiempo “objetivo” y el tiempo “subjetivo”; contrasentido que queda resuelto, justamente, en el vínculo entre el acontecimiento fechado y la duración:

El presente, como tiempo social construido por el hombre, contiene en sí la noción del instante, del *ahora*, de la ruptura; pero, aunque parezca paradójico a primera vista, comporta igualmente la connotación de la duración, del *siempre* y de la permanencia. ¿Cómo es posible esto? En principio, porque la idea de presente es necesariamente relativa y porque se funda en buena parte en la conjunción de percepciones del cambio junto con las de simultaneidad, recursividad y acumulación. [...] Por ello, es rechazable la asimilación del presente al *acontecimiento*, y la historia del presente a la “historia del acontecimiento”. No pertenece necesariamente al tiempo corto, ni excluye la permanencia, el tiempo largo y el presente extensivo. En el presente se enlazan, en una dialéctica intrincada pero discernible, el *instante* y la *duración*, dos realidades temporales que, por lo demás, han estado íntimamente relacionadas desde los orígenes de la construcción de una ciencia de la historia con todo intento de perfilar la entidad de un supuesto “hecho histórico” (Aróstegui, 2004, pp. 91).

En este sentido, la historicidad del presente, por una parte, se encuentra ligada a la categoría de acontecimiento, tan criticada por algunos historiadores de la Escuela de los Annales por encontrarla una categoría menor y bastante volátil para la comprensión de la historia; y, por otra, en tanto lapso temporal, construido y delimitado en función de un comienzo claramente identificado pero abierto en tanto involucra la coetaneidad, debe proyectarse en su duración. En definitiva, este presente establece un nexo entre acontecimiento y duración.

La relación entre el uno y la otra funciona a favor de la extensión del tiempo presente; es decir, el acontecimiento, de una u otra forma, se encuentra supeditado a la duración. El acontecimiento se reivindica como génesis y “principio” de los procesos históricos que

serán analizados. De manera que de “hecho histórico total”, memorable e historizable, ha pasado a ser entendido como un momento temporal preciso en la producción del cambio histórico. De modo que, el acontecimiento es “el comienzo del problema de la *duración*”, en la medida en que opera como detonante de la explicación de los procesos históricos: “el acontecimiento, en lo que tiene de creador de situaciones nuevas, es de una importancia decisiva; en él puede fijarse el punto de partida de cada estado que puede definirse temporalmente como *presente*” (Aróstegui, 2004, pp. 98). Volviendo al problema de la percepción del tiempo, cabe anotar que la relación entre acontecimiento y duración es la garantía del movimiento temporal, ya que la experiencia del tiempo, del presente, se traduce como una sucesión de acontecimientos; y el “sistema de acontecimientos”, como llamará Aróstegui a esta sucesión, solo puede ser asociado a la duración que, a su vez, está construida sobre la conciencia de un movimiento continuo que opera siempre. De modo que la duración se construye como un encadenamiento de acontecimientos, unos junto a otros, sin solaparse, pero, igualmente, sin reducirse a su sucesión; pues en ella siempre se han de incluir elementos y momentos nuevos. El *presente*, por tanto, se registra en la relación móvil y dinámica entre acontecimiento y duración, constituyéndose así en una *permanente dialéctica*. Por tanto, estos dos elementos son inseparables en la constitución del *presente* determinado por las corrientes historiográficas que lo han edificado como su objeto de estudio. “El presente es duración por la persistencia de un movimiento homogéneo que integra sucesivos *ahora*, pero que no los suma como instantes distintos sino que los engloba” (Aróstegui, 2004, pp. 101).

EL PRESENTE DEL PRESENTISMO Y DE LA HTP: CONSIDERACIONES CRÍTICAS

“La historia del presente es una bella expresión, pero un concepto difícil”, advertirá Koselleck a la hora de plantear el problema de la naturaleza del tiempo histórico en su texto *Los estratos del tiempo*. Es bien sabido por todos -pues esto trasciende las fronteras de la disciplina- que el solo hecho de hablar de *presente* en historia podía no solo causar escozor,

sino que era asimilado como un contrasentido; pues *presente* e Historia eran dos conceptos opuestos y sin vinculo posible. Sin embargo, el ascenso del *presente* como un tiempo efectivamente histórico ha posibilitado un amplio despliegue de todo un campo de trabajo en cual se mezclan posturas críticas y reivindicativas, tanto dentro de los márgenes de la Historia, como desde otras disciplinas de las Ciencias Humanas y Sociales (la antropología, la sociología, la ciencia política, la geografía, la psicología, etc.) que se han acercado al problema histórico del presente a través de sus objetos de estudio; unas como otras solo pueden enmarcarse dentro de la creciente importancia de comprensión del tiempo en el que vivimos y de la urgencia por escrutar las temporalidades de lo contemporáneo. Ahora, las indagaciones sobre el Presente que no solo han sido abordadas, sino que son las que más interesan en tanto cuentan con un nivel alto de reconocimiento académico e intelectual, son precisamente las que se encuentran dentro de los límites de la disciplina de la Historia. Por una parte, la postura crítica del fuerte impulso que ha recibido el estudio del *presente*, sus análisis, herramientas de interpretación y la “nueva” función de la Historia y los historiadores, por parte del historiador francés François Hartog; y, por otra, la corriente historiográfica que aquí hemos llamado de manera genérica “Historia del Presente”, la cual comprende distintas declinaciones conceptuales y prácticas que en general, se pueden agrupar en torno al significante *presente* y al funcionamiento del tiempo que conjugan. Este capítulo se ha aproximado a estos dos campos de manera discreta, procurando agrupar sus postulados más significativos y explorando la organización de sus discursos; hasta el momento, por tanto, el análisis se ha limitado a lo puramente explicativo. Lo que se estima de vital importancia es abordar de manera crítica estas propuestas, en la medida en que hemos partido de la certeza que tanto la una como la otra siguen ancladas a las determinaciones disciplinares de la Historia, sobre todo que el sentido dado al Presente sigue siendo el mismo que le dio tanto la disciplina como las formas históricas de funcionamiento del tiempo en occidente; es decir, cíclica y lineal.

Partamos de una afirmación riesgosa pero que, como se advirtió desde el principio, es nuclear para el desarrollo de todo el trabajo de indagación por el *presente* al procurar un

pensamiento diferenciado de éste: el presente, históricamente, se ha concebido como tiempo que goza de posición mas no de dimensión. Lo que sigue, por tanto, es el análisis crítico tanto de la categoría de *Presentismo* como de la Historia del Presente dentro de la convicción de que ni la una ni la otra consiguen dimensionar el presente de una forma renovada dentro del discurso histórico.

En el caso del *presentismo* se cuenta con el presupuesto de que al ser una herramienta cuya finalidad es puramente heurística, como lo afirma el mismo autor, no pretende ni procura una historización del tiempo al que se refiere; de manera que, el discernimiento en torno a la concepción del *presente* evidencia de una forma más clara que éste no es un tiempo dimensionado. Es decir, lo se proyecta a partir de la formulación de la categoría de *Presentismo* es un análisis crítico de las formas que ha adquirido el tiempo, nuestros modos de relacionarnos con la inmediatez de lo contemporáneo y de una cierta banalización de la disciplina de la Historia, en la medida en que, por una parte, la Historia ha sufrido una serie de transformaciones que la han sometido a un debilitamiento epistemológico y, por otra parte, el papel del historiador se ha visto arrebatado de su viejo privilegio social. Por tanto, el trabajo realizado por Hartog configura un campo de reflexión que, bebiendo indudablemente de la propuesta conceptual de Koselleck, propende por la continuidad de la práctica histórica tradicional.

A partir de la elaboración de la noción de “régimen de historicidad” François Hartog consagra la reflexión sobre el presente como categoría cardinal de la experiencia temporal; por tanto, la expresión del tiempo en el presente está latente en la tensión entre “campo de experiencia” y “horizonte de expectativa”⁶¹. No obstante, cuando Hartog analiza la

⁶¹ Es a través del despliegue conceptual y teórico de la noción “régimen de historicidad” que, como esquema de análisis, puede fabricarse la comprensión de la historicidad constitutiva del hombre; “maneras de estar en el tiempo” como la define Hartog. Serán especialmente las categorías de “campo de experiencia” y de “horizonte de expectativa”, presentes en la proyección conceptual de la historia de Reinhart Koselleck, los principales elementos para la elaboración de la noción de “régimen de historicidad” propuesta por François Hartog (2007). Aunque en Koselleck la tensión constitutiva de estas categorías emerge como un estrato metahistórico, es decir, como una condición estructurante de todo tiempo

formación del “régimen de historicidad” de nuestro propio tiempo, lo que emerge es una crítica de las “maneras de estar en el tiempo” que el *presente* ha construido. Cuando Hartog delimita el espacio potencial de operatividad de la noción de *presente* evidencia que la especificidad del “régimen de historicidad” que nos constituye se caracteriza por la disociación cada vez más significativa entre experiencia y expectativa; lo que pone de manifiesto las dificultades, propiamente historiográficas, para articular lo ontológico y lo epistemológico. Es decir, si, tal como lo propone Koselleck, el campo de experiencia abierto hacia el futuro es el que extiende el horizonte de expectativas de una determinada sociedad en una determinada época; en el análisis de Hartog, el *presente* aparece inscrito en una relación asimétrica entre experiencia y expectativa, en donde ya la una no remite necesariamente a la otra, en tanto el presente se configura como un tiempo absoluto.

El término “presentismo” cuestiona el cambio en el marco general de percepción de lo histórico en su propio tiempo; determinado por un futuro incierto e inseguro, un pasado ajeno y sepultado, y un presente omnipresente y omnipotente. Se identifica el régimen de historicidad de nuestras sociedades como “presentismo”, donde el presente se dibuja como un tiempo dilatado e invasivo que engloba pasado y futuro, pero también donde el presente promueve una aceleración permanente de la vida humana dentro del marco de un orden social inmutable y sin alternativa. Así, el problema del presente y de la elaboración de una “teoría de la historia”, que se interroga sobre las condiciones de posibilidad de la historia, son los elementos más relevantes para la tesis del “presentismo”; con la cual Hartog crítica la hegemonía de un presente que desdibuja la relación que históricamente la Historia había construido entre pasado y futuro. Por tanto, el *presente*, en este caso, anuncia un desafío

histórico posible; en Hartog, la relación entre estas y, por tanto, las delimitaciones de los “régimenes de historicidad”, están dispuestas como herramientas heurísticas para el uso histórico del Presente. Así, con la incorporación de las categorías elaboradas por Koselleck, la idea que esboza la noción de “régimen de historicidad” es la del pasaje necesario para la producción de la historia que va de las experiencias del tiempo a sus elaboraciones objetivas; en otras palabras, “régimen de historicidad” puede ser entendido como la relación entre experiencia y expectativa. De esta forma, si para Koselleck la historia debe construirse en función de estas dos categorías, para Hartog a la Historia le corresponde la responsabilidad de mostrar las especificidades temporales de cada periodo histórico.

disciplinar, ya que la Historia se ve en la obligación de responder a un tiempo desorientado que asocia la opacidad del pasado con la crisis del porvenir, instalando así un presente como el lugar central para la inteligibilidad de nuestra relación con el tiempo.

El uso de la noción de “presentista” por parte de Hartog para describir el periodo en el que vivimos, si bien es innegablemente crítica frente a la experiencia contemporánea del tiempo, tiene un sentido ciertamente negativo, al inducir una visión nostálgica frente a la función y estatuto intelectual de la Historia. La dificultad está precisamente en que si bien no se puede desconocer una posición crítica por parte de Hartog respecto al *presente*, está supeditada a las formas constitutivas de la relación con el tiempo en el *presente* y no al presente histórico. Dicho de otro modo, el *presente* en su especificidad histórica no está abordado. No obstante, la argumentación hecha en torno al “presentismo” también ha tenido una amplia aceptación en el mundo intelectual: el reconocimiento de que la experiencia del tiempo ha cambiado desde los años 70 y que, con ella, los límites entre el pasado, el presente y el futuro se han borrado y ya no son discernibles, ha movilizado muchas teorías, especialmente sociológicas, en torno a las especificidades del mundo contemporáneo.

Lo que comprende la estructura argumentativa de la categoría de *Presentismo* es un campo múltiple de planteamientos críticos en torno a las temáticas, descritas en los apartados precedentes, asociadas a las disposiciones de la Historia, historiográficas y epistemológicas, desde finales de los años setenta del siglo pasado. La crítica se concentra en “la tiranía de la memoria”, como el mismo Hartog lo nombra, en el choque de temporalidades suscitado por esa primacía de la memoria sobre la historia y por el papel que ha jugado el historiador como testigo en los juicios de crímenes de lesa humanidad cometidos durante, sobre todo, la Segunda Guerra Mundial, y en el incremento político y público de las conmemoraciones oficiales. Es posible identificar dos aristas problemáticas en el trabajo de Hartog: en primer lugar, una banalización de las “potencialidades” del *presente* respecto a la renovación del pensamiento, de la operación historiográfica, de la concepción del tiempo y del lugar de la

enunciación histórica; una banalización también de los aportes de la historiografía del presente en tanto diferenciada de la contemporánea y de una “cierta” liberación de los modelos historicistas y positivistas; y, en segundo lugar, la omisión de una caracterización histórica del presente y de relatos sobre su configuración histórica problemática.

La finalidad del trabajo de Hartog es el análisis del devenir de la disciplina en las últimas tres décadas de transformaciones; así, para el historiador francés, gran parte de las derivas disciplinares, producto de distintas situaciones -reflexivas, temáticas, temporales, etc.- son una muestra clara que nuestro presente, incluso el disciplinar, es eminentemente presentista. Por tanto, Hartog busca “¡Llevar al presentismo hasta su límite extremo!” (Hartog, 2007, pp. 225) dentro de sus análisis de lo que él identificará como “la evidencia masiva de lo que es contemporáneo”; de modo que, está configurada dentro de un terreno claramente heurístico. Este es el terreno que posibilita, según Hartog, que el historiador devenga sujeto crítico y, por tanto, contemporáneo:

Una buena manera que tiene el historiador de volverse contemporáneo de lo contemporáneo es comenzar por interrogar la evidencia masiva de lo que le es contemporáneo: lo que es todo lo contrario a perder el aliento corriendo detrás de la actualidad o ceder al espíritu de la época. Así como advierte Marcel Gauchet, quien habla a partir de su experiencia: «hay que querer ser de su tiempo para serlo y hay que trabajar para lograrlo». Ser de su tiempo no es necesariamente precipitarse para responder a la pregunta del día (Hartog, 2014, pp. 55 - 56).

De manera que, a partir de esta afirmación, en la cual Hartog enuncia la necesidad de una postura contemporánea por parte de los historiadores frente a su misma contemporaneidad, se evidencia no solo el perfil heurístico de la noción sino la reticencia a historizar lo que no es contemporáneo. Para Hartog lo contemporáneo se ha convertido en un imperativo y en una evidencia indiscutible, y es enmarcado en la crítica de una actualidad que no debería considerarse histórica. De modo que, la preocupación histórica por el *presente* estaría más cerca de una moda intelectual, de intereses políticos y de problemas sociológicos que de una hermenéutica histórica.

Lo que encierra todo el despliegue conceptual por parte de Hartog es la certeza de que en lo contemporáneo las formas de relación entre pasado, presente y futuro tienen una especificidad que las caracteriza; conllevando ello a que la experiencia del tiempo de nuestro presente difiera de la de otros presentes. Determinando así que, si bien esta situación ha sido en parte movilizada por una serie de coyunturas, el *presentismo* es, en efecto, una condición plena, un modo inédito de experiencia del tiempo, un nuevo “régimen de historicidad” en que el hemos entrado, en donde es precisamente la categoría de *presente* la que tiende a ocupar el puesto de mando: el *presente* deviene omnipresente y se presenta ante nosotros como el único horizonte posible:

El siglo XX es el que más ha invocado al futuro, el que más ha construido y masacrado en su nombre, el que más lejos ha llevado la producción de una historia escrita desde el punto de vista del futuro, de acuerdo con los postulados del régimen moderno de historicidad. Pero es también el que, sobre todo en su último tercio, ha dado la mayor extensión a la categoría de presente: un presente demasiado abultado, invasor, omnipresente, que no tiene más horizonte que él mismo, que fabrica cotidianamente el pasado y el futuro, de los cuales día con día tiene necesidad. Un presente ya pasado incluso antes de haber llegado en su totalidad (Hartog, 2007, pp. 217 - 218).

A través de esta tesis, Hartog expone como el concepto moderno de “historia”, con sus acepciones originales, y, por ende, la Historia misma, son realidades de apenas dos siglos; pero también evidencia como la condición moderna de la Historia, su emergencia en torno a la transformación semántica del concepto fue rápidamente cuestionada y como el siglo XX, que tendrá la Historia como horizonte constitutivo, logra abandonarla.

La función epistemológica de la Historia depende, insiste Hartog, del lazo que establece entre el pasado y el futuro, es por ello mismo que la liberación del progreso hacia el futuro atañe directamente tanto a la formación de la escuela histórica como de la elaboración crítica del pasado. No obstante, al haber ganado el presente el papel privilegiado en la experiencia del tiempo, el futuro se ha cerrado, y la Historia se encuentra desorientada por haber quedado amalgamada y, en muchos contextos, confundida con la memoria. Es, por tanto, en la falta de claridad de la diferencia entre Memoria e Historia que Hartog teje,

ciertamente, una visión negativa de la categoría de presente. Para Hartog, la memoria es la pérdida misma y la incapacidad de que el Presente pueda comprenderse como un tiempo histórico, pues la necesidad de “patrimonizarlo” todo conlleva a que todo quede desprovisto de su propia historicidad. La obsesión memorialista evidencia un presente inquieto, detenido en una urgencia por salvaguardar y preservarlo todo, sin pasarlo por el tamiz de la historia:

De ahí esta preocupación museística sobre lo que nos rodea. Quisiéramos preparar desde hoy el museo del mañana y reunir los archivos de hoy como si fuera ya el ayer, ocupados como estamos entre la amnesia y la voluntad de no olvidar nada. ¿Para quién, entonces, sino ya para nosotros? La destrucción del muro de Berlín, seguida de su museificación instantánea, fue un buen ejemplo, junto con su igualmente inmediata comercialización. [...] Si el patrimonio es desde ahora lo que define lo que somos hoy, el movimiento de patrimonialización, este imperativo, ocupado en el *aura* del deber de memoria, permanecerá como un rasgo distintivo del momento que vivimos o acabamos de vivir: una cierta relación con el presente y una manifestación del presentismo (Hartog, 2007, pp. 218).

Con todo, habrá que admitir que el trabajo sobre el “Presente presentista” es un análisis robusto y de una gran calidad interpretativa. Sin embargo, y después de lo expuesto, la categoría de “presentismo” no constituye un análisis histórico del presente mismo al cual crítica, ni el trabajo de Hartog conlleva una renovación del campo disciplinar; en la medida en que su crítica se dirige fundamentalmente a las formas en que los individuos experimentan el tiempo como a la papel de la historia y los historiadores en las últimas décadas.

Ahora bien, si para el caso del *presentismo*, con todo lo que la categoría tiene de precisa, aludíamos a que, de una u otra forma, no se desprendía completamente de la perspectiva clásica de la Historia sobre el *presente* y que, además, no suponía una historización del mismo; con la Historia del Presente podemos decir que aunque convierte, indudablemente, el *presente* en la base temporal de todos los posibles objetos de estudio, lo cual supone ya una “novedad” dentro de la Historia, esta nueva corriente historiográfica no logra sacar

completamente al *presente* de los marcos tradicionales de comprensión del funcionamiento del tiempo. De manera que los atavismos con la formación epistemológica de la Historia y del lugar que ocupa el *presente* en ella, tanto del *presentismo* como de la Historia del Presente, están enmarcados en puntos muy precisos para cada caso; sin embargo, pese a las diferencias analíticas y de objeto de estudio, hay un elemento común respecto a la comprensión del *presente*, el cual no difiere de manera esencial de las consideraciones disciplinares más clásicas: el *presente* como un momento dentro de toda la serie temporal y, por ello, como el punto medio que une el pasado y el futuro en el proceso lineal de la historia. Es decir, tanto el trabajo crítico sobre el “presente presentista” y la historiografía del presente siguen ratificando la concepción clásica de la historia y el tiempo.

Aquí la Historia del Presente no será nunca valorada, como muchos fieles de los principios disciplinares de la historia del siglo XIX lo han hecho, como una tendencia historiográfica o una corriente intelectual en boga; por el contrario, partimos de la certeza que la Historia del Presente constituye un campo de estudio y de saber prolífico, crucial para el entendimiento de lo contemporáneo y que ha procurado abrirse un lugar definitivo dentro de la disciplina a través de fundamentaciones teóricas y conceptuales rigurosas⁶². La originalidad que se le adeuda, indudablemente, a la Historia del Presente está completamente apoyada sobre el arduo ejercicio teórico y metodológico de asignarle al *presente* la posibilidad de su conversión práctica en un tiempo de la historia y, por lo tanto, de construir un “discurso historiográfico del presente”. No obstante, y aunque se reconoce que la Historia del Presente plantea desafíos serios y difíciles para la disciplina, es poco probable que la modifique sustancialmente. Esto se debe tanto al ambiente institucional en

⁶² Ello no quiere decir que no hay quienes efectivamente han ingresado en este campo de manera inadvertida, a veces pretenciosa, a veces prosaica, y que la han dispuesto a las críticas de muchos como un asunto de moda intelectual. Múltiples reacciones se han dado respecto a este nuevo campo debido a las evidentes implicaciones que conlleva: algunos historiadores han visto la Historia del Presente como una amenaza latente y han reaccionado defensivamente; otros, por el contrario, han optimizado su campo de estudio como un nuevo recurso que contrarresta las restricciones tanto narrativas como investigativas de la historia tradicional.

el que opera las nuevas teorías historiográficas como la estructura del campo conceptual que ha reclamado como propio.

Si bien el empeño por dotar el *presente* de contenido histórico e historiográfico es de una importancia decisiva para perturbar los cimientos disciplinares de la Historia, no logra una transformación epistemológica contundente en la medida en que, a nuestro modo de ver, las concepciones en torno al funcionamiento del tiempo, y al lugar que el *presente* ocupa en él, sigue apoyándose en los mismos principios. Ahora, aunque esta afirmación pueda parecer contradictoria con lo hasta ahora dicho y argumentado a favor del ejercicio teórico de la Historia del Presente, se estima necesario elaborar un análisis de las premisas que se han construido dentro de este nuevo campo y en el que se identifiquen los puntos de inscripción a los discursos más clásicos de la Historia, el tiempo y el presente. Para ello, y de manera ligera en un primer momento, se devuelve la dura crítica que Hugo Fazio lanza contra la Escuela de los Annales, de mano de la argumentación hecha por Hervé Coutau-Bégarie, cuando alude que ésta importante corriente historiográfica no produce ninguna novedad y que nunca entrañó verdaderamente “ninguna revolución en el conocimiento histórico”⁶³. En otras palabras, la Historia del Presente, como lo será la Escuela de los Annales para Fazio, no supone un cambio decisivo dentro de la Historia, en la medida en que no ha posibilitado un pensamiento renovado de la configuración histórica del presente.

Como fue planteado en el apartado anterior, el ejercicio de ubicación cronológica de los procesos históricos que se quieren analizar, por parte de la Historia del Presente, se sostiene sobre una de las premisas básicas de la Historia. La necesidad de datar el “principio” de un proceso, de localizar cronológicamente una fecha inicial y de ubicar dentro de un calendario el momento temporal en se comenzó a gestar tal o cual acontecimiento, son claramente las

⁶³ Hugo Fazio, en su texto “La Historia del Tiempo Presente. Historiografía, problemas y métodos” comienza su primer capítulo aludiendo de manera positiva al texto del historiador y politólogo francés Hervé Coutau-Bégarie, “Le phénomène nouvelle histoire: grandeur et décadence de l'école des Annales”, en el que el autor valora a esta importante y decisiva escuela historiográfica en términos de *estrategia*: “en realidad, el gran mérito de los precursores fue haber sabido disponer de una adecuada estrategia programática en el momento adecuado” (Fazio, 2010, pp. 23).

exigencias que se impone esta “nueva” corriente historiográfica en la medida en que se encuentra completamente instalada dentro de los marcos más comunes e incuestionables de la disciplina:

Es preciso dejar claro que afirmar que la historia del presente no es historia de una época no pretende mantener que el presente no pueda delimitarse o acotarse como lapso histórico de perfiles cronológicos inteligibles. No quiere decirse que cada historia de un presente no tenga su “matriz” establecida justamente por un acontecimiento decisivo que la abre. Sin tal matriz y sin un tiempo efectivamente medio no habría posibilidad de historia. Lo importante es que al hablar del presente se lo haga siempre desde su debida relativización, desde su remisión a la percepción de los sujetos que lo viven: quienes lo viven delimitan *su* presente y nadie vive un tiempo que no sea su presente, mientras que el propio pasado queda aprehendido en él. La historia del presente define siempre el tiempo desde un *nosotros*, desde un *nuestro tiempo*. Tiene diversas cronologías estratificadas en función de los individuos que la hacen, que la escriben y que la asumen. (Aróstegui, 2004, pp. 57).

La diferencia, entonces, reposa en que el “cierre” o “fin” no se encuentra delimitado por una fecha precisa, sino que estima que los objetos analizados son procesos en curso y, por tanto, el tiempo está abierto en el presente mismo en el que el historiador escribe la historia. Ahora, los intentos por delimitar los procesos en sus puntos preliminares suponen no solo un esfuerzo de búsqueda y análisis historiográfico arduo, sino que ponen el presente en lugar distinto al que se le ha atribuido tradicionalmente a las categorías de “periodo” o de “época”. Pues, el presente no podrá ser nunca valorado ni como periodo, ni como época⁶⁴, en la medida en que su estudio historiográfico por parte de la Historia del Presente será siempre móvil y dependerá del objeto histórico analizado. Y aunque esta característica dinámica y de movilidad de las ubicaciones temporales de los procesos históricos incluidos en los análisis del tiempo presente, es uno de los “caballitos de batalla” con los que los principales teóricos de la Historia del Presente han pretendido argumentar su distanciamiento y su postura crítica frente a la Historia más tradicional, no supone una transgresión real de los cimientos disciplinares; en la medida en que la búsqueda del

⁶⁴ Precisamente esta es una de las razones por las cuales la Historia del Presente tienen tantos opositores. y por las cuales se estima que el presente no es un tiempo histórico, ni históricamente explicable.

“origen” permanece, incluso sin estar inscrito dentro de la categoría de “periodo”. Aun así, incluso bajo la excusa de la flexibilidad de la delimitación del presente, en función del objeto de estudio, hay una amplia discusión por el “cuándo” puede comenzarse a hablar de Presente; así, la datación cronológica del punto de partida del Presente varía entre 1945, con el fin de la Segunda Guerra Mundial, pasando por 1968, con la revolución del mayo francés, 1989, con el fin de la Guerra Fría y la caída del muro de Berlín⁶⁵.

En efecto, la pregunta de la Historia del Presente se sigue concentrando en el problema del presente en tanto tiempo específico, aunque se insista, paradójicamente, en que su *presente* es una categoría ajena a la de “periodo histórico” por el solo hecho de no haber concluido. De ahí que se sitúe el *presente* en el registro de la duración, pues independiente de la fecha en que pueda comenzar el marco referencial del que puede entenderse como el Presente, dentro del cual cabrán todos los objetos de estudio posibles de historizar y los cuales tendrán también su duración específica, este será valorado como un intervalo de tiempo. No obstante, el presente, en este caso, es un tiempo que no constituye un fragmento cronológico, en la medida en que su principal virtud es que está abierto al converger siempre con el instante; en otras palabras, el instante, el ahora, nuestro presente más inmediato, cumple la función de un punto de llegada inconcluso, o de un “fin” que no es conclusivo. En este sentido, el presente en tanto duración es el tiempo del “todavía” al ser un proceso histórico en desarrollo.

De esta comprensión del *presente* se despliegan algunos interrogantes que evidencian cómo el funcionamiento validado del tiempo histórico sigue operando dentro de los planteamientos de la Historia del Presente, a pesar de todo el esfuerzo por diferenciarse. Esa cualidad del *presente* de ser un tiempo situable dentro de una cronología dúctil, abierto en el “ahora” y entendido en términos de “duración”, contiene la certidumbre de que los

⁶⁵ Tanto para Aróstegui como para Fazio, la historia del siglo XX, en especial la que podríamos nombrar “del presente”, está compuesta de varios ciclos -en palabras de Fazio- o rupturas o momentos axiales -en las de Aróstegui-, que se corresponden precisamente a las numeradas.

objetos de estudio que pueden incorporarse dentro de la Historia del Presente han de concluir y para ese momento el *presente* dejará de ser presente. Ese momento, en que se estima que un proceso ya culminó, el presente ha de convertirse, como denominaran algunos, en un presente-pasado o un pasado reciente. Pero, por otra parte, esta función evidentemente cronológica sitúa a esta forma de acercamiento al presente en la misma línea continuista del tiempo: como proceso inscrito en el incesante fluir del tiempo. De manera que, ya sea porque el “presente” quede registrado en un marco temporal preciso o porque continúe abierto en el que podría ser un proceso sin fin, las problematizaciones del “nuestro propio tiempo” siguen instaladas dentro de los márgenes disciplinares. Dicho de otro modo, tanto la una como la otra evidencian, de una manera bastante clara, que la base epistemológica de la Historia del Presente descansa en el zócalo explicativo y funcional de la Historia:

Pero los actos humanos son históricos también, como diría, a su vez, Ortega y Gasset, porque poseen una determinación intrínseca que forma parte inseparable de su ontología: la de tener una *fecha*, o, que es lo mismo, la de estar insertos indefectiblemente en esa serie temporal, o la de configurarla ellos mismos. La íntima pertenencia de los actos humanos a las dos series del tiempo⁶⁶, a la fecha, hace que haya dimensiones del hombre como la experiencia, el recuerdo o el olvido, la reelaboración de la memoria, la expectativa, la intención o el deseo, que no se conciben sin su relación con el tiempo. Pero el tiempo es, igualmente, un orden y un flujo unidireccional, de forma que nadie podría “recordar” el futuro ni “prever” el pasado (Aróstegui, 2004, pp. 73).

Vemos entonces que el funcionamiento lineal del tiempo no deja de ser el referente medular que constituye las bases del pensamiento y de los propósitos de la Historia del Presente.

⁶⁶ Aquí Aróstegui hace referencia a la teoría del filósofo McTaggart, en la cual plantea una distinción entre *dos series del tiempo*, la serie A y la serie B. Estas series se corresponden a las dos formas en las que se ha denotado el tiempo: la serie A, evoca los tres modos de aparición del tiempo -*pasado, presente y futuro*-; por su parte, la serie B, es el tiempo captado bajo las disposiciones de lo *anterior* y lo *posterior* con respecto a un acontecimiento. Para McTaggart esta distinción expresa las formas en que el tiempo ha sido representado: en la serie A es representado como proceso, como flujo, como cambio; mientras que en la serie B no indica en realidad el cambio y, por ende, es el tiempo permanencia.

En definitiva, la estructura del Presente para la Historia del Presente tiene como principal cimiento la evidencia de la realidad del *continuum* temporal; lo que conlleva que la producción historiográfica se constituya en las certezas que se derivan de esta: la linealidad y la irreversibilidad del tiempo, fundamentalmente. Es decir, las explicaciones históricas, el tratamiento metodológico y el contenido problemático de los objetos de estudio descansan en este principio “objetivo” del tiempo. No obstante, dentro de las teorías trabajadas para la configurar el armazón epistemológico de la Historia del Presente, se incorporan algunas que se fundamentan en la relación “fenomenológica” con el tiempo, según las cuales, el presente se constituye como un “ahora” que, así mismo, configura el pasado y el futuro: “si no tuviéramos la noción fenomenológica del presente, como el hoy en función del cual hay un mañana y un ayer, no podríamos dar ningún sentido a la idea de un acontecimiento nuevo que rompe con la era anterior y que inaugura un curso diferente de todo lo que ha precedido” (Ricœur, citado por Aróstegui, 2004, pp.87). Esta “nueva” modulación respecto al *presente* no solo lo sitúa en la referencia más inmediata que la percepción y la experiencia del tiempo puede tener, que es precisamente el “ahora”, sino que abre el horizonte reflexivo al problema del acontecimiento: el “ahora” como instante en tanto punto de transición entre el pasado y el futuro, uniendo así las dos dimensiones temporales, y en tanto punto de inflexión entre un antes y un después.

Vemos entonces que las indagaciones historiográficas del *presente* han abierto una bisagra entre la comprensión de éste como un “instante” sin espesor, reducido al simple corte entre dos extensiones temporales, y el *presente* como acontecimiento singular, determinándolo como el mecanismo decisivo y el elemento determinante de los procesos históricos, en la medida en que constata la singularidad los tiempos: “El acontecimiento mismo es la más radical detonación de lo que es un *presente* e igualmente de su nacimiento. En el sentido en el que el presente pueda ser identificado con el “ahora”, cada acontecimiento inaugura un presente nuevo” (Aróstegui, 2004, pp. 98). De manera que, en lo que tiene de acontecimental el *presente*, éste puede fijarse permanentemente como un nuevo punto de partida. En este sentido, Aróstegui, citando a Luhmann, afirmará que “cada acontecimiento

cambia totalmente el pasado, el futuro y el presente por el solo hecho de otorgar calidad de presente al siguiente acontecimiento y de convertirse para éste (es decir, para su futuro) en pasado... Cada presente realiza en este sentido una modificación total del tiempo” (Luhmann, citado por Aróstegui, 2004, pp. 98). Por tanto, la extensión temporal del *presente* se establece a partir de la localización de ciertas dinámicas sustanciales que singularizan históricamente el acontecimiento que se está efectuando, configurando el pasado en función de su explicación y perfilando el futuro dentro de su propio desarrollo. En esta medida, el presente inmediato, el punto temporal en el que se encuentra situado el observador, es el principio explicativo e historiográfico en tanto cada presente inaugura un presente nuevo. Así, por una parte, cada acontecimiento será definido dentro de la temporalidad del presente y, por otra, la prolongación del presente supone la sucesión de los acontecimientos –de pasados a futuros- en la experiencia.

Si bien esta configuración del *presente* de la Historia del Presente se enmarca en la amplia discusión en torno al sentido de la Historia y a su función explicativa, según la cual el estudio de la historia debe inscribirse en la continuidad o en el registro de la discontinuidad; este marco no será más que un efecto de superficie, en tanto el *presente*, en los dos casos, sigue figurando como un punto, sea de paso o de cambio, en la extensa línea del tiempo. El *presente* se constituye como sucesión de acontecimientos, pero también como modificación continua. De modo que, la hermenéutica de la pregunta por el *presente* de la Historia del Presente está soportada en la misma base epistemológica según la cual el funcionamiento lineal del tiempo constituye todo el soporte de comprensión de la historia, y desde el cual se organiza todo el discurso histórico. En otras palabras, entre las certezas sobre las que se estructura todo el pensamiento disciplinar de la Historia y las evidencias constitutivas de la Historia del Presente no operan cambios trascendentales y sus fundamentos son principios compartidos.

Aunque es indudable que tanto la crítica a las experiencias contemporáneas del tiempo y a la función de la historia y los historiadores en el conocimiento del pasado más reciente, por

parte de Hartog, como a los planteamientos teóricos y metodológicos que buscan darle un nuevo estatuto histórico al presente, como en el caso aquí visto de Arostegui y Fazio, han planteado importantes preguntas para la práctica histórica, y, de hecho, han llegado a forzar una reconfiguración de los discursos sobre la Historia; naufragaron en su objetivo más ambicioso de transformarla. Sin embargo, ya no se trata de si fue posible o no modificar eficazmente el discurso de la Historia tradicional sino del destino que está teniendo el análisis sobre el Presente dentro de las preocupaciones históricas. La preocupación sobre el Presente, establecida originalmente como una serie de polémicas en relación a la convulsa historia del siglo XX y levantado críticamente en contra de los valores políticos y culturales, parece que se ha ido estancando paulatinamente en varias formas institucionales. En el caso específico de la Historia del Presente, el dinamismo crítico con el que emergió se ha ido desvaneciendo, en gran parte, en el proceso de convertirse en un campo y una corriente historiográfica aceptada dentro del discurso académico. En otras palabras, al reclamar el reconocimiento como nuevo discurso legítimo y formal cesó de alterar las limitaciones disciplinarias existentes y al vincularse a una disciplina académica establecida, con patrones de funcionamiento y modelos de composición narrativa y metodológica, limitó sus nuevas formas y posibilidades de creación y pensamiento.

Pese a los planteamientos críticos que aquí se han desarrollado, lo que evidencian estos dos registros de pensamiento sobre el Presente, es que su historización -la de Presente- se ha convertido en una necesidad social, cultural y política de primer orden. Y esta historización del *presente* implica necesariamente replantearse no solo la cuestión del tiempo en su extensión lógica -con su trilogía pasado-presente-futuro-, sino de la relación social con la historia. Así, la cuestión del *presente* en la Historia debe emprender un análisis de éste como categoría fundamental de la operación historiográfica, la cual conlleve, ciertamente no solo una expansión disciplinar sino, sobre todo, una apertura de las fronteras disciplinares. Es decir, el pensamiento histórico sobre el Presente, estimamos, se nutre con los trabajos críticos desarrollados desde otros campos disciplinares; en especial, consideramos, los de la sociología y la filosofía fundamentalmente. De hecho, y como se abordará a partir del

próximo capítulo, será la filosofía la que más ha contribuido tanto a una renovación del pensamiento histórico y de la Historia, como al análisis crítico y potente del *presente*.

CAPITULO TRES

ARQUEOLOGÍA Y GENEALOGÍA UNA CRÍTICA A LAS EVIDENCIAS DEL PRESENTE

“La historia no tiene como fin volver a encontrar las raíces de nuestra identidad, sino, por el contrario, el de disiparla; ella no emprende la tarea de ubicar el hogar único de donde venimos; [...] ella emprende la tarea de hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan”

Michel Foucault

A partir de este capítulo ingresamos al campo de la filosofía; este tal vez sea un terreno espinoso y problemático para los historiadores, pero ciertamente es un terreno abonado y rico frente al pensamiento sobre el *presente*. Es innegable que la Historia tradicional se ha resistido a traspasar la frontera disciplinar que la separa de la filosofía, sin embargo, nunca ha podido desembarazarse de ella. De hecho, como fue expuesto en el primer capítulo, es a través de la filosofía, de los problemas y los planteamientos que emergen en su dominio, que se produce la transformación moderna en la concepción del tiempo y la formación disciplinar de la Historia. En palabras más precisas, desde el siglo XIX, directa o indirectamente, la Historia se ha visto enfrentada con el campo de la filosofía, por más que lo haya evitado y lo pretenda seguir evitando⁶⁷. No obstante, la relación entre Historia y Filosofía que se va a evocar de aquí en adelante dista de la sugerida con antelación en el primer capítulo; es decir, no se trata de hacer un recorrido analítico de la articulación entre unos problemas de una disciplina con la formación de la otra o un análisis de las condiciones filosóficas que posibilitaron la constitución moderna de la Historia y, con ella, la de un Presente con características específicas. De lo que se trata, a partir del presente capítulo,

⁶⁷ Precisamente, la revisión realizada en el primer capítulo sobre la condición moderna de la Historia, hace evidente la íntima relación que tienen el nacimiento de la Historia como disciplina con el pensamiento filosófico, en concreto con formación de la Filosofía de la Historia.

es de enfrentar el problema del *presente* con lo que Foucault llamaría una “práctica histórico-filosófica”, según la cual debe hallarse en la relación privilegiada con el tiempo que nos es propio. Esa relación con la filosofía será, a fin de cuentas, como él mismo lo sugerirá, una relación política con la verdad.

Ahora bien, en lo que respecta a este tercer capítulo es bastante evidente que al referirnos a “arqueología” y “genealogía” se alude inmediatamente al trabajo de Michel Foucault. Sin embargo, las dos nociones evocadas desde el título mismo, si bien claramente inscritas en la terminología foucaultiana, serán utilizadas como campos de problematización y métodos particulares de análisis histórico que, en la medida en que involucra eficazmente el pensamiento filosófico, abren una dimensión crítica tanto de la historia como de la historicidad del presente. En este sentido, lo que se pretende no es desplegar una descripción detallada de la obra de Foucault, ni mucho menos una explicación semántica y sistemática de los conceptos, sino que a partir del ejercicio interpretativo de algunos de sus trabajos y de las categorías inscritos en cada uno de estos campos se elabora un análisis tanto de la concepción arqueológica y genealógica de la historia como de su disposición y potencia crítica respecto a un pensamiento sobre el *presente*. La problematización de la historia como del *presente* mismo que se desprende de los análisis arqueológicos y genealógicos conlleva de manera evidente una perturbación en el ordenamiento regular dado al “sentido” de la historia; siendo esto una de las razones principales por las cuales muchos historiadores se han resistido tan enérgicamente al uso de las categorías y los métodos propuestos por Foucault dentro de las investigaciones historiográficas.

Si bien la analítica en torno a la modernidad y la historia llevada a cabo por Foucault coincide a simple vista con el planteado por Koselleck, es decir, un recorrido por las condiciones de posibilidad de la historia y el análisis del papel que ésta juega dentro de la Modernidad, los recursos teóricos y conceptuales de los que se sirve Foucault distan mucho de los planteados por Koselleck. Mientras uno despliega su análisis a partir de los usos y transformaciones semánticas del concepto de historia en la época moderna; el otro lo hará

a partir de unas disposiciones históricas modernas que favorecen tanto el nacimiento de las Ciencias Humanas como de una idea de hombre que no hubiera podido pensarse antes. No obstante, que uno y otro se pregunten por las condiciones que hicieron posible la emergencia de la Historia y, de este modo, de una conciencia de la historicidad del hombre, no solo ratifica la primacía de la Historia en la modernidad, sino que robustece la tesis de que los elementos que posibilitaron y mantuvieron esta primacía, más de dos siglos después, aún constituyen la relación que hoy tenemos con el tiempo.

Con todo, este capítulo parte de la certeza que las perspectivas arqueológica y genealógica de la historia implican una renovación de lo que podríamos llamar el pensamiento canónico de la Historia y, por tanto, abren el horizonte del análisis y de la crítica del *presente* de un modo particular: la Historia y sus objetos, para enunciarlo de entrada, son no solo puestos en cuestión en relación a su funcionamiento disciplinar, sino que son abordados como elementos en sí mismos históricos en la medida en que se constituyen en una época precisa y a “causa” de un “orden” preciso. Del mismo modo, Historia y *presente* son comprendidos en su dimensión histórica. La práctica histórico-filosófica aquí evocada conlleva, en primer lugar, y a través de la perspectiva arqueológica, una preocupación por las condiciones de existencia y por las condiciones de posibilidad de la Historia y, en segundo lugar, a través de la perspectiva genealógica, el entendimiento de un *presente* que constituimos y nos constituye.

LA ARQUEOLOGÍA: DISCONTINUIDAD Y COMPRENSIÓN HISTÓRICA

Si hay algo que caracteriza el pensamiento de Foucault es que desde sus primeras obras procuró, como diría Michel Serres, descubrir los elementos dionisiacos de la modernidad, la cual ha sido vista por la historiografía tradicional como el triunfo absoluto de la razón⁶⁸

⁶⁸ Desde 1954, año en que aparece su primera obra, *Maladie mentale et personnalité*, pasando en 1961 por la publicación de su tesis doctoral, *Raison et déraison*. Histoire de la folie à l'âge classique, hasta 1962,

(Serres, 1968, pp. 168). Esa modernidad, que se caracterizaría precisamente por el triunfo de la razón al establecer una distancia con el pensamiento religioso es, en los análisis arqueológicos, un momento histórico con unas especificidades de funcionamiento del saber históricas; es decir, la razón es sólo una producción histórica. De esta manera, la arqueología se constituye como una práctica de la historia donde el pensamiento, todas las formas de pensamiento, son los soportes necesarios para poner en práctica una historia que se separa de las disposiciones clásicas de alcance universal; es una práctica histórica que resiste a un cierto historicismo que lee e interpreta el tiempo como un continuo sin interrupciones, y dónde la indagación sobre el pasado permitiría localizar el origen transparente de las cosas. En este sentido, haciendo alusión a Nietzsche, Foucault afirmará lo que hay de invención en el conocimiento:

Decir que fue inventado es decir que no tuvo origen, o lo que es lo mismo y de manera más precisa, aunque parezca paradójico, que el conocimiento no está en absoluto inscripto en la naturaleza humana. El conocimiento no constituye el instinto más antiguo del hombre, o a la inversa, no hay en el comportamiento humano, o en los apetitos, en el instinto humano, algo que se parezca al conocimiento (Foucault, 1983, pp. 22).

En este sentido, el uso de la categoría de “arqueología” hará una clara referencia a Kant, quien ha utilizado el término “arqueología” para referirse a la historia de lo que hace necesaria una forma de pensamiento⁶⁹. Por tanto, la tarea de la arqueología no es hacer una historia del pensamiento según los modelos clásicos⁷⁰ ni, mucho menos, una historia general del pensamiento, sino de lo que se trata es dotar de valor histórico a “todo lo que

cuando se publica *Maladie mentale et psychologie*, Foucault se ocupó del problema del racionalismo moderno, pero en estos casos desde su otra cara; es decir, desde lo que la excluye. Así, estos primeros trabajos son la otra cara del racionalismo moderno, de las exclusiones de la razón, de lo que ésta ha desterrado.

⁶⁹ El texto de Kant es *Fortschritte der Metaphysik*, en *Gesammelte Schriften*, Berlín, Walter de Gruyter, t. XX, 1942, p. 341. Además del uso de este término, Kant se referirá al “método crítico trascendental” para comprender las razones y los elementos de un determinado pensamiento.

⁷⁰ Modelos presentes en la historia de la filosofía, de las ideas y de las ciencias: “la primera se ocupa sobre todo de esos grandes sistemas, frecuentemente rivales entre sí: Platón y Aristóteles, Kant y Hegel, etc. La historia de las ideas, en cambio, de pensadores considerados ‘subfilosóficos’. Y, finalmente, la última, los conocimientos que tienen mayor rigor de científicidad” (Castro, 2015, pp. 17)

contiene pensamiento [...] en la filosofía, pero también en una novela”, y en esta medida comprenderlo en su disposición histórica, es decir, en el nivel de sus condiciones de posibilidad. Por ello, es posible afirmar que los esfuerzos de la arqueología hay que buscarlos en esa mirada que intenta descubrir las formas de racionalidad que históricamente han ordenado el pensamiento. Y es a partir de aquí que hay que rastrearlos en el giro de esa mirada hacia los discursos, bajo los que construye su dimensión de “archivo”: “Mi objeto no es el lenguaje, sino el archivo, es decir, la existencia acumulada de discursos. La arqueología, como yo la entiendo, no es pariente de la geología (como análisis del subsuelo) ni de la genealogía (como descripción de los comienzos y las sucesiones), es el análisis del discurso en su modalidad de archivo” (Foucault, 1994, pp. 595).

El término “archivo” no está asociado ni al conjunto de documentos que una cultura conserva como memoria y testimonio de su pasado ni, tampoco, a la institución encargada de hacerlo, como en el uso corriente en el campo historiográfico; es, más bien, entendido como sistema en tanto dispone las condiciones históricas de posibilidad de los enunciados, de los discursos. Por tanto, el archivo determina las formas de organización del “decir” sin que éstas sean acumulativas o se inscriban en una linealidad sin fin. Así, la descripción arqueológica de los enunciados se propone multiplicar en el análisis las instancias de la diferencia, de la multiplicidad y de la discontinuidad. No persigue por ello establecer la transición continua e insensible que une todo discurso a lo que lo precede y a lo que lo sigue, sino su especificidad. No se trata de recurrir a un sujeto único (la conciencia, la razón, la humanidad) como soporte de una historia continua en la que el pasado encuentra su verdad en el presente, y en la que éste, en forma de promesa, anticipa un futuro más pleno. Se trata, más bien, de lo contrario: multiplicar las rupturas, evitar las miradas retrospectivas, renunciar a la plétora del sentido o la tiranía del significante.

Esta transformación teórica en el campo de los análisis históricos cuestiona, en primera instancia, el valor de los documentos, pues usualmente la Historia los ha utilizado, lo ha interrogado y ha pretendido interpretarlo para “reconstruir, a partir de lo que dicen, el pasado del que emanan” (Foucault, 2005, pp. 9). En el análisis arqueológico no se trata de

interpretar el documento, de determinar si dice la verdad o de señalar su valor expresivo, sino de trabajarlo desde el interior: “lo organiza, lo divide, lo distribuye, lo ordena, lo reparte en niveles, establece series, distingue lo que es pertinente y lo que no lo es, señala elementos, define unidades, describe relaciones” (Foucault, 2005, pp. 10). En este sentido se admite que la arqueología no es una labor interpretativa, en tanto no trata los documentos como signos de otra cosa, sino que los describe como prácticas o, en otros términos, como el mismo autor lo anuncia en la introducción de *L'archéologie du savoir*, en lugar de tratar los monumentos como documentos (lugar de la memoria del pasado), trata los documentos como monumentos; en la medida en que no busca en ellos las huellas que han podido dejar los hombres, sino que despliega un conjunto de elementos, los aísla, los agrupa, establece relaciones, los reúne según niveles de pertinencia.

Que el documento pierda su valor memorialista, a través del cual la historia trataba de reconstruir el pasado, para definirlo en sus especificidades, tendrá como consecuencia principal la emergencia de la categoría de “discontinuidad”. Esta se constituye como una novedad en el campo de los estudios históricos en tanto, en su forma clásica, la Historia debía borrar, en beneficio de las largas líneas de continuidad, la irrupción de los acontecimientos, las discontinuidades presentes en la historia. Lo que aparece, entonces, es un desplazamiento hacia lo discontinuo:

Por debajo de las grandes continuidades del pensamiento, por debajo de las manifestaciones masivas y homogéneas de un espíritu o de una mentalidad colectivas, por debajo del terco devenir de una ciencia que se encarniza en existir y en rematarse desde su comienzo, por debajo de la persistencia de un género, de una forma, de una disciplina, de una actividad teórica, se trata ahora de detectar la incidencia de las interrupciones. Interrupciones cuyo estatuto y naturaleza son muy diversos (Foucault, 2005, pp 5).

En este sentido, vale rescatar el influjo decisivo que tuvo la obra de Bachelard y Canguilhem en la formación de la perspectiva arqueológica y en la importancia que va a tener la utilización de la idea de discontinuidad. Tanto el uno como el otro se ubican en el campo de

la filosofía de las ciencias⁷¹, a través del análisis de las transformaciones en el ámbito de los conceptos. En el trabajo de Bachelard, por ejemplo, Foucault reconoce que las discontinuidades que suspenden esa linealidad indefinida de los conceptos no sólo interrumpen esa lenta maduración que los ancla a procesos unívocos de significación, sino que los hacen entrar en un tiempo nuevo y que “prescriben así al análisis histórico [...] el señalamiento de un tipo nuevo de racionalidad y de sus efectos múltiples” (Foucault, 2002, pp.5). Por su parte, Canguilhem, en su análisis sobre los conceptos, muestra que la historia de éstos “no es, en todo y por todo, la de su acendramiento progresivo, de su racionalidad sin cesar creciente, de su gradiente de abstracción, sino la de sus diversos campos de constitución y de validez” (Foucault, 2002, pp.6), la cual los visibilizan con unas reglas sucesivas de uso y con unos medios teóricos múltiples. En este sentido, el análisis histórico propuesto con la arqueología, y siguiendo el camino abierto por Bachelard y Canguilhem, no será nunca una historia en el sentido clásico del término. No se trata, en efecto, ni de exponer la verdad que pareciera estar contenida en las “fuentes históricas” ni de reconstruir la historia extraída exclusivamente de éstas a partir de una narrativa descriptiva. Tampoco es una colección de datos ni apología del archivo. Con la arqueología se procura establecer a partir de qué disposición histórica han sido posibles determinados acontecimientos, procesos o fenómenos, sin identificar nunca tal disposición ni con el ordenamiento racional de las “evidencias”, ni con el encadenamiento continuo de los sucesos ni con la distancia objetiva tan promulgada por cierto historicismo.

La dificultad que entraña la arqueología, por tanto, está precisamente en el tipo de análisis histórico que pretende y el objeto al cual se dirige: así la arqueología de las Ciencias Humanas efectuada por Foucault en *Les mots et les choses* es un análisis histórico de las

71. Tanto Bachelard como Canguilhem tuvieron un papel fundamental en la transformación del campo de la historia y la filosofía de las ciencias: Bachelard, con su regionalismo epistemológico, problematizó la idea de un conocimiento fundado en ideas universales y criticó la posibilidad de un progreso incesante de las ciencias; Canguilhem, por su parte, reestructura el dominio del análisis histórico de las ciencias al introducir el tema de la desnaturalización de los objetos y de los conceptos científicos, lo cual lo conduce a deconstruir los puntos de partida que se consideraban “lógicos” en la comprensión de la historia de las ciencias biológicas y biomédicas.

condiciones de posibilidad del funcionamiento epistemológico de éstas, y de la oposición que ellas entrañan entre fenomenología y estructuralismo como productos históricos del saber moderno; y el objeto al cual se dirige es esa “experiencia desnuda del orden”, es decir esa zona intermedia entre “los códigos fundamentales de una cultura” y “el pensamiento, las teorías científicas y las reflexiones filosóficas”. En este sentido, la pregunta arqueológica es una pregunta por las formas de constitución histórica del saber, a través de la búsqueda por encontrar aquello a partir de lo cual han sido posible tanto los órdenes empíricos como la mirada codificada del pensamiento reflexivo de una determinada época. Esto conlleva a que la visión clásica de la historia y su ejercicio de interrogación, queden relegadas tanto por nuevas preocupaciones como por nuevos métodos de análisis. En primer lugar, la historia de las ciencias, la historia de las ideas, la historia política, la historia económica son sustituidas por el análisis de las formaciones históricas de estos campos de saber; y, en segundo lugar, por ende, la operación historiográfica no se fundamenta ni en la descripción ni en una narrativa continuista que pueda expresar la “verdad” del progreso objetivista en estos campos, sino que, al estar dirigida al “espacio general del saber”, define sus procesos de transformación y engendramiento a partir de la precisión de cierto tipo de clasificaciones y mutaciones que permitan circunscribir el umbral de un cambio. Por tanto, la historia no es la manifestación de la perfección creciente de estos saberes, ni se refiere al valor racional y sus formas objetivas: para la arqueología el análisis histórico debe mostrarse a través de los registros de la historicidad misma de los saberes, de las configuraciones que las propician y de sus condiciones de posibilidad. Por ello se trata de una arqueología, más que de una historia en el sentido tradicional del término, y es en este tipo de análisis específico que Foucault se sirve de la noción de discontinuidad.

Ahora bien, si la arqueología se sirve de la categoría de discontinuidad es en función, precisamente, de terminar de destituir el privilegio, dentro del pensamiento y el análisis histórico, de esa racionalidad moderna que indica un movimiento progresivo, dirigido al perfeccionamiento incesante de ella misma. Esta destitución, anunciará Foucault, deberá continuarse, ya que está en vías de realizarse, a partir tanto de la transformación de los

problemas planteados, como de los instrumentos utilizados y los conceptos que define. La articulación entre estos tres movimientos -problemas, instrumentos y conceptos- conlleva inevitablemente a una circularidad, por una parte, entre investigación histórica y metodología y, por otra, entre historia y filosofía. Volviendo, por tanto, al problema central que aquí interesa rescatar de la arqueología, ya que no solo es la que podría considerarse la categoría fundamental del trabajo arqueológico sino el elemento cardinal de la renovación del pensamiento sobre y frente a la historia como del análisis histórico mismo, es necesario examinar de manera exhaustiva la categoría de discontinuidad, su envergadura y sus implicaciones dentro del campo del pensamiento y los estudios históricos.

La discontinuidad tiene un registro triple, en la medida en que es tanto una operación deliberada del historiador, una conclusión del mismo análisis y descripción histórica, incluso historiográfica, y un concepto metodológico. En primer lugar, al historiador introducir la categoría de discontinuidad implica una confrontación con la Historia tradicional, y trascendental⁷², en la medida en que interfiere en la garantía continuista del relato histórico. En segundo lugar, la investigación histórica, el objeto de problematización y, posteriormente, el trabajo analítico de los documentos son los que harán emerger las discontinuidades presentes en la historia. Y, por último, en cuanto concepto metodológico, la discontinuidad obliga a la crítica y al abandono de categorías explicativas -progreso, desarrollo, evolución, tradición, nacimiento, origen- que permiten “descubrir” o, más bien, deducir un desarrollo continuo del tiempo y una historia sin interrupciones; lo cual conlleva a la elaboración del análisis histórico a partir de sus condiciones de posibilidad. En este sentido, y cómo el mismo Foucault anotará, el tema de la discontinuidad es constitutivo del análisis histórico, aunque se la pretenda desconocer, pero, al mismo tiempo, figura como una opción heurística dentro del investigación; de modo que, “la de discontinuidad es una noción paradójica, ya que es a la vez instrumento y objeto de investigación; ya que delimita

⁷² Foucault llamará “historia trascendental” a toda aquella que privilegie una cierta “metafísica de los orígenes”, según la cual la búsqueda de las verdades primigenias también reivindica los ordenamientos continuos.

el campo cuyo efecto es; ya que permite individualizar los dominios, pero que no se la puede establecer sino por la comparación de éstos. Y ya que a fin de cuentas, quizá, no es simplemente un concepto presente en el discurso del historiador, sino que éste la supone en secreto” (Foucault, 2005, pp. 14). Si bien en los trabajos arqueológicos la problematización en torno a la discontinuidad y a lo discontinuo apunta directamente a la discusión epistemológica o teórica en contra de las formas clásicas de la historia, es posible rastrear cómo a partir de aquí se comienza a tejer la cuestión de orden ético-político que no solo se dejará ver más claramente en los trabajos posteriores sino que supone el núcleo fundamental de la relación crítica con el *presente*, como lo veremos más adelante.

La puesta en juego de la noción de discontinuidad y, por ende, las que ésta supone dentro del método arqueológico -ruptura, límite, umbral, serie, transformación- plantea dentro del pensamiento histórico alteraciones de orden y funcionamiento y, dentro de la Historia, cuestiones de procedimiento y problemas claramente teóricos. La función de la arqueología es efectuar un trabajo “negativo” en términos foucaultianos, es decir, de destitución de todas esas nociones de las que se ha servido el análisis histórico moderno y que, de una u otra forma, contienen y diversifican el tema de la continuidad, tales como tradición, causalidad, progreso, desarrollo y evolución, conciencia, entre otras. Claramente, la crítica a estas nociones está dirigida al campo de la historia de las ideas y las ciencias, del cual se ocupa el método propuesto por Foucault. No obstante, esta crítica es fundamental para repensar las bases disciplinares más generales de la Historia misma. En este caso, el planteamiento abarca el conjunto del saber histórico y no uno de sus campos específicos, los cuales, ciertamente tienen características que les son propias y, por tanto, en muchos casos, funcionamientos epistemológicos y hermenéuticos particulares.

Ahora bien, para Foucault esas nociones sobre las que recae toda la crítica por reproducir el tema de la continuidad -tradición, causalidad, progreso, desarrollo, evolución, etc.-, no tienen una estructura conceptual rigurosa dentro de la disciplina histórica pero su función es bastante precisa: justamente nutrir la idea de continuidad dentro del análisis histórico

de manera particular. Estas nociones tienen la facultad de asignar los orígenes de tal o cual fenómeno, reduciendo así las especificidades propias de los comienzos y permitiendo aislar las diferencias sobre un fondo de permanencias⁷³; de revestir fenómenos de semejanza o repetición en procesos de índole causal, estableciendo articulaciones forzadas a unidades definidas de sentido; de reagrupar una sucesión de acontecimientos dispersos y referirlos a un mismo y único principio organizador; de descubrir principios ejemplares de coherencia y trazos de unidades futuras; de dominar el tiempo por relaciones perpetuas entre el punto de partida y el punto de llegada del análisis⁷⁴; de establecer entre fenómenos simultáneos o sucesivos en un periodo de tiempo, principios de unidad, de explicación y de comunidad de sentido. Todas estas síntesis son comprendidas a través de la arqueología como discursos fabricados y, por ello mismo, históricamente contruidos; porque el sentido de estos agrupamientos, admitidos de ordinario y cuya validez se reconoce sin cuestión, niegan de hecho la historicidad misma. Por ello la arqueología, partiendo de la cuestión de la discontinuidad, precisa una renuncia a los discursos clásicos de la Historia tradicional a partir del desalojo de esas formas y esas fuerzas inerciales por las que se tiene costumbre ligar todos los fenómenos, todos los procesos y todos los acontecimientos de los que participa la vida de los hombres. En este sentido, lo que se pone también en juego es una alteración necesaria de la relación social y humana con el tiempo, y no solo una disputa de orden analítico y metodológico.

La historia es planteada entonces como escansión y como juego de relaciones, en oposición a la historia continua y estructural. En otras palabras, la historia discontinua se insurge ante esa historia que se asocia al lento pero permanente e ininterrumpido devenir, al producto

⁷³ Sobre el problema específico del origen volveremos más adelante, pues de este se ocupa de una forma mucho más sistemática y rigurosa el trabajo genealógico; aunque su crítica ya estuviera presente desde los análisis arqueológicos.

⁷⁴ Este caso refiere específicamente a los análisis históricos que se ocupan de fenómenos con cronología fija; sin embargo, los que están asociados a la Historia del Tiempo Presente o, mejor aún, que tienen como premisa la del tiempo abierto, no escapan a esta sentencia; pues, aunque el dato cronológico no sea preciso, el problema histórico sigue estableciéndose en términos de duración en el tiempo y, por tanto, el tema de la continuidad opera.

de un dinamismo interno, al progreso y perfeccionamiento; la discontinuidad se ubica en donde el análisis histórico se convierte en un “esfuerzo incesante de la conciencia recobrándose a sí misma y tratando de captarse hasta lo más profundo de sus condiciones” (Foucault, 2005, pp. 22), desestabilizando el principio de continuidad, atentando contra los derechos imprescriptibles y contra el fundamento de toda historia posible. De manera que, el uso de la noción de discontinuidad pone no solo en entredicho el funcionamiento del tiempo propio de la historia moderna sino todo el orden epistemológico de la disciplina; y es precisamente por lo que, aún hoy, se denuncia y rechaza el pensamiento de lo discontinuo en la historia, como también de lo diferente, de los umbrales, de los límites, las rupturas y las transformaciones. Se denuncia la muerte de la Historia, pero no en el sentido hegeliano de la alusión, cada vez que en el análisis histórico se evoca la discontinuidad; como si pensar la historia en términos discontinuos implicara un asesinato a mano armada al sentido verdadero de la historia. Pero, como el mismo Foucault diría, no habría que engañarse, pues

lo que se llora no es la desaparición de la historia, sino la de esa forma de historia que estaba referida en secreto, pero por entero, a la actividad sintética del sujeto; lo que se llora es ese devenir que debía proporcionar a la soberanía de la conciencia un abrigo más seguro, menos expuesto, que los mitos, los sistemas de parentesco, las lenguas, la sexualidad o el deseo; lo que se llora es la posibilidad de reanimar por el proyecto, el trabajo del sentido o el movimiento de la totalización, el juego de las determinaciones materiales, de las reglas de práctica, de los sistemas inconscientes, de las relaciones rigurosas pero no reflexivas, de las correlaciones que escapan a toda experiencia vivida; lo que se llora es ese uso ideológico de la historia por la cual se trata de restituir al hombre todo cuanto, desde hace más de un siglo, no ha cesado de escaparle. Se habían amontonado todos los tesoros de otro tiempo en la vieja ciudadela de esa historia; se la creía sólida; se la había sacralizado; se la había convertido en el último lugar del pensamiento antropológico; se había creído poder capturar en ella a aquellos mismos que contra ella se habían encarnizado; se había creído hacer de ellos unos guardianes vigilantes (Foucault, 2005, pp 23 - 24).

En esta perspectiva, el pliegue arqueológico, aunque evidentemente asociado más a un método de análisis, no está exento de las problemáticas teóricas y filosóficas presentes dentro del debate sobre la Historia; al contrario, podemos situarlo para nuestros intereses en el corazón mismo de la problemática historiográfica. Con la arqueología no se trata, por

tanto, de escribir la historia de tal o cual objeto de saber desde una perspectiva exterior al pensamiento histórico, es decir, desde una posición racionalista y ciertamente desinteresada, ni mucho menos, en tanto metodología, de elaborar los instrumentos para un análisis neutro, totalmente objetivo y ajeno al dominio al cual se aplica; de lo que se trata, más bien, partiendo de la dimensión histórica de los objetos abordados, es de determinar las condiciones que los hicieron posibles, con sus particularidades y especificaciones propias. Por ello las interrogaciones histórico-arqueológicas son por cómo algo fue posible y no otra cosa en su lugar. La relación entre el pensamiento histórico y el pensamiento filosófico constituyen toda la base crítica de la propuesta arqueológica, y esto no solo en un sentido instrumental, es decir, en la medida en que el uno se nutra del otro, sino en un sentido más radical: a partir de la comprensión y la certidumbre de que el pensamiento y, en particular, el pensamiento histórico moderno es en sí mismo histórico o, mejor aún, se constituye históricamente. Dado que el pensamiento histórico es una invención, que la Historia se constituye históricamente, historiografía y teoría y filosofía de la historia son inseparables en el dominio arqueológico y una reflexión histórica acerca de la propia historia es necesariamente, al mismo tiempo, una reflexión filosófica. De manera que, la historia de la historia debe constituirse en una cuestión filosófica fundamental.

Con todo, a través del análisis arqueológico una historia lineal, continuista, progresiva, que establece límites infranqueables entre un pasado absoluto y un presente inmediato, es inconcebible; la Historia no es otra cosa que la de las condiciones que hicieron posible determinados acontecimientos, de las circunstancias de producción y constitución de determinados procesos, de las formas de articulación “irregular” de los acontecimientos; esto no supondrá nunca una deriva causal, ni una visión de los procesos históricos como encadenamientos sucesivos. La Historia no es, en este sentido, la manifestación de una necesidad y, por ende, el análisis histórico no puede pretender nunca una unidad de sentido que finalmente la reduzca: la arqueología evidencia una diferencia respecto a la idea de la unicidad del tiempo, conllevando esto de manera evidente una perturbación en el ordenamiento regular dado al “sentido” de la historia. Ahora, luego de haber presentado

elementos asociados a la arqueología, que a nuestro modo de ver influyen de forma significativa en el campo disciplinar de la Historia y permiten una renovación no solo de los dominios clásicos de la disciplina sino del pensamiento histórico mismo; pasamos a la reflexión de orden genealógico, en ella la influencia de Nietzsche se acentúa y, con ello, el campo problemático de la Historia se expande hacia nuevos interrogantes y tiene otras derivas críticas.

LA GENEALOGÍA: ACONTECIMIENTO Y EMERGENCIA EN LA HISTORIA.

Retomando la relación entre historia y filosofía presente en los planteamientos de Foucault, debemos ingresar, ahora, al desplazamiento conceptual que se manifiesta entre *“L’Archéologie du savoir”* (1969) y *“Surveiller et punir”* (1975); es decir, entre lo que se ha conocido como el “periodo arqueológico” y el “periodo genealógico”. Se habla de un período genealógico de Foucault para referirse a la transición que opera entre las obras dedicadas al análisis del funcionamiento del saber en occidente y aquellas dedicadas al problema del poder. En este desplazamiento la circularidad entre filosofía e historia aparece de nuevo en el centro de la problemática en torno a los procedimientos sobre los objetos de investigación, para lo cual la influencia del trabajo de Nietzsche es decisiva.

La relación que establece Foucault con la filosofía de Nietzsche no sólo se hizo efectiva en sus obras, sino que fue fundamental en su propio pensamiento de forma explícita y consciente; tanto que él mismo diría en una entrevista: “Con respecto a la influencia efectiva que Nietzsche ha tenido sobre mí, me sería muy difícil precizarla, porque me doy cuenta de cuán profunda ha sido. Yo les diría solamente que fui ideológicamente ‘historicista’ y hegeliano hasta que leí a Nietzsche” (Foucault, citado por Castro, 2011, pp. 278). Es a través de la obra de Nietzsche que Foucault señala el lugar de su pertenencia a la filosofía a partir de la dimensión dada al estatuto de la Verdad presente tanto en la metafísica como en el historicismo; así, como Nietzsche y a través de Nietzsche, Foucault se inscribe en la filosofía desde la práctica del diagnóstico: “Que lo que yo hago tenga algo

que ver con la filosofía es muy posible, sobre todo en la medida en que, al menos después de Nietzsche, la filosofía tiene como tarea diagnosticar y ya no tratar de decir una verdad que pueda valer para todos y para todos los tiempos” (Foucault, 1994, pp. 613). Esta es precisamente la tarea fundamental del análisis genealógico: se trata de un diagnóstico de los procesos mediante los cuales hemos llegado a ser lo que somos y de un cuestionamiento histórico de las relaciones entre el poder y los sujetos. La pregunta por el cómo funciona el poder es una pregunta por la formación histórica de la subjetividad⁷⁵.

Lo primero que habrá que precisar es que no debemos entender dicho periodo genealógico como una ruptura en el pensamiento de Foucault, menos aun como una oposición al arqueológico⁷⁶; pero tampoco se presenta como una solución de continuidad que pasa de unas temáticas a otras sin ningún tipo de cambio. Las especificidades de los problemas y las diferencias entre los objetos de investigación de cada uno no son óbice para que tanto la Arqueología como la Genealogía se apoyen sobre un presupuesto común: escribir la historia sin referir el análisis a la instancia fundadora del sujeto⁷⁷. La agudeza de la mirada que exige los análisis históricos propuestos por Foucault tienen como principal tarea la de introducir en la historia todo aquello que se estima perenne en el hombre: “sólo debe ser la vacuidad de una mirada la que distinga, reparta, disperse, deje jugar las separaciones y los márgenes, una especie de mirada que disocia capaz de disociarse de sí misma y de borrar la unidad de

⁷⁵ Sobre la relación Poder/Subjetividad nos ocuparemos más detenidamente en próximo apartado.

⁷⁶ De hecho, Foucault hace una articulación entre la arqueología y la genealogía en su Cátedra Inaugural en el Collège de France, la cual fue publicada en 1971 como *L'Ordre du discours*, es decir, antes del ingreso “oficial” al periodo genealógico con la publicación de *Surveiller et punir* en 1975; la dimensión del saber, el objeto de la arqueología, aparece problematizado a partir de los presupuestos metodológicos de la genealogía. Foucault propone para el trabajo que proyecta en el Collège reconocer la genealogía como un conjunto de análisis, el cual pone en funcionamiento tres *reglas metodológicas*: *el principio de discontinuidad* (tratar los discursos como prácticas discontinuas, sin suponer que debajo de los discursos efectivamente pronunciados existe otro discurso, ilimitado, silencioso y continuo, que es reprimido o censurado), *el principio de especificidad* (considerar que los discursos constituyen una violencia que ejercemos sobre las cosas, y que no hay providencia prediscursiva), *el principio de exterioridad* (no ir hacia el núcleo interior y escondido del discurso, el pensamiento, la significación; dirigirse hacia sus condiciones externas de aparición). “La genealogía estudia la formación a la vez dispersa, discontinua y regular [de los discursos]” (Foucault, 1971, pp. 67).

⁷⁷ El problema del “sujeto fundador” ya ha sido tratado en el apartado anterior y será retomado de nuevo en el siguiente.

este ser humano que se supone lo lleva soberanamente hacia su pasado” (Foucault, 1983, pp. 10). Una sensibilidad histórica que supone la inversión del sentido mismo de la historia en su acepción más clásica. Incluso, podría decirse que Foucault evita en muchas ocasiones emplear la noción de historia sustituyéndola sea por la Arqueología o la de Genealogía, para así evitar errores interpretativos que la vinculen con el sentido tradicional y legitimado del término y de la práctica.

En este sentido, la deriva nietzscheana tiene un triple registro en lo que respecta a los procedimientos, nociones y problemas propios del periodo genealógico: en primer lugar, el empleo mismo de la categoría de genealogía y su problematización; en segundo lugar, el nuevo sentido dado a la noción de acontecimiento, distinta a la empleada en la arqueología; y, en tercer lugar, la incorporación del problema del poder como objeto de estudio y, con ello, el papel que se le otorga al sujeto. Claramente estos registros operan de forma articulada, sin embargo, es posible hacer evidente sus características de manera aislada.

Si bien Foucault había mostrado un evidente desprecio por la categoría de genealogía, como se expresa en una cita anteriormente evocada⁷⁸, claramente este enfrentamiento se refiere a su acepción más popular, esa donde hablar de genealogía nos evoca, de manera casi inmediata, una historia de ascendencias y descendencias; es decir, una historia que privilegia las continuidades. A partir del acercamiento a la obra de Nietzsche, especialmente a la “Genealogía de la Moral”, la categoría es incorporada de manera ciertamente positiva en cuanto el empleo por parte del filósofo alemán se evidencia por completo contrario al ya aludido. Lo que tiene de sorprendente la Genealogía, aludirá Foucault, es que la pregunta por el origen de los prejuicios morales se opone a la búsqueda del origen mismo; pues en el prefacio de la Genealogía Nietzsche pone esta pregunta en el centro del objeto de estudio, lo que posteriormente será reconsiderado en tono burlón por el mismo filósofo cuando mira como absurda su pretensión original. A partir de entonces, la Genealogía invierte el sentido que ella encarnaba y se convierte en un rechazo y una crítica a la

⁷⁸ “La arqueología, como yo la entiendo, no es pariente de la geología (como análisis del subsuelo) ni de la genealogía (como descripción de los comienzos y las sucesiones)”.

búsqueda del origen; en tanto éste hace parte precisamente de las premisas metafísicas. Por tanto, en *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Foucault muestra como Nietzsche, al referirse a la genealogía, no sólo lanza una crítica sobre todos los estudios históricos sino que rechaza de manera enfática la búsqueda de *Ursprung* (origen) en dichos estudios; ya que en Nietzsche, la búsqueda de *Ursprung* implica “aceptar allí la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil y anterior a todo lo que es externo, accidental y sucesivo” (Foucault, 1983, pp. 6).

El uso del término *Ursprung* por parte del Nietzsche de la crítica al historicismo, evoca justamente la búsqueda metafísica de “un origen milagroso” y la responsabilidad que tienen los análisis histórico-filosóficos de combatir este tipo de presupuestos; los cuales serán concebidos irónicamente por parte de Nietzsche como los “retoños de la metafísica” y de los que la historia tendrá que aprender a reírse, pues un origen primigenio y elevado “se repite constantemente en la concepción de la historia y nos hace creer que ‘en el comienzo’ de todas las cosas se encuentra lo que hay de más valioso y más esencial” (Nietzsche, citado por Foucault, 1983, pp. 6). Así, en Nietzsche la Verdad comienza a visibilizarse como el lugar del origen y como el juego de poderes que la configuran: “detrás de la verdad siempre reciente, avara y mesurada, está la proliferación mesurada de los errores. [...] La verdad es una clase de error que tiene la característica de que no puede ser refutada, sin duda por que la larga cocción de la historia la ha vuelto inalterable” (Foucault, 1983, pp. 7). De manera que el análisis genealógico no implicará partir a la búsqueda de un origen ni de una verdad primigenia, abandonando de hecho muchas de las manifestaciones de la historia que los contradiga; por el contrario, la genealogía nietzscheana implica detenerse en las meticulosidades y en episodios ciertamente azarosos, en las manifestaciones de diferencia y presuntas novedades, prestando atención escrupulosa a todo tipo de neutralidad e indagando atentamente lo que se nos hace tan evidente. Es a través de la atención necesaria en este tipo de análisis histórico que el problema del acontecimiento es retomado dentro del periodo genealógico.

A partir de la problematización sobre la legitimidad de una búsqueda del origen, Nietzsche hará resurgir la cuestión del *acontecimiento* (las relaciones de fuerza y de poder) en lo que éste puede tener de original: “La historia será ‘efectiva’ en la medida en que introduzca la discontinuidad en nuestra alma. [...] No dejará por debajo de sí nada que tenga la estabilidad tranquilizadora de la vida o de la naturaleza; no se dejará llevar, por ninguna posición testaruda, hacia un fin milenarismo” (Foucault, 1983, pp. 11). De este modo, se opone a la historia tradicional que lo disuelve en el movimiento teleológico o en el encadenamiento natural. Por tanto, la genealogía estudia la formación a la vez dispersa y discontinua de los acontecimientos y sus manifestaciones muchas veces circunstanciales y producidas; para lo que Nietzsche se vale de conceptos tales como *Herkunft* y *Entstehung*, traducidos por Precedencia y Emergencia respectivamente, los cuales han de denotar mejor que *Ursprung* el propósito de este análisis. “seguir la filiación compleja de la procedencia es mantener lo que ha ocurrido en la dispersión que le es propia: es ubicar los accidentes, las desviaciones más ínfimas, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y vale para nosotros” (Foucault, 1983, pp. 8). “es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay verdad ni ser, sino la exterioridad del accidente” (Foucault, 1983, pp. 8). “La emergencia se produce siempre en un cierto estado de fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera como ellas luchan unas contra otras, o el combate que libran frente a circunstancias adversas, o aún la tentativa para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento” (Foucault, 1983, pp. 8).

Mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su grado o su desfallecimiento y la huella que deja en su cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; es todavía necesario cuidarse de imaginárselo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plano en el que los adversarios estarían en igualdad; es más bien -lo prueba el ejemplo de los malos y los buenos- un “no - lugar”, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenecen al mismo espacio. Nadie es responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse de ella; ella se produce en el intersticio (Foucault, 1983, pp. 9).

Si bien la noción de acontecimiento ya aparece trabajada en los estudios arqueológicos, ésta tiene un sentido distinto al que se le otorga dentro de la genealogía; de hecho, es posible afirmar que en toda la obra de Foucault el acontecimiento emerge de forma particular en cada uno de sus periodos, convirtiéndose así en un concepto angular de su pensamiento, pero sobre el que hay que tener claridad respecto a la precisión en la que opera. Como observa en *L'Ordre du discours*, se trata de una categoría paradójica, que plantea problemas “temibles” y que ha sido raramente tomada en consideración por los filósofos e historiadores. Es necesario, por tanto, evidenciar la singularidad del acontecimiento propio de la genealogía a partir del desplazamiento respecto al de la arqueología: en la arqueología el término acontecimiento aparece como el lugar sobre el que opera el análisis histórico en ella propuesto, en tanto supone una descripción de los acontecimientos discursivos; en la genealogía, en la medida en que la presencia de Nietzsche se hace más clara, el acontecimiento deviene relación de fuerzas; finalmente, en sus últimas obras, Foucault hace clara su concepción de la filosofía y declara que para él la actividad filosófica, su tarea fundamental, es la de diagnosticar lo que acontece⁷⁹.

Ahora bien, la dificultad de la caracterización del desplazamiento de la categoría entre lo arqueológico y lo genealógico consiste en que dentro de la arqueología el acontecimiento recoge dos sentidos: como novedad o diferencia y como práctica histórica; mientras que en la genealogía se hace un intento por articularlos eficazmente. Así, en el primer sentido de la Arqueología, Foucault habla de “acontecimiento arqueológico”, a través del cual se quiere dar cuenta de la novedad histórica; en el segundo, de “acontecimiento discursivo”, en el cual se registra la regularidad histórica de las prácticas⁸⁰. En este sentido, en *Les Mots*

⁷⁹ Este tema, el que se refiere a la filosofía como diagnóstico, será abordado de una manera más amplia en el último apartado de este capítulo.

⁸⁰ Esta doble acepción del acontecimiento es precisamente donde se conjuga todo el análisis histórico de la arqueología de las ciencias humanas presente en *Les Mots et les choses*; pues el paso de una episteme a otra (acontecimiento arqueológico) implica la instauración de la regularidad de nuevas prácticas (acontecimiento discursivo). La mutación de una episteme en otra es pensada como el acontecimiento radical que establece un nuevo orden del saber; de este acontecimiento sólo es posible seguir los signos, los efectos y las regularidades.

et les choses, el acontecimiento arqueológico es pensado como una ruptura radical, solo manifiesta en sus efectos; y es precisamente la raíz de las más grandes críticas que recibió Foucault respecto a esta obra. La necesidad, por tanto, de encontrar un equilibrio entre el acontecimiento como novedad y el acontecimiento como regularidad que no implique una recaída en el viejo concepto de “tradicción” ni en la idea de “estructura”, es decir, sin introducir una instancia de orden trascendental, conlleva a pensar de nuevo el acontecimiento como un campo en el que se asume la discontinuidad de las regularidades, el azar de sus transformaciones, la materialidad de sus condiciones de posibilidad y existencia. Emergerán entonces los conceptos de “lucha”, “tácticas”, “estrategias” y el término “acontecimiento” adquiere ese tercer sentido en el que se percibe la presencia de Nietzsche: el acontecimiento como relación de fuerzas.

Existe toda una tradición de la historia (teleológica o racionalista) que tiende a disolver el acontecimiento singular en una continuidad ideal -movimiento teleológico o encadenamiento natural. La historia “efectiva” hace resurgir el acontecimiento en lo que puede tener de único y de agudo. Acontecimiento, es necesario entender con esto no una decisión, un tratado, un reino o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y devuelto contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena ella misma, otra que hace su entrada, enmascarada. Las fuerzas que entran en juego en la historia no entran ni a una mecánica sino más bien al azar de la lucha. No se manifiestan como las formas sucesivas de una intención primordial, tampoco toman ya la apariencia de un resultado. Aparecen siempre en el azar singular del acontecimiento (Foucault, 1983, pp. 11).

Las luchas, en la historia, se llevan a cabo a traves de las prácticas de que se dispone, pero, en este uso, ellas se transforman para insertarse en nuevas tácticas y estrategias de la lucha.

Por ello a partir de las consideraciones genealógicas respecto al acontecimiento como relación de fuerzas y campo de lucha, Nietzsche representa la referencia filosófica fundamental respecto de la manera de concebir la relación entre la historia y el sujeto, y entre la historia y el poder. Para Foucault, en primer lugar, en Nietzsche se encuentra efectivamente tanto el análisis histórico de la formación del sujeto mismo como el análisis histórico del nacimiento de cierto tipo de saber, sin admitir nunca la preexistencia de un

sujeto de conocimiento; y, en segundo lugar, el empleo de las nociones de “lucha” y “fuerza”, propias del léxico nietzscheano, es lo que posibilita la emergencia del poder como nueva inquietud investigativa y, con ello, hace surgir de una forma distinta el ingreso del sujeto en la historia. Si en la arqueología la categoría de sujeto aparece con una connotación ciertamente negativa en tanto está asociada a la relación del hombre con el humanismo, en la genealogía el problema se traslada a la constitución histórica del sujeto moderno⁸¹. Foucault no encuentra que la historia propuesta por Nietzsche se refiera a eso tan ampliamente criticado desde sus trabajos arqueológicos, es decir, a la instancia fundadora del sujeto.

Con todo, a través de Foucault, en la interpretación que hace del pensamiento Nietzscheano, la instauración de una postura que privilegie la comprensión genealógica de la historia implica, en primer lugar, el abandono de una búsqueda por el origen y la verdad y, en segundo lugar, la incorporación de una sensibilidad por el devenir, la misma que posibilita el reconocimiento de “los acontecimientos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las inciertas victorias, las derrotas mal dirigidas que dan cuenta de los comienzos, de los atavismos y de las herencias” (Foucault, 1983, pp. 7). Así, el cometido de la genealogía es evidenciar la singularidad de los acontecimientos por fuera de todo propósito teleológico y de toda idea de finalidad; oponiéndose, de este modo, a los escudriñamientos por ese

⁸¹ A partir de *Vigilar y Castigar* (1975), pasando por los seminarios dictados en el Collège de France (1970 - 1984) - Especialmente “Defender la sociedad” (1976), “Seguridad, territorio y población” (1977 - 78) y “Nacimiento de la Biopolítica” (1979).-., hasta el primer tomo de *Historia de la Sexualidad -La Voluntad de saber-* (1976), la crítica que hace Foucault a la idea de poder, entendido tradicionalmente como esa relación estrictamente vertical entre el poder soberano y los sujetos, la “revisión” histórica de sus transformaciones y discontinuidades, y la problematización de las formas en que éste es ejercido, inscriben su pensamiento en un desciframiento histórico-filosófico de la modernidad encarnada en dispositivos gubernamentales. Gubernamentales en tanto manifestaciones exclusivas de esa relación transversal entre poder y saber. La determinación de ese nuevo campo del poder-saber se inscribe tanto en el análisis de las tecnologías y economías políticas de los sujetos, como en el desdibujamiento de la conjunción inmediata entre los elementos clásicos de la política, a saber, gobernantes y gobernados. Es decir, para Foucault, en el despliegue de nuevos discursos, en la instauración de nuevas verdades y en la manifestación de nuevos poderes, se “esconde” la constitución de los sujetos modernos a través de tecnologías políticas.

pasado empolvado que se espera sea el lugar de sedimentación del origen, la verdad y la identidad:

La historia, genealógicamente dirigida, no tiene como fin volver a encontrar las raíces de nuestra identidad, sino, por el contrario, el de disiparla; ella no emprende la tarea de ubicar el hogar único de donde venimos, el de esa primera patria a donde los metafísicos nos prometen que regresemos; ella emprende la tarea de hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan. [...] Si la genealogía plantea a su vez la cuestión del suelo que nos vio nacer, de la lengua que hablamos y de las leyes que nos rigen, es para poner a la luz del día los sistemas heterogéneos que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad (Foucault, 1983, pp. 5).

Frente a la historia como búsqueda del origen, la genealogía muestra que las cosas no tienen esencia, que en su despegue histórico se localiza, más que un origen limpio y transparente, una emergencia turbia, ambigua y, tal vez, perversa. La genealogía es un trabajo crítico de desfundamentación de nuestras verdades aceptadas y admitidas al mostrar que su procedencia es eventual, pues viene de un pliegue, de una fisura; es decir, de un momento de la historia en el que en el juego múltiple de las circunstancias se posibilita su emergencia, pero que, al mismo tiempo, abre el horizonte infinito de la transformación:

como si las palabras hubiesen conservado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si ese mundo de cosas dichas y queridas no hubieran conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, astucias. De ahí que para la genealogía sea necesario tener reserva: ubicar la singularidad de los acontecimientos, excluyéndolos de toda finalidad monótona; escudriñarlos allí donde menos se los espera y en lo que se cree que no tiene historia [...]; captar su regreso, no para trazarles la lenta curva de una evolución sino para volver a encontrar las diferentes escenas en donde han jugado papeles diferentes; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en que no ocurrieron (Foucault, 1983, pp. 5).

Tenemos entonces que lo que se posibilita a partir del pensamiento y de la labor genealógica es, en primer lugar, una posición crítica frente a cualquier intento de naturalización, esencialización o universalización de las cosas, es decir, de cualquier pretensión de ubicar determinado proceso u objeto social e histórico tanto en el sustrato de una verdad dada como en una línea infinita; lo que conlleva, en segundo lugar, el análisis

de las condiciones históricas de posibilidad para que tal o cual acontecimiento se efectúe y no otro en su lugar; por ende y en tercer lugar, la implementación de esa capacidad que permite ubicar la singularidad de los acontecimientos y, por último, la problematización y análisis de lo que esa singularidad de los acontecimientos produce e implica social e históricamente.

De hecho, lo que Nietzsche no dejó de criticar desde la segunda de las Intempestivas es la forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista superhistórico: una historia que tendría como función la de recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí, la diversidad por fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocer en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de reconciliación; una historia que lanzaría a lo que está detrás de ella una mirada de fin de mundo. Esta historia de los historiadores se da un punto de apoyo por fuera del tiempo; pretende juzgarlo todo según una objetividad de apocalipsis; pero es que ella ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí. Si el sentido histórico se deja ganar por el punto de vista suprahistórico, entonces la metafísica puede retomararlo por su cuenta y, fijándolo bajo las especies de una ciencia objetiva, imponerle su propio "egipcianismo". Por el contrario, el sentido histórico escapará a la metafísica para llegar a ser el instrumento privilegiado de la genealogía que no se orienta hacia ningún absoluto (Foucault, 1983, pp. 10).

La labor genealógica, por tanto, logra ubicar los acontecimientos en el tiempo; esto es, analizarlos en lo que ellos tienen precisamente de históricos, en sus condiciones de posibilidad, de emergencia y de existencia. Sin recurrir a instancias metahistóricas o, en palabras de Foucault, suprahistóricas, los acontecimientos remiten tanto a su temporalidad constitutiva como a su espesor histórico; es decir, a lo que estos tienen de singular como a las formas de su configuración histórica.

LA CARACTERIZACIÓN DE LA MODERNIDAD: ENTRE LA EPISTEME DE LA HISTORICIDAD Y LA HISTORIA DE LA SUBJETIVIDAD

Hasta aquí se ha precisado la relación siempre móvil que se establece con la historia a partir de las categorías de arqueología y genealogía; esta relación implica siempre, como ya ha

sido evidenciado, una actitud crítica frente a las formas tradicionales de la disciplina. Es decir, los análisis arqueológicos y genealógicos son renovaciones del campo de los estudios históricos al transgredir sus fronteras disciplinares en la relación que establecen con el pensamiento filosófico⁸². A través de la caracterización del horizonte problemático tanto del periodo arqueológico como del genealógico en la obra de Foucault, ha sido posible vislumbrar el nivel crítico en cada uno, pero, sobre todo, el lenguaje de la historia que configuran. Es precisamente en ese doble registro, el de la crítica y el de la historia, que se puede dimensionar la potencia de pensamiento histórico-filosófico que vehiculan las dos categorías trabajadas; en la medida en que, por una parte, los objetos investigados y los procedimientos empleados implican una dilucidación meticulosa de lo que es la Modernidad y lo que la constituye y, por otra parte, a partir de esa dilucidación el ingreso a un campo de análisis fundamental para la inteligibilidad de los acontecimientos históricos: el sujeto y la subjetividad.

Lo que ahora nos interesa es abordar el lugar problemático de la Modernidad dentro del pensamiento histórico, la historicidad del sujeto y la configuración histórica de la subjetividad, lo que nos llevará, por último, no solo a evidenciar la forma en la que emerge el problema del Presente dentro de estos análisis históricos sino a comprender las formas de su configuración. Este recorrido se estima necesario en tanto que, en primer lugar, la caracterización de la modernidad desde los análisis arqueológicos conlleva no solo una crítica implacable a la historia más clásica y tradicional, sino una minuciosa elucidación de las teorías que se estimaban más críticas de ese historicismo decimonónico al ubicarlas históricamente dentro del pensamiento moderno; y, en segundo lugar, la historicidad del

⁸² Es a través de la pregunta histórica por el funcionamiento del saber, en un primer momento, y por el ejercicio del poder, en un segundo momento, que no solo es posible destituir tanto la naturaleza como la esencia del uno como del otro, sino que es precisamente a partir de esa destitución que se esboza una analítica de la historia en la que se establecen los cuestionamientos críticos sobre el sentido que hasta entonces le había sido otorgado; en otras palabras, es a través de los problemas abordados desde la arqueología como desde la genealogía que se estructuran los planteamientos foucaultianos de la historia y las interpelaciones sobre los efectos de la temporalidad histórica moderna en la producción del sentido histórico.

sujeto y, posteriormente, la historia de la subjetividad, son los objetos de estudio que, según el mismo Foucault, parten de cuestionamientos por el Presente y, por ende, en los que es posible hallar las huellas más claras del tiempo.

La problematización de la modernidad a partir de la obra de Foucault tiene un alcance complejo en la medida en que se ubica en el contexto de lo que se ha denominado el discurso filosófico de la modernidad; es decir, el discurso desde y acerca de la modernidad. Es precisamente en este sentido en el que la Arqueología despliega toda su analítica sobre el conocimiento, pues al situarlo históricamente lo pone a funcionar en el contexto específico de la modernidad tanto desde sus condiciones de posibilidad como de sus objetos de saber. De manera que el saber de la Historia es moderno, lo cual ha sido lo suficientemente trabajado, en tanto la Modernidad misma es histórica. Afirmar que el conocimiento histórico, sus procedimientos, sus objetos, sus certezas son históricos, implica no tanto la convicción de que se constituyen históricamente como el reconocimiento de que dependen de una cierta disposición del saber moderno que los hicieron posibles; disposición que se establece entre el orden de las empiricidades y el orden de las teorías; la disposición del saber es esa región intermedia que es el objeto de la arqueología. Por tanto, escudriñar y analizar la Historia desde los planteamientos arqueológicos posibilita, en primer lugar, esbozar una historia del orden del conocimiento histórico y, en segundo lugar, situarla dentro de ese orden moderno que la legitima y al cual legitima. Este es, a nuestro parecer, el alcance crítico más potente de la arqueología y de un posible análisis arqueológico de la Historia misma.

El lugar que ocupa la Historia dentro de la obra de Foucault habrá que evocar en su doble registro: en el primero, que es elucidación crítica de la disciplina, la Historia aparece descrita en las últimas páginas de *Les Mots et les choses* como “la primera y la madre de todas las ciencias del hombre” (Foucault, 1998, pp. 356) y, en el segundo, como cuestión metodológica, la historia es su herramienta de análisis privilegiada. Con el primero, tenemos la ubicación histórica de la Historia dentro del funcionamiento del pensamiento

moderno, lo cual conlleva a que los cuestionamientos hacia la constitución de la disciplina como a su estructura epistemológica sean implacables; con el segundo, tenemos un despliegue de las propuestas metodológicas y conceptuales necesarias para los análisis históricos de la modernidad⁸³. Aunque para efectos explicativos estos dos registros aparezcan precisados de forma aislada, es necesario reconocer su articulación fundamental: la reflexión sobre la Historia, es en sí misma una reflexión histórica que la inscribe en el campo amplio del saber moderno, es decir, acerca de los fundamentos y los límites de la razón enraizada; y los planteamientos históricos en torno a la modernidad parten de la disolución de los valores absolutos de la metafísica y el humanismo legitimados por esa forma de la historicidad aparecida en el siglo XIX en el cantero de las disposiciones del saber moderno.

Como fue expuesto en el primer capítulo, si hay algo que ha de caracterizar la modernidad es precisamente que, en un primer momento, Dilthey definirá como “el nacimiento de la conciencia histórica”; una conciencia que a su vez sería la condición *sine qua non* para la constitución de la disciplina de la Historia desde principios del siglo XIX. Si bien Foucault reconoce esta “emergencia”, lo que hará será justamente situarla históricamente dentro de la episteme moderna. En este sentido, el planteamiento de Foucault parte de la misma claridad presente en los desarrollos teóricos de Gadamer y Koselleck: la modernidad es efectivamente el momento donde “nace” la conciencia histórica o, en palabras del mismo Foucault, es la introducción de la historicidad en el seno mismo de la razón, del ser. La particularidad del análisis de Foucault es mostrar cómo esta historicidad es en sí misma un fenómeno que afecta todo el dominio del saber desde finales del siglo XVIII y principios del XIX. Para éste, la Historia tal como se constituyó disciplinarmente en el siglo XIX está soportada dentro del funcionamiento regular de la episteme moderna; y la historicidad invade todo el campo del conocimiento: “para expresarlo de alguna manera, la forma

⁸³ Como es bien sabido, gran parte de la obra de Foucault se despliega en torno al problema de la configuración de la sociedad moderna o, para ser más preciso, es una analítica de las transformaciones históricas por las que atravesó la sociedad occidental desde finales del siglo XVIII, precisamente ese punto de la historia occidental que tradicionalmente se lo ha asociado con la emergencia de la modernidad.

fundamental de la episteme renacentista había sido la semejanza; la de la episteme clásica, el orden; la de la modernidad, la historia. Lo que el Orden ha sido para la episteme clásica - la forma y el contenido de lo que puede ser conocido con certeza-, la Historia lo ha sido para la episteme moderna” (Castro, 2012, pp, 189). Esa historicidad, esa “conciencia” del flujo de la temporalidad, definirá tanto el modo de ser de las empiricidades como aquello a partir de lo cual éstas son posibles, el modo de ser de todo lo que nos es dado en la experiencia.

Ciertamente, como lo ha de admitir Foucault en el apartado dedicado exclusivamente a este tema, la historia existe desde el nacimiento de la cultura occidental, pero es hasta el siglo XIX que se instaura de una manera particular:

Es verdad que la Historia ha existido mucho antes de la constitución de las ciencias humanas; desde el fondo de la época griega, ha ejercido un cierto número de funciones mayores en la cultura occidental: memoria, mito, transmisión de la Palabra y del Ejemplo, vehículo de la tradición, conciencia crítica del presente, desciframiento del destino de la humanidad, anticipación del futuro o promesa de un retorno. Lo que caracterizaba a esta historia -cuando menos lo que puede definirla, en sus rasgos generales, por oposición a la nuestra- es que al ordenar el tiempo de los humanos según el devenir del mundo (en una especie de gran cronología cósmica como en los estoicos), o, a la inversa, al extender justo hasta las menores parcelas de la naturaleza el principio y el movimiento de un principio humano (un poco a la manera de la Providencia cristiana) se concebía una gran historia lisa, uniforme en cada uno de sus puntos, que entrañarían en una misma deriva, una misma caída o una misma ascensión, un mismo ciclo, a todos los hombres y con ellos a las cosas, los animales, todo ser vivo o inerte, y hasta los rostros más calmados de la tierra. Ahora bien, esta unidad es la que se fracturó a principios del siglo XIX en el gran trastorno de la *episteme* occidental: se descubrió una historicidad propia de la naturaleza; se llegó a definir aun, para cada gran tipo de lo vivo, formas de ajuste al medio que permitirían definir en consecuencia su perfil de evolución; además se pudo mostrar que actividades tan singularmente humanas como el trabajo o el lenguaje detentaban, en sí mismas, una historicidad que no podía encontrar su lugar en el relato común de las cosas y de los hombres (Foucault, 1998, pp. 356 – 357).

Es decir, lo que caracteriza este nuevo modo de la historia es el hecho de que ya no es situable en ninguna exterioridad, ya no es fenómeno secundario, es, de ahí en adelante, interior al ser. La conciencia histórica es por tanto la certidumbre de que el ser es contingente.

Contra esta “historicidad radical del hombre” responden la filosofía de la historia y el historicismo. He aquí la paradoja en la que se inscribe la historia en el siglo XIX: por un lado, nos encontramos con una historicidad constitutiva del hombre y, por otro, con una historicidad trascendental. La fractura de la unidad de la Historia a la que hace referencia Foucault en el texto citado, se hace evidente tanto en la fragmentación de la historia como en la aparición del hombre “deshistorizado” (Foucault, 1998, pp. 358); en la medida en que, por una parte, con la configuración de los saberes modernos la historia se fragmenta al configurarse una temporalidad propia de la vida, otra del trabajo, otra del lenguaje⁸⁴; y, por otra, aparece también la necesidad de buscar y pensar las leyes de esta forma pura de la temporalidad. Entre la preocupación por historizarlo todo y la necesidad por establecer leyes generales es que se produce dicha fractura; pues a partir del siglo XIX, cuando sale a la luz esa forma desnuda de la historicidad humana, emerge con ello la preocupación por encontrar leyes a esta forma pura. Es justamente en esa paradoja constitutiva del pensamiento moderno -en el enfrentamiento entre la historicidad y el historicismo- que emerge las interrogaciones arqueológicas por la Historia.

Es a partir de esta perspectiva problemática que debería pensarse la configuración histórica y epistemológica de la Historia, interrogando las relaciones entre el proyecto moderno, la emergencia de la conciencia histórica y la constitución de la disciplina:

...es necesario sin duda alguna revisar la manera en la que se ha escrito tradicionalmente la historia de la Historia; se tiene la costumbre de decir que, con el siglo XIX, cesó la pura crónica de los acontecimientos, la simple memoria de un pasado poblado tan sólo por individuos y accidentes, y que se buscaron las leyes generales del devenir. De hecho, ninguna historia fue más “explicativa”, ninguna estuvo más preocupada por las leyes generales y constantes que las de la época clásica -cuando el mundo y el hombre, de un

⁸⁴ En *Las palabras y las cosas*, Foucault realiza una arqueología de las Ciencias Humanas con el fin de mostrar las condiciones históricas de posibilidad del hombre moderno, en tanto hombre de las tres empiricidades: la vida, el trabajo y el lenguaje, las cuales constituyen la concepción antropológica del hombre a comienzos del siglo XIX, de la cual Foucault tomará distancia. Para Foucault, la crisis de la representación clásica posibilita mostrar, desde fines del XVIII, que el hombre sólo es posible porque su vida biológica lo inscribe en la historia orgánica de la vida, es instrumento de una producción que lo antecede y está atravesado por palabras que existen previamente a él. En esta medida la vida, el trabajo y el lenguaje son fuerzas históricas exteriores al hombre, es decir, él no las constituye en primer lugar sino que ingresa en ellas y son ellas las que lo configuran.

solo golpe, se hicieron cuerpo en una historia única. A partir del siglo XIX, lo que sale a la luz es una forma desnuda de la historicidad humana -el hecho de que el hombre en cuanto tal está expuesto al acontecimiento. De allí, la preocupación por encontrar leyes a esta forma pura (Foucault, 1998, pp. 359).

El análisis arqueológico pone en cuestión un tipo de historia que privilegia la racionalidad que tiende a lo universal, que pretende desentrañar las verdades de un pasado puro, pero que a su vez se desarrolla en la contingencia, afirmando su unidad y que procede por modificaciones parciales. La arqueología asume su análisis histórico sin referir a pasados absolutos o verdades originales. Para la arqueología, por tanto, la búsqueda de la verdad y, con ello, su develamiento como fundamento del conocimiento histórico, son inconcebibles.

De manera que, la persistencia de muchos historiadores de hacer de la Historia la disciplina de los pasados absolutos inevitablemente la conducen al lugar de las continuidades ininterrumpidas, del establecimiento sin cesar del encadenamiento cronológico, de las causalidades y de la lógica continuista que es imposible deshacer incluso en la narrativa. Lo cual está completamente asociado, como ya se evidenció en el primer capítulo, a la idea de Progreso y, por ende, a cierta filosofía de la historia, según la cual, el perfeccionamiento incesante del pensamiento humano está basado en un modelo de inteligibilidad de una historia continua que lo conduce indefinidamente hacia su futuro. Son precisamente estos polos las dos caras de un mismo sistema de pensamiento, en el que la soberanía de la conciencia tiene su fundamento. Como el mismo Foucault advertirá en la "Arqueología del saber", las formas clásicas de la Historia han sido los correlatos indispensables de la "función fundadora del sujeto", es decir, del sujeto originario como ser dotado de razón. Esa razón es precisamente la que garantizaría al hombre "que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispensará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día -bajo la forma de la conciencia histórica- apropiarse nuevamente todas esas cosas mantenidas lejanas" (Foucault, 2005, pp. 20). En esta medida, la historia como expresión de una necesidad, el análisis histórico como el discurso del contenido, la conciencia humana como el elemento originario del

tiempo y la razón como el *telos* de la humanidad son las expresiones de la reivindicación del humanismo moderno, del fundamento originario de la racionalidad propia del hombre.

Todo esto se desprende, indudablemente, de esa dimensión crítica de la Arqueología y, en esa medida, posibilita la problematización histórica del historicismo, de la filosofía de la historia y del privilegio dado a la conciencia histórica. Es decir, permite el análisis de la configuración histórica de los fundamentos epistemológicos de la Historia.

[...] en la medida en que se trata de definir un método de análisis histórico que está liberado del tema antropológico, se ve que la teoría que se va a esbozar ahora se encuentra, respecto de las investigaciones ya hechas, en una doble relación. Ella trata de formular, en términos generales (y no sin numerosas rectificaciones, sin numerosas elaboraciones), los instrumentos que estas investigaciones han utilizado durante el camino o han construido según las necesidades. Pero, por otra parte, ella se refuerza con los resultados obtenidos, en este momento, para definir un método de análisis que sea puro de todo antropologismo. El suelo sobre el cual ella reposa es aquel mismo que ella ha descubierto. (Foucault, 2002, pp. 26).

Esta “liberación” supone la disociación de la larga línea constituida por el humanismo moderno; es decir, desintegra las líneas de continuidad que el pensamiento moderno había trazado en función de la idea de un progreso de la conciencia, el perfeccionamiento de la razón y el mejoramiento incesante del pensamiento humano. Precisamente, serán la noción de *discontinuidad* y las transformaciones que esta supone dentro la investigación histórica, como el “rescate” y renovación conceptual del *acontecimiento* y del papel que cumple dentro del análisis, las herramientas necesarias para una crítica a los fundamentos disciplinares de la Historia y para llevar a cabo la erosión de eso que se vislumbra como certezas y evidencias del funcionamiento del tiempo. La arqueología, en este sentido, quiere romper con la historia lineal, progresiva, unitaria, totalizante de una razón que desde su origen se proyecta bajo la forma de la realización.

Habrà que admitir que, si bien en muchas de las teorías contemporáneas sobre la Historia se reconoce que el historicismo se manifiesta como el gran horizonte explicativo de la

modernidad ilustrada y de la modernidad industrial, lo que no emerge de manera explícita es su vigencia activa dentro del funcionamiento presente de la Historia y de la práctica histórica. Así, los análisis históricos, arqueológicos y genealógicos, parten de un desplazamiento en relación con muchos de los análisis clásicos de la función del historicismo dentro de la disciplina, en la medida en que estos últimos tienden a privilegiar, por una parte, las categorías de tendencia o método historiográfico para designarlo y, por otra parte, la idea de su entrada en declive o, más aún, de su enfática disolución. Reaparecen, de esta forma, esbozados los tres elementos principales en lo que a los análisis históricos/arqueológicos/genealógicos, respecta: la incorporación de una preocupación por registrar las discontinuidades, la ubicación de la emergencia del acontecimiento y la puesta en marcha de una analítica. En pocas palabras, estas problematizaciones históricas específicas conllevan, en primer lugar, una conciencia histórica del cambio; en segundo lugar, el discernimiento sobre el carácter discontinuo de los acontecimientos y, en tercer lugar, el desciframiento del orden que los moldea. De manera que, con dichos análisis se ponen en cuestión las condiciones de emergencia de la temporalidad histórica heredada de la teología cristiana en su singularidad moderna, en su modo de existencia particular y en sus formas de funcionamiento específicas. No se trata, entonces, de señalar culpas, pero tampoco víctimas, sino de ponderar la linealidad, el continuismo y la causalidad como modelos temporales vigentes en tanto hacen parte de las lógicas amplias instauradas a partir del modelo providencial de la historia y tal como la modernidad lo heredó de la teología cristiana, pero también en tanto continúan funcionando con herramientas propias de la concepción del tiempo por ellos edificada. Por tanto, es evidente que tanto la arqueología como la genealogía escapan a la descripción cronológica, con ellas se trata de figuras históricas determinadas que define objetos, reglas de acción y, sobre todo, modos de producción del saber histórico.

Ahora bien, el problema del pensamiento moderno planteado desde el periodo arqueológico implica, de hecho y como fue advertido, que la historia sea la herramienta de comprensión; es decir, que también aparezca como objeto de descripción y como cuestión

metodológica. Si por pensamiento se entiende el acto que pone en relación a un objeto y a un sujeto, la arqueología foucaultiana también refiere al análisis de las condiciones en las cuales se formó la relación del sujeto al objeto, en la medida en que esta es constitutiva del saber propiamente moderno. Es a partir de este punto que comienza a perfilarse la problemática de la configuración histórica de la subjetividad. La relación entre historia y sujeto es tan fundamental y estos dos aspectos están tan entrelazados que hablar de historia en Foucault es hablar del sujeto e, inversamente, hablar del sujeto es hablar de la historia. Las historias de Foucault son, de este modo, historias de las prácticas que han constituido históricamente la subjetividad occidental. Y es a través del tema de la subjetividad como Foucault evidencia su inscripción en la tradición filosófica inaugurada por Kant, la tradición crítica, y a partir de la cual el mismo llamará a su empresa como una “historia crítica del pensamiento”.

El problema de la subjetividad constituye, como el mismo Foucault habrá de reconocerlo, la temática general de toda su empresa teórica⁸⁵. Si bien la categoría de subjetividad, propiamente enunciada por Foucault, no aparece sino hasta su último texto dedicado al análisis de la modernidad⁸⁶, la problematización histórica del sujeto, la configuración de éste como objeto de saberes y poderes y el análisis del funcionamiento del gobierno de los sujetos y, por tanto, de los sujetos frente al gobierno, son el fundamento de todo su despliegue histórico-filosófico. A través de las implementaciones críticas tanto de carácter arqueológico como genealógico dilucida los elementos que constituyen la subjetividad moderna, elucida las formas de circulación de los dispositivos según los cuales se configura el sujeto de la modernidad y demuestra las transformaciones y discontinuidades que los van produciendo lenta y estratégicamente. Cabe aclarar entonces que la formación de la

⁸⁵ En ese pequeño ensayo titulado “El sujeto y el poder”, escrito en 1982 y publicado en francés en *Dits et écrits* en 1994, Foucault afirmara que su “propósito no ha sido analizar el fenómeno del poder, ni tampoco elaborar los fundamentos de tal análisis, por el contrario (su) objetivo ha sido elaborar una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos” (Foucault, 1994, pp. 223).

⁸⁶ Esto es el primer tomo de la *Historia de la Sexualidad*, “la voluntad de saber”, en el cual desarrolla el análisis del modo en el que el ser humano se transforma en sujeto, en la medida en que se reconoce como sujeto de una sexualidad.

subjetividad en Foucault está asociada tanto a las determinaciones del poder y a las verdades instauradas del saber como a los acontecimientos, las contingencias y los devenires; es decir, la subjetividad es fundamentalmente una producción histórica. Puesto que la subjetividad no se remonta al tiempo para restablecer su “gran” continuidad sino que se localiza en los accidentes y las desviaciones, ésta no es un elemento fundador, ni, mucho menos, es una sustancia o una esencia; por tanto, el sujeto moderno no aparece en la historia como una instancia de fundación, sino como efecto de una constitución, al ser contingente no hace referencia a ningún ser necesario.

Serán los desarrollos teóricos que se producen desde los análisis arqueológicos los que van posibilitar el despliegue de lo que Foucault llamaría una “historia de la subjetividad”. El desplazamiento que opera entre un periodo y otro y las especificidades que son propias a cada periodo, se enmarcan en la forma que aparece el problema del sujeto y los discursos que implementan; aún así, es posible vislumbrar el vínculo que permite la realización de esa historia de la subjetividad: desde *L’histoire de la folie à l’âge classique* el problema no había sido otro que el de la constitución del sujeto moderno, en este caso desde el lugar de la exclusión; pero, a eso que Foucault llama “hombre” en *Les Mots et les choses*, es ese ser que a partir de la modernidad deviene sujeto que conoce y objeto de conocimiento, precisamente es desde este punto que comienza a configurarse todo contenido de la subjetividad. La modernidad que va a interrogar Foucault desde sus primeros trabajos es, de este modo, el momento en el que el sujeto mismo es puesto como objeto de saber posible. La inteligibilidad histórica de esa relación del hombre moderno como sujeto y como objeto, parte de las preguntas por los “modos de subjetivación”, es decir, por la legitimación del sujeto en tal o cual tipo de conocimiento (qué debe ser el sujeto, a qué condicionamientos está sometido, qué estatuto tiene o debe tener, qué posición debe ocupar), y por los “modos de objetivación”, en otras palabras, por las formas de configuración de un objeto de conocimiento (en qué condiciones algo puede volverse un objeto para un conocimiento posible, cómo ha podido ser problematizado cómo objeto por conocer):

Esta objetivación y esta subjetivación no son independientes la una de la otra; de su desarrollo mutuo y de su lazo recíproco nace lo que se podría llamar los “juegos de verdad”, es decir, no el descubrimiento de las cosas verdaderas, sino las reglas según las cuales -a propósito de ciertas cosas- lo que un sujeto puede decir tiene que ver con la cuestión de lo verdadero y de lo falso. En suma, la historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de los ocultamientos de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de la verdad; es la historia de las “veridicciones” entendidas como las formas según las cuales se articulan discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos en un dominio de cosas; cuáles han sido las condiciones de esta emergencia, cuál ha sido de cierto modo el precio pagado, sus efectos sobre lo real y la manera cómo, ligando un cierto tipo de objeto a algunas modalidades de sujeto, ella ha constituido para un tiempo dado y un área e individuos dados, el *a priori* histórico de una experiencia posible (Foucault, 1994, pp. 632).⁸⁷

Intentemos aclarar la cuestión de la subjetividad: primero, la subjetividad, en tanto histórica, es construida a partir de unos dispositivos que la hacen posible; segundo, la constitución del sujeto se efectúa a partir de unas prácticas, las cuales se establecen como modos de subjetivación; y, por último, dichos modos de subjetivación son, a sí mismo, modos de objetivación, es decir, las formas en las que el sujeto aparece como objeto de determinadas relaciones de saber y poder. Desde esta perspectiva, es posible distinguir en la obra de Foucault, por lo menos, tres modos de objetivación que constituyen la subjetividad moderna: en primer lugar, los modos de objetivación que tienen como coeficiente de funcionamiento la figura del hombre manifestada en la positividad de los saberes modernos⁸⁸. En segundo lugar, los modos de objetivación que se llevan a cabo a través de procesos individualizadores, los cuales instauran no sólo lo que Foucault denomina “prácticas divisorias” sino que establecen, por ende, una naturalización del

⁸⁷ Esta cita es extraída de la reseña sobre Foucault que originalmente apareció en el *Dictionnaire des philosophes* en París 1984, el autor de la reseña es él mismo, sin embargo esta es publicada bajo la firma de Maurice Florence, el seudónimo que convino usar Foucault.

⁸⁸ Se trata de los modos de objetivación analizados en *Las palabras y las cosas*, según los cuales el hombre es en tanto ser viviente, inserto en las fuerzas productivas y productor de significación a través del lenguaje; de modo que, la constitución del saber de la biología, de la economía política y de la filología son los modos de objetivación que constituyen al hombre de las tres empiricidades: que vive, trabaja y habla.

sujeto⁸⁹. Y, en tercer lugar, los modos de objetivación que tienen como principio la exigencia de identidad y funcionan a través del reconocimiento de los individuos como sujetos⁹⁰.

La condición de posibilidad de los modos de objetivación/subjetivación es la construcción histórica, desde los siglos XVII y XVIII, de unos saberes cuyo espesor conceptual y teórico estuvo asociado al desarrollo de la sociedad moderna. Es decir, la constitución de la modernidad implicó desde estos siglos el avance histórico de saberes como la medicina, la economía política, la filología, la psicología, etc., cuyas prácticas discursivas implicaron la producción de procesos no solo de comprensión conceptual sino de fabricación social y, por lo tanto, su espesor teórico estuvo siempre asociado a la construcción de un campo social que esos saberes fueron definiendo en su coeficiente de realidad. Es decir, la realidad moderna será elaborada a partir de las definiciones de los discursos, de la economía o de la medicina por ejemplo, que fabricaran un entorno social y una función subjetiva de carácter histórico. De modo que, en la historia moderna emergen funciones subjetivas asociadas a los modos de objetivación anteriormente enunciados: por ejemplo, el desarrollo del sujeto productivo en la economía moderna, las separaciones producidas por la medicalización entre lo normal y lo patológico, y el despliegue del dispositivo de la sexualidad moderna en función de la definición de la identidad del sujeto. Así, la economía política, la medicalización y la sexualidad son algunos de los dispositivos que posibilitan la producción de unas tecnologías de gobierno que permiten el funcionamiento del poder moderno en términos de una gubernamentalidad⁹¹ que gestiona la vida del sujeto productivo, las

⁸⁹ Estos modos de objetivación pueden ubicarse en *Historia de la locura en la época clásica*, en *El nacimiento de la clínica* y en *Vigilar y castigar*; son los que establecen en la definición del hombre formas de separación, por ejemplo, entre el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, el delincuente y el bueno. En palabras de Canguilhem, la separación constitutiva de la vida humana, “entre lo normal y lo patológico” (Canguilhem, 1986).

⁹⁰ Se hayan exclusivamente en *Historia de la sexualidad*, determinan la forma en que hay un reconocimiento del sujeto como perteneciente a un dispositivo, por ejemplo el dispositivo de sexualidad.

⁹¹ Por gubernamentalidad Foucault entiende “el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma bien específica, aunque compleja, de poder, que tiene como objetivo principal la población, como forma mayor la economía política, como instrumento técnico fundamental los dispositivos de seguridad”. Lo que pareciera indicar ese privilegio de la gubernamentalidad con relación a la producción de la subjetividad,

prácticas del hombre sano y el deseo del sujeto sexual. Los contenidos específicos de las orientaciones económicas, las prácticas que tienen como referente la normalidad biológica del hombre sano y las formas atrayentes del deseo participan en el funcionamiento de la gubernamentalidad moderna la cual, a través de diferentes tecnologías políticas⁹², producen esa subjetividad propiamente moderna⁹³.

Esta revisión del campo conceptual de la subjetividad moderna obedece a lo que Foucault denominó “necesidades conceptuales”, en la medida que ésta no está fundada en una

es que ha habido, en el curso de la modernidad, todo un descubrimiento de los individuos como objetos y blancos de poder. Si bien no es la primera vez que los individuos se constituyen como los objetos de intereses tan imperiosos y apremiantes -ya que en todas las sociedades los individuos quedan vinculados a una red de poderes y técnicas de gobierno muy ceñidas-, si es posible encontrarse novedades en el ejercicio del poder en la modernidad: novedades en relación a la escala, en tanto que el poder se ejerce de manera microfísica, es decir, la efectividad del poder es proporcional a la sutileza con la que es ejercido; a los objetos, en tanto fuerzas, movimientos, orientaciones que se convierten los blancos de control y vigilancia privilegiados; y en las modalidades, en tanto que el ejercicio del poder sobre los individuos es constante e ininterrumpido y en la medida que se multiplican los mecanismos y agentes de poder.

⁹² Hace referencia precisamente a esa matriz común a las relaciones de poder y a las relaciones de saber que tienen por objeto el gobierno de los sujetos. De este modo, podemos decir entonces, que el análisis foucaultiano de la formación de la subjetividad moderna, en relación al poder, obedece a cuatro reglas generales: en primer lugar, no centra el estudio de los mecanismos de gobierno en sus efectos penales, jurídicos y coercitivos, sólo los incorpora a toda la serie de efectos positivos que pueden inducir; por tanto, considera el gobierno como una función social problemática. En segundo lugar, analiza las formas de sujeción, sus métodos y herramientas, no cómo simples consecuencias de reglas de derecho o como indicadores de estructuras sociales, sino como técnicas específicas del campo más general de los demás procedimientos de poder; así, adopta, en cuanto a los mecanismos, la perspectiva de la tecnología política. Tercero, la comprensión de la historia del gobierno moderno y de las ciencias humanas no como dos series separadas, sino como productos de una matriz común; en suma, sitúa el sujeto moderno en el principio tanto de la “humanización” del poder como del conocimiento del hombre. Y, finalmente, examina la entrada de la subjetividad en la escena de la historia moderna, y con ella la emergencia de todos unos saberes “científicos”, como el efecto de una transformación en la manera en que el sujeto mismo está investido por las relaciones de poder. En síntesis, Foucault dilucida la transformación de los mecanismos de poder a partir de las tecnologías políticas, a través de las cuales se visibiliza una historia de la configuración de la subjetividad moderna.

⁹³ Cabe aclarar, que las afirmaciones hechas en torno a la relación inextricable entre producción de subjetividad y despliegue de la gubernamentalidad moderna, no implica un funcionamiento unilateral de los mecanismos poder involucrados en la gubernamentalidad; ya que para entender la subjetividad es necesario entender las relaciones de poder que la hacen posible, y dichas relaciones nunca son unilaterales, sino que en tanto relación implica resistencias; es decir, la emergencia del sujeto en su forma activa mediante prácticas que frente al discurso económico, a la medicalización subjetivante o a las capturas del deseo realiza formas de vida cuyo despliegue en tanto sujeto posibilita la fabricación de otras subjetividades que actuarían como formas de resistencia que reducen el alcance totalizador de la gubernamentalidad moderna.

teoría del objeto sino que implica una conciencia crítica de las condiciones históricas que motivan dicho despliegue conceptual. El hecho de constituirnos como sujetos modernos, y de ser parte activa en la formación y constatación de la subjetividad moderna, supone que somos, en primer lugar, organismos vivos capaces de normalidad productiva como susceptibles de anormalidad biológica y, en segundo lugar, productos de instituciones diversas, mecanismos múltiples y tecnologías políticas disímiles. Así, la subjetividad es un producto de los poderes y saberes modernos, los cuales tienen como horizonte político la normalización de los sujetos y la sociedad⁹⁴. Esta normalización, que se efectúa a través de una gestión positiva de la vida⁹⁵ de los sujetos, está mediada por esa configuración antropológica del hombre a comienzos del siglo XIX que lo inscribieron en la historia orgánica a través de su vida biológica, en los procesos de producción a través de su trabajo y en el lenguaje a través del uso que éste hace de él. Los análisis históricos de la constitución de la subjetividad no sólo permiten un entendimiento crítico de la función política de esa normalización del hombre moderno -el hombre que vive, trabaja y habla-, y posibilitan la problematización de todas esas naturalizaciones asociadas al funcionamiento del sujeto en la sociedad, sino ubican la función de la historia en la dimensión de la crítica. De modo que, si admitimos que la subjetividad es histórica comprendemos que, en cuanto tal, está atravesada por transformaciones y discontinuidades que en condiciones específicas de posibilidad la hacen posible; es decir, la subjetividad no es un a priori histórico, ni, mucho menos, un referente universal.

⁹⁴ Existe una amplia diferencia entre normalización y normalidad. Para Foucault, el poder, en su forma moderna, se ejerce más en el dominio de la norma que en el de la ley, por tanto, la nuestra no es una sociedad normalizada sino una sociedad de la normalización; ésta describe el funcionamiento y la finalidad del poder, en cuanto constituye a los individuos y en cuanto estos incorporan la norma en sus prácticas cotidianas.

⁹⁵ El funcionamiento y la función del poder, en lugar de retener y de reprimir, como tradicionalmente se piensa, gestiona positivamente a los sujetos hacia la habilidad, la eficacia productiva, la rentabilidad económica. Las tecnologías propias del poder moderno fabrica sujetos obedientes a unas normas que al mismo tiempo que los limitan los potencian hacia el trabajo, la producción, el consumo, la política o la guerra.

A través de esta cuestión -o de esta serie de cuestiones- que son las de las formas en que se ha configurado históricamente la subjetividad, son las que han vehiculado la inscripción de Foucault en esa tradición crítica abierta por Kant⁹⁶, una tradición que implica, de hecho, la pregunta histórica por el presente. Así, lo que vemos emerger es que a partir del recorrido trazado por Foucault, desde sus planteamientos arqueológicos y las cuestiones referidas al funcionamiento del saber, hasta los genealógicos y los interrogantes acerca de los matices y el ejercicio del poder, la pregunta por la Historia y por el Presente se inscribe en esa analítica de la subjetividad moderna. En este sentido, es a través de esa “historia de la subjetividad” que Foucault cuestiona la función de la Historia y el papel de ésta en la configuración del presente; es por ello que los análisis históricos propuestos con la arqueología y la genealogía, tienen como principal tarea la de reinterrogar las evidencias y los postulados, sacudir las costumbres, las maneras de hacer y de pensar, disipar las familiaridades admitidas. La función de la Historia, por ende, debería estar enmarcada siempre en la comprensión de eso que nos es tan familiar pero a la vez tan ajeno, nuestro *presente*. Retomar la medida del tiempo y de la disciplina y, a partir de esta reproblematicación, en la que se pone siempre en juego el oficio del historiador, participar en la formación de una comprensión crítica del tiempo que no es propio, es decir, en la que precisamente el historiador tiene que admitir su condición de sujeto. De manera que, la implementación de los análisis históricos arqueológicos y genealógicos consiste en diagnosticar el presente, no en razonar en términos de totalidad para buscar un pasado verdadero y originario ni para seguir trazando la línea continua del tiempo y el progreso de la conciencia humana.

⁹⁶ Sobre la relación de Foucault con Kant volveremos con más detenimiento en el próximo apartado y, en especial, en el capítulo siguiente.

DIAGNOSTICO DEL PRESENTE

Parece indudable que la fuerza de los análisis históricos propuestos por Foucault en sus trabajos arqueológicos y genealógicos está garantizada, a nuestro parecer, por el vínculo establecido con el pensamiento filosófico. La articulación entre historia y filosofía es la que posibilita el recorrido crítico por la modernidad y la que le otorga potencia a un pensamiento por la configuración histórica del *presente*. De manera que, expuestas las características propias de los dos primeros periodos en los que se inscribe la obra de Foucault, aclarados los procedimientos y conceptos clave para su desarrollo, abordado el carácter problemático de la manera en que se enfrenta a la Modernidad y, con todo ello, planteadas las perspectivas históricas que de ellos se desprenden, de lo que ahora nos ocuparemos es de la emergencia y el funcionamiento del *presente* en estos análisis. Para ello tendremos que ubicarnos de nuevo en esa dualidad historia-filosofía y en el ejercicio crítico sobre las formas clásicas de la historia, ya que el pensamiento sobre la historicidad del *presente* en Foucault está fuertemente atravesado, en un principio, por lo que él estima es labor de la filosofía a partir de Nietzsche:

Que lo que yo hago tenga algo que ver con la filosofía es muy posible, sobre todo en la medida en que, al menos después de Nietzsche, la filosofía tiene como tarea diagnosticar y no tratar más de decir una verdad que pueda valer para todos y para todos los tiempos. Yo trato de diagnosticar, de realizar un diagnóstico del presente: decir lo que nosotros somos hoy y lo que significa, hoy, decir lo que somos. Este trabajo de excavación bajo nuestros pies caracteriza desde Nietzsche al pensamiento contemporáneo. En este sentido, me puedo declarar filósofo (Foucault, 1994, pp. 606).

La discontinuidad que produce Nietzsche en la filosofía moderna fue desprenderse de la metafísica a través del rechazo por lo eterno y lo inmóvil como los principales objetos de su pensamiento, introduciendo en el campo filosófico la preocupación por el “hoy”; conllevando con ello, primero, una pregunta histórica al referirse al problema del tiempo y, segundo, perfilando en seguida la distancia con la historia misma. En otras palabras, que la filosofía introdujera el problema del tiempo dentro de sus objetos de estudio implicó una novedad epistemológica en tanto involucró el problema de la historia desde una

perspectiva ciertamente no historicista. Así, pues, la pregunta histórica y filosófica por el “hoy” destituye la metafísica y el historicismo; precisamente esos dos elementos que se corresponden dentro del saber moderno. Si la filosofía imbuida de historia nos salva de una metafísica que funciona en torno a verdades absolutas; la historia asociada al pensamiento filosófico nos protege de un historicismo que invoca el pasado para resolver los problemas del presente.

Es por tanto que a partir de los análisis histórico-filosóficos tanto de la arqueología como de la genealogía, el Presente emerge de una forma particular al suponer la inexistencia de los universales, por una parte, y el abandono de la estrategia historicista, por otra. Es decir, éstas investigaciones históricas al no pretender darle valor absoluto a ninguna “verdad histórica” ni determinar un principio y un punto de llegada que pueda disipar cualquier duda sobre la “realidad” de los acontecimientos o que se convierta en una evidencia indiscutible, no asumen el Presente como el punto desde donde simplemente “se narra el pasado” y se desentraña en su realidad, desde donde se devela los orígenes de los fenómenos históricos, como tampoco es reducido en su cronología, definiéndolo como un periodo como cualquier otro: el Presente se configura, en primer lugar, como el lugar donde es posible fabricar la crítica de las evidencias y, en segundo lugar y al ser el tiempo que nos es propio, algo que es necesario pensar y diagnosticar. Dos registros, por tanto, del *presente*: el de la crítica a los valores y las evidencias de la Modernidad y el del diagnóstico histórico de nuestro tiempo.

Ahora bien, con el primer registro es indispensable volver hacia atrás y traer de nuevo a colación ciertas aclaraciones hechas respecto tanto al funcionamiento de los análisis históricos presentes en los dos periodos trabajados en este capítulo como a la perspectiva sobre la Historia que a través de ellos se manifiesta. El historicismo se convierte en uno de los blancos de ataque contra los que más fuertemente se insurge las tesis sobre la historia esbozadas en los trabajos en cuestión, pues las diferencias que se establecen con las formas canónicas de la historia al objetar, sobre todo, el tema de la continuidad a partir no solo de

la categoría de “discontinuidad” sino también de “acontecimiento”, son fundamentales para el desarrollo crítico de la modernidad como para la comprensión de funcionamiento del tiempo moderno y la forma en que lo legitima la historia.

La implementación del problema de la discontinuidad en los análisis históricos permite abandonar las categorías que, como “progreso” y “desarrollo”, creen descubrir, a pesar de los vacíos, los saltos y las diferencias, un desarrollo continuo del tiempo y una historia sin interrupciones; pero, también, la crítica de dichas categorías engendra en sí misma el despliegue problemático sobre la modernidad. Para ser más precisos, problematizar las categorías de progreso y desarrollo conllevan tanto cuestionar esas “grandes ideas” que parecieron darle el rostro secular a la modernidad, como alejarse de sus derivas temporales. Es precisamente ahí donde reposa la tensión problemática que a partir de los presupuestos arqueológicos y genealógicos es posible analizar en torno a la disciplina de la historia y al funcionamiento del pensamiento histórico a ella asociado⁹⁷: entre la evidencia histórica del progreso como utopía y la legitimación de ese esquema temporal asociado indiscutiblemente al direccionamiento secuencial del progreso mismo. Serán las lecturas que Foucault realiza, en un primer momento, del Nietzsche de los planteamientos

⁹⁷ En la *Arqueología del saber* (2002) Foucault muestra la diferencia entre los saberes científicos y los no científicos a través de las nociones de prácticas discursivas y prácticas no discursivas; tanto en la una como en la otra se manifiesta un pensamiento que las moviliza. Con ello, lo que Foucault quiere hacer evidente es que el pensamiento, esté legitimado por un discurso científico o no, no se refiere ni a una experiencia, ni a una instancia *a priori* del conocimiento, sino que en su historicidad se le debe interrogar a él mismo sobre las reglas de su formación; por tanto, Ciencia y pensamiento son estancias específicas que funcionan articuladas. De acuerdo con esto, es posible entender que tanto la Historia, como disciplina, como el pensamiento histórico, como forma de comprensión del funcionamiento del tiempo y de la historia, son acontecimientos históricos que dependen de reglas de formación específicas según las cuales se han configurados los objetos, las enunciaciones, los conceptos y las estrategias. Cuando se habla de un sistema de formación no solamente hay que entenderlo como un sistema de yuxtaposición, coexistencia o interacción de elementos heterogéneos sino como un sistema constituido por relaciones en su historicidad, historicidad que se transforma o que se mantiene. En síntesis, la relación eficaz entre Historia y pensamiento histórico se proyecta tanto en lo que le da estatuto científico a la disciplina -técnicas apropiadas de inteligibilidad del pasado, procedimientos científicos de investigación, un régimen de objetividad, racionalidad y verdad- y lo que permite la configuración de una concepción del tiempo y el devenir histórico -a través de certezas como el entendimiento del hombre como un ser profundamente histórico, la idea de una sucesión de los acontecimientos, la de irreversibilidad del tiempo, etc.

genealógicos y, en segundo momento, del Kant de las críticas⁹⁸, lo que le posibilitará la formación de una postura clara frente al saber de la Historia, la configuración de un método para el análisis histórico y la consolidación del estatuto de la crítica dentro de sus analíticas; es este valor privilegiado de la crítica el que permite a Foucault situarse políticamente frente al presente en el que vivió.

Tenemos entonces que para Foucault el problema de la Historia, en tanto saber inscrito dentro de las denominadas “ciencias humanas” y en tanto posibilidad de comprensión crítica de los acontecimientos humanos y del *presente*, pasa inevitablemente por el tamiz de la modernidad. En primer lugar, en *Las palabras y las cosas* Foucault sitúa la emergencia de la modernidad dentro de la discontinuidad que va de la “episteme clásica” a la “episteme moderna”, según la cual la vida, el trabajo y el lenguaje dejaron de ser vistos como atributos de una naturaleza estable y pasaron a ser contemplados como campos de saber con una historicidad propia. La historia natural, la gramática general y el análisis de las riquezas sólo comparten con la biología, la filología histórica y la economía política el marco exterior de las tres empiricidades -la vida, el trabajo y el lenguaje-, porque sus objetos de saber son completamente distintos. La biología se ocupa de conocer al viviente no a través de su estructura visible sino mucho más a través de lo que no se ve, es decir, su estructura

⁹⁸ La lectura que Foucault hace de Kant posibilita la configuración de dos posiciones distintas y opuestas respecto a su filosofía y a sus dos modernidades: la modernidad antropológica y la modernidad histórica. Dichas posiciones, en su gran diferencia, aparecen en “Las palabras y las cosas” y en el análisis sobre el texto de Kant: “Was ist Aufklärung?”. Dos modernidades y dos propuestas filosóficas emergen en estos dos estudios: una, en *Las palabras y las cosas*, según la cual Kant, con su crítica, introduce una fisura en el espacio del saber clásico al mostrar que ni la autonomía de las representaciones, ni el orden matemático y las otras figuras del ordenamiento clásico son suficientes para producir un conocimiento verdadero. A partir de ello, Foucault hace visible la configuración antropológica del hombre a comienzos del siglo XIX, para tomar distancia de ella. El análisis del estatuto del discurso en la Arqueología del saber posibilita una crítica de la antropología kantiana cuando excluye al hombre de la constitución del discurso como práctica y propone, no una analítica de la finitud del hombre que vive, trabaja y habla sino una analítica del discurso que define un método de análisis histórico que se libera del tema antropológico. La función unificadora del hombre, el postulado antropológico de la identidad y de la continuidad del hombre, es criticado en beneficio de la dispersión del individuo en el discurso, según la cual el hombre no existe como sujeto exterior al discurso ya que no pueden existir posiciones de sujeto y sujetos sino dentro de un campo de enunciación. Foucault sustituye y critica la modernidad antropológica de Kant, para adherir y vincular su propia obra con relación a una modernidad histórica de la cual Kant también es el iniciador.

orgánica. Con Cuvier en la biología, con Ricardo en la economía y con Bopp en la filología, se desactualiza el conocimiento clásico. En biología, la función orgánica superó a la estructura visible; en economía, la circulación de los bienes pasó a ser explicada como resultado de largos procesos de producción; y el estudio de las lenguas se asoció con el estudio histórico y comparativo de sus procesos de formación y desarrollo. Foucault admite entonces que la forma histórica de explicación del funcionamiento de estas tres empiricidades se impuso en la modernidad; y que, por tanto, el saber moderno utiliza la Historia como forma de invención del hombre; de un hombre que vive, trabaja y habla. En segundo lugar, y a través de sus trabajos dedicados al problema del poder y a la gubernamentalidad moderna⁹⁹, Foucault utiliza la Historia para hacer de ella la mejor herramienta de su crítica a las evidencias en las que se funda la modernidad. Así, desnaturalizando los objetos que para la cultura y la sociedad son elementos básicos de la comprensión de los fines benévolos y progresistas de la modernidad, tales como la locura, la sexualidad y la delincuencia –ya que parecería que la modernidad se hubiera especializado en mejorar las condiciones de detención del delincuente, de tratamiento del loco y de ejercicio de una sexualidad emancipada-, Foucault entiende la construcción de la subjetividad moderna no como un elemento asociado a la promesa de libertad y de bienestar sino al refinamiento de las formas de gobierno de los sujetos y de producción de una subjetivación disciplinada y regulada. Es así como, en sus investigaciones históricas, el encierro carcelario, la medicalización orgánica y psiquiátrica y la proliferación de discursos sobre el sexo no nos revela una sociedad libre, justa, sana y autónoma sino, más bien, una sociedad que produce delincuentes, silencia y encierra a los enfermos mentales y normaliza la sexualidad. De esta forma, en Foucault no se trata de revelar el lado oscuro de la sociedad y de la cultura modernas sino de mostrar, a través de las problematizaciones y analíticas históricas precisas que abordan esos objetos evocados, sus formas de gobierno no basadas en principios autoritarios, sino que se trata, a través de la problematización, el

⁹⁹ Es el conocido periodo genealógico, el cual va desde *Vigilar y Castigar* (1975), pasando por los seminarios dictados en el Collège de France (1970 - 1984), hasta el primer tomo de *Historia de la Sexualidad -La Voluntad de saber-* (1976).

cuestionamiento crítico y la mirada sospechosa sobre las evidencias, de realizar un diagnóstico del presente.

Vemos entonces cómo plantear la problemática del saber de la Historia a través de las categorías de discontinuidad y acontecimiento implicó para Foucault, antes que nada, asumir tanto una actitud crítica frente a la disciplina como una conciencia histórica ante esa modernidad que nos constituye. Los planteamientos arqueológicos y genealógicos, más que enmarcarse en los ordenamientos discursivos de una posible historia explicativa, se vinculan a la problematización de la Historia en tanto analítica crítica de los acontecimientos¹⁰⁰ y en tanto diagnóstico del *presente*. La Historia se esboza aquí como el lugar desde el cual se procura comprender el *presente* a través de sus condiciones de posibilidad, las cuales tienen un sustrato eminentemente social e histórico. Es a través del análisis histórico discontinuo que es posible una rigurosa elucidación de la configuración del *presente* en el cual estamos inscritos y a partir del cual nos constituimos como sujetos.

La problematización histórica del *presente* conlleva, ante todo, una actitud crítica frente a la Historia, para la cual lo primordial no será ni la descripción detallada de los acontecimientos, ni la demostración de estos a través de la “verdad develada” del archivo¹⁰¹ sino, por el contrario, la interpretación y el análisis del acontecimiento, en lo que tiene de singular, en la configuración de los discursos que lo hacen posible y en su presencia histórica discontinua. La pregunta por la configuración histórica del *presente* no implica la descripción de procesos históricos abordados en su progresión objetiva y continua en la que, al fin, pueda reconocerse nuestra actualidad: “Nosotros creemos que nuestro presente

¹⁰⁰ Aunque el sentido del concepto de acontecimiento en Foucault es múltiple, pues es usado a largo de su obra de diversas formas, aquí funciona como esa “relación de fuerzas” que aparece en *Nietzsche, la genealogía y la historia* (1983); dicha definición es entrelazada con las nociones de diagnóstico y de actualidad y, por ende, la genealogía como una historia “efectiva”, pues esta “hace resurgir el acontecimiento en lo que puede tener de único y de agudo”.

¹⁰¹ La noción que aquí se utiliza de archivo no se refiere a la usado por Foucault, como fue explicado anteriormente, es decir, como “el sistema de las condiciones de posibilidad de los enunciados”; sino que alude a lo que clásicamente los historiadores han hecho de él: tanto al conjunto de documentos que una cultura conserva como memoria y testimonio de su pasado como a la institución encargada de hacerlo.

se apoya en intensiones profundas, en necesidades estables; le pedimos a los historiadores que nos convenzan de ello. Pero el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos sin puntos de referencia, ni coordenadas originales, en miríadas de acontecimientos perdidos” (Foucault, 1983, pp. 11).

Así, la densidad otorgada por Foucault al *presente* está atravesada por una pregunta que domina todo su pensamiento: ¿cómo ha sido posible lo que es?; la cual no sólo supone una pregunta por el orden y funcionamiento de los saberes y las ciencias en la modernidad sino por la manera en que nosotros mismos llegamos a ser lo que somos. Vemos entonces, que en Foucault esta posibilidad es histórica en la medida en que no es la manifestación de una necesidad ni, mucho menos, de una determinación; por tanto, las cosas pudieron ser de otro modo y pueden llegar a ser de otro modo. Así, en una ruta semejante a la de Benjamin, Foucault comprende la Historia en el sentido de la apertura del *presente*, y es por ello mismo que sus trabajos históricos también se encuentran marcados por una impronta política y ética.

Vemos entonces que ya desde el periodo genealógico comienza a gestarse la incorporación de una ontología crítica del *presente*, que debe aparecer asociada a la pregunta por la existencia histórica de la actualidad; es decir, al cuestionamiento sobre cómo hemos llegado a ser lo que somos para otorgarle sentido histórico al *presente* y realizar, al mismo tiempo, una crítica a sus evidencias, con el fin de encontrar en esta crítica no sólo las problematizaciones históricas sino los posibles objetos de estudio para la disciplina. De aquí que la metáfora benjaminiana del *despertar*¹⁰² pueda ser comparada con lo que Foucault llamaría “la crítica de las evidencias”, como una necesidad histórica y como una responsabilidad del intelectual. La crítica emerge entonces como una actitud filosófica, de la cual la Historia no debe prescindir; así, con la apertura de esta nueva ruta, y posterior a

¹⁰² La metáfora en Benjamin alude a ese estado de “vigilia” necesario para el pensamiento crítico. Sin embargo, sobre esto, y más precisamente sobre la relación de Walter Benjamin con la historia, se profundizará en el capítulo siguiente.

las lecturas nietzscheanas, Foucault dirá, en uno de sus textos dedicados a la modernidad crítica inaugurada por Kant,

dicha actitud filosófica se debe traducir en un trabajo de investigaciones diversas; tales investigaciones tienen su coherencia metodológica en el estudio a la par genealógico y arqueológico de prácticas consideradas simultáneamente como tipo tecnológico de racionalidad y juegos estratégicos de libertades; tienen, además, su coherencia teórica en la definición de las formas históricamente singulares en las que han sido problematizadas las generalidades de nuestra relación con las cosas, con los otros y con nosotros mismos. Y tienen su coherencia práctica en el cuidado puesto en someter la reflexión histórico-crítica a la prueba de las prácticas concretas (Foucault, 2007, p. 97).

Con todo, es posible rastrear que la pregunta por el *presente* a partir de los trabajos asociados a los periodos en cuestión se soporta tanto en eso que el mismo Foucault nombró “la historia crítica del pensamiento” como en la necesidad de comprender las condiciones que lo hicieron posible. En este sentido, la búsqueda por entender nuestro propio *presente* no tiene como objetivo secreto defender la historia ni, mucho menos, justificar los pasados más crueles, sino reconocernos como sujetos históricos a través de la comprensión histórica de la subjetividad y, por tanto, de las respuestas a las interrogaciones por el cómo ha sido posible lo que es y cómo hemos llegado a ser lo que somos. Es así como se configura una ontología crítica del *presente*, la cual implica, para Foucault, la realización de una “ontología histórica de nosotros mismos”; él mismo se referirá a todo su trabajo filosófico como una, ya que dicha ontología tiene tres campos de pensamiento y de acción: en primer lugar y asociado con la dimensión arqueológica, nuestras relaciones con la verdad, es decir de nosotros como sujetos y objetos de conocimiento; en segundo lugar y en relación al campo de los trabajos genealógicos, nuestras relaciones con respecto al poder, de nosotros como sujetos producto de poderes, pero también como sujetos capaces de ejercerlo sobre otros; y, tercero, correspondiente a sus últimos trabajos, nuestra relación con la moral, la forma en que nos constituimos como sujetos éticos. Esta última dimensión hace referencia al periodo conocido como el de “la ética”, en el cual la relación con Kant se afianza y con las filosofías antiguas se fortalece, pero del cual nos ocuparemos extensamente en el último

capítulo, en la medida en que tanto la problematización sobre la historia y el *presente* emergen de manera singular con respecto a los periodos que lo preceden.

CAPITULO CUATRO

LA EXPERIENCIA DEL PRESENTE O LA “AUTÉNTICA” HISTORICIDAD DEL HOMBRE

*“La destrucción es, de hecho, crítica.
Pero lo que se critica no es el pasado que se abre gracias a su destrucción,
sino que es el presente lo que cae bajo la crítica, nuestra existencia de hoy día,
en la medida en que está cubierta por un pasado que se ha vuelto inauténtico”*
M. Heidegger

Habiendo abordado la concepción histórica propuesta en las nociones de “arqueología” y “genealogía”, fundamentalmente en la obra Foucaultiana, y dejando claro lo que estas suponen en términos de renovación del pensamiento disciplinar y de las problematizaciones y objetos a éste asociados, pasamos ahora a un terreno que continúa inscrito a un pensamiento crítico de la Historia pero donde el foco de atención se traslada a lo que podríamos denominar la propia historicidad del hombre; es decir, a la interrogación sobre la experiencia humana del tiempo: el problema del *presente* propiamente dicho. Si bien en los capítulos precedentes el *presente* emergía supeditado a la concepción de la Historia que se exploraba¹⁰³, en este capítulo, al contrario, es la concepción de la Historia la que aparece “subordinada” a la pregunta por el *presente*. En este sentido, lo que está operando es una inversión en el planteamiento del problema en torno a la Historia y el *presente*: éste aparece como el lugar desde el cual es posible pensar la verdadera relación del hombre con la historia. La posibilidad de dicha inversión tiene de manera evidente dos pliegues: por una parte, se manifiesta en un tipo de filosofía que despliega el análisis en

¹⁰³ Se refiere fundamentalmente al primer y tercer capítulo, ya que el segundo está referido a campos de estudio dentro de la historiografía que se ocupan del problema del Presente de manera exclusiva, aunque, como fue advertido, sin suponer esto una renovación completa de la disciplina.

relación a un cuestionamiento de la percepción del tiempo y del instante y en torno a las consideraciones críticas, políticas y éticas del presente mismo en el cual se producen; y, por otra parte, en los análisis que han centrado la atención en lo que podríamos llamar “la crisis contemporánea de la experiencia del tiempo”.

Ahora bien, para abarcar dicha inversión nos servimos de los planteamientos de Walter Benjamin y Giorgio Agamben, fundamentalmente, los cuales posibilitan una visión más aguda de la crisis mencionada. Con estos dos autores nos enfrentamos a la producción de un pensamiento movilizado por el desacuerdo respecto a la relación moderna con el tiempo que declina en una urgencia de ocuparse críticamente de las realidades sociales de la época que se experimenta. Es a través de estas preocupaciones que cada uno elabora su propuesta filosófica, buscando descifrar la relación del hombre con el tiempo y con la historia desde una perspectiva que los despoja -tanto al hombre como al tiempo y la historia- de sus concepciones clásicas. En este sentido, la crítica recae sobre dos puntos fundamentales: el propiamente disciplinar, aquel que atañe exclusivamente a la formación del saber de la Historia, y el de la experiencia social del tiempo, aquel que involucra de forma directa a los individuos. Si bien cada uno de ellos puede ser tratado de manera independiente, existen puntos de encuentro incuestionables de los cuales nos serviremos para nutrir el debate sobre el *Presente*.

La relación del hombre con el tiempo, manifiesta en la obra de estos autores, es lo que asigna el título del presente capítulo. El problema de la experiencia es claramente constitutivo de la existencia temporal humana, es lo que de hecho enfrenta al hombre a su condición de ser histórico. Si bien la cuestión de la experiencia fue abordada desde el primer capítulo a partir de las propuestas teóricas de Koselleck, más propiamente con la noción de “campo de experiencia”, en este capítulo ella es abordada desde otra perspectiva: si en Koselleck la experiencia denota una categoría de orden formal, de cara a una cierta objetividad del saber de la historia, y que “perfila y establece las condiciones de todas las historias posibles”; para los autores de los que aquí nos servimos, la experiencia es

entendida como el lugar mismo en el que se concretiza la relación del hombre con el tiempo y los acontecimientos de su existencia; es decir, la forma en que los individuos pueden vivir y apropiarse de su propio tiempo. Así Benjamin y Agamben se permiten plantear la tesis de la agonía de la experiencia a causa de la modernidad: Benjamin se referirá a la “pobreza de experiencia” con relación a las catástrofes de la guerra¹⁰⁴, mientras Agamben hablará de la imposibilidad de la experiencia en el mundo contemporáneo. De manera que “experiencias del presente” hace referencia explícita a la relación del hombre con el tiempo y con la historia abordada desde una problematización filosófica, la cual conlleva, así mismo, una transformación sustancial de las representaciones tradicionales y, como diría el mismo Agamben, “vulgares” del tiempo y de la historia. Es así como a partir de la crítica a la crisis disciplinar y de los análisis de un “tiempo alienado” en lo contemporáneo, pero también de perspectivas renovadas del pensamiento acerca del hombre, es que se hace posible hacer emerger el *presente* como una dimensión original y auténtica tanto del hombre como de la historia.

El orden del capítulo no estará determinado cronológicamente, es decir asociado al periodo de producción de los autores que se trabajan. El orden expositivo fue escogido en función de un cierto tipo de sistema discursivo implementado por los mismos filósofos, donde los usos teóricos y las herramientas conceptuales nos permite imaginar esa dupla Benjamin-Agamben como la más idónea para desplegar la argumentación aquí deseada. La cual está dirigida a dotar de espesor teórico y conceptual eso que hemos llamado “la dimensión histórica del presente”. No se trata entonces de hacer la exégesis de los trabajos de cada uno de estos autores, sino de apropiarnos de las problematizaciones histórico-filosóficas que estimamos pertinentes para pensar el tiempo, la historia y el presente como poco han sido pensados dentro del campo disciplinar que seguiremos cuestionando; pero también para plantear de manera crítica esa “crisis contemporánea de la experiencia del tiempo”. Con todo, el ingreso del pensamiento filosófico en el campo de la Historia, o la

¹⁰⁴ “la gente regresaba enmudecida... no más rica, sino más pobre en experiencias compartibles...”, señala Walter Benjamin refiriéndose a los sobrevivientes de los campos de batalla en la Primera Guerra Mundial.

“contaminación” filosófica de la historia, será para nosotros lo que posibilite una sacudida no solo en los cimientos de la disciplina sino en las formas en que nos relacionamos con el tiempo y en que lo “experimentamos” en lo contemporáneo.

NUNC STANS: TIEMPO Y MESIANISMO

“Los adivinos que antaño preguntaban al tiempo qué es lo que traía oculto en su seno no lo experimentaban para nada como homogéneo ni como vacío. El que tenga esto en cuenta quizá llegue también a comprender cómo se experimentaba el tiempo pasado en el seno de la rememoración [...] Como es bien sabido, a los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro. La Torá y la plegaria los instruyen en cambio en la rememoración. Y esto venía a desencantarles el futuro [...] Pero, por eso mismo, no se les convirtió a los judíos justamente el futuro en un tiempo vacío y homogéneo. Pues así en él cada segundo constituía la pequeña puerta por la que el Mesías podía penetrar” (Benjamin, 2008, pp. 308). Es con esta explícita referencia a la teología judía que Walter Benjamin cierra su texto consagrado al planteamiento de las dieciocho tesis *Sobre el concepto de historia*; las cuales tendrían como objetivo fundamental, como el mismo filósofo a través de una carta comunicaría a Adorno, “establecer una escisión irremediable entre nuestra manera de ver y las supervivencias del positivismo”.

Lo que hace evidente el pronunciamiento de Benjamin al usar la expresión “supervivencia”, es la relación inextricable que la modernidad construyó con una forma de pensar y de moverse en el mundo, la cual se encuentra tan adherida dentro de la sociedad que hacerla inlegible solo es posible a través de un proceso de arduo trabajo crítico sobre lo que nos es tan evidente y banal. Las propuestas filosóficas de Benjamin parten justamente de este trabajo: el uso de estrategias conceptuales y teóricas, tan ajenas al campo validado y

legitimado por el contexto filosófico de su tiempo¹⁰⁵, que tienen como temáticas elementos propios de la “banalidad del mundo moderno” -la fotografía, el flaneur, la vida urbana, el comercio, etc-, apuntan directamente a capas más profundas de la existencia humana moderna. La relación humana con el tiempo y con la historia es justamente una de estas capas que preocuparon de manera particular a Benjamin, pues en ella encontró el lugar de la acción, porque de esta relación depende la posición de los sujetos frente a su propia vida; es decir, frente al *presente*.

Si bien Martin Heidegger se había servido de la noción de “rememoración” para mostrar el carácter fundamentalmente histórico del pensamiento -del acto de pensar-, Benjamin se sirve específicamente del modelo de la *rememoración* judía para encontrar el lugar a partir del cual el *presente* determina el pasado y crea la historia; siendo, de este modo, este estatuto dado al *presente* en la configuración de la historia, lo que posibilita la problematización crítica del sentido moderno de la Historia¹⁰⁶. Ahora bien, lo que se pretende hacer visible es cómo el *presente*, a través de la incorporación del modelo teológico judío en Benjamin adquiere su dimensión histórica en la medida en que logra desplegar un pensamiento crítico en torno a sí mismo y a los pasados en los que se reconoce. Dicho pensamiento debe fundamentarse, en un primer momento, en el

¹⁰⁵ Walter Benjamin se desprende de la línea trazada por el pensamiento filosófico alemán de su época y de su contexto por una doble vía. En primer lugar, de su época por pertenecer a la conocida Escuela de Frankfurt, la cual supuso en la Alemania del periodo “entre guerras” una insurrección respecto a la filosofía de la época, la cual contaba con una fuerte herencia Hegeliana y estaba representada por intelectuales como Wittgenstein, Heidegger, Cassirer. Y en segundo lugar, dentro del mismo contexto de la Escuela al relacionar los intereses y categorías marxistas, tan característicos de la Escuela, con la tradición teológica judía.

¹⁰⁶ La cuestión de la *rememoración* en Heidegger aparece en *Ser y Tiempo* y *¿Qué significa pensar?*, principalmente bajo la idea de “pensamiento rememorante”, en esta el *ser* aparece como acontecer, puesto que implica siempre una transformación-distorsión y que permite una recuperación y transformación de un pasado vivo, en el sentido de que no es algo dado ni anquilosado en el presente. En este sentido, la diferencia con Benjamin estriba fundamentalmente en que éste se sirvió de manera muy directa del pensamiento judío para argumentar su sentido de la rememoración. Para éstos, los judíos, la rememoración no sólo está relacionada con la conmemoración de los acontecimientos históricos que ha sufrido el pueblo judío y que, sin embargo, aparecen como olvidados por la Historia moderna; sino que está basada, fundamentalmente, en su certeza de que la historia no es irreversible, pues para los judíos esta es completamente reversible y el ahora puede modificar el antes.

reconocimiento de la inscripción de la temporalidad histórica moderna dentro del funcionamiento del modelo providencial de la teología cristiana, del cual se desprenden las figuras de la continuidad temporal, de la causalidad histórica, de la indefinida sucesión de acontecimientos y del vector progresista de la historia. Es tanto la implementación de otro régimen teológico el que otorga, en el caso específico de Benjamin, un nuevo contenido a la explicación histórica, como el estatuto privilegiado que adquiere la crítica el que posibilita la apertura del pasado en el instante, ese momento presente en el que crear el pasado permite la interrupción de la continuidad temporal tan anclada en el funcionamiento moderno de la historia. Es decir, es el proceso de fecundación de un pasado específico, de su escritura y de la actualidad de su sentido, el que otorga la dimensión histórica al *presente*; la cual está fundamentada inexorablemente en la crítica.

El nacimiento decimonónico de la Historia como disciplina está soportado en un modelo secular y profano de comprensión de la existencia humana, sin embargo el impulso decisivo para la estructuración del pensamiento histórico moderno se da a partir de la emergencia de la idea, profundamente cristiana, del devenir histórico de la humanidad; es decir, el papel desempeñado por el contenido de la *Revelación* cristiana¹⁰⁷ sobre la forma en que considera el destino del hombre ha jugado un papel fundamental en la configuración de lo que hemos entendido por "sentido de la historia". La figura de la Revelación pone indiscutiblemente el acento de la interpretación de la Historia en la proyección del futuro como el horizonte temporal por excelencia en el propósito definitivo de la salvación del alma humana; en este sentido, lo que para San Agustín realmente importa es que el hombre, en ese corto intervalo de tiempo que es su existencia terrenal, viva en función de esa fe que promete la salvación y la eterna bienaventuranza a aquellos que aman verdaderamente a Dios. La apertura del tiempo, clásicamente representado en la imagen del círculo y en su movimiento

¹⁰⁷ La Revelación dentro del cristianismo hace explícita referencia a la manifestación de Dios a través de la figura de Jesús, el cual se reveló como su Mesías; para los cristianos, al ser el único pueblo religioso redimido, deben procurar su salvación a través de la esperanza y la fe que se proyectan esencialmente en el futuro.

eternamente cíclico¹⁰⁸, se aplanan a favor del esquema fijo y de la vectorización lineal de la Historia¹⁰⁹. Por esto, para el autor de *La ciudad de Dios*, el tiempo aparece como otra de las tantas criaturas concebidas durante los días destinados por Dios a la creación del mundo: "simultáneamente con el tiempo fue hecho el mundo, si en la creación del mundo el cambio y el movimiento fueron creados, como parece evidente por el orden de los primeros seis de los siete días" ; éste, en tanto creación, tiene un comienzo, y todo acontecimiento se inscribe en él en una ubicación específica, pero secuencial, dentro de esa línea que se proyecta desde ese punto de partida que es la creación del tiempo hacia un futuro que solo puede ser limitado por Dios.

Es evidente que la idea de salvación dentro del cristianismo tiene una historia mucho más amplia y no se concentra de manera restrictiva en la *Revelación*; es decir, la historia de Jesús es solo un elemento que nutre esta idea. En efecto, en el Antiguo Testamento se encuentra documentada la historia de la salvación del pueblo de Israel; sin embargo, la idea se condensa especialmente en el Nuevo Testamento, donde se retratan la sucesión de acontecimientos que condesan la vida y obras de Jesús, junto con la actividad de los primeros seguidores y difusores de su mensaje mesiánico en el naciente cristianismo. Precisamente, la organización narrativa de ambos testamentos es reconocida como historia de la salvación y es a partir la vida de Jesús que se manifiesta el prototipo del sentido de la historia lineal y consecutiva: la unidad del tiempo, la importancia del acontecimiento, la significación de momentos específicos del devenir humano y el funcionamiento del

¹⁰⁸ El sentido temporal de la antigüedad clásica estaba enmarcada en la visión cíclica del devenir del hombre, por ello, la imagen del vector, del acontecimiento en su sucesión ciertamente continua y de la causalidad, que reposa en nuestra idea moderna de historia, se opone enteramente a los esquemas de percepción de la cultura griega; ya que este modelo temporal funcionaba a partir de la observación del movimiento cíclico de los astros y del círculo infinito que debía representar el cosmos. Así, "la manera en que los griegos conciben el devenir y el devenir humano en particular, les impide elaborar una ciencia histórica" (Chatelet, 1979, pp. 26).

¹⁰⁹ Sobre las imágenes espaciales del tiempo, representado en el círculo y la línea, volveremos con más detenimiento en los próximos apartados dedicados a las problematizaciones filosóficas de Giorgio Agamben al respecto.

encadenamiento y la causalidad, implican que la temporalidad de la historia sea concebida en la teología cristiana como curso irrevocable.

En esta organización profunda de los acontecimientos, la cual posibilita la convicción de que pueden ser conocidos en su inteligibilidad, se enmarcan incluso los esfuerzos de laicización y racionalización de la perspectiva de conjunto de la Historia que viene dada por el cristianismo. En otras palabras, el sentido de la historia y la concepción de la temporalidad histórica "posteriores" al cristianismo, están profundamente anclados al modelo teológico cristiano. Pero hay que admitir igualmente que el proceso de secularización de la historia se fundamenta en la puesta en duda del modelo trascendente de la predestinación.

De manera que el pensamiento histórico propio de la Historia mantiene una relación activa aunque paradójica con el cristianismo; pues, por una parte, la discursividad de la Historia desde el siglo XVIII¹¹⁰ reconoce en la referencia a la trascendencia el elemento que anula cualquier historicidad, pero, por otra parte, el modelo del devenir teológico configura una sensibilización del transcurrir del tiempo en su originalidad al supeditarlos a un orden de los acontecimientos; y es por ello que, como diría Löwith, "todos los intentos modernos de trazar la Historia como progreso llenó de significado, aunque indefinido, hacia una consumación, depende de este pensamiento teológico" (Löwith, 1958, pp. 229). La modernidad ilustrada tradujo, reelaboró o interpretó críticamente aspectos de la narrativa judeocristiana de la historia de la salvación; donde el concepto de progreso, que es una consecuencia de la confianza en la razón y en los desarrollos y descubrimientos de la nueva ciencia, la llevó a situarse frente al dominio de la tradición con una actitud diferente. En este sentido, el proyecto de la nueva ciencia y la confianza en la razón efectuó un desencanto de las imágenes míticas y religiosas del mundo (Weber), una desdivinización del mundo (Heidegger) e, incluso, "la muerte de Dios" (Nietzsche). Estos conocidos enunciados fueron

¹¹⁰ Serían necesarios dos acontecimientos modernos, localizados específicamente a finales del siglo XVIII, los que permitirían al hombre moderno, según Châtelet, interpretar correctamente, sin las ataduras trascendentales del modelo cristiano, la experiencia histórica.

posteriormente comprendidos como el proceso de secularización de una historia que ya no apuntaba a sublimar el pasado de la salvación sino la perfección humana y de la historia a través de la razón, la ciencia y la tecnología y las capacidades humanas de autodeterminación.

Ahora bien, es en el cuestionamiento de la fuerza manifiesta que tiene la idea moderna del progreso en la primera mitad del siglo XX, en donde se esboza no sólo la posición crítica de Benjamin frente al modelo providencial de la historia, heredado de la teología cristiana, sino el nuevo sentido teológico que éste emplea para repensar el sentido de la Historia. Por tanto, como ya se hizo evidente, serán algunas categorías presentes en la teología judía las que se encargarán de subvertir la racionalidad histórica de la modernidad. Es la fundamentación de la concepción benjaminiana de la historia en la teología judía lo que permite el despliegue reflexivo y crítico sobre la configuración positivista y lineal del tiempo y el pensamiento histórico en el Occidente moderno. En Benjamin, dos teologías, la cristiana y la judía; dos conceptos, el de la *Revelación* cristiana y el de la *Rememoración* judía; y, por tanto, dos formas distintas de comprensión del mundo y su funcionamiento se enfrentan radicalmente en nombre de una exigencia de postura crítica frente al *presente* en el que le tocó vivir y frente a los pasados que en ese presente permanecen. De este modo, lo que hace evidente esta tensión profundamente benjaminiana es que la Historia como pensamiento y como disciplina moderna no ha podido desligarse de los funcionamientos teológicos inaugurados con la concepción y experiencia cristiana de la realidad. Por ello serán la “crítica de la continuidad temporal, crítica de la causalidad histórica, crítica de la ideología del progreso” (Mosès, 1997, pp. 132 - 133), los mayores pilares con los cuales Benjamin socava las bases mismas de la concepción moderna de la historia.

Según Michael Löwy (2002), las tesis de Benjamin y, por tanto, su concepción de la historia rescatan de forma original los planteamientos nietzscheanos respecto al análisis de la temporalidad histórica; ya que Nietzsche, quien construye su postura frente a la Historia y al historicismo decimonónico dentro del propio siglo XIX, fundamenta la crítica a la

modernidad en la contradicción existente entre la realidad de la vida humana y la idea ilustrada, y kantiana, de autonomía; es decir, la contradicción que reposa en la idea de hombre definido y moldeado por una sustancia que lo trasciende y, al mismo tiempo, un hombre que debe asumir su mayoría de edad en el momento mismo en el que logra conducirse por su propio entendimiento. Si con la Ilustración se instala la certeza de la tesis kantiana según la cual es a través de la actividad racional que el hombre logra alcanzar la madurez necesaria para orientar su propia vida, Nietzsche argumentará que es con las “supervivencias” del judeo-cristianismo¹¹¹ que se refuerza la dependencia y la sumisión del hombre moderno a la idea de eso que lo trasciende -la figura de Dios será sustituida por la de la Verdad, la Razón, el Espíritu. Así que, para éste, la modernidad no posibilita realmente la “autonomía moral” del hombre proclamada por Kant; sino que es entre la autonomía ilustrada y la dependencia moral del hombre que se fabrican todos los cimientos de la modernidad. La exposición de esta contradicción propia de la modernidad, le permitirá a Nietzsche corroborar la ceguera con la que la Historia constituía, entendía y evidenciaba sus objetos de estudio; además del papel legitimador que esta jugaba dentro del proyecto moderno, el cual para Nietzsche reposaba entre el “engaño” ilustrado y la moral judeo-cristiana.

Como fue expuesto en el capítulo anterior, es a través de la problematización de la modernidad, y de la Historia como su principal garante, que Nietzsche elabora todo su planeamiento genealógico; en donde el reconocimiento del carácter intempestivo, discontinuo y azaroso de la historia se opone rotundamente no sólo a la linealidad del tiempo, sino a esa búsqueda del origen tan pretendida por la Historia y el historicismo moderno. La historia en Nietzsche se enfrenta a las concepciones metafísicas de la Historia;

¹¹¹ Es problemática la forma en que Nietzsche relaciona el judaísmo con el cristianismo; pues si bien son religiones que en un momento muy preciso de la historia se encontraron articuladas, hay una clara distinción en lo que respecta a la base cultural (el judaísmo es de base hebrea, el cristianismo es de base arameo-grecolatina), los libros sagrados (la Torá para los judíos y la Biblia para los cristianos) y la concepción de la figura de Jesús (en el judaísmo Jesús es un profeta entre otros, en el cristianismo es el Mesías). Por tanto, es posible considerar que la referencia al funcionamiento de la moral occidental atañe más propiamente a la cristiana.

es decir, a las voluntades de generalización, esencialización, universalización y naturalización¹¹². Tenemos entonces que lo que hace evidente esa idea nietzscheana según la cual el *telos* moderno “representa la avidez fundamental de un pueblo, de un estamento”, es probablemente de donde extrae Benjamin el planteamiento problemático sobre la ideología moderna del progreso, así como la crítica a las formas tradicionales del hacer historia, las cuales estaban soportadas exclusivamente sobre las victorias de los siempre poderosos. Por tanto, la genealogía y la historia nietzscheana, se sustentan en la concepción del decurso histórico como campo de batalla, como lucha y como movimiento de fuerzas enfrentadas; en Benjamin, será la actualización de esos pasados olvidados y anulados de la historia de los vencidos a través de la escritura de la historia y del trabajo del historiador. De manera atrevida, podríamos decir que tanto para Nietzsche como para Benjamin, la tarea de la historia es la exteriorizar las sedimentaciones del régimen y del orden instalado por el grupo de los vencedores y, con ello, la de “sacudir la petrificación” de ese poder que consagra los esquemas perceptivos de la cultura moderna.

Ahora bien, en primer lugar, es el cuestionamiento de la modernidad y de la idea moderna de Progreso que llevan a Benjamin a situarse en una problemática frente a la Historia análoga al análisis genealógico realizado por Nietzsche: la experiencia del tiempo nunca podrá ser lo pretendido por la modernidad ni, mucho menos, lo que se encuentra incluido en la lógica propia del Progreso; es decir, nunca podrá ser continuo y homogéneo. Tanto Nietzsche como Benjamin logran problematizar el funcionamiento moderno del tiempo en función de una línea progresista. El conocimiento crítico del pasado, presente en la genealogía Nietzscheana, está sustentado no sólo en el problema de la reconstrucción histórica de cómo lo existente ha llegado a ser lo que es, sino que dicha reconstrucción se

¹¹² Nietzsche, cuestiona así la presencia de la idea de progreso, y de su papel, dentro del funcionamiento de la Historia: “¡No se debe buscar en la historia una necesidad con respecto a un medio y un fin! ¡La regla es la irracionalidad del azar! La gran suma de acontecimientos representa la avidez fundamental de un pueblo, de un estamento -¡eso es verdad!-. Pero en detalle todo ocurre de forma ciega y estúpida. Como una hoja que recorre su camino en arroyo, siendo retenida aquí y allá” (Nietzsche, citado por Romero, 2010, pp. 36 – 37).

fabrica a partir del análisis atento de las discontinuidades entre las causas y las consecuencias actuales de una cosa, y entre su existencia y su sentido. Por lo tanto, lo que esta visión discontinua del tiempo conlleva es la constatación del papel fundamental que juegan las luchas dentro del decurso histórico; siendo esto así, el funcionamiento del tiempo no puede ser entendido como la plasmación de un sentido ordenado y lineal o como progreso, sino como el lugar donde se presentan un constante campo de fuerzas en pugna. En consecuencia, la Historia es según Nietzsche, pero también según Benjamin como ya fue expuesto, ese campo de batalla en donde sólo puede dejar su inscripción el grupo de los vencedores. Vemos con ello que las bases críticas de la genealogía ponen perfectamente en entredicho la categoría de progreso y que, por ende, ponen al *presente* en una posición ambigua, ya que no es pertinente estimarlo ni como un momento más evolucionado que los anteriores ni como la consecuencia feliz de un proceso progresivo en el que se manifiesta el sentido coherente del progreso.

La experiencia moderna del tiempo otorgada por la continuidad progresista, imposibilitará para Benjamin la emergencia de algo que realmente sea cualitativamente nuevo; por ello, para el filósofo, lo que aparece en la modernidad no es más que una “fantasmagoría de lo nuevo”, no sólo como elemento complementario del proceso lineal del progreso sino como máscara del inevitable retorno de lo siempre igual. Por tanto, el funcionamiento del tiempo en la modernidad, enmarcado dentro de las líneas conductoras del progreso, no permite la irrupción de lo nuevo y sólo permite vislumbrar aumentos cuantitativos en el interior de un marco que es siempre el mismo; por lo que argumentará que “la creencia en el progreso, en una infinita perfectibilidad, y la idea del eterno retorno son complementarias” (Benjamin, 2005, pp. 145). No obstante, para Benjamin la modernidad no se inscribe plenamente en el mismo “eterno retorno” planteado por Nietzsche; sino en esa cualidad exclusiva del hastío moderno que produce la reproducción infinita de siempre lo mismo¹¹³.

¹¹³ Según el mismo Nietzsche el tema del “eterno retorno” equivale a su pensamiento más profundo, y por ello más difícil de captar. De forma esquemática se puede decir que supone una crítica profunda a la determinación lineal del tiempo caracterizada por la oposición habitual entre pasado y futuro y donde el

La idea de “novedad”, que se encuentra atravesada por de la fantasmagoría, se inserta en la explicación de lo que Benjamin llamará “la función mítica de la historia”, donde el progreso aparece como el gran emblema; y todo esto sólo consigue consagrar y reforzar el marco de absoluta mismidad que define a la modernidad¹¹⁴.

En este sentido, a lo que hace referencia Benjamin con la alusión a la “fantasmagoría de lo nuevo” es, precisamente, a una experiencia del tiempo; es decir, a la relación del hombre con el presente. Para Benjamin, en la modernidad el presente -el instante- se encuentra permanentemente sometido a un movimiento continuo que restringe el ámbito de lo posible a lo ya existente. Esta forma de experimentar el tiempo imposibilita la emergencia de lo “cualitativamente nuevo” en el marco de una linealidad que contiene, a su vez, el eterno retorno. Así, el retorno de lo mismo y la imposibilidad de la irrupción de la novedad conlleva, paradójicamente, a lo que el mismo Benjamin advertirá como el proceso de “expropiación de la experiencia” en la modernidad¹¹⁵. La cotidianidad moderna vacía de sentido la experiencia, la empobrece, en tanto la ráfaga de acontecimientos que no efectúan ningún tipo de potencia transformadora. Es por ello que en Benjamin el mito del progreso, por una parte, y el mito del eterno retorno, por otra, son las dos caras de una misma moneda. El presente, de este modo, es vivido como una simple transición y como un paso de un lugar a otro en el que la novedad no es más que una máscara y, por tanto, donde la incapacidad de tener y transmitir experiencia es con lo que realmente cuenta el hombre.

instante es un simple tránsito desde un pasado hacia el futuro. En este sentido, el principio del eterno retorno es prescriptivo, pero sobre este sentido específico volveremos en el próximo capítulo.

¹¹⁴ Esta articulación entre lo nuevo y lo mismo en el funcionamiento del tiempo histórico de la modernidad es la clave en Benjamin para denominar a la modernidad como la época del infierno: “La ‘modernidad’ es la época del infierno. Las penas del infierno son lo novísimo que en cada momento hay en este terreno. No se trata de que ocurra “siempre otra vez lo mismo” y menos de que aquí se trate del eterno retorno. Se trata más bien de que la faz del mundo, precisamente en aquello que es lo novísimo, jamás se altera, de que esto novísimo permanece siendo siempre lo mismo. - Esto constituye la eternidad del infierno. Determinar la totalidad de los rasgos en los que se manifiesta la “modernidad” significaría exponer el infierno” (Benjamin, 2005, pp. 558 – 559).

¹¹⁵ El problema de la experiencia, o más bien, de la imposibilidad de la misma, y de su relación fundamental con la concepción del tiempo y la historia será abordado con detenimiento en los próximos apartados.

Otro planteamiento que se apoya en las ideas nietzscheanas, con relación al funcionamiento disciplinar de la Historia y a las consecuencias sociales del sentido histórico presentes en la modernidad, aparece explícito en las afirmaciones que Walter Benjamin hace de la Historia como el medio por el cual los vencedores consolidan sus triunfos; es decir, Benjamin reconoce en la Historia un saber de legitimación de barbarie propio de la modernidad. Así, en la tesis VII *sobre el concepto de historia* Benjamin interrogará la forma no sólo en que la historia ha sido escrita sino cómo y sobre qué lo ha sido: "Flaubert escribe: «Pocos se imaginan cuánta tristeza fue necesaria para resucitar Cartago». La naturaleza de esa tristeza se hace más evidente cuando se plantea la pregunta de con quién entra en empatía el historiador historicista. La respuesta es que, innegablemente, con el vencedor" (Benjamin, 2008, pp. 308). Esta concepción de la Historia es problematizada por Benjamin, primero elaborando su crítica en torno a la ambición objetiva, que para el filósofo sería bastante insulsa, de "conocer el pasado tal y cómo verdaderamente ha sido" y, segundo, haciendo evidente ese horizonte de legitimación de la "barbarie"; lo que le permitiría construir una crítica a la visión mítica de la historia, y de la realidad en general; donde la fe puesta en el destino absoluto, ya sea a manos de lo divino o del progreso, aislaban al hombre de cualquier posibilidad de intervención y de cambio. "El *Passagen-Werk* intenta fundamentalmente desentronizar las teorías míticas de la historia" (Buck-Morss, 2001). Esta crítica a la Historia aparece en Benjamin directamente relacionada con la problematización de la Modernidad, con la idea de progreso por ella instaurada y, por tanto, con el intenso vínculo que ha construido con las catástrofes producidas por los vencedores. Así, un análisis minucioso de la modernidad le permitió a Benjamin plantear en esa materialización extensiva de la idea de progreso el conformismo y servilismo de la Historia con los horizontes explicativos trazados por los cortejos triunfales¹¹⁶. Reacción, en consonancia con

¹¹⁶ La idea de que la Historia se había constituido como una "ciencia servil", en la medida en que funcionaba eficazmente dentro de los regímenes y las prácticas políticas propias del siglo XIX, proporcionó, desde la primera generación de la Escuela de los Annales, la seguridad de que el estatuto científico de la disciplina no sólo estaba legitimado por la modernidad, sino que éste la legitimaba. Así, la Historia como utensilio e instrumento por parte de las orientaciones modernas evidenciaban la comprensión secuencial de los procesos históricos, el curso teleológico de la existencia de la sociedad y la idea del devenir en términos de mejoramiento ininterrumpido. Con ello, se configuraría, dentro de la Escuela, un contundente

Nietzsche, frente al historicismo servil y, con ello, frente a los relatos de lo evidente; es decir, lo que tanto en Benjamin como en Nietzsche aparece como el elemento más precario de la Historia es, indiscutiblemente, el de la crítica.

Entre los planteamientos problemáticos de la temporalidad histórica moderna, fundamentada en la ideología del progreso, y de la disciplina de la Historia en términos de saber legitimador de las barbaries de la humanidad, Benjamin sitúa el modelo teológico judío en función de la reestructuración, por una parte, del pensamiento histórico y de la Historia y, por otra, de la reinterpretación de la instancia del presente de la escritura de la Historia, del ahora del historiador. Para Benjamin, por tanto, lo que se llama Historia solo puede engendrarse en su escritura, con la cual no se pretende recuperar el pasado, sino crearlo a partir de nuestro propio presente; a través de la interpretación de las huellas que ha dejado el pasado, transformándolas en signos. Vemos con esto que el problema del Presente, y por tanto de su actualidad, es un aspecto fundamental no sólo para la comprensión de la Historia sino para su misma configuración. De este modo, es la instancia del presente, como será definido por Benjamin, el único lugar desde el cual puede ser pensada y producida la Historia. En Benjamin, el paso del paradigma estético al paradigma político, si bien no implica una ruptura, supone, en primer lugar, una articulación eficaz con las categorías teológicas presentes especialmente en sus escritos de juventud y, en segundo lugar, toda una transformación en las consideraciones sobre la Historia y sobre el papel del historiador¹¹⁷. De modo que, una nueva orientación política dada a la discursividad creada

rechazo al principio continuista del tiempo histórico y al historicismo decimonónico; lo que permite a Febvre y Bloch elaborar la crítica del progreso como modelo de funcionamiento del tiempo y como elemento y método de comprensión de los objetos históricos. Por tanto, para ellos, la función de la Historia no estaba ni en develar la realidad del pasado ni, mucho menos, en procurar explicar lo verdaderamente ocurrido; sino en la interrogación analítica del pasado para el entendimiento de las actualidades humanas, individuales y colectivas.

¹¹⁷ Para Stéphane Mosès el pensamiento de Benjamin no puede ser caracterizado por rupturas entre sus escritos estéticos, en un primer momento, y los políticos en un segundo: “No hay un solo elemento del paradigma estético de la historia que no aparezca, rigurosamente idéntico o más o menos modificado, en la filosofía de la historia de su periodo marxista. En el pensamiento de Benjamin existe una continuidad excepcional: nada se pierde, todo se conserva, la aparición de un nuevo paradigma no anula el antiguo; más que de evolución tendríamos que hablar aquí de estratificación” (Mosès, 1997, pp. 123).

por el historiador recrea de forma significativa la idea de la eternidad en donde el estatuto de la actualidad es fundamental: “si bien la eternidad se inscribe en el tiempo, ya no es a través del *nunc stans* (eterno presente) de la contemplación estética, sino a través de la actualidad del instante histórico, en toda su fugacidad, y también en todo su peso de realidad política” (Mosès, 1997, pp. 124). Así, es la dimensión histórica del presente de quien escribe la historia -en la cual se condensan, aglutinan y se abren las otras dimensiones temporales-, la que designará la situación concreta en la cual se constituye su discurso.

Ahora bien, es la metáfora benjaminiana del *despertar*¹¹⁸ en donde podría resumirse, a grandes rasgos, la figuración y función latente de la crítica dentro el sentido específico de la Historia y del trabajo del historiador. Para Benjamin, la imagen del *despertar* engendra el momento de desmascaramiento de lo que se nos ha presentado como realidad hasta el instante en que mediante la escritura de la historia somos capaz de evidenciar. Es por ello que este momento es el que definirá la instancia presente del historiador; será el "despojamiento de la ilusión", para Benjamin, lo que le ha de otorgar dimensión histórica al *presente*: “El nuevo método dialéctico de la historia, se presenta como el arte de conocer el presente como un mundo de vigilia al que remite en realidad este sueño que llamamos pasado [...] El despertar es la revolución copernicana, es decir, dialéctica, de la rememoración” (Mosès, 1997, pp. 125 - 126). De manera que el problema de la explicación histórica se invierte en función de su sentido y su escritura, en la medida en que se hace evidente que la historia debe escribirse desde un *presente* que sea condición de posibilidad de la discursividad histórica en tanto éste, el *presente*, es "comprendido como el centro

¹¹⁸ Esta metáfora la extrae Benjamin de la obra de Marcel Proust, “À la recherche du temps perdu”, en la cual el narrador y personaje principal comienza todo su recorrido vital a partir del momento de la vigilia: “Longtemps, je me suis couché de bonne heure. Parfois, à peine ma bougie éteinte, mes yeux se fermaient si vite que je n’avais pas le temps de me dire: «Je m’endors.» Et, une demi-heure après, la pensée qu’il était temps de chercher le sommeil m’éveillait; je voulais poser le volume que je croyais avoir encore dans les mains et souffler ma lumière; je n’avais pas cessé en dormant de faire des réflexions sur ce que je venais de lire, mais ces réflexions avaient pris un tour un peu particulier; il me semblait que j’étais moi-même ce dont parlait l’ouvrage: une église, un quatuor, la rivalité de François I^{er} et de Charles Quint. Cette croyance survivait pendant quelques secondes à mon réveil; elle ne choquait pas ma raison mais pesait comme des écailles sur mes yeux et les empêchait de se rendre compte que le bougeoir n’était plus allumé” (Proust, 1927, pp.7).

mismo de la verdad". Es decir, no se trata tanto de la popular alusión, anunciada desde la Escuela de los Annales, a un presente desde el que se fabrica la pregunta y que, por ello, la explicación histórica terminaría en este punto; sino que supone explícitamente una historia escrita *al revés*. De manera que el objeto histórico no viene dado, sino que se construye y despliega en esa escritura de la historia que atañe de forma inextricable al presente de quien escribe. Y es a través de dicha escritura, entre el presente vivido y el objeto del pasado, que deben emerger las imágenes dialécticas; las que, para Benjamin serán los "fenómenos originales de la historia", permiten a los diferentes elementos del pasado "acceder a un grado de actualidad más elevado que en el tiempo en el que existían". Con ello, se desprende la importancia de la función política de la historia, en tanto enfrentar el pasado y el *presente*, en una imagen dialéctica, implica hacer del pasado una lectura política:

La metáfora del despertar, como la imagen dialéctica transforman desde el interior la idea del presente como una simple transición entre el pasado y el futuro. La instancia del discurso del historiador ya no se percibe como un lugar neutro, como un punto de observación indiferentemente situado aquí o allá, en algún lugar en una zona intermedia que separa el pasado del futuro, sino como un momento específico, como un instante vivido, cargado de todas las tensiones y todas las contradicciones que inciden sobre una coyuntura histórica precisa. (Mosès, 1997, pp. 127).

No obstante, la dificultad para historizar el *presente* aumenta cuando se hace evidente que la modernidad establece la relación del hombre moderno con el tiempo en la nueva densidad histórica otorgada a la cotidianidad¹¹⁹; en la cual cada instante pareciera ser vivido en su singularidad incomparable. Dicho de otro modo, la singularidad del presente deviene una ficción provocada por la ilusión moderna de la novedad.

¹¹⁹ La crítica al mito moderno del progreso estaría fundamentada en torno la vida furtiva y fugaz de la modernidad, la cual sería tan reiterada en tanto producida por los escenarios urbanos, los dispositivos mediales, las imágenes de la moda, el cine y la publicidad; todos estos fenómenos propiamente modernos que (re)configurarían la densidad de la historia como una cotidianidad que habría que comprender políticamente.

Siendo el *presente* la única realidad incuestionable del hombre, se define específicamente como el tiempo de la historia, el cual será comprendido, hasta cierto punto con San Agustín, como el que condesa el funcionamiento político de los tres tiempos: “son los tres tiempos: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes; presente de las cosas futuras” (San Agustín, 2015, pág. 119) sin embargo, para Benjamin este *presente* no es un estado anímico sino una inscripción en la historia. Por tanto, más que una consideración sobre el carácter histórico del pasado e, incluso, del futuro, de lo que se trata es del estatuto histórico de la percepción del pasado y del futuro. Es decir, tanto pasado como futuro deben obedecer a consideraciones de orden crítico y político, en la medida en que es a través de la problematización crítica del *presente* que se constituye el sentido y la explicación histórica. En síntesis, para Benjamin, la comprensión histórica del *presente* implica ineludiblemente su comprensión política: “para comprender políticamente el presente, en cierta forma hay que anticipar el futuro; sin embargo, esta anticipación no pertenece al orden de la predicción, como si el futuro estuviera inevitablemente inscrito en el presente; se trata más bien de descifrar el presente como haría un jugador de ajedrez para leer la disposición de las piezas en el tablero, es decir, teniendo en cuenta anticipadamente los posibles desarrollos que implica” (Mosès, 1997, pp. 128). Se deriva, entonces, una valoración de la profecía, no en términos de predicción del futuro, sino de un conocimiento agudo del presente; en esto se fundamenta el "auténtico" conocimiento histórico. Así, el sentido del pasado no puede ser captado, salvo que parta de una consciencia sobreaguda del momento presente y de su significado para el futuro. Es por ello que en Benjamin se evidencia una inversión en la producción de la historia: el problema de la dimensión histórica del presente tiene existencia en la medida en que es a través de la producción del discurso histórico que el pasado se prolonga y reencarna. No se trata, entonces, de una historia que parta del presente para establecerse atrás e identificarse con un momento específico del pasado, sino de leer en el fondo de nuestro presente la huella de un pasado olvidado y reprimido.

Crítica, también, a la función acumulativa de la historia, a la manía historicista del amontonamiento de archivos y datos que tienen como objetivo otorgarle el valor de verdad y realidad al pasado y a la suma de acontecimientos que definen el presente y que este último tiene que conservar:

es como si la conciencia política del presente saltara por encima de los siglos para captar un momento del pasado en que se reconoce; no para conmemorarlo, sino para reanimarlo, darle una vida nueva, y tratar de realizar hoy lo que faltó ayer [...]. Como en Proust, no se trata de recuperar el pasado como de *salvarlo*. En cierto sentido, sin duda salvarlo del olvido. Pero si el recuerdo se contentara con devolver los acontecimientos del pasado al patrimonio colectivo y celebrar su culto, éstos quedarían siempre presos del conformismo de la tradición. Salvar el pasado significa sobre todo, para Benjamin, "arrancarlo al conformismo que, en cada instante, amenaza con violentarlo", para darle, en el corazón de nuestro presente, una nueva actualidad. Porque "la forma en que honramos el pasado convirtiéndolo en una "pequeña herencia" es más funesta de lo que sería su pura y simple desaparición" (Mosès, 1997, pp. 129).

Es, de este modo, en la articulación de las dimensiones del tiempo histórico en una experiencia fundamentalmente política del presente, derivada exclusivamente de la producción de la discursividad histórica, que se le puede otorgar dimensión histórica al presente: la conciencia histórica de un *hoy* en el que confluye la memoria de las generaciones pasadas y que, al mismo tiempo, aparece ya como una novedad radical, como manifestación de lo que nunca antes había acontecido¹²⁰.

¹²⁰ Para Benjamin, será la responsabilidad sobre el pasado el motivo por el cual el historiador procurará salvarlo; pero siempre en la medida en que sea el pasado olvidado y rechazado que evidencia la historia de los vencidos. Emerge con esto otra de las críticas benjaminianas del discurso normalizado y normalizador de la historia: la construcción de esta a través de lo que Benjamin identificará como "la historia de los vencedores"; la cual está caracterizada por configurarse tanto a partir de la fe en el progreso y, por ende, en la explicación continuista. Por tanto, la historia debería consagrarse a rescatar la memoria de los "sin nombre"; es precisamente por esto que la historia deviene horizonte político crítico, pero también hace parte de una decisión ética. No obstante, esta dimensión política otorgada al análisis histórico del presente, en la cual los vencidos son los protagonistas, no significará para Benjamin una ruta que privilegie el análisis de los grupo y sujetos que han sido considerados menores; sino que es, justamente, a partir de esta nueva forma de comprensión de la historia que este toma distancia crítica con la filosofía de la historia marxista según la cual el desarrollo de esta supone una necesidad que solo puede ser en la medida del progresivo desplegarse de la conciencia de clase y, por ello, debe finalizar en la revolución obrera y con la victoria de los oprimidos. Por tanto, la filosofía de Benjamin no se registra

Aparece entonces, en esta dimensión histórica otorgada por Benjamin al *presente*, la articulación de las consideraciones políticas y teológicas, la cual se enmarca en la crítica a la pretensión historicista del conocimiento objetivo del pasado y recae en la experiencia de un presente que inevitablemente actualiza las tensiones vigentes entre los dos modelos de funcionamiento del tiempo: lo cíclico y lo lineal. Sin embargo, lo que se evidencia en la concepción benjaminiana de la historia es, verdaderamente, el conflicto entre la "recurrencia de siempre lo mismo" y la "irrupción de lo radicalmente nuevo"; es decir, entre un *presente* que tiene posición en tanto figura como el resultado de una sucesión de hechos y un *presente* que tiene dimensión histórica en tanto se sitúa políticamente frente al pasado como una novedad que puede contener sus huellas. Es a esa impredecibilidad del *presente* lo que Benjamin llama *Redención*: "esta no se sitúa en algún punto del fin de los tiempos; todo lo contrario, acontece en cada instante, en la exacta medida en que cada instante del tiempo captado en su singularidad absoluta hace aparecer un nuevo estado del mundo" (Mosès, 1997, pp. 131). También se esboza una resistencia a la filosofía hegeliana de la historia, que con su horizonte finalista lo único que desplegaba era ese camino legitimador de la "historia de los vencedores" cuando atribuía a la historia el privilegio de instancia definitiva del logro de la razón humana; en Benjamin la historia de los vencidos vivos -entre los cuales se encuentra ubicado el historiador que escribe la historia- debe ser el combate de estos por salvar el pasado en el que se reconocen. Si bien para Hegel el juicio de la historia es el que hace que la historia juzgue a los hombres, para Benjamin es aquél que hace que los hombres juzguen a la historia.

como un estado embrionario de los estudios subalternos. Por el contrario, "la historia, en lugar de dar testimonio de un movimiento irreversible de progreso es el centro, en cada instante del tiempo, de una lucha siempre recomenzada entre una tendencia obsesiva al instante, el retorno de lo Mismo y la aparición, en el seno de la infinitud de los posibles, de esta novedad absoluta que Benjamin denomina Redención". En otras palabras, la "historia de los vencidos" no implica el trabajo histórico sobre los estratos menores de la sociedad, ni la "historia de los vencedores" será sobre las élites sociales; la primera, supondrá para Benjamin, el desarrollo analítico de especificidades particulares de cada instante del pasado, mientras que la segunda será el despliegue de una historia acumulativa y lineal. Por ello, la filosofía marxista de la historia legítima, de una u otra forma, ese sentido formal y tradicional de la "historia de los vencedores".

En síntesis, tenemos con Benjamin que el otorgamiento de una dimensión histórica al *presente* no sólo se establece en relación al desarrollo de su modelo teológico y político, sino que se fundamenta en el valor privilegiado de la crítica en la problematización "corrosiva" de la visión positivista de la historia. La temporalidad histórica desplegada desde el modelo de la *Revelación* cristiana y acendrada a través de la ideología del progreso, será presentada por Benjamin como esa "falsa continuidad" postulada por el historicismo moderno. Con Benjamin la dimensión del *presente*, ineludiblemente asociada a la escritura de la historia, implica la instauración de una relación con el pasado completamente distinta a la que mantiene la racionalidad histórica, difundida por el historicismo, en su proceso de evolución continua. Cuando la Historia asume críticamente el pasado debe situarse frente a su propio tiempo, es decir, frente a su propio presente, con los lentes de lectura analítica de las huellas que permanecen y de las marcas que actualizan su vigencia. Así, el historiador crítico será no sólo el encargado de evidenciar las máscaras históricas de la realidad, sino que tendrá la responsabilidad política de crear lo nuevo a través de los pasados olvidados; para la escritura de una historia como ésta, Benjamin sin duda toma de la genealogía nietzscheana sus rasgos más específicos: "su carácter no lineal, sus rupturas y sus intermitencias". Es decir, el pensamiento benjaminiano de la Historia y, por tanto, la propuesta de su escritura, se establece en contraposición a la racionalidad histórica, fundamentada en la quimera de un flujo temporal homogéneo que va vinculando y acumulando los acontecimientos que se van sucediendo; por el contrario, la conciencia del presente implica como su condición misma la ruptura temporal y la fractura entre épocas, para permitir así tanto la elucidación de lo que permanece y de lo cambia como la emergencia de lo "verdaderamente nuevo". Vemos, entonces, que lo que Benjamin reprocha especialmente al historicismo es que haga del modelo causal el principio de la inteligibilidad histórica; para él, esta sólo puede proceder de un momento del presente, ese en el que se sitúa el historiador:

El interés del historiador por tal o cual época, o tal o cual acontecimiento, traduce una especie de afinidad electiva entre dos momentos de la historia, afinidad vivida menos como un acuerdo privilegiado que como un choque, como la colisión repentina de dos entidades temporales que pueden, como dice Benjamin, verse separadas por milenios. De este encuentro nace un nuevo tipo de intelegibilidad histórica, basado no en un modelo científico de conocimiento, destinado a descubrir las leyes de los procesos históricos, sino en un modelo hermenéutico, que tiende a la interpretación de los acontecimientos, es decir, la ilustración de su sentido... (Mosès, 1997, pp. 136).

Así, a través de la crítica a la implementación historicista de la causalidad mecánica, en donde los efectos suceden a las causas en esa cadena temporal vectorizada, la inteligibilidad histórica producida a partir del presente depende absolutamente de la novedad de pensamiento que emerge de su encuentro con el acontecimiento pasado; por ello es que para el filósofo este acontecimiento sólo puede ser fecundado por el presente en la medida en que la escritura de la historia logra otorgarle una nueva actualidad. El modelo teológico cristiano y posteriormente el progresista serán, entonces, las creencias ingenuas de la historia, que parten de un desconocimiento y una asedia política frente al presente desde el cual se construye. Con todo, lo que reposa en el modelo teológico empleado por Benjamin para repensar las bases modernas de la Historia es, ante todo, la necesidad de que esa historia pase por la instancia de la crítica; solo así, sería posible para Benjamin organizar el escepticismo frente al ideal de renovación social que proponían los fascismos europeos.

Benjamin, sin embargo, se suicida sin ver efectuada esa organización del escepticismo que él mismo propuso¹²¹; pero sus consideraciones sobre los catastróficos horizontes de posibilidad que parecían estar gestándose en la Europa de las décadas del treinta y del cuarenta, estuvieron bastante próximas a lo por él anticipado. Esta anticipación, que no pertenece al orden de la predicción, estuvo dada, como anteriormente se hizo explícito, por

¹²¹ Benjamin intentó huir por España hacia norteamericana para reunirse con algunos de sus colegas de la Escuela de Frankfurt, pero cuando las tropas españolas cierran las fronteras con Francia, antes de que éste las franquease, se suicida con una sobredosis de morfina.

la comprensión política de su propio presente. Las tesis siete, ocho y nueve¹²² de su texto serán, sin duda alguna, las que plantean esos primeros esbozos de la anticipación del fascismo: este se inscribe necesariamente en la continuidad del cortejo de los vencedores, perpetua el "estado de excepción" y se desarrolla inevitablemente como catástrofe y barbarie. No obstante, las reacciones posguerra se levantaron contra los devastados paisajes que dejó la Segunda Guerra Mundial y reactivaron el papel de la crítica en función de esa constelación trágica que parecía abarcar toda la superficie terrestre. De esta forma, desde el principio de la segunda mitad del siglo XX, la idea de que las orientaciones progresistas propias de la modernidad no sólo ya habían entrado en declive sino que eran elementos caducos para la explicación del funcionamiento de la sociedad, parecía ya una "verdad" consolidada. Las muestras de violencia humana que se desplegaron durante esa primera mitad de siglo demostraron la capacidad destructora del hombre moderno; con un aproximado de 100.000.000 muertos¹²³, la humanidad se enfrentaba cruelmente a una realidad que le evidenciaba que el progreso no estaba asociado al bienestar humano. Con ello, durante las últimas décadas de ese primer periodo de siglo, tendrá lugar una proliferación de discursos críticos entorno a la modernidad y sus promesas; incluso, en el seno mismo de las ciencias sociales se instaurarían nuevas teorías de descalificación del sentido del historicismo moderno, objetivo y lineal, el cual dependía, como ya lo había hecho explícito Benjamin, del despliegue temporal fabricado con la idea de progreso y que, por tanto, lo considerábamos en relación al impulso inagotable del tiempo como

¹²² La séptima tesis aborda el modelo de escritura histórico sugerido por Fustel de Coulanges, a través de la cual Benjamin interpreta que la historia es la escritura de los vencedores y que, por tanto, todo documento de cultura lo es también de barbarie. La octava es donde se expresa que el "estado de excepción" es la regla, por lo tanto, existe una complicidad directa entre el progreso y el fascismo. Y, por último, la novena tesis donde se caracteriza al progreso como las catástrofes y ruinas que sólo pueden ser evidenciado por el ángel de la historia. Ver Benjamin, "Sobre el concepto de historia", *Obras, libro I, vol. 2*, pp. 308 – 310.

¹²³ Este aproximado hace parte de las cifras dadas por distintas fuentes; ver: <http://necrometrics.com/20c5m.htm>. Algunos estiman que el 80% total de muertes violentas durante el siglo XX se produjeron entre las dos guerras mundiales y la revolución rusa de Stalin. Aunque, según Enzo Traverso en su texto "La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX" (2012), los muertos alcanzaron más de los 187 millones.

fundamento de la acción civilizadora de Occidente¹²⁴.

EL ANGEL DE LA HISTORIA Y LA MELANCOLIA

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que lo tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona

¹²⁴ De esta forma, son esas paradojas de la modernidad las que muchos teóricos modernos han hecho emerger en la consolidación de su trabajo intelectual; así, tendrían en el Progreso uno de sus principales elementos de manifestación crítica: C. Baudelaire, W. Benjamin, F. Nietzsche, R. Koselleck, M. Foucault, N. Elias, F. Lyotard, entre otros configuraron su trabajo teórico-filosófico en función de esa problematización crítica de la modernidad. Todos estos “antimodernos”, como los llama Antoine Compagnon, se sitúan en la perspectiva crítica abierta por Kant con respecto a la actualidad en la que cada uno escribe, una actualidad que nos sólo es comprendida en su carácter de momento histórico sino en su condición de “actitud moderna” propia de una sociedad, vinculando historia y filosofía como condición discursiva eficaz para llevar a cabo dicha función crítica del presente y la constitución de las prácticas de análisis derivadas de esa crítica. Ese camino abierto por Kant, el cual consagraba la relación entre la filosofía y la crítica, está irremediablemente enfrentado al problema de la modernidad en sus fundamentos epistemológicos y sociales; sin embargo, esta problemática se ha potenciado por la confluencia de una serie de factores provenientes tanto de los debates teóricos suscitados por los trabajos críticos en los campos de la historia y la filosofía como de los acontecimientos presentes en la historia del siglo XX: por una parte, una nueva perspectiva histórica inaugurada por la “revolución historiográfica” producida por la *Escuela de los Annales* y, posteriormente, por las concepciones de la Historia en las escuelas inglesas e italianas; y, por otra, la continuación e implementación de las teorías filosóficas de “desfundamentación” de las bases normativas del proyecto moderno y la promoción de un pensamiento exento del peso de la razón moderna, presentes en los trabajos de Nietzsche, Benjamin y Foucault. Es evidente entonces que estas orientaciones críticas de la modernidad tanto históricas como filosóficas, producidas dentro de la modernidad misma, mantienen una actitud de escepticismo y de distanciamiento respecto al tiempo desde el cual se fabrican. Es necesario aclarar, sin embargo, que tanto las escuelas historiográficas como Nietzsche, Benjamin y Foucault, entre otros, parten de una crítica fundamentada de la Historia, tal como había funcionado disciplinar y epistemológicamente durante el siglo XIX, para fabricar así la demostración de la importancia y la validez de la Historia y del pensamiento histórico en la comprensión de los acontecimientos humanos; lo que permitirá, a su vez, la configuración de posturas críticas frente a la modernidad. En otras palabras, es a partir del distanciamiento con unas formas tradicionales de hacer historia que privilegiaban una comprensión historicista del tiempo, una consolidación de los alcances universales y una legitimación de los poderes y los proyectos de la modernidad; que se despliegan no sólo planteamientos críticos e interpretativos frente al funcionamiento de la Historia, sino nuevas formas de comprensión y de empleo del pensamiento histórico. No se trata, por tanto, de unos simples rechazos frente a la disciplina de la Historia, sino más bien de la emergencia del escepticismo frente a las reivindicaciones del proyecto moderno presentes en la Historia. Es así como, a través los desarrollos de la historiografía producida en el siglo XX y de las críticas a la modernidad hechas por los “Maestros de la sospecha”, la Historia se ve envuelta en una transformación epistemológica profunda.

incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Este huracán (del paraíso) le empuja irremediamente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que llamamos progreso (Benjamin, 2007, pp. 69 - 70).

Ésta, la novena tesis sobre la historia de Benjamin, es quizá uno de los referentes más conocidos que se tiene del filósofo. Es el texto más citado, interpretado y usado en diversos contextos y escenarios. La fuerza que contiene la metáfora referida al dibujo de Klee - *Angelus novus* (1920)-, alegoría al mismo tiempo de una leyenda talmúdica, está enmarcada en dos registros que se articulan: por una parte, el momento en el que está terminando de escribir *Geschichtsphilosophische Thesen*¹²⁵, 1940 -mismo año de la muerte del autor-, Alemania ya tenía prácticamente invadido Europa; y, por otra, la crítica que se hace al progreso es precisamente el enfrentamiento a esa realidad que puso al filósofo, como a todo el planeta, de cara a las prácticas llevadas a cabo por el nacionalsocialismo. Allí donde el mito del progreso le había dado las bases más sólidas a la lógica continuista del tiempo moderno, los acontecimientos de la primera mitad del siglo XX evidenciaban para Benjamin algo completamente diferente. Donde el discurso del historicismo se encadena a la línea temporal que va del pasado al futuro -un pasado que “fue” dentro de un movimiento que siempre se dirige hacia lo que “será”- el “Ángel de la Historia” parece no poder luchar contra esa tempestad, el movimiento del tiempo lo arrastra sin poder llevar a cabo esa “verdadera” pausa en el *presente* que tanto Benjamin reclamaba¹²⁶. El “Ángel de la Historia” no logra enfrentar al pasado al darle la espalda al futuro, por más que lo intente, porque la inercia del tiempo lineal no le permite detenerse.

¹²⁵ Esta obra, que ha sido traducida al español bajo el título “Sobre el concepto de historia” constituye uno de los textos filosóficos y políticos más importantes del siglo XX, fue redactada por Benjamin a principios de 1940, poco antes de su intento de fuga de la Francia de Vichy; el cual fracasó en septiembre de este mismo año cuando el filósofo es interceptado por las autoridades franquistas en la frontera franco-española, por lo que decide suicidarse.

¹²⁶ “Tal vez las revoluciones sean el momento en que la humanidad, que viaja en ese tren, alcanza la palanca de la emergencia”

Ese *presente* desde el cual escribe Benjamin parece situarse en la certeza no sólo de que el progreso se constituye como el gran metarrelato¹²⁷ de la modernidad y como la utopía¹²⁸ edificadora del tiempo histórico, sino de que es justamente por esto que ha adquirido un carácter catastrófico que lo asocia más a muerte, destrucción y fracaso de la modernidad que con el optimismo que suponía desde las luces su vínculo con el mejoramiento continuo. Siendo todo lo anterior una evidencia del presente vivido por el filósofo, el saber de la Historia reconoce entonces en ese rostro de la modernidad, como el ángel de la historia presente en la metáfora benjaminiana, el carácter nefasto del progreso; como el *Angelus Novus* de Klee, quien asimila espantado esa condición de la modernidad mirando hacia el pasado, ve en el progreso “una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina”. Sin embargo, el estremecimiento acontecido frente a las evidencias macabras de un pasado cargado de sufrimiento, no le impiden a la Historia, personificada en la figura del Ángel, continuar avanzando dentro de la línea proyectada hacia el futuro.

El planteamiento presente en la personificación del “Ángel de la Historia” es por tanto una crítica radical a la Historia, ya que, por una parte, destituye el progreso en su reivindicación de mejoramiento incesante a partir de una mirada retrospectiva por parte de la Historia; y, por otra, evidencia que la Historia en su positividad está encadenada a un flujo inhabilitante, situándola en un punto del tiempo -el presente- pero sobre el que no logra tener ningún tipo de intervención. Es la simbolización de que la disciplina de la historia, en tanto ciencia moderna, reposa sobre el principio de una doble incapacidad: de la experiencia y, por tanto, de la acción. Ahora bien, llegados a este punto lo que nos interesa es hacer visible la forma en que comienza a emerger, a partir de Benjamin, ya no tanto un planteamiento crítico con respecto a la historia en su fundamento epistemológico, sino un pensamiento sobre el lugar “auténtico” de ésta; todo ello construido a partir de la convicción que la dimensión más

¹²⁷ Según el planteamiento crítico de Lyotard, los ‘metarrelatos’ son discursos totalizantes y multiabarcadores, en los que se asume la comprensión de hechos de carácter científico, histórico y social de forma verdadera y absoluta, pretendiendo dar respuesta y solución a toda contingencia.

¹²⁸ La utopía es fundamentalmente concebida como un sueño totalizador, presente en las sociedades que pretenden asegurar el despliegue ideal en que todo funcionamiento esté completamente inserto dentro de lo estipulado.

original de la historia solo puede reconocerse y, más aún, experimentarse en y desde el *presente*. Esta autenticidad de la historia que aparece esbozada en la obra de Benjamin es analizada por Agamben, quien, a su vez, nutre la reflexión a partir de una problematización más radical sobre la historia y el tiempo.¹²⁹

A través de la interpretación benjaminiana del *Angelus Novus* de Klee, Agamben se sirve para plantear su propia crítica frente a la concepción moderna de la historia. En los dos últimos capítulos de *L'umo senza contenuto*, Agamben se enfrenta al problema del tiempo de la historia a partir de las reflexiones sobre el destino del arte y de la tradición en la cultura occidental moderna; este, el problema del tiempo, surge a partir de una cita de Hölderlin en donde el poeta alemán fija el destino del hombre y define la obra de arte como ritmo: “Todo es ritmo, todo el destino del hombre es un solo ritmo celeste, igual que cada obra de arte es un ritmo único, y todo oscila en los labios poetantes del dios...” (Agamben, 2005, pp. 153). Así, el ritmo aparece como el principio de la presencia, introduciendo en el flujo del tiempo una laceración, una interrupción que nos precipita en un tiempo más original. En la medida en que la obra de arte es ritmo, cuando nos encontramos frente a ella, “sumergidos en la luz de su presencia, advertimos una detención en el tiempo, como si de repente nos trasladásemos a un tiempo más original. Hay detención, ruptura en el flujo incesante de los instantes, que desde el porvenir se pierde en el pasado” (Agamben, 2005, pp. 161-162). Esta ruptura y esta detención son precisamente lo que da y revela la forma particular de estar y el modo de la presencia de la obra de arte; sin embargo, Agamben amplía el asunto referido al tiempo detenido que produce la obra de arte hacia el problema de la experiencia del tiempo humano, situándolo en una dimensión en la que pone en juego justamente la relación del hombre con la historia:

¹²⁹ Si bien las referencias benjaminianas en la obra de Agamben nos son pocas y corresponden a diferentes ámbitos de trabajo, las imágenes, las metáforas, las alusiones, las nociones y los conceptos a los que aquí haremos mención son precisamente a los que están relacionados de manera directa e indirecta con las temáticas de la Historia y el tiempo.

El ritmo otorga a los hombres tanto la estancia estática en una dimensión original, como la caída en fuga del tiempo mensurable. El ritmo mantiene *epocalmente* la esencia del hombre, es decir, le da tanto el estar como la nada, tanto el estar en el espacio libre de la obra como el impulso hacia la sombra y la ruina. Es el *éxtasis* original que le abre al hombre el espacio de su mundo, a partir del cual sólo él puede vivir la experiencia de la libertad y de la alienación, de la conciencia histórica y del extravío en el tiempo, de la verdad o del error (Agamben, 2005, pp. 162-163).

De esta forma se dilucida la alusión que establece Agamben con la cita de Hölderlin en relación al problema del tiempo del hombre y su experiencia. Con una clara impronta heideggeriana, el recorrido de Agamben va de la reflexión sobre la obra de arte a la reflexión sobre la “auténtica dimensión temporal del hombre”¹³⁰. De hecho, será en un primer momento de la obra agambeniana que el vínculo del hombre con el arte es el determinante para pensar el problema del tiempo, ya que es a través de este -del arte- que emerge la estructura misma “del estar-en-el-mundo del hombre”; así, al abrirle tanto “su auténtica dimensión temporal, la obra de arte le abre también el espacio de pertenencia al mundo, en el que solamente él puede asumir la medida original de su estancia sobre la tierra y reencontrar su propia verdad, que se encuentra en el flujo imparabile del tiempo lineal” (Agamben, 2005, pp. 163).

El arte es en este caso el que posibilita experimentar el tiempo, lo que significa a su vez una conciencia de “estar-en-el-mundo”, aquí y ahora. En este sentido, el *presente* es la dimensión en la que está en juego la relación del hombre con el tiempo, del hombre con la verdad y la historia, en tanto que es el lugar en el que encuentra su propio sentido, el de estar en el mundo como la condición esencial de la experiencia y la acción. En este punto se perfila el espesor eminentemente ético-político de la experiencia en detrimento de la experiencia tal como la entiende la ciencia moderna; a esta última se remite cómo la condición de posibilidad del conocimiento, mientras que la experiencia soportada en la

¹³⁰ Heidegger ha sido una referencia constante en el pensamiento de Agamben, en relación a varios de los temas abordados a lo largo de toda su obra: la cercanía entre filosofía y poesía, el estatuto de la obra de arte, la interpretación de la *fýsis* en Aristóteles, el análisis de las categorías de *enérgeia* y *dýnamis*, y la hegemonía moderna de la técnica.

conciencia de “estar-en-el-mundo” tiene como zócalo constitutivo la cuestión de la decisión y la acción. Es justamente a través de la capacidad del hombre de decidir y de actuar que éste entra a esa dimensión original del tiempo no lineal, y sólo porque accede a esta dimensión es que el hombre es un ser histórico; es decir, “para el que en cada instante se pone en juego su propio pasado y su propio futuro”. Así, el *presente* en tanto dimensión - no como mero instante o punto específico de tiempo- logra romper el *continuum* del tiempo lineal y se establece entre pasado y futuro como el espacio propio del hombre.

Es en este punto Agamben “comienza” a delinear una crítica audaz respecto a la relación actual del hombre con la historia y a la crisis del tiempo en la actualidad o, en otras palabras, a la relación del hombre con el *presente* en el presente. La crisis del tiempo es afrontada por el filósofo a través de las alusiones que el mismo Benjamin había establecido como elementos propios de la modernidad a la que tanto criticó: el uso de las citas, la figura del coleccionista y la obra de arte como epifanía; ya que todas ellas reflejan una relación del hombre con la historia y con su pasado establecida en el orden de la acumulación, más no de la transmisión. A los cuales añade superficialmente una característica propia de la vida contemporánea: esa “dispersión temporal” de la vida cotidiana. A través de estos cuatro elementos es posible retratar la expropiación de la experiencia del tiempo, por una parte, y la intransmisibilidad del pasado en cuanto cultura viviente, por otra. Dentro del cúmulo extenuante de acontecimientos que puede vivir el hombre moderno en un solo día, ninguno logra traducirse en experiencia; y el pasado que hoy se lo puede almacenar, incluso en su totalidad, dejó de ser el criterio de la acción. El pasado acumulado y almacenado de la historia está compuesto por fragmentos extraídos de su contenido histórico, lo que implica que está vaciado de su carácter de testimonio auténtico.

La tradición, como la llamará Agamben, se transmite; en esta medida, ésta conlleva la existencia de la cultura en el acto vivo de ella misma. “Entre pasado y presente, entre viejo y nuevo, no hay solución de continuidad, porque cada objeto transmite a cada instante, sin residuos, el sistema de creencias y nociones que en él ha encontrado expresión” (Agamben,

2005, pp. 172). En Agamben el valor de la tradición está puesto en lo cotidiano de las generaciones pasadas, siendo así la materia prima de la experiencia que cada generación transmitía a la siguiente a través de la potencia que contenía el relato, la palabra y los símbolos. En este sentido, una relación activa con la historia no puede ser independiente de la transmisión del pasado, en la medida en que éste es más que el garante de un patrimonio acumulado de ideas, acontecimientos, documentos y objetos que lo constituye como algo separado de la transmisión y cuya materialidad es en sí misma un valor. En esta medida la Historia tradicional ha convertido el pasado en un valor en tanto lo ha acumulado materialmente, lo que cual ha llevado paulatinamente a la pérdida de su transmisibilidad. En esta situación, el hombre pierde la posibilidad de extraer del pasado el criterio de la acción y con ello el único lugar en el que le resulta posible fundar el *presente*. Cuando se pierden los medios de transmisión, dirá Agamben, “el hombre se encuentra falto de puntos de referencia y atrapado entre un pasado que se acumula incesantemente a sus espaldas y lo oprime con la multiplicidad de sus contenidos y un futuro que todavía no posee y que no le proporciona ninguna luz en su lucha” (Agamben, 2005, pp. 174).

Ahora bien, la referencia establecida con la crítica benjaminiana de la historia, a través de la metáfora del *Angelus Novus*, se sitúa en la explicación de la pérdida de la transmisibilidad del pasado: “En una de las *Tesis sobre filosofía de la Historia*, Benjamin describió, con una imagen especialmente feliz, esta situación del hombre que ha perdido el vínculo con su pasado y que ya no se encuentra a sí mismo en la historia” (Agamben, 2005, pp. 174). Pero, de manera conjunta, Agamben asocia la imagen de Klee con la *Melencolia I* de Durero para describir precisamente la relación que la modernidad ha establecido con el pasado. Mientras el ángel de Klee, que representa para Benjamin el ángel de la historia y, por tanto, el progreso; el ángel melancólico de Durero representa la enajenación del propio mundo y la nostalgia de ese pasado acumulado: “Mientras que el ángel de la historia tiene la mirada dirigida hacia el pasado, pero no puede detenerse en su incesante fuga de espaldas hacia el futuro, el ángel melancólico del grabado de Durero, inmóvil, mira al frente” (Agamben, 2005, pp. 176).

Si bien Agamben hace referencia a la *Melancolía* de Durero en relación al arte y la estética en la modernidad¹³¹, la correlación entre un ángel y otro remiten de manera inmediata a la relación del hombre con el pasado y el tiempo. La tempestad del progreso aparece aplacada en el grabado a través de la representación de la vida práctica:

Del mismo modo que los acontecimientos del pasado se le aparecen al ángel de la historia como una acumulación de ruinas indescifrables, así los utensilios de la vida activa y los otros objetos esparcidos alrededor del ángel melancólico han perdido el significado que les otorga su posibilidad de uso cotidiano y se han cargado de un potencial de extrañamiento que hace de ellos la imagen de algo inalcanzable. El pasado, que el ángel de la historia ha perdido la capacidad de comprender, recompone su figura frente al ángel del arte, pero esta figura es la imagen extrañada en la que el pasado sólo reencuentra su verdad a condición de negarla, y el conocimiento de lo nuevo sólo es posible en la no-verdad de lo viejo (Agamben, 2005, pp. 176).

Esa negación del pasado se perpetua en la imposibilidad de su transmisión, la cual ya aparecía evocada en el ángel de la historia, solo que, al contrario de este último que está irremediamente lanzado hacia el futuro por el huracán del progreso, el ángel melancólico está situado en el momento *presente*, abriéndose así efectivamente un espacio entre el pasado y el futuro. No obstante, este es un *presente* sin experiencia vital del tiempo. Es por ello que la *Melancolía I*, el estado melancólico del ángel de Durero, sirve para evocar la experiencia del tiempo propia de lo contemporáneo, evoca la experiencia del no hacer

¹³¹ El ángel de la Melancolía I representa para Agamben el ángel del arte: “Representa una criatura alada, sentada en acto de meditación y con la mirada absorta hacia delante. A su lado, abandonados en el suelo, yacen los utensilios de la vida activa (...) El bello rostro del ángel está sumergido en la sombra: sólo reflejan la luz sus largas vestimentas y una esfera inmóvil frente a sus pies. A sus espaldas, se aprecian una clepsidra, cuya arena está cayendo, una campana, una balanza y un cuadro mágico y, sobre el mar que aparece en el fondo, un cometa que brilla sin esplendor” (Agamben, 2005, pp. 175 - 176). Vale aclarar que esta metáfora del ángel de Durero es paradójica, ya que si bien Agamben reconoce en ella el detenimiento de la constante temporal que tanto reclama al arte, admite que esos utensilios y objetos que representan la vida activa y que se encuentran esparcidos alrededor del ángel han perdido el significado que les otorgaba su posibilidad del uso cotidiano; es decir, la posibilidad de la transmisión. Por tanto, el ángel melancólico es la imagen extrañada de un pasado inactivo y de un presente sin historicidad: “la redención que el ángel del arte le ofrece al pasado, citándolo a comparecer lejos de su contexto real en el día del juicio estético, no es nada más que su muerte en el museo de la esteticidad” (Agamben, 2005, pp. 176 – 177).

experiencia¹³². Para Agamben, Durero representó la condición del hombre que, al haber perdido la tradición y la experiencia del tiempo inherente a ella, ya no consigue encontrar en el pasado el criterio de la acción, por lo tanto, se pierde en el tiempo lineal de la historia. Es por ello que para el filósofo el ángel de la historia y el ángel melancólico son las dos caras de una misma moneda, los dos representan el funcionamiento moderno del tiempo y, así mismo, la relación que el hombre ha construido con éste:

El ángel de la historia, cuyas alas se han enredado en la tempestad del progreso, y el ángel de la estética, que fija las ruinas del pasado en una dimensión intemporal, son inseparables. Y hasta que el hombre no encuentre otra forma de conciliar individualmente y colectivamente el conflicto entre lo viejo y lo nuevo, apropiándose así de su propia historicidad, parece poco probable que se produzca una superación de la estética que no se limite a llevar su desgarramiento hasta el límite (Agamben, 2005, pp. 179 - 180).

Habría que advertir que, tanto para Agamben como para la interpretación hecha aquí, en la estética se conjuga la relación que el hombre ha construido con el pasado desde el siglo XVIII, especialmente. A partir de entonces, anunciará Agamben, el pasado será de manera consumada un conjunto de elementos sin vida y no una realidad viviente.

De esta forma, el problema del tiempo y de la Historia se haya entonces en el conflicto entre pasado y presente que, en las formas de la linealidad y la acumulación, fundamentalmente, ha encontrado su extrema y precaria conciliación en nuestra cultura. Así, el pasado está inscrito en la línea del tiempo como lo “ya sucedido” -irreversible e irreplicable- y, por ello mismo, debe preservarse algunos de sus vestigios en los lugares dispuestos para ello. El pasado, por tanto, se museifica, se acumula y se ofrece a la vista o a la investigación histórica, pero no se transmite. El pasado está desprovisto de su sentido inmediato y está privado de la capacidad de abrir su espacio a la acción y al pensamiento humano. Tenemos entonces que el problema del tiempo y la historia debe ser necesariamente ubicado en la relación que el hombre construye con ellos y en la urgencia por transformarlos. Esto, por una parte, deriva en una crítica contundente a la disciplina de

¹³² Sobre el asunto de la no-experiencia volveremos en el apartado siguiente.

la Historia y a la relación histórica que el hombre ha construido con el tiempo y, por otra, propicia el despliegue de una analítica sobre esa imposibilidad que tiene el hombre de encontrar el espacio del *presente* y su pérdida dentro de una temporalidad alienada, a través de lo cual se proyecta la posibilidad de una dimensionalización histórica del *presente*.

En el primer caso, el problema de la autoridad de la cita, de las fuentes históricas, del archivo y de la museificación del pasado, son los recursos con los que se elabora una crítica de la Historia. Todos estos elementos no designan tanto objetos o lugares, sino los elementos a los que se transfiere lo que en un tiempo era sentido como verdadero y decisivo, y ahora no. Por ello la Historia, a través de esos recursos que la dotan de una cierta autoridad, es la disciplina que hace del pasado un tiempo muerto e intransmisible. En este mismo sentido, los objetos y los lugares donde habría de “encontrarse” el pasado, son los tópicos de la imposibilidad de usar, de habitar y de hacer experiencia del tiempo.

La positividad de la Historia, así mismo, se ha reforzado en la “carga de verdad” que contienen las citas que se extraen de las fuentes históricas de las que se apoya el historiador para narrarla “objetivamente”; no obstante, para Agamben a través de Benjamin, la citación produce el efecto contrario: es la destrucción del orden en el que lo enunciado tuvo valor y sentido. De manera que, a partir de la extracción de fragmentos de pasado, de la acumulación de lo que éste pudo haber dejado de “memoria”, el pasado queda destruido en su potencia al arrebatarse la posibilidad de la transmisión, perdiendo la autoridad que le correspondían dentro de su propio tiempo. Por tanto, la “demostración” del pasado a partir de la citación de las fuentes históricas, tendrá el efecto de un cierto “extrañamiento” a raíz de la desconexión entre los órdenes culturales del cual es producto y en el que se reproduce. Será precisamente la producción de este extrañamiento y de esta desconexión la tarea específica del historiador, tarea que no es otra cosa que la destrucción de la transmisibilidad del pasado.

Habr  de anotarse ahora que para el segundo caso, es decir, en lo que respecta a esa analítica de la imposibilidad del hombre de encontrar el espacio del *presente*, el análisis se torna asociado a la “crisis contemporánea de la experiencia del tiempo”; el cual ha estado focalizado en indagar sobre los rasgos adquiridos por ese “tiempo alienado” tan característico de lo contemporáneo. Esta forma del tiempo contemporáneo está caracterizada por un presente huidizo, sin rumbo y vacío de significación, reduciéndose inminentemente a una cronología vacua; es por ello que el hombre no consigue tener experiencia, en la medida en que no logra dotar de sentido su propio presente. Un presente reducido a picos de actualidad carece, inevitablemente, de sentido: “También la experiencia tiene que ver con una extensión temporal, con una limitación de los horizontes temporales. No es que el pasado haya desaparecido o sea rechazado por el sujeto de la experiencia. En realidad, sigue siendo constitutivo para su presente, para su comprensión. La despedida no diluye la presencia de lo que ha sido. Más bien puede profundizarla. Lo concluido no est  completamente al margen del presente de la experiencia. En realidad están entrelazados” (Byung-Chul Han, 2015, pp. 9). En este sentido, la experiencia es el lugar donde el hombre configura una relación activa con el tiempo: un tiempo que no se resuelve en la linealidad sino es su densidad histórica.

El problema de la experiencia est  ligado a la carga histórica de la realidad y, con ello, desemboca en una conciencia, tanto colectiva como individual, de la época. De modo que la afirmación de la imposibilidad de la experiencia en lo contemporáneo declara un vacío en la comprensión y el pensamiento crítico frente al *presente*. Este vacío repercute en el estatuto actual de la disciplina histórica como en la relación efectiva del hombre con el tiempo en el que viven. Con todo, la analítica sobre la imposibilidad de la experiencia y, posteriormente, la apertura de una posibilidad, es lo que más nos interesa desarrollar a continuación, y con ello, construir un pensamiento renovado sobre el *presente*, el tiempo y la historia.

EXPERIENCIA DEL TIEMPO Y CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA

Tenemos entonces que a través de la relación problemática entre el *Angelus Novus* de Klee, en la interpretación benjaminiana de la obra, y la *Melencolia I* de Durero, Agamben plantea la necesidad de reinventar la relación que el hombre moderno ha construido con el tiempo y la historia, restableciendo social e individualmente el conflicto entre lo viejo y lo nuevo, entre el hombre y su pasado. Para ello es indispensable no solo retomar la crítica al funcionamiento oficial del tiempo y de la historia, lo cual se puede abordar desde varias perspectivas y a partir del enfrentamiento con otros autores y teorías; sino que es imperioso indagar en esa relación del hombre con el tiempo desde lugares distintos a los del cuestionamiento de la disciplina y sus bases epistemológicas, por ejemplo, la relación con el lenguaje, el placer y la ética. En otras palabras, la forma que el hombre tiene la posibilidad de (re)encontrar su propio lugar en el mundo debe buscarse en una dimensión “ontológica”, la de la experiencia, que es el nivel de lo propiamente vital y existencial, y no en el ordenamiento objetivo del saber.

De lo que nos hemos venido ocupando, y nos seguiremos ocupando un poco más, es precisamente de la crítica manifiesta a los órdenes modernos de la Historia y del tiempo. Si bien podríamos afirmar que estas cuestiones atraviesan toda la obra del filósofo italiano, será, como ya hemos visto, en los últimos capítulos de *L'umo senza contenuto* y en *Infanzia e storia* en donde las enfrenta de manera explícita y directa. Habrá que reconocer, igualmente, que los planteamientos de Agamben al respecto distan mucho de los lugares comunes desde los que usualmente son elaboradas las críticas al funcionamiento disciplinar de la Historia, abriendo así esa puerta que posibilita el despliegue de pensamientos renovados -y problemáticos, claramente- sobre el tiempo, brindando alternativas para dimensionar el *presente*. En este sentido, abordaremos distintos recursos de crítica disciplinar guiándonos por el camino propuesto en el trabajo agambeniano, lo que nos obliga a volver sobre teorías y autores ya trabajados, pero también a tejer una relación problemática con la crisis contemporánea del tiempo.

La cuestión de la expropiación de la experiencia cierra *L'umo senza contenuto* y es con la que se abre *Infanzia e storia*. Como anotamos al final del apartado anterior, la relación moderna del hombre con la historia está delineada por un conjunto de elementos en los que se recoge una forma de concebir el pasado que no es del orden de la transmisión, sino de la acumulación. Es en esta medida que el pasado se ha vuelto intransmisible como cultura viviente y un pasado que no es transmisible es un tiempo no experimentable¹³³. En el segundo libro, y siguiendo nuevamente a Benjamin, Agamben expone porqué la modernidad es la época de la pérdida de la experiencia. El huracán al que se enfrenta el ángel de la historia, el progreso, sería en este caso el motor de esa “pobreza de experiencia” de la época moderna, especialmente cuando el filósofo alemán identificaba en las catástrofes bélicas una expresión técnicamente indiscutible de los avances de la ciencia y la tecnología, es decir, de eso con lo que el hombre moderno identifica el progreso. Como fue anotado, Benjamin describió la articulación entre la pérdida de la experiencia, los acontecimientos bélicos de la Gran Guerra y el estrés e incertidumbres de la convulsión moderna, porque para éste “jamás ha habido experiencias tan desmentidas como las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por el tirano. Una generación que había ido a la escuela en tranvías tirados por caballos, estaba parada bajo el cielo en un paisaje en el cual solamente las nubes seguían siendo iguales y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de corrientes destructivas y explosiones, estaba el frágil y minúsculo cuerpo humano” (Benjamin, citado por Agamben, 2011, pp. 7). Es así como Benjamin disocia el concepto de “experiencia” al contenido impuesto por la ciencia, pues esta al ser condición del conocimiento debe estar siempre

¹³³ La cuestión de la transmisión en Agamben remite a Heidegger, quien en *Ser y tiempo* invoca la «herencia» y la «transmisión» frente a la fragmentación del tiempo. El «legado» y la «transmisión» posibilitan un tiempo con espesor histórico, oponiéndose de este modo al presente reducido de la modernidad, en el que nada se transmite y todo envejece a gran velocidad. “El «ser» de Heidegger tiene un aspecto temporal: «Demorar, perdurar, perpetuarse es sin embargo el antiguo sentido de la palabra ser» . Solo el ser da lugar al demorarse, porque está y permanece. La época de las prisas y la aceleración es, por tanto, una época del olvido del ser” “El «tiempo de penuria» no tiene aroma. Está privado de la duración, que crea lazos estables entre espacios temporales alejados” (Byung-Chul Han, 2015, pp.54).

anticipada por las reglas del método y puede ser repetida en condiciones idénticas o casi idénticas.

Presentada la observación benjaminiana, lo que mostrará Agamben es que ya no son necesarias las grandes catástrofes para que el hombre contemporáneo permanezca despojado de experiencia, solo basta con vivir la “pacífica existencia cotidiana” en una ciudad, pues en ella es casi imposible que algo pueda traducirse en experiencia: “El hombre moderno vuelve en la noche a su casa extenuado por un farrago de acontecimientos - divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros- sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia” (Agamben, 2011, pp.8). Estas afirmaciones no distan mucho de las que se pueden encontrar en ciertos textos de sociología sobre el mundo contemporáneo, su funcionamiento y su frenesí; y parece bastante sincronizada con la de François Hartog y sus notas sobre el *Presentismo*. Es posible, por tanto, relacionar los planteamientos sobre la Historia y el tiempo en Agamben y Hartog sin que estos se aludan directamente.

Para Agamben será esa incapacidad de traducirse en experiencia lo que vuelve hoy insoportable la vida cotidiana, sin adjudicar nunca la responsabilidad a “una supuesta mala calidad o insignificancia de la vida contemporánea con respecto a la del pasado” (Agamben, 2011, pp.8), ni mucho menos a un tiempo en el que el pasado ha quedado anulado y ha devenido en absoluto como en el caso de Hartog. De lo que se trata es que a partir de la tesis de Benjamin sobre la pérdida de experiencia que impone la modernidad, especialmente la del siglo XX, Agamben traslada el problema de la “experiencia del tiempo” a su imposibilidad; Hartog, por el contrario, con la categoría del “presentismo”¹³⁴ afirma el hecho de un tipo de experiencia específica en lo contemporáneo. Es decir, al exteriorizar el problema, Hartog plantea la relación contemporánea del hombre con el tiempo en términos

¹³⁴ Sobre la categoría de “Presentismo” de Hartog se trabajó en detalle en el segundo capítulo.

de experiencia; Agamben inhabilita la experiencia para pensar el problema de la relación con el tiempo.

Si bien tanto el uno como el otro se enfrentan a las mismas evidencias históricas, el lugar desde el cual se plantea el análisis conlleva precisamente un enfoque opuesto de problematización del tiempo y de la relación que el hombre ha establecido con éste. Para Hartog la relación contemporánea con el tiempo conlleva una cotidianidad cargada de experiencias, las cuales han dado como resultado la condensación absoluta del tiempo en el *presente*. Mientras para Agamben la relación del hombre con el tiempo ya no pasa por la “experiencia”, en la medida en que el hombre se encuentra enajenado en la línea continua del tiempo impuesta en la Modernidad. Asimismo, lo que evidenciará el filósofo italiano es que la expropiación de la experiencia, de esa experiencia singular a partir de los acontecimientos banales y cotidianos en la vida de los hombres, ha estado implícita en el proyecto fundamental de la ciencia moderna. Eso que en Koselleck veíamos como el paso de la *historia magistra vitae* a la Historia moderna, en Agamben se presenta como el tránsito que va del declive de la transmisión de la experiencia, es decir de la autoridad del pasado expresada en la palabra y el relato, al pensamiento moderno condensado en las formas de la ciencia y la filosofía desde el siglo XVI:

De allí la desaparición de la máxima y el proverbio, que eran las formas en que la experiencia se situaba como autoridad. El eslogan que los ha remplazado es el proverbio de una humanidad que ha perdido la experiencia. Lo cual no significa que hoy ya no existan experiencias. Pero éstas se efectúan por fuera del hombre. Y curiosamente el hombre se queda contemplándolas con alivio. Desde este punto de vista, resulta particularmente instructiva una visita a un museo o a un lugar de peregrinaje turístico. Frente a las mayores maravillas de la tierra, la aplastante mayoría de la humanidad se niega a adquirir una experiencia: prefiere que la experiencia sea capturada por máquina de fotos. Naturalmente no se trata de deplorar esta realidad, sino de tenerla en cuenta. Ya que tal vez en el fondo de ese rechazo en apariencia demente se esconda un germen de sabiduría donde podamos adivinar la semilla en hibernación de una experiencia futura. La tarea que nos proponemos -recogiendo la herencia del programa benjaminiano ‘de la filosofía venidera’- es preparar el lugar lógico donde esa semilla pueda alcanzar su maduración (Agamben, 2011, pp.9-10).

Si bien la alusión a la autoridad del relato de los acontecimientos pasados por parte de Agamben pareciera evocar una visión nostálgica de la función que tenía la “*historie*”¹³⁵ antes del proceso epistemológico y semántico que desemboca en la concepción moderna de la historia, lo que busca evidenciar es la paradoja que emerge justamente en el proceso de formación de la cientificidad de la historia, según la cual la constitución de una ciencia que tiene como su principal objeto de estudio el pasado se corresponde con un proceso de “intransmisibilidad” del pasado mismo, en donde su “utilidad” solo estaría dada por la acumulación. Y si se quiere aludir a la definición de la Escuela de los Annales: una ciencia que estudia el hombre en el tiempo se corresponde con la imposibilidad del hombre de experimentar el tiempo. Entre paradójico y absurdo, lo que nos muestra este despliegue argumentativo no es nostálgico sino de una evidencia abrumadora.

Es preciso esbozar el recorrido crítico en el que se expresa esa transición de la idea y el concepto de experiencia, ya que es justamente donde es posible desplegar el análisis sobre la historia y el funcionamiento del tiempo. La expropiación de la experiencia tal como era entendida -esa que se transmite en lo cotidiano- se convertiría en el gran proyecto de la ciencia moderna, pues ésta nace de una desconfianza sin precedentes en relación a este tipo de experiencia: “El verdadero orden de la experiencia comienza al encender la luz; después se alumbra el camino, empezando por la experiencia ordenada y madura, y no por aquella discontinua y enrevesada” (Francis Bacon, citado por Agamben, 2011, pp. 13). Es entonces la comprobación científica de la experiencia en el experimento, lo que desplaza la experiencia de la vida de los hombres, pues ésta es incompatible con la certeza. En su búsqueda de la verdad, por tanto, las ciencias anulan la separación existente entre experiencia y conocimiento, haciendo de la primera la condición del segundo. Esta identificación de la experiencia con el conocimiento verdadero es lo que conlleva precisamente a que la cultura moderna se manifieste en su incapacidad de tener

¹³⁵ Como se mostró en el primer capítulo, el término “*historie*”, a través del recorrido hecho por Koselleck, hace alusión a la *historia magistra vitae*, la historia como maestra de la vida en tanto el relato tenía un papel ejemplarizante.

experiencia, aunque la pueda fabricar. La experiencia es algo, como lo evidenciará Agamben, que “se puede hacer y nunca tener”.

El otro gran déficit del pensamiento moderno, asociado indudablemente a la expropiación de la experiencia, será el de carecer de una concepción del tiempo acorde a su idea de historia: “El pensamiento político moderno, que concentró su atención en la historia, no ha elaborado una concepción adecuada del tiempo” (Agamben, 2011, pp. 129). Agamben comienza el ensayo “Tiempo e historia” con la afirmación de que cada concepción de la historia está asociada a una determinada experiencia del tiempo y la condiciona. En este sentido, reconoce lo que hizo en su momento Koselleck y sobre lo que insiste Hartog a través de la noción de Régimen de Historicidad. Sin embargo, más adelante, evidenciará que una determinada “concepción de la historia” en una cultura necesariamente no se corresponde con su “concepción del tiempo”, y el caso más ejemplarizante es precisamente el de la modernidad: Debido a la falta de correspondencia entre lo uno y lo otro, muchas de las teorías de la historia se han visto inconscientemente obligadas a recurrir a una concepción del tiempo dominante desde hace siglos en la cultura occidental, haciendo que convivan en su propio seno una concepción revolucionaria de la historia con una experiencia tradicional del tiempo. Es decir, la superación de la concepción lineal del tiempo ha sido imposible para el pensamiento histórico de la época moderna.

Este es un punto neurálgico para el análisis posterior en torno a la dimensión histórica del *presente*. Partamos, por tanto, de una argumentación simple: los historiadores parecen tener la certeza de que el hombre es el centro de la historia y que, por tanto, la Historia parte de dicha evidencia; ahora, de lo que carece entonces la modernidad es de una concepción del tiempo conforme a ella, en otras palabras, está en falta de un movimiento temporal que sea propio del hombre y no del cíclico de la naturaleza, o del teleológico y escatológico de la divinidad y, mucho menos, del progresista de la humanidad. Y todo ello se debe al supuesto que ha dominado nuestra representación del tiempo desde la Antigüedad hasta nuestros días: concebir el *presente* como un punto y el tiempo como un

continuo homogéneo de puntos. Entre la concepción cíclica del tiempo y la lineal, de la cual aún somos herederos, la comprensión del *presente* continúa siendo la misma; el *presente*, en el uno y en el otro, tiene posición más no dimensión. Es decir, el *presente* es concebido como un instante sin historicidad.

Antes de ingresar detenidamente en el problema del *presente* y de su posible y necesaria dimensionalización, es indispensable pasar por las derivas epistémicas de la forma moderna de comprensión del tiempo. Con respecto a la experiencia de la temporalidad a partir de finales del siglo XVIII vale la pena recordar la tesis de Karl Löwith según la cual el tiempo de la modernidad no es más que una laicización del tiempo rectilíneo e irreversible presente en el cristianismo¹³⁶. El *presente*, por tanto, como instante e inscrito en un continuo temporal sigue siendo incuestionado por la Historia. Es casi una obviedad para los historiadores que en la experiencia del tiempo que domina la disciplina desde el siglo XIX, el sentido de la historia no puede estar nunca supeditado a los movimientos de la naturaleza ni, mucho menos, puede provenir de los designios divinos, sino que se fundamenta en la totalidad de un proceso concebido como progreso continuo según el modelo de la ciencia moderna. Es por ello que la temporalidad de lo humano, que no depende ya ni de la naturaleza ni de Dios, ha quedado subordinada en la cronología.

La cuestión del ingreso de la historia y el tiempo dentro de un régimen fundamentalmente cronológico tendrá, por tanto, dos grandes vertientes de discusión disciplinar, las cuales se corresponden perfectamente entre ellas: por una parte, la paradójica relación que ha construido la Historia con lo diacrónico y lo sincrónico; por otra, la función epistemológica de la continuidad. Estas dos vertientes funcionan asociadas dentro de esa concepción del tiempo que tiene como principal fundamento el eje progresista. Con respecto a la primera, los historiadores creemos reconocer las especificidades de la diacronía y la sincronía y, con ello, su implementación sobre el estudio y la escritura de la historia. No obstante, tanto la

¹³⁶ Vease Karl Löwith (2007), *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz.

concepción del tiempo como la concepción de la historia a la que se dirigen en su particularidad sigue sin ser considerada problemáticamente respecto a eso que legitiman: la diferenciación tajante entre la una y la otra, pero también su implementación particularizada, están inmersas dentro de esa misma disposición temporal heredada del cristianismo y que tiene como principal vector la línea continua, en la cual el tiempo aparece como sucesión infinita de instantes sin historicidad. Agamben muestra como la cultura moderna, en su relación aporética entre idea de historia y concepción del tiempo, se establece precisamente a partir de una separación tangente entre la diacronía y la sincronía:

La historiografía en efecto no puede suponer que ha identificado su objeto en la diacronía, como si ésta fuese una realidad objetiva sustancial y no el resultado de una codificación que utiliza una matriz cronológica (como lo demuestran las críticas de Lévi-Strauss); por el contrario, y renunciando como toda ciencia humana a la ilusión de tener como objeto directamente unos *realia*, debe representarse su objeto en términos de relaciones significantes entre dos órdenes correlativos y opuestos: el objeto de la historia no es la diacronía, sino la oposición entre la diacronía y la sincronía que caracteriza a toda sociedad humana. Si se representa el devenir de la historia como una pura sucesión de acontecimientos, como una absoluta diacronía, se está obligado, para salvar la coherencia del sistema, a suponer una sincronía oculta que actúa en cada instante puntual (sea que se le represente como ley causal o como teleología), cuyo sentido sin embargo se revela sólo dialécticamente en el proceso global. Pero el instante puntual como intersección entre sincronía y diacronía (el presente absoluto) es un simple mito, del que se vale la metafísica occidental para garantizar la continuidad de su concepción dúplice del tiempo (Agamben, 2011, pp. 106 - 107).

En esta medida, como vemos, la escisión entre la una y la otra es constitutiva de la forma en que la modernidad ha configurado su relación con la historia y el tiempo, y, por ende, de la forma en que ha situado al hombre dentro de esta misma relación. Y es precisamente en este punto donde emerge de manera más clara la paradoja respecto a la ambivalencia entre la idea de historia y la concepción del tiempo en nuestra cultura, ya que es evidente que estas dos nociones más que opuestas son correlativas, o, dicho de otra forma, son correlativas en su oposición. Lo diacrónico y lo sincrónico aparecen más bien como dos elementos que funcionan conjuntamente en toda sociedad, y en el ejercicio y estudio de la historia misma nunca alcanzarán a eliminarse mutuamente y aun cuando una prevalezca

sobre la otra, la subsistencia de su distancia diferencial siempre permitirá que haya trazos de las dos en el análisis histórico de cualquier fenómeno: todo acontecimiento histórico representa una distancia diferencial entre diacronía y sincronía que instituye entre ellas una relación significativa.

Establecida por la cultura moderna esa diferenciación tajante entre lo diacrónico y lo sincrónico, se comprende también de qué manera puede articularse la segunda vertiente, la que refiere precisamente al problema de la continuidad, o, podría decirse, a la pura diacronía. Desde esta perspectiva, el devenir histórico es representado como un eje continuo donde los instantes figuran como puntos simultáneos sin extensión, donde el tiempo se dirige siempre hacia delante y sobre el cual el pasado queda convertido en un pretérito sin existencia activa. En esta medida, no resulta difícil acercarse a la crítica sobre los objetos en los que la Historia cree encontrar sus fundamentos objetivos: monumentos, objetos y documentos de archivo. Los monumentos conservan en el tiempo su carácter práctico y documental, convirtiéndose así en objeto de investigación arqueológica y erudita; en los objetos el valor está en función de su antigüedad cuantitativa; y, el documento de archivo, por su parte, obtiene su valor en la inserción en una cronología que lo relaciona en su contigüidad y legalidad con el acontecimiento pasado. Es claro entonces, que, dentro del sentido moderno del tiempo, rectilíneo y continuo, la función de la historia aparece como una mera cronología y se expresa así en toda su pasividad.

Es precisamente en este punto donde se despliegan las críticas más fuertes al funcionamiento epistemológico de la Historia, a su concepción del tiempo y al uso del pasado; el cual dice constituirse como su objeto de estudio, pero al cual reduce en su potencia histórica misma. Como ya hemos anotado, tanto para Nietzsche y Foucault como para Agamben, no es tanto en la continuidad como en la discontinuidad donde es posible hallar un “sentido” de la historia, es en los intersticios donde puede encontrarse la propia historicidad del hombre. Esta crítica tan enfática y reiterada a la cuestión de la continuidad pura y, por consiguiente, el uso del término discontinuidad para resaltar la oposición

obedece a la necesidad de encontrar una inteligibilidad histórica de los acontecimientos que no se reduzca exclusiva y privativamente a las lógicas constitutivas de la primera. Para un pensamiento crítico de la historia, las categorías de la continuidad -progreso, evolución, avance, mejoramiento, desarrollo, etc.- no representarían nunca el devenir histórico; este es entendido esencialmente como intervalo y discontinuidad.

Claramente usar de manera indiscriminada el concepto de discontinuidad conlleva el riesgo de crear un mal entendido respecto al sentido del tiempo y, sobre todo, del *presente* que aquí queremos significar¹³⁷. Lo discontinuo aquí no implica una concepción de la experiencia del tiempo como un *presente* puntual, absoluto -pues es precisamente esta concepción que se basa toda nuestra crítica-, sin articulación ni vínculos históricos; pero estos no serán nunca del orden de las meras soluciones de continuidad, sino de las emergencias, de lo crítico y lo problemático. Una relación activa con el pasado es discontinua, como será discontinuo experimentar el *presente*. Se parte, por tanto, de que la regla fundamental de la historia es que los significantes de la continuidad acepten aunarse con los de la discontinuidad y que la trasmisión del pasado, su función activa, es más importante que su posición dentro de una cronología: “La verdadera continuidad histórica no es la que cree que se puede desembarazar de los significantes de la discontinuidad relegándolos en un país de los juguetes o en un museo de las larvas (que actualmente coinciden en un solo lugar: la institución universitaria), sino que los acepta y los asume, “jugando” con ellos, para restituirlos al pasado y transmitirlos al futuro” (Agamben, 2011, pp. 124).

Si la historicidad del hombre se establece en el juego entre lo continuo y lo discontinuo, en las escisiones, es decir, en la posibilidad de experimentar el tiempo de manera activa, la historia tal como la ha definido la época moderna no se corresponde de ninguna manera a la relación humana con el tiempo. No obstante, todo ello se debe al supuesto que ha dominado nuestra representación del tiempo, incluso desde la Antigüedad: concebir el

¹³⁷ Este punto será retomado de forma más detallada y exhaustiva en el próximo capítulo; pues de la cuestión de la discontinuidad se desprende la posibilidad de dimensionar históricamente el *presente*.

presente como un punto y el tiempo como un continuo de puntos. Si bien los griegos representaban el tiempo de acuerdo a su experiencia, la cual estaba asociada a los movimientos de la naturaleza, sirviéndose de la figura del círculo, la circularidad para los antiguos aseguraba la relación entre el tiempo (el movimiento) y la eternidad (lo inmóvil). El carácter cíclico del movimiento temporal hacía imposible distinguir entre avance y retroceso. San Agustín, por su parte, opuso la línea al círculo pagano. De manera que la experiencia cristiana del tiempo se expresa con esa línea recta en la que ya no hay retorno ni repetición, y por ello es posible distinguir dirección y sentido. A diferencia de la temporalidad en la edad moderna, la cristiana suponía una línea finita, con un comienzo determinando por la creación y un fin por el juicio final; en la moderna, por el contrario, el progreso implicó una representación ilimitada de la línea del tiempo. Sin embargo, tanto en la temporalidad cristiana como en la moderna hay una teleología que articula el acontecer; se tratan de figuras compuestas por puntos que representan los instantes en una sucesión homogénea.

Ahora bien, lo acuciante de hoy es que de la concepción moderna del tiempo y del presente, pasamos a una incuestionable desintegración del tiempo de los individuos. En otras palabras, la crisis contemporánea del tiempo está determinada por tratarse más de una vivencia que de una “simple” concepción. Si bien el *presente* sigue perpetuando su registro moderno como un punto dentro de la disciplina, en lo contemporáneo la reducción del presente como punto fugitivo se ha convertido en la forma de estar en el mundo. Esta afirmación se aproxima de manera evidente a la tesis de Hartog sobre el presentismo - guardadas las diferencias mostradas anteriormente-, a la tesis de Rosa sobre la aceleración y la de Byung-Chul Han sobre un tiempo sin aroma: para cada uno de ellos el presente está caracterizado por una ráfaga incesante de vivencias que lo único que hacen es vaciarlo de sentido; porque todo apremia simultáneamente en el presente, todo está destinado a pasar inadvertido: “Eso tiene como consecuencia una aglomeración de imágenes, acontecimientos e informaciones que hacen imposible cualquier demora contemplativa. Así es como vamos haciendo *zapping* por el mundo” (Byung-Chul Han, 2015, Pag 32). Y es así

como se nos pone en evidencia la forma de un tiempo alienado, y lo es en la medida en que, como se ha venido insistiendo, para el hombre hoy resulta imposible apropiarse de su propio tiempo.

Entre ese juego permanente entre lo diacrónico y lo sincrónico, entre lo continuo y lo discontinuo, y el espacio de la historicidad del hombre, se abre una crítica mordaz a las alteraciones contemporáneas del tiempo a través de la categoría de “disincronía”, tal como califica Byung-Chul Han la crisis actual del tiempo: “La pobreza del mundo es una aparición discrónica”. Este tiempo disincrónico de lo contemporáneo se refleja en las alteraciones temporales de la actualidad, como en las carencias que hoy tiene la disciplina de la historia en la análisis de los fenómenos históricos: una sociedad frenética busca respuestas inmediatas y digeribles, y no se permite esperar al inagotable y giratorio escenario del análisis histórico para obtenerlas. De manera que la transformación del mundo, asociado precisamente a ese tiempo que se precipita como una avalancha a través de un sinfín de fenómenos¹³⁸, no solo está dejando a los historiadores con sus herramientas de análisis desuetas y oxidadas, sino que los está enfrentado a la pérdida del valor social con el que antes contaba la historia.

Vemos entonces que la crisis contemporánea del tiempo expone en toda su desnudez, la crisis de la historia. No obstante, esta crisis no tendría necesariamente por qué traer consigo un vacío disciplinar. Al contrario, es aquí donde se insiste en la necesidad de repensar las

¹³⁸ Hay ciertamente muchos fenómenos sociales a los cuales se les puede atribuir, sin reparo, el carácter discrónico del tiempo. Para evitar hacer una lista interminable de estos fenómenos, recurrimos a las tres categorías de las que se sirve Harmut Rosa para ejemplificar su teoría de la aceleración, a saber: la aceleración tecnológica, la aceleración del cambio social y la aceleración del ritmo de vida. La primera corresponde a un aumento deliberado de velocidad de los procesos orientados a metas específicas del transporte, la comunicación y la producción. La segunda es tan amplia que hace referencia a las actitudes, las modas y los estilos de vida, las relaciones y obligaciones sociales, como a los grupos, clases, entornos, lenguajes sociales, prácticas y hábitos. Por último, la tercera, puede ser definida como un incremento del número de episodios de acción o experiencias por unidad de tiempo; es decir, es la consecuencia del deseo o necesidad sentida de hacer más cosas en menos tiempo. Si bien la noción de disincronía, tal como lo advierte el mismo Byung-Chul Han no hace referencia únicamente a los procesos de aceleración, sino en general a una alteración-dispersión de los ritmos temporales, es posible apoyarse de esta categorización para encuadrar los fenómenos de una forma sintética.

bases del pensamiento histórico, pues la crisis está dando lugar a la posibilidad de un análisis histórico que ya no necesita ni de la teología ni la teleología para configurar su espesor explicativo. La historia hoy puede rebelarse contra la progresiva disociación de la existencia humana, contra la desintegración del tiempo en una mera sucesión de presentes puntuales, en lugar de perpetuar sus objetos, sus métodos, sus herramientas y sus narrativas. Tal vez hoy, también, necesitamos de un tipo de explicación histórica que desligue al presente de su huida infinita y sin rumbo y lo cargue de significación.

De manera que, mientras nos movamos en el horizonte de las temporalidades propias de las concepciones clásica y moderna del tiempo, no será posible acceder a la historia, porque la verdad le competará siempre al proceso en su conjunto y el hombre nunca podrá apropiarse concretamente de su tiempo. “La contradicción fundamental del hombre contemporáneo sería justamente que no posee todavía una experiencia del tiempo adecuada para su idea de la historia y por ello está angustiosamente escindido entre su *ser-en-el-tiempo* como fuga inasible de los instantes y su *ser-en-la-historia*, entendida como dimensión original del hombre” (Agamben, 2011, pp. 143). La duplicidad de toda concepción moderna de la historia -como *res gestae* y como *historia rerum gestarum*, como realidad diacrónica y como estructura sincrónica que nunca pueden coincidir temporalmente- expresa esta imposibilidad del hombre, que se ha perdido en el tiempo, para apoderarse de su propia naturaleza histórica. Con todo, dimensionar históricamente el *presente* es procurar ratonarle al hombre su propia historicidad y es, en definitiva, sobre lo que nos ocuparemos en el próximo y último capítulo. Solo porque hay *presente* en el hombre, solo porque la experiencia no se identifica con el simple vivir y hay una diferencia entre estar el en tiempo y experimentarlo, sólo por eso hay historia, sólo por eso el hombre es un ser histórico.

CAPITULO CINCO

DIMENSIÓN HISTÓRICA DEL PRESENTE LA APUESTA CRÍTICA Y ÉTICA DE LA HISTORIA

*“El hombre no es un ser histórico porque cae en el tiempo,
sino todo lo contrario, únicamente porque es un ser histórico
puede caer en el tiempo, temporalizarse”*
Giorgio Agamben

La tesis cuyo sentido se presenta aquí bajo la categoría de Dimensión Histórica del Presente, reivindica, indudablemente, la necesidad y urgencia de pensar el tiempo que nos es propio. *Presente*, en este sentido, evoca aquí un tiempo con espesor histórico, construido y configurado históricamente, y no el instante del que tanto han rehuído los historiadores ni la actualidad que persiguen los periodistas. Solo en tanto se atiende a un *presente* dimensionado es que se aspira sin prepotencia a encontrar los criterios de su historicidad. Desde una implementación del pensamiento filosófico, el enfoque en que se sitúa este *presente* es en efecto tan radical y originariamente histórico que tiene como principales propósitos tanto renunciar a toda perspectiva cronológica como incluir dentro de sus tareas más inminentes la “destrucción” de la historiografía más tradicional; por tanto, el espacio del *presente* evocado es una morada vital sin solución de continuidad. Es el espacio temporal del hombre, es el espacio de la discontinuidad, de la interrupción y de cierto apartamiento, y es en esta medida en que el *presente* -en tanto discontinuidad, interrupción y apartamiento- será experimentado justamente como acontecimiento histórico originario.

Como se indicó en el capítulo anterior, la cuestión de la discontinuidad puede prestarse a equívocos, de la misma forma que lo puede hacer el desprecio a la categoría de continuidad y a todas sus derivadas. Si bien la afinidad por la discontinuidad y la crítica a la continuidad

hasta aquí han estado fundamentadas en las reflexiones de los autores abordados, se hace necesario que enfrentemos estas dos categorías en lo que dentro de la propuesta de la DHP tienen de problemáticas antes de abandonarlas. En primer lugar, analizar el presente bajo el criterio de la discontinuidad debe partir de una diferenciación clara respecto a su tratamiento como tiempo absoluto. Y, en segundo lugar, ese aparente desprecio por el tema de la continuidad radica fundamentalmente en la crítica a la primacía del tiempo cronológico dentro de la investigación histórica como a una visión lineal e inalterable del funcionamiento del tiempo histórico. Ahora bien, como se demostrará a lo largo del capítulo, la DHP se establece en el juego recíproco entre significantes de la discontinuidad y de la continuidad; en la relación activa entre lo que cambia y lo que permanece.

Será entonces necesario definir aquí, en la medida de lo posible, ésta apuesta teórica sobre la Historia. Ya está claro que el pasado hacia el que se dirige esta mirada histórica no debe entenderse en modo alguno como un dato situable en una cronología, pero tampoco más allá de esta, es decir, en una especie de estructura metahistórica. La Dimensión Histórica del Presente hace del pasado, cualquier pasado, una fuerza operante y activa en la historia, “así como el big bang, que se supone dio origen al universo, es algo que continua enviando hacia nosotros su radiación fósil” (Agamben, 2010 , pp. 20). Claramente esta última afirmación puede remitir a la idea de continuidad, sin embargo la socava dentro de su misma lógica: la relación anunciada con el pasado –como “fuerza activa y operante”- quiebra la línea inalterable del tiempo donde el pasado no tiene que ver directamente con el presente salvo a través de asociaciones deterministas de causalidad. Aquí, la problematización histórica de un pasado, cualquiera que este sea, no es reductible en un dato, una sustancia o un hecho, sino que debe comprenderse más bien como un campo, un espacio de corrientes históricas tendidas entre la emergencia de lo analizado y el presente. Y como tal, en la medida en que lo analizado se supone necesariamente acontecido sin ser hipostasiado dentro de una cronología, la Dimensión Histórica del Presente puede eventualmente permitir la inteligibilidad de los fenómenos históricos. Lo discontinuo, en

esta medida, radica en una conciencia y sensibilidad del *presente*: conciencia que reconoce el papel problemático del pasado.

No solo los conceptos referidos a la “discontinuidad” atentan contra el encanto de la linealidad, sino que es evidente que también conceptos como "actualidad", "permanencia", "presencia" o "supervivencia" perturban discretamente la perfecta y ordenada estructura de un "progreso", el sistema de interpretación hasta ahora privilegiado por el pensamiento histórico; y es justamente en la perturbación de este orden donde emerge eso que hemos llamado "la Dimensión Histórica del Presente". En ella se pretende expresar tanto la singularidad del acontecimiento como la fuerza activa del pasado; según esto, la operación histórica, en lugar de efectuarse en el corte establecido entre un tiempo ausente y su propio tiempo, debe localizarse en el espacio de las presencias en su singularidad. Así, en lugar de diferenciación, el pensamiento histórico aparece como lo llamaría Collingwood, “un ejercicio de des-distanciamiento”, que, como una “imagen dialéctica”¹³⁹, conlleva la articulación paradójica entre el pasado y el presente.

De esta forma, otorgarle densidad al *presente* significará por tanto orientar el análisis de los datos históricos, que limitábamos esencialmente al periodo de su producción, en dirección a una temporalidad que se espacializa entre su emergencia y el presente. Dicho de otro modo, la Dimensión Histórica del Presente debe fijar las problemáticas históricas sobre los momentos históricos en donde estos surgen y en el que, a su vez, repercuten: el *presente*. No se trata de establecer un origen, de determinar un principio o de proyectarse en la continuidad, se trata más bien de afectar el sentido y la explicación histórica a través de

¹³⁹ La categoría de “Imagen dialéctica” es empleada por Walter Benjamin, la cual supone una representación del pasado de una manera no habitual, en tanto designa el médium por la cual el sujeto histórico logra una apertura momentánea en el shock, que funge como forma colectiva de fijación de la actualidad enlazando el presente con el pasado. Para Benjamin, esta captación de la actualidad constituye el reverso eterno de la historia: “La imagen dialéctica es relampagueante. En cuanto imagen que relampaguea en el ahora de lo reconocible, se ha de retener la de lo sido [...]. Mas la salvación que de este modo, y sólo de este modo, se consume, sólo puede ganarse sobre la percepción de lo perdido. De lo perdido insalvablemente” (Benjamin, 2014, pp. 291).

explicitar cómo el pasado posee formas de permanencia, de aditividad y recurrencia específicas. Ni como instante ni como novedad, el *presente* es un espacio en el cual se recoge todo lo que el pasado tiene de problemático para el hombre: en sus resignificaciones, sus emergencias, sus invisibles permanencias. Por ello es que darle forma al presente, moldearlo y dimensionarlo supone esa cesura del *continuum* que ya evocamos; es decir, supone marcar una laceración del *presente* en tanto tiempo detenido, no en tanto momento instantáneo. Esta detención del tiempo parte básicamente de la conciencia histórica del tiempo que nos es propio. De manera que la relación entre lo continuo y lo discontinuo presente en la DHP, y el juego operante entre sus significantes, arremeten contra lo lineal y lo cronológico como elementos de explicación histórica¹⁴⁰.

La densidad conceptual y, por tanto, la dificultad de inteligibilidad que ahora se presenta con esta propuesta de analítica histórica será abordada en este capítulo, el cual apunta a una conceptualización extensiva e intensiva, donde los fundamentos teóricos trabajados hasta ahora nos permitirán abordar con una mayor precisión este nuevo enfoque histórico. Será necesario no solo retomar y resignificar algunas categorías trabajadas sino integrar otras nuevas que nos permitan visibilizar de dónde parte ese llamado a dimensionar históricamente el *presente*. Llamado que busca repensar las bases de la historia, del presente y del hombre en el tiempo. Vemos entonces que la Dimensión Histórica del Presente tiene dos pliegues, dos lugares de pensamiento y acción fundamentales, los cuales están inexorablemente articulados; por una parte, el que tiene como principal objetivo desentronizar las formas clásicas de la Historia a partir de la renovación del ejercicio histórico, y, por otra parte, el que encuentra en la relación del hombre con el tiempo el lugar -tal vez el único- donde la historia toma forma. En este sentido, la DHP tiene dos niveles de funcionamiento: uno del orden de lo disciplinar y el otro del orden de lo subjetivo. La conjunción entre estos dos órdenes implica necesariamente que la Historia se vea

¹⁴⁰ La historia de las instituciones, las costumbres, los hábitos, los ritos sociales son componentes de la tradición, de las tradiciones de vida que, aunque aparezcan en nuevas formas y realizaciones, hablan de lo que permanece en el cambio y también de los que cambia en la permanencia.

enfrentada a un pensamiento ético y el hombre a un pensamiento histórico. Es por ello que con la DHP se trata fundamentalmente de la aproximación plural al tiempo propio del hombre: aprehender el carácter contingente y discontinuo de los acontecimientos y atender a las latencias del pasado, todo lo que a su vez implica una apertura intensa y extensa de un *presente* que no se agota en sí mismo, sino que se abre ante el pensamiento crítico del tiempo “por-venir”. Con la Dimensión Histórica del Presente se trata entonces de una “reconstrucción” que moviliza la imaginación histórica, donde el sentido de la historia no solo incorpore el pasado como tiempo activo y transmisible, sino que posibilite pensar lo que una vez fue pensado y lo que aún no ha sido pensado.

ENTRE FILOSOFÍA E HISTORIA

Precisamente es en esta relación, entre la historia y la filosofía, que la Dimensión Histórica del Presente puede llegar a teorizarse. A lo largo de todo el texto hemos visto como esta relación ha emergido de manera reiterada: en el primer capítulo vimos como la historia de la Historia está asociada directamente con la filosofía o, más específicamente, con un tipo de pensamiento filosófico que se fundamenta en una forma, desde el siglo XVIII, de concebir una nueva época, la Modernidad; en el segundo capítulo, aunque la relación aparece menos explícita, las nuevas corrientes historiográficas que se ocupan del Presente y la conceptualización sobre el “régimen de historicidad” contemporáneo y el “presentismo” han debido necesariamente relacionarse con la filosofía en tanto sus métodos proceden del ámbito de la historia de la terminología filosófica y de la filología histórica; en el tercer y cuarto capítulo la relación es de hecho constitutiva de un pensamiento diferenciado sobre la Historia, el tiempo y los problemas teóricos de los que se ocupan los autores trabajados, a saber, Nietzsche, Foucault, Benjamin y Agamben, fundamentalmente. Lo que se pretende en este capítulo es demostrar por qué esta relación es fundamental para otorgarle significación y contenido a nuestra pregunta de investigación. Ahora ¿cómo volver a esta cuestión sin caer en largas y reiteradas explicaciones o, por el contrario, sin banalizarla? A

partir de tres principios fundamentales: la reflexión crítica, la problematización de las evidencias y el uso de conceptos. Dicho de una manera más precisa, la cuestión de la relación entre la Historia y la Filosofía en nuestro caso específico parte tanto de una exigencia de reflexión sobre las certezas historiográficas como de la problematización de los efectos de superficie del presente y de la implementación de conceptos que potencien el pensamiento crítico sobre nuestro propio tiempo y por lo que éste mismo está gestando.

Ahora bien, estos tres principios parten de un punto común: un cambio en la formulación de las preguntas de la Historia; el cual conlleva a toda una resignificación de su producción: su escritura, sus enunciados, sus problemas, sus análisis y sus procedimientos. La Dimensión Histórica del Presente no se pregunta por el cuándo, el dónde y el qué, sino que lo hace por la constitución, el funcionamiento del Presente y lo que inaugura. Es decir, no se trata de establecer el punto dónde comienza eso que podría denominarse “presente”, ni de determinar la duración de un proceso histórico ubicado en el “presente”, ni de situar cronológicamente los acontecimientos del presente, como tampoco de hacer su descripción detallada ni de recolectar pruebas que así lo testifiquen. De lo que se trata es de abordar los problemas de otro modo, que partan no solo de la intensidad material de la historia sino de la potencia crítica y ética que se puede extraer de la filosofía: por una parte, porque se hace necesario realizar un diagnóstico del tiempo en el que vivimos, de su funcionamiento, de sus particularidades y del papel que cumplimos en este momento histórico; y, por otra, precisamente porque frente a la historia no nos debemos preguntar por lo que fue como tiempo muerto, sino por esos trazos de pasado que constituyen el presente, que permanecen de manera ambigua e insospechada, y por lo que éste abre. Estas formas diferenciadas de cuestionarse sobre el *presente* tendrán siempre como fundamento el discernimiento crítico sobre nuestras actuales formas de vida, como la postura ética frente a la comprensión y la acción.

Tenemos entonces dos vertientes principales: la primera que compromete los contenidos teóricos, epistemológicos y metodológicos de la Historia, y la segunda que se acerca al orden, por decirlo de algún modo, de lo vital y lo humano o, como dijo en su momento

Hannah Arendt, es la búsqueda de un pensar que “retorne al mundo”¹⁴¹. Por tanto, desvanecer las fronteras disciplinares entre la historia y la filosofía -fronteras tan celosamente protegidas por una y por otra disciplina- tiene como principal propósito no solo una sacudida a los principios epistemológicos de la Historia, si no a una reinención que posibilite el pensamiento intenso y extenso del tiempo humano. Para ello es indispensable, como ya fue evocado, la implementación de nociones y conceptos ajenos, sean estos propios de la filosofía misma, de épocas precedentes, de otros dominios de saber, incluso de otras geografías. No se trata, en este sentido, de una historia conceptual que tiene como principio el purismo filológico y la exégesis de los textos, si no de conceptos que potencien el pensamiento histórico, el pensamiento filosófico y el político, y posibiliten así el análisis crítico del presente¹⁴². En este punto, de la mano de Deleuze, no solo reivindicamos la fuerza con la que responde a la pregunta ¿qué es la filosofía?, cuando afirma que “es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos”; sino que desplazamos la cuestión y la hacemos recaer sobre la Historia. El desplazamiento, en este caso, está tanto en hacer uso y apropiarse de conceptos de la filosofía, u otros saberes, como en emplear

¹⁴¹ Para Hannah Arendt, la búsqueda de un pensar que retorne al mundo conlleva una crítica a la filosofía occidental que ha concebido tradicionalmente el pensamiento como un acto de alejamiento del mundo sensible. De manera que un pensar que “retorne al mundo” no encuentra entre los filósofos ni en el “conocimiento” una verdad objetiva, sino que esta verdad solo puede ser construida y localizada en la relación con los otros.

¹⁴² Sobre este punto es fundamental una aclaración respecto a lo que aquí se propone en relación a los conceptos: si bien la historia conceptual planteada por Koselleck parte de la relación inextricable con la historia social en la medida que para éste los conceptos registran la experiencia del tiempo, el análisis conceptual siempre estará sujeto a la operatividad histórica de los conceptos en determinado momento histórico; es decir, es efectivamente un análisis histórico de los conceptos (ver, por ejemplo, el análisis de Koselleck sobre el concepto de “Revolución”: Koselleck, 1997, pp. 67). Indudablemente este tipo de historia supuso una transformación del análisis histórico al involucrar métodos de la filosofía y la filología; sin embargo, lo que aquí se trata de expresar es que el uso de conceptos incluso puede sustraerse de la operatividad histórica de los mismos; es un análisis que usa los conceptos como herramientas de comprensión de un cierto fenómeno. En este sentido, se entiende las fuertes discrepancias que hay entre los historiadores y filósofos de tradición koselleckiana con las propuestas filosóficas de comprensión histórica en los trabajos de Foucault o Agamben, por ejemplo; pues estos últimos conciben conceptos para desplegar su explicación histórica, en el caso de Foucault, o utilizan conceptos sustraídos de su “pertinencia” histórica en función de una crítica mordaz. Un ejemplo de ello es el uso de conceptos como “confesión”, “soberanía”, “sacrilegio”, etc... en la obra de Agamben.

términos, asociaciones y argumentaciones que le den fuerza política y creativa a la explicación histórica.

En esta medida, como lo veremos más adelante, la Dimensión Histórica del Presente se sirve de concepciones de la Historia, el tiempo y la temporalidad, y de conceptos a estas asociados que parten del pensamiento filosófico: la potencia reflexiva de las filosofías del siglo XX -Heidegger, Benjamin, Arendt, Koselleck, Foucault, Agamben, etc.-, como las representaciones y percepciones del tiempo en la antigüedad son cruciales para esa renovación de los cimientos disciplinares y para el replanteamiento crítico del *presente* que tanto hemos evocado. Igualmente, la preocupación que advierte una Historia “envenenada” de la filosofía parte de una diferenciación de procedimiento entre el análisis de un problema y el estudio de un periodo, es por ello mismo que está dirigida al problema de la temporalidad más que al del pasado en tanto tiempo muerto e inactivo.

Esta relación, por tanto, habrá que abordarla a partir de una visión de conjunto, donde historia y filosofía fluyan en una sincronía que no posibilite la manifestación estereotipada de cada una. Es decir, ni la exhaustividad y exactitud cronológica y referencial de la historia, ni las ideas vagas y abstractas de la filosofía¹⁴³. De lo que se trata, como diría Foucault, es de “hacer filosofía en el cantero de la historia”, de producir pensamiento fundamentado en una conciencia del tiempo en el cual se vive y por el cual se vive. Es por ello que, en nuestro caso específico, por tratarse de una propuesta “subversiva” contra la historia más tradicional, hay que desentrañar las formas en las que la historia ha perpetuado principios de comodidad e inercia respecto a la percepción del tiempo a través de su diseminación epistemológica en el cruce con el pensamiento filosófico; haciendo de la actividad del historiador una forma de actividad filosófica.

¹⁴³ Claramente estas categorizaciones tanto de la Historia como de la Filosofía son bastante superficiales; son traídas a colación porque en ellas se refleja los prejuicios que sobre estas disciplinas pesan. Aquí se defiende la relación prolífica y constitutiva entre las dos a partir de la idea que sitúa a la filosofía como la experiencia reflexiva del tiempo histórico.

Las batallas, por tanto, se seguirán librando contra, por una parte, la Historia como empresa de totalización del tiempo y de la experiencia humana y, por otra, sus dominios más corrientes y tradicionales; y en estas luchas es posible pensar una relación estrecha con la filosofía que permita la constitución de una actividad histórica independiente, libre de anclajes epistemológicos, que cumpla lo que Foucault denomina como la función más importante del pensamiento: una acción de diagnóstico del tiempo en el que vivimos. De manera que diagnosticar el *presente* entraña la definición de lo que es el *presente*, “decir en qué nuestro presente es diferente y absolutamente diferente de todo lo que no es él, es decir, de nuestro pasado” (Foucault, 1998, pp. 665), pero también lo que este puede llegar a conservar de tiempos que creíamos sepultados e inoperantes, y las formas en que estos tiempos “operan” en el *presente*. Quizás sean estas las tareas que comporta la reflexión relativa a la Dimensión Histórica del Presente, las mismas tareas que se le asignan ahora al historiador que ha de servirse de la filosofía. Nos encontramos, entonces, ante la novedad de una Historia diseminada en diversos dominios -todo lo historizable-, ante diferentes concepciones del tiempo y de una Historia como diagnóstico del *presente*, o de un *presente* diagnosticado por la Historia¹⁴⁴.

Ahora bien, la operatividad dentro de nuestro objetivo de la relación entre filosofía e historia no se agota nunca en un diagnóstico negativo de nuestro tiempo, aunque a veces pueda parecerlo -especialmente en el caso de los análisis de las realidades políticas y sociales del mundo contemporáneo, los cuales en general no son muy esperanzadores. Por tanto, dimensionar históricamente el *presente* a partir de esta dupla disciplinar, tal como se ha expuesto, implica siempre llevar a cabo el esfuerzo de pensar de otra manera. ¿Qué implica la relación entre filosofía e historia, si no una manera de reflexionar, no tanto sobre algo que ocurrió en un pasado que ya quedó atrás sino sobre nuestra relación con el tiempo en el que vivimos en tanto diagnóstico y, por tanto, con lo que sigue en tanto

¹⁴⁴ A diferencia de una larga tradición filosófica que había hecho de lo eterno y de lo inmóvil el objeto de la filosofía, Kant, en un primer momento, y Nietzsche, posteriormente, introducen el “hoy” y la “actualidad” en el campo de la filosofía. En este sentido, diagnosticar el presente significa interrogarlo en tanto diferencia y conlleva una actitud de modernidad.

“anticipación” crítica? Diagnosticar la realidad consiste en establecer lo que constituye nuestro presente, los acontecimientos que repetimos. Pero la actualidad no es solo el presente en el sentido de la repetición; diagnosticar la actualidad consiste también en marcar las diferencias. No se trata de comprender el presente solo a partir del pasado (como una época del mundo) ni del futuro (como anuncio o promesa) sino en su diferencia, a partir de sí mismo. El *presente* recoge tanto pasado y futuro, y es por ello precisamente que adquiere dimensión, pues implica una lucha constante por poder pensar y ser de otro modo. Más precisamente, y a la luz de los últimos trabajos de Foucault, pensar y ser de otra manera consiste fundamentalmente en elaborar nuevas formas de pensamiento y comportamiento que ligen lo crítico con lo ético.

Desde esta perspectiva se entiende que se pueda, y deba, considerar un cambio en los enfoques, los problemas, los procedimientos y las metodologías del análisis histórico como ya había sido anotado; sin embargo, cabe advertir con más precisión los elementos sobre los que la DHP opera para lograr dicho cambio y la aproximación diferencial en el análisis: la DHP es, ante todo, un acercamiento renovado al problema de la crítica, de la crítica de orden filosófico evidentemente; la DHP como principio la historicidad humana, la relación del hombre con el tiempo y la historia; la DHP incorpora dentro de su análisis la significación filosófica del “acontecimiento”, como también pone a funcionar nociones como “permanencia” y “supervivencia”, entrecruzando las de “actualidad” y “novedad”, sin caer en el discurso de la continuidad; la DHP efectúa desplazamientos disciplinarios a través de conceptos que potencien la comprensión del problema tratado. Todos estos elementos corroen las formas más tradicionales y aceptadas de hacer, escribir y pensar la historia; sin embargo, al ser la DHP una apuesta de comprensión histórica y crítica de nuestro propio tiempo y de nosotros como sus “productores” y sus “productos”, esta no cierra sus niveles de indagación ni se circunscribe a objetos y a problemas concretos.

Así, cuando dirigimos nuestra mirada al *presente*, otorgándole de manera exclusiva su estatuto de dimensión histórica, es necesario demarcar que esta no corresponde ni a una

escuela historiográfica, ni hace alusión a un campo de saber legitimado disciplinarmente, obedece a un proceso de elaboración, producto del trabajo reflexivo, con la seguridad de que existe no solo una necesidad imperiosa por pensar nuestro propio *presente* -es decir, por comprender el cómo hemos llegado a ser lo que somos, nuestros modos de vida actual y nuestros comportamientos-, sino que, justamente a través de este proceso de comprensión, es necesario, pero sobretodo urgente, afrontar este *presente* que nos constituye de manera crítica y actuar ética y reflexivamente. Esta apertura y esta configuración crítica singularizada en una noción parte de lo que aquí nos atreveremos a nombrar “des-disciplinarización”, porque dimensionar el *presente* más que movilizar los discursos de la “interdisciplinariedad” y la “transdisciplinariedad” precisa de problemáticas no ancladas y de pensamientos sin fronteras de orden disciplinar.

No hay historia soberana, es verdad, sino historia en actividad. Con todo, “des-disciplinarización” atañe al movimiento por medio del cual uno se distancia de lo adquirido como verdadero en el pasado y en el tiempo, y busca otras formas de comprensión y otras reglas de juego. Por tanto, es Dimensión Histórica del Presente el desplazamiento y la transformación de los cuadros de pensamiento, la modificación de los valores recibidos y el trabajo que se hace para pensar de otra manera, para pensar la historia otra forma, y para hacer del presente el lugar de la acción histórica.

EL ESPESOR CRÍTICO DE LA DIMENSIÓN HISTÓRICA DEL PRESENTE

El primer elemento enunciado y el concepto medular de toda la concepción teórica y problemática de la Dimensión Histórica del Presente es el de *Crítica*. Dos razones de peso soportan esta afirmación: si partimos de una significación elemental de crítica según la cual esta conlleva el cuestionamiento permanente a todo lo dado, en primer lugar, en lo que tiene de histórica y problemática la crítica, el estatuto concedido hace de esta el fundamento inaugural de la Modernidad; y, en segundo lugar, con respecto a nuestro

objeto concreto, es a partir de esta concepción de la crítica, y que será explicitada a lo largo de este apartado, que sentamos las bases para abrir todo el campo de discusión sobre los otros elementos señalados (el problema del presente, el cuestionamiento disciplinar de la Historia y sus incursiones en el discurso filosófico, la historicidad del hombre y el espacio la ética).

Como se hizo explícito desde el primer capítulo, la eclosión de la Modernidad es fraguada en un momento no solo de crisis sino de fuertes disposiciones críticas frente a un “pasado” que era necesario dejar atrás¹⁴⁵. De este modo, la significación de la Modernidad está directamente asociada a las nociones de “novedad”, “actualidad” y “revolución”; es el producto, por tanto, de un proceso de lenta maduración, en la que una determinación temporal -lo moderno y lo actual- terminó convirtiéndose en la expresión cualitativa de toda una época. Es precisamente el fundamento crítico de la Modernidad lo que posibilita que ésta sea no solo enfáticamente considerada como novedad sino axiológicamente como mejor. La crítica, en este sentido, implica la reconsideración de los órdenes establecidos, la objeción de las evidencias, de las certezas y de lo que se estima verdadero, lo cual conlleva necesariamente al cambio. Según esta perspectiva la modernidad es, de hecho, crítica.

Todo el movimiento histórico, social y político dado durante el periodo de la Revolución Francesa tuvo como gran motor las sacudidas que operaban al interior del discurso filosófico. Bien es sabido que Kant consagra el discurso filosófico moderno como un discurso esencialmente crítico y, por ello, particularmente histórico en la medida en que el filósofo sitúa la Revolución como un nuevo estado de las cosas, una diferencia sustancial con respecto al pasado, conduciéndolo a la necesidad de preguntarse por su propio *presente* de manera particular. La pregunta filosófica moderna, a partir de Kant, es crítica en tanto que histórica y es histórica en tanto que crítica. De manera que, para acotar el argumento, la

¹⁴⁵ La idea de que la Modernidad se particulariza por la retirada de la religión como sector dominante de la vida social está ampliamente aceptada en tanto se apoya de una u otra forma de una “comprobación histórica”, expresada en hechos consignados u observables, según los cuales vivimos en un mundo que en otro tiempo fue cristiano y que ya no lo es, o por lo menos no como lo fue.

novedad que emerge con Kant es la forma en que rompe con la manera en la que la filosofía había interrogado la actualidad hasta finales del siglo XVIII.

Juzgando su propia época a partir del fervor social y político que acompañó el acontecimiento revolucionario, según las expresiones de Foucault, Kant no establece una relación puntual con el *presente*, considerándolo como un momento de transición entre el pasado y el futuro; sino una relación enérgica y vital. En este sentido, la interpretación que hace Foucault del trabajo de Kant, especialmente de *Was ist Aufklärung?* y del *Der Streit der Fakultäten*¹⁴⁶ se sitúa por afuera del horizonte interpretativo del concepto de secularización, el cual es usado en dos ámbitos culturales distintos y con una significación opuesta: en la cultura francesa es usado para expresar la ruptura entre el cristianismo y la modernidad, siguiendo el ideal emancipatorio de la Revolución; y en la cultura alemana para expresar la continuidad-realización del cristianismo en la modernidad, en este caso siguiendo el modelo de la Reforma¹⁴⁷. Tanto una significación como la otra ponen el foco de atención en una interpretación de la humanidad y su funcionamiento, Kant, según Foucault, ubica el problema en el presente, en el cual la Modernidad tendrá que ser asumida incuestionablemente como una actitud.

Ahora bien, tenemos entonces que la *crítica*, indudablemente consagrada por Kant, es el elemento principal para un pensamiento del *presente* en el *presente*. Hasta aquí abordamos a grandes rasgos una visión de conjunto sobre la Crítica; ahora, lo que más interesa para

¹⁴⁶ La relación de Foucault con Kant es, al mismo tiempo, de ruptura y de continuidad. Por un lado, la arqueología y la genealogía se oponen, desde una perspectiva nietzscheana, a la disposición kantiana, antropológica, del pensamiento moderno, como fue expuesto en el tercer capítulo. Pero, por otro lado, Foucault no deja de señalar su filiación kantiana. En el artículo "Michel Foucault", él mismo, bajo el seudónimo de Maurice Florence, afirma: "si Foucault se inscribe en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant".

¹⁴⁷ Según Jean-Claude Monod, esta doble significación es una esquematización que sirve como línea explicativa: si bien es bastante certera respecto a cómo estas culturas no solo han interpretado la Modernidad sino que han construido su relación con el tiempo y la historia a partir su respectiva aproximación, no se puede reducir cada uno de estos ámbitos a su forma dominante. En efecto, Turgot, Quinet o Tocqueville, del lado francés, pondrán en cuestión la oposición entre modernidad y cristianismo. Del lado alemán, el joven Fichte se enrolará en los ideales de la emancipación. Monod, J C (2002), *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris: Vrin.

nuestro objeto es precisar la relación con la Historia, con el presente y con la ética. Estas relaciones, en lugar de operar de forma independiente, están articuladas de manera directa y bajo una misma línea explicativa dentro de la lectura foucaultiana de los dos textos de Kant arriba mencionados. Tenemos entonces, en primer lugar, que la Crítica se constituye a partir de Kant como una analítica de la verdad que se pregunta por las condiciones de constitución del conocimiento verdadero; es decir, se trata de una puesta en cuestión de las certezas, de los estamentos objetivos y de las formas de constitución de cientificidad de los saberes. La crítica, por tanto, es a través de la cual uno debe situarse en el propio tiempo, para efectuar así la analítica de las condiciones que hicieron posible la configuración de una verdad en lugar de otra. Dicho de otro modo, la “gran” cuestión de la crítica está fundamentada en la pregunta ¿cómo ha sido posible lo que es? Aquí, la dimensión del *presente* es manifiesta, en tanto la analítica de esta posibilidad no sólo resalta la estancia de su propio tiempo, sino que demuestra que es siempre histórica, pues nunca será la expresión de una necesidad. En otras palabras, que la historia no sea entendida como la expresión de una necesidad conlleva a considerar que las cosas pudieron ser de otro modo y, por ello, pueden ser de otro modo. En este sentido la crítica tiene el papel de discernir las condiciones que hacen posible el *presente*, por una parte, y las implicaciones de nuestras acciones, por otra.

Por otra parte, en el análisis del texto *Was ist Aufklärung?* de Kant (publicado en el *Berlinische Monatsschrift*, IV, # 6 de diciembre de 1784), Foucault resalta el hecho de que un filósofo pueda extraer su pensamiento de una situación histórica y busque comprenderla:

El análisis de la *Aufklärung*, al definir ésta como el paso de la humanidad a su estado de mayoría de edad, sitúa la actualidad con relación a ese movimiento de conjunto y sus direcciones fundamentales. Pero, al mismo tiempo, muestra cómo en el momento actual cada uno, en cierto modo, se siente responsable de este proceso de conjunto. [...] La hipótesis que quisiera avanzar es la de que este pequeño texto se encuentra, de alguna manera, en la confluencia entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia. Sin duda no es la primera vez que un filósofo da las razones que tiene para emprender su obra en tal o cual momento. Pero me parece que es la primera vez que un filósofo

enlaza de esta manera, estrechamente y desde el interior, la significación de su obra con relación al conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en el que escribe y a causa del que escribe. La reflexión sobre el "hoy" como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular es, en mi opinión, la novedad de este texto (Foucault, 2007, p. 80).

Con ello, vemos que la significación de la crítica reposa no solo en una relación inextricable con el conocimiento sino en una correspondencia con la reflexión sobre la historia y en un análisis particular del momento singular en el que se escribe y a causa del que se escribe. En este sentido, el planeamiento de Foucault evidencia la confluencia entre la reflexión crítica y la reflexión histórica.

Foucault, a partir de Kant, calificará la modernidad no como un período ni como una época, sino como una actitud de los sujetos con respecto a la actualidad; como una manera de obrar y de conducirse que problematiza la relación con el *presente* en beneficio de la constitución de sí mismo como un sujeto autónomo. En este texto no solamente Foucault se sitúa en la perspectiva crítica abierta por Kant con respecto al *presente*, calificándola como una actitud histórico-crítica, sino que además vincula historia y filosofía como condición discursiva eficaz para llevar a cabo dicha función crítica del *presente*. Vemos con todo ello que la historia que Foucault hizo emerger en sus trabajos sobre la modernidad es una historia crítica del *presente*, que busca entender cómo y porqué hemos llegado a ser lo que somos en la actualidad. No es una práctica que legitima un modo de ser sujeto normal en la modernidad en relación al trabajo, a la vida y al lenguaje, sino una práctica que duda y sospecha de los valores modernos. Que siempre los pone en cuestión y problematiza su sentido y su función. De manera que, el destino crítico de la filosofía tal como lo expone Kant, en "*Was ist aufklärung?*" se enlaza con la fuerza crítica de la historia cuando permite producir un lenguaje no acomodado a las condiciones del *presente* sino activo y dispuesto a producir una actualidad cuyos espacios no dependan solamente de orientaciones dadas sino que se ubiquen por fuera de su propio círculo.

La Crítica nietzscheana será otra de las más potentes e incisivas de la Modernidad. Esta aborda de manera directa el problema de la historia en tanto que disciplina y en tanto que relato verdadero del pasado. Si bien el estatuto de la genealogía ya fue abordado de manera atenta en el tercer capítulo, aquí retomaremos algunas consideraciones que permiten articularla con el problema de la crítica y su relación con el *presente*. Para nosotros es seguro que el elemento principal de la genealogía, del cual se derivan los otros, es la de pensar la historia como “contra-memoria”, una historia que se escapa de las formas de la linealidad en la medida en que privilegia la singularidad de los acontecimientos. Es precisamente en esta forma diferenciada de pensar y hacer historia donde la crítica, como análisis de las condiciones, se asociará al problema de la ética, en tanto que adquiere un carácter indiscutiblemente práctico: su objeto no es la búsqueda del origen, de una esencia de lo real que solo podría localizarse hurgando en el pasado, por el contrario el lente está puesto en las emergencias de los acontecimientos, es una “desesencialización” radical de la historia en donde el *presente* releva al pasado como objeto de análisis histórico. Es la envergadura de la genealogía nietzscheana lo que le permite a Foucault hacer una lectura renovada ya no del Kant de las críticas sino del Kant de la pregunta por la Ilustración, fundamentalmente. Es a partir de este giro que es posible vincular la crítica con una forma de filosofía que se preocupa por la cuestión de la actualidad y por la especificidad del *presente* en el que vivimos, y ya no con los presupuestos trascendentalistas¹⁴⁸ de los que están cargadas las tres críticas Kantianas.

La configuración de la relación entre la crítica y la actualidad está presente en las problematizaciones nietzscheanas acerca de la modernidad, el progreso, la historia -sus métodos y empatías- y la verdad; las cuales se manifiestan a través no solo del planteamiento genealógico propiamente nietzscheano, sino de las derivas y

¹⁴⁸ Cuando nos referimos a lo trascendental en Kant aludimos, desde una perspectiva de crítica nietzscheana, a la disposición antropológica del pensamiento moderno por éste elaborada. Lo trascendental en Kant, no es un más allá del hombre sino el hombre mismo, en la medida en que busca las condiciones de posibilidad del conocimiento en un sujeto trascendental.

desplazamientos teóricos de su funcionamiento: la experiencia del tiempo nunca podrá ser lo pretendido por la modernidad ni, mucho menos, lo que se encuentra incluido dentro de la lógica propia del progreso; es decir, el tiempo, pensado a partir de la “experiencia humana”, no podrá ser continuo y homogéneo. De manera que, el conocimiento crítico del pasado, presente en la genealogía Nietzscheana, está sustentado no sólo en el problema de la reconstrucción histórica del cómo lo existente ha llegado a ser lo que es, sino que dicha reconstrucción se fabrica a partir del análisis atento de las emergencias discontinuas de acontecimientos, y entre su existencia y su sentido. Lo que esta visión discontinua del tiempo conlleva es la constatación del papel fundamental que juegan las luchas dentro del decurso histórico; siendo esto así, el funcionamiento del tiempo no puede ser entendido como la plasmación de un sentido ordenado y lineal o como progreso, sino como el lugar donde se presentan un constante campo de fuerzas en pugna. En consecuencia, la historia sería, según Nietzsche -también según Benjamin-, el campo de batalla en donde sólo puede dejar su inscripción el grupo de los vencedores. Vemos con ello que las bases críticas de la genealogía ponen en entre dicho la categoría de progreso y que, por ende, ponen al *presente* en una posición ambigua, ya que no es pertinente estimarlo ni como un momento más evolucionado que los anteriores ni como la consecuencia feliz de un proceso progresivo en el que se manifiesta el sentido coherente del progreso.

El pensamiento crítico, entonces, es una indagación permanente por las formas en que el *presente* se constituye históricamente, sus preocupaciones son históricas, no trascendentales. Es en esta medida que la crítica es incompatible con una concepción historicista del tiempo, ya que su objeto y problema principal es el presente. El eje principal de esta forma de pensar la historia es precisamente la relación entre la crítica y la actualidad, expresada en el análisis de las condiciones que hicieron posible la configuración de nuestro propio tiempo; estas condiciones no son pensadas bajo la forma de la necesidad sino que son el resultado eventual y contingente de una serie de acontecimientos históricos que las hacen evidentes a nuestra mirada. En este sentido, la crítica es, en palabras de Foucault, en primer lugar, una crítica a las evidencias del presente y, en segundo lugar, una

ontología; es aquí donde se manifiesta la relación medular entre la constitución ontológica y la operación crítica; es decir, entre la crítica como análisis de las condiciones y la crítica como apuesta ética.

Desde este punto de vista, el llamado a la crítica por parte de la historia no evoca la tan nombrada por los historiadores “crítica de fuentes”, según la cual el proceso de investigación del pasado debe necesariamente pasar por una constatación rigurosa de la legitimidad y veracidad de los documentos sobre los cuales se apoya el estudio; sino que tiene por objeto lo que nos pasa, el *presente*: dimensionar históricamente el *presente* es, antes que nada, una tarea crítica. Por tanto, el espesor crítico de una Historia como la aquí planteada no puede reposar en criterios normativos, sino que hace de ella misma un arma de lucha, de resistencia y de transformación; un acontecimiento, en definitiva. Es en esta medida en que puede llevar a cabo el análisis del *presente* renunciando a las evidencias y a principios universales. Esta crítica historiza el *presente* entrando en la misma trama de acontecimientos que lo definen, intenta desenlazar algunos de sus nudos y, así, adopta la forma de la transgresión; en tanto se permite asignarle un valor irreductible, no solo por su carácter contingente sino por la posibilidad latente de reinventarlo constantemente.

Vemos, con todo, que la crítica incomoda, evidentemente. Es cuestionamiento incesante de todo lo dado, interrogación permanente de las evidencias, cuya función principal es la de problematizar el presente en el cual nos encontramos. ¿Acaso no hiere la razón historicista, contraviniendo “las reglas elementales del pensamiento histórico”? Pero, la crítica se define ante todo por devenir una forma de experiencia más que una teoría. Así que a “contra-pelo” de la Historia tradicional su objeto es un pensamiento del *presente* en todos sus niveles: morales, políticos, sociales, económicos, científicos, etc. ¿Acaso no es crítico el pensamiento y la acción que se enfrenta a la moral, haciendo intervenir por doquier “una sexualidad obsesionante, desenfrenada, cínica”? ¿Acaso no es crítico el argumento que desacredita las instituciones y los órdenes sociales? En suma, ¿la crítica no es acaso “peligrosa”? Aplicada al análisis del presente acusa inmediatamente todo pensamiento regresivo, el cual en efecto, vive en el temor; teme toda innovación,

denunciada siempre como “vacía”. La crítica, una forma de experiencia y una actitud, cuya apuesta es hacer posible “otras formas de pensar”: de pensar la Historia, de pensar el tiempo, de pensar la subjetividad y de pensarnos a nosotros mismos. Son estos los desafíos que pueden hacer del presente un tiempo dimensionado históricamente.

HISTORIA Y SUBJETIVIDAD

Este es tal vez el elemento de mayor complejidad conceptual de toda nuestra apuesta teórica, puesto que en él no sólo confluyen todos los componentes que hemos mencionado sino que es aquí donde se registra el punto más problemático y controversial de toda la DHP. La confluencia con la crítica, con la desestabilización de los principios historicistas y con la ética evidenciarán la amplitud, a la vez teórica y a la vez pragmática, de esta propuesta de dimensionar del *presente*; lo controversial reposa, por su parte, en que el análisis se centra en lugar del cual deben distanciarse las ciencias que pregonan la objetividad como fundamento epistemológico. Considerar la subjetividad dentro de la reflexión histórica, sin supeditarla nunca a un análisis ni psicológico ni trascendental conlleva un pensamiento disidente pero, sobre todo, una actitud crítica y ética. La “Dimensión Histórica del Presente” apunta, por tanto, de manera directa al desciframiento de la constitución histórica de las formas “de estar en el mundo” y a la comprensión de nuestra configuración como sujetos históricos y sociales y es con ello que ha de emerger la posibilidad de hacer del *presente* en lugar de la acción y la experiencia humana. Es decir, la “dimensión histórica del presente” busca evidenciar la forma en que nos encontramos insertos dentro de una historicidad que nos constituye, que nos define y sobre la que actuamos.

Como fue anunciado al principio de este capítulo, la DHP tiene fundamentalmente dos niveles de funcionamiento, uno del orden de lo disciplinar y el otro del orden de lo humano, por decirlo de algún modo; el disciplinar atañe directamente a la crítica de los fundamentos

epistemológicos de la Historia, y el humano a la forma en que el hombre se relaciona con la historia y el tiempo, y como actúa frente a ellos y los experimenta. Si bien estos niveles pueden tratarse como estancias separadas, la apuesta de la DHP está justamente en abordarlos en su articulación, ya que en ella se ha de revelar tanto una disciplina que movilice lo ético-político como un hombre con criterios de acción soportados en el pensamiento histórico. Esta articulación parte de la consideración del *presente* como el lugar de la acción y la experiencia humana, en el cual se condensa -dimensionándolo- todo lo que hay de histórico en el hombre¹⁴⁹.

Ahora bien, si asumimos como un hecho validado que el *presente* es el lugar de la acción y la experiencia humana, no sería escandaloso afirmar que el otorgamiento de la dimensión histórica al presente debe partir precisamente de la acción y la experiencia humana; es por ello que todo el peso conceptual de DHP recae en la cuestión de la subjetividad. Para aclarar todos los elementos que puede contener esta cuestión en relación a la dimensión histórica del *presente* será necesario que retomemos algunos problemas presentados en los capítulos precedentes y que, a su vez, han de ser resignificados en función de nuestro análisis. El problema de la subjetividad será abordado, en un primer momento, a partir de un balance superficial de la conceptualización hecha por Foucault, lo que nos permitirá tomar la distancia necesaria para enfrentarnos al *presente* de una forma diferenciada; posteriormente, volveremos a la cuestión de la experiencia -para lo que traeremos de nuevo a colación las conceptualizaciones de Koselleck, Benjamin y Agamben- como el elemento principal de esa relación entre la subjetividad y el *presente*. Este recorrido permitirá, finalmente, recoger todos los elementos hasta ahora descritos -el uso de

¹⁴⁹ Remitimos con esta afirmación a la cita de Agamben que encabeza este capítulo, según la cual el hombre cae en el tiempo porque es un ser histórico. La referencia a esta afirmación puede encontrarse en los textos de Agamben *Infancia e Historia* (2003) y *El lenguaje y la muerte* (2003), en donde a partir de su disertación sobre la voz y el lenguaje humano plantea que es la capacidad humana de producir sentido lo que lo hace un ser histórico, en la medida en que este paso de la voz al sentido se lee como una discontinuidad histórica que lo diferencia de las demás especies. Esta es precisamente la infancia en el hombre, la cual no remite ni a una edad ni a un estado psicossomático. Que exista una infancia del hombre significa que éste está en el punto en que debe constituirse como sujeto y apropiarse del lenguaje y al hacerlo se abre para él la posibilidad de la historia.

conceptos extranjeros, la cuestión de la crítica, la experimentación humana del tiempo, etc- en función de esa conjunción que involucra lo disciplinar y lo humano en una conciencia histórica y ética de nuestro lugar en el mundo. Y ello con la convicción de que la Dimensión Histórica del Presente que en tanto postura crítica es más una forma de experimentar el tiempo y la historia que su teoría.

Cabe recordar entonces que la manera en que se abordó en un primer momento la cuestión de la subjetividad partió de los planteamientos foucaultianos presentes en las obras adscritas al periodo genealógico particularmente. Si bien estimamos que en el tercer capítulo esta cuestión está lo suficientemente esclarecida, es necesario que evoquemos de nuevo los aspectos fundamentales sobre los que se apoya lo que entendemos por configuración histórica de la subjetividad antes de elucidar de manera más precisa el punto que aquí nos interesa defender: dejamos claro que la subjetividad depende de dispositivos que la hacen posible; que así mismo se establece a través de unas prácticas que la constituyen, como constituyen al sujeto en particular; y que es creada a partir de la relación entre modos de subjetivación y modos de objetivación¹⁵⁰. Teniendo estos elementos claros, se hace ahora necesario agregar un componente adicional al cual se va a dirigir gran parte de nuestra atención y el cual corresponde al desplazamiento teórico y conceptual que realizó el mismo Foucault al final de su vida con respecto a la subjetividad. Dicho desplazamiento está presente en un segundo sentido dado a la noción de “modos de subjetivación”, según el cual el sujeto se constituye a sí mismo bajo formas de actividad

¹⁵⁰ Es posible distinguir dos sentidos de la expresión “modos de subjetivación” en la obra de Foucault: un sentido amplio y un sentido más restringido, en relación al concepto foucaultiano de ética, que explicamos más adelante. En el primer sentido, Foucault habla de los modos de subjetivación como modos de objetivación del sujeto, es decir, modos en que el sujeto aparece como objeto de una determinada relación de conocimiento y de poder. En efecto, los modos de subjetivación y de objetivación no son independientes los unos de los otros; su desarrollo es mutuo. En el segundo sentido, se trata de la manera en que el sujeto se constituye como sujeto moral. “La acción moral es indisoluble de estas formas de actividad sobre sí mismo que no son menos diferentes de una moral a otra que el sistema de los valores, de las reglas y de las prohibiciones”. Foucault denomina “modos de subjetivación” a estas “formas de actividad sobre sí mismo”. Desde esta perspectiva, Foucault concibe retrospectivamente su trabajo como una historia de los modos de subjetivación/objetivación del ser humano en nuestra cultura.

sobre sí mismo; en otras palabras, estos modos de subjetivación corresponden al tercer y último eje de trabajo de Foucault, el de la ética.

A través de los análisis arqueológicos y genealógicos de Foucault podemos calificar e identificar la subjetividad como histórica, como real -en la medida en que no es ni instancia de fundación ni sustancia- y, en tanto tal, como el efecto de esa relación permanente entre el poder y el saber. Desde esta perspectiva, y sin reiterar más los elementos de constitución de la subjetividad que ya fueron precisados en el tercer capítulo, la ubicación de la historicidad de la subjetividad en el *presente* se puede explicar bajo los argumentos foucaultianos según los cuales sus interrogaciones históricas parten de la comprensión de “las condiciones que hicieron posible que algo tuviera lugar y no otra cosa en su lugar”. Lo que aquí quiere decir que la subjetividad, como constitución histórica en general y la nuestra en particular, es el producto de un concurso múltiple de circunstancias que la configuraron y que la proyectan en el *presente* de un cierto modo.

El retorno de la experiencia

Si bien Foucault a través de la pregunta por el “cómo lo real ha llegado a serlo” -esta pregunta opera en todos los niveles de los trabajos asociados a los dos primeros periodos: la verdad, el saber, el poder, etc- pensó la configuración de la subjetividad a través de la dispersión histórica, habrá que aceptar que la contingencia no desecha la idea de una cierta regularidad¹⁵¹. Será a partir del segundo volumen de la *Historia de la Sexualidad*, “El Uso de los placeres”, que Foucault transforma toda su orientación y método de análisis, en el cual anuncia que su interés no es la reconstrucción de una historia según “formas sucesivas, de evolución y difusión” sino el de escribir una historia -en este caso de la sexualidad- en tanto experiencia; para lo que precisa: “si entendemos por experiencia la correlación, dentro de

¹⁵¹ El tema de la regularidad en Foucault está referida al objeto de estudio de la arqueología, es decir, a la cuestión de los enunciados, o de los acontecimientos discursivos, según los cuales poseen una regularidad que les es propia y que, por lo tanto, pueden configurarse como elementos claves en el funcionamiento de una cultura.

una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (Foucault, 2003, 19). En el último volumen de esta Historia, publicado póstumamente, “Las confesiones de la carne”, Foucault enfrenta el análisis de los textos patrísticos¹⁵² bajo el método propuesto en el texto *¿qué es la crítica?*, según el cual “además de ser arqueológico y genealógico es también *estratégico*”; este nuevo nivel de análisis procura restituir “las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes”, que no funciona siguiendo el principio de pasados clausurados en tanto reconoce en las relaciones que permiten dar cuenta de un efecto singular “poseen márgenes variables de incertidumbre y testimonian una movilidad perpetua”.

Tenemos entonces el surgimiento del tema de la experiencia y de la problematización de pasados posiblemente no clausurados. Es precisamente estos dos elementos los que más nos interesa resaltar dentro de la propuesta reunida como Dimensión Histórica del Presente: reconocerlos supone un esfuerzo adicional de comprensión de la subjetividad como histórica en tanto reúne la cuestión de la experiencia, es decir del hombre en el tiempo, y la multiplicidad de condiciones temporales que no se corresponden nunca a las determinadas por la línea progresista del historicismo; en otras palabras, la búsqueda de la comprensión histórica de nuestra subjetividad se pregunta por las formas de nuestro “estar en el mundo” y hallaría huellas, residuos, trazos de diferentes estratos de tiempo sin ninguna solución de continuidad. En este sentido, la subjetividad no aparece nunca como una realidad natural, pero tampoco como una cuestión ni antropológica, ni psicológica, ni sociológica; el problema de la subjetividad dentro de la Dimensión Histórica del Presente será siempre una cuestión ético-política.

¹⁵² En este volúmen de *Histoire de la sexualité*, recientemente publicado, Foucault evidencia a través de los textos de los padres de la iglesia la forma en la que el cristianismo la carne se convierte en la raíz de todo pecado; pero sobre todo deja claro como las prácticas y discursos que en estos se exponen -la confesión, el examen de conciencia, la insistencia sobre los comportamientos “contra-natura”, las obligaciones reproductivas del matrimonio, ect...- más que prohibir el sexo y apartarlo del comportamiento durante ese periodo; fue la forma en que ubicó la sexualidad en el corazón mismo de la existencia. En este sentido, este ejercicio de análisis, a la vez arqueológico y genealógico, sobre un pasado cristiano expone los trazos que todavía hoy en día se dejan ver.

A pesar de la dificultad de la cuestión que indica que la configuración histórica de la subjetividad va más allá de los análisis arqueológicos-genealógicos y que es fundamentalmente un asunto de orden ético-político, es a través de esa última orientación de Foucault que posible expandir la explicación y problematización de la Dimensión Histórica del Presente; en ella está contenido gran parte de los presupuestos que conciernen a una nueva valoración del *presente*, abarcando así la renovación del pensamiento histórico, la fuerza filosófica de la crítica y la necesidad actual y acuciante de la ética. Es decir, es en esa comprensión de la subjetividad como una construcción histórica sobre la que los sujetos tienen poder de acción en la relación consigo mismos, dónde se recoge toda la potencia que puede posibilitar la dimensión del Presente. Este registro, orientado esencialmente a la crítica y la ética, introduce el problema de la experiencia y con ello la confirmación de la cuestión de la subjetividad como el lugar de la historicidad y del *presente* como el “verdadero” tiempo del hombre.

Como ya fue enunciado, la potencia de este registro de la subjetividad, en relación activa con la DHP, encuentra su expresión en la forma en la que el “hombre”¹⁵³ asume su propia historicidad en la medida en que se relaciona consigo mismo y, en tanto individuo, en el modo en que se constituye y se reconoce como sujeto; es decir, como ser histórico, político y social. Esto es entenderse como el lugar en el que confluyen y sintetizan procesos históricos, como ser forzosamente inserto en la vida en comunidad y, por tanto, inscrito dentro de la inmensidad de la multiplicidad humana. Es por todo ello que es en este punto donde se pone en juego la relación que el hombre ha construido con el tiempo y la Historia; en otras palabras, la relación del hombre con su propio *presente*; en definitiva, su “estar en el mundo”. Es a partir de esta consideración que se hace posible efectuar el despliegue explicativo que concibe la Dimensión Histórica del Presente más como una experiencia que

¹⁵³ Vale aclarar que aquí se alude “al hombre” no se está haciendo referencia a la preinscripción que supone hombre del humanismo, sino que lleva implícito el sentido de la pluralidad humana; es decir, aquí “el hombre” contiene, de hecho, “los hombres”.

como una teoría: a saber, en primer lugar, una renovación del pensamiento histórico a través de una apertura disciplinar posibilitada por el ingreso al pensamiento filosófico y por la incorporación de conceptos y teorías de la filosofía ajenas a la disciplina histórica; por ende, en segundo lugar, la problematización del papel que juega el hombre dentro del decurso histórico; finalmente, y como resultado, una expansión de la comprensión de la relación subjetividad e historia más allá de los análisis foucaultianos. Cada una de estas tres dimensiones, que funcionan de manera articulada, está necesariamente inscrita dentro de un pensamiento que recoge a la vez lo disciplinar y lo humano, lo crítico y lo ético.

Como ya había sido anotado en el capítulo anterior, uno de los grandes déficits del pensamiento moderno es la carencia de una concepción del tiempo acorde a su idea de la historia, esto es la falta de una concepción de un tiempo que le sea propio al hombre¹⁵⁴. Ahora, según Agamben, esto se debe no solo al supuesto que ha denominado la representación del tiempo en Occidente como una línea en la que el presente solo es caracterizado como un punto que asegura siempre la continuidad temporal, sino a esa incesante búsqueda por parte de la ciencia por fabricar la experiencia que posibilita el conocimiento pero que se refleja en la incapacidad del hombre de experimentar el tiempo; lo cual se ha decantado en la imposibilidad de la historia y del hombre de tener una relación activa con el *presente*. Tanto el *presente* simbolizado como punto como la expropiación de la experiencia en la modernidad, conlleva a la comprensión de éste como una entidad sin extensión, como un instante inserto en una línea homogénea, incapaz de interrumpir la uniformidad del movimiento temporal. Por el contrario, lo que se busca cuando se habla de

¹⁵⁴ Como ya fue expuesto en el capítulo precedente, en occidente es posible localizar por lo menos tres concepciones del tiempo que se corresponden así mismo como una idea de historia: los griegos concebían la Historia como cíclica, la cual estaba asociada a los ciclos de la naturaleza). Los cristianos representan el tiempo como una línea recta y finita, tiene un comienzo y un fin, va de la creación al día del juicio final; dicha línea expresa el diseño divino que dirige el curso de la historia. La Modernidad, por su parte, continua representado bajo la figura de la línea, solo que aquí el sentido de la historia ya no proviene de los designios divinos, sino de la totalidad de un progreso concebido como progreso continuo. De manera que, en estas tres formas de la historia han sido registradas bajo el tiempo de la naturaleza, la divinidad y la humanidad; y no un tiempo que sea propio del hombre.

“dimensionar” el *presente* implica una espacialización del instante en la que esté contenido el tiempo a través de la experiencia.

Para ello necesitamos, en primer lugar, abandonar las representaciones en las que solo el tiempo aparecía espacializado, en la figura geométrica del círculo o la línea según sea el caso, y donde el *presente* nunca poseía dimensión; y, en segundo lugar, recurrir a pensamientos que difieren de las formas clásicas de la Historia, sea porque las critican o porque son completamente ajenas a ellas, para abrirnos la posibilidad de una historia que se ubica en el espesor histórico del *presente*. Elaborar una idea del tiempo que se adecue a nuestra concepción de la historia conlleva, antes que nada, tener la conciencia que en lo contemporáneo nos seguimos moviendo en una “experiencia anonadada” del tiempo en tanto lo concebimos, aún, como sucesión infinita y continua de instantes puntuales aunque ya no creamos en el Progreso. Mientras la Historia, de mano de la filosofía claramente, no replantee sus bases al respecto, la posibilidad de dimensionar el presente quedará siempre en suspenso, porque la verdad histórica le seguirá compitiendo al proceso en su conjunto y, por tanto, el hombre no podrá hacerse cargo de su propio tiempo y su propia historia.

Hacer hincapié en la relación del hombre con el tiempo y la historia, remite directamente a lo que éstos tienen de particular en la vida de cada hombre, y por tanto no supone un deber arrogante basado en la ilusión de la soberanía del hombre sobre la historia; por el contrario, “hacerse cargo de su propio tiempo y su propia historia” se refiere, por una parte, a la conciencia frente a la inminencia de su pertenencia al acontecer histórico, y por otra, a la posibilidad de cada hombre de tener experiencia, esa experiencia de la que precisamente fue expropiada la Modernidad, la experiencia capaz de producir el acontecimiento. Como ya fue recalcado anteriormente, Walter Benjamin diagnosticó la pobreza de experiencia de la época moderna refiriéndose concretamente a los campos de batalla de la Primera Guerra Mundial, donde las “experiencias” de las guerras fueron tan banales que dos décadas después el hombre se veía de nuevo enfrentando a otra guerra. Para una mayor claridad sobre la noción de experiencia que aquí aludimos es necesario anotar la diferenciación

hecha por el mismo Benjamin: la distinción en Alemán entre *Erlebnissen* (episodios de experiencia, vivencias) y *Erfahrungen* (experiencias que dejan huella, que se conectan con o son relevantes para nuestra identidad e historia; experiencias que tocan y modifican lo que somos). Desde esta perspectiva el diagnóstico Benjaminiano de la época moderna como “una época rica en *Erlebnissen* pero pobre en *Erfahrungen*” puede ser fácilmente compartido: “Se puede distinguir fácilmente entre ambas, buscando en la propia memoria. En palabras de Benjamín, necesitamos souvenirs, huellas externas a la memoria, para recordar las "vivencias", mientras que nunca olvidaríamos verdaderas "experiencias" en el sentido de *Erfahrungen*” (Rosa, 2016, pp.168).

Conviene aclarar que la afirmación agambeniana de la expropiación moderna de la experiencia, que toma como fuente la declaración de Benjamin respecto a la pobreza de experiencias, es bastante exagerada; sin embargo, su alcance problemático es bastante pertinente, ya que a través no solo de sus argumentos sino de muchas investigaciones en torno al mundo contemporáneo¹⁵⁵ se deja claro que las fuerzas de la expropiación y la imposibilidad pesan más sistemáticamente que las contrarias que provocarían las experiencias. En este sentido, es bastante significativo el trabajo de Harmut Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad tardía* (2016), en el cual afirma que en la actualidad la aceleración social se impone bajo una forma "totalitaria"¹⁵⁶

¹⁵⁵ Múltiples son las investigaciones en torno a los cambios sociales del mundo contemporáneo. Para citar algunos teóricos, tal vez los más conocidos, vale mencionar al mismo Hartog (*Regímenes de historicidad*), Zygmunt Bauman (*Modernidad Líquida*), Douglas Coupland (*Generación X*), Hermann Lübbe (*La contracción del presente*), Harmut Rosa (*Alienación y Aceleración*), entre muchos otros.

¹⁵⁶ En palabras del Rosa: “en la sociedad tardomoderna el poder totalitario reside en un principio abstracto que, sin embargo, somete a su autoridad a todos los que viven bajo el mismo. Propongo que podemos llamar totalitario a un poder cuando: a) ejerce presión sobre la voluntad y las acciones de los sujetos; b) cuando es ineludible, es decir, que todos los sujetos son afectados por él; c) cuando es omnipresente, en otras palabras, cuando su influencia no se limita a una u otra área de la vida social sino a todos sus aspectos; y d) cuando es difícil o casi imposible criticarlo y luchar contra él.

Con toda seguridad, llamaríamos totalitario a un régimen que hace que sus súbditos se despierten por las noches con un terrible temor y un peso sobre el pecho, esperando su inmediata desaparición con los corazones alterados y la frente cubierta de sudor. Pero podemos estar bastante seguros de que hay más gente que despierta en esas condiciones todas las noches en los llamados países libres y desarrollados de Occidente que, digamos, en el Iraq de Saddam Hussein o incluso en la Corea del Norte actual. Ni siquiera las dictaduras políticas más brutales pueden cumplir completamente con las condiciones b), c) y d).

en la medida en que conduce a formas de alienación nefastas, las cuales se han convertido en el obstáculo principal para que los hombres puedan apropiarse de su tiempo: “Al igual que con nuestras acciones y mercancías, lo que está ocurriendo aquí es una falta de "apropiación del tiempo"; no logramos hacer que el tiempo de nuestras experiencias sea "nuestro" tiempo: las meras vivencias y el tiempo que se dedica a ellas siguen siendo extraños a nosotros. Una falta de apropiación de nuestras propias acciones solo puede conducir a formas más o menos graves de autoalienación” (Rosa, 2016, pp.169-170)

A partir de esta afirmación de Rosa se hace imposible no recordar las consideraciones de Hartog en torno al “presentismo” y los conceptos de Koselleck de “campo de experiencia” y “horizonte de expectativa”, antes de evocar el sentido que buscamos darle a la cuestión de la experiencia en función de potenciar la relación ético-política con el *presente*. La idea según la cual las sociedades occidentales después de la década de los 80's especialmente, han experimentado una constante contracción del *presente* –“presentismo”-, pone el acento en que éste -el presente presentista- se ha convertido en el lapso de tiempo en que coinciden los espacios de la experiencia y los de las expectativas sin correlacionarse de manera activa. Al *presente* estar comprimido se hace imposible aprovechar las experiencias pasadas para orientar nuestras acciones e inferir conclusiones a partir del pasado con miras al futuro. Es por ello que la aceleración que anuncia Rosa está definida por un incremento en las tasas de pérdida de confianza en las experiencias y las expectativas, y por la contracción de los lapsos de tiempo definibles como "el presente":

Una consecuencia de esto es que los sujetos que viven en entornos de alta velocidad en la modernidad tardía se muestran cada vez más incapaces de reconciliar y armonizar los diferentes horizontes temporales de sus vidas: los patrones, horizontes, estructuras y expectativas de nuestras acciones cotidianas, aun cuando podríamos estar en condiciones

Siempre es posible, de alguna manera, resistir, luchar o, por lo menos, evadir y escapar de los servicios secretos de los tiranos. Por lo menos, no pueden regular todos los aspectos de la vida cotidiana. Con la aceleración social las cosas son diferentes. Como traté de mostrar más arriba, prácticamente no hay ningún área de la vida social que no se vea afectada o transformada por los dictados de la velocidad. Dado que la progresión de la aceleración social transforma nuestro régimen espacio-temporal, es válido decir que invade e incluye todo” (Rosa, 2016, pp. 105-106)

de dominarlas, se separan cada vez más de las expectativas y horizontes que desarrollamos para nuestra vida en su conjunto, desde la perspectiva de nuestro plan de vida y, más aun -como he tratado de señalar-, carecemos de un sentido que defina la conexión entre nuestras estructuras de tiempo individuales y nuestro lugar en el tiempo histórico (por no hablar del cosmológico). (Rosa, 2016, pp. 177-178).

Esta carencia de sentido, donde el hombre está imposibilitado para apropiarse de su tiempo, está implícita en el proyecto fundamental de la modernidad. Todo aquello que hemos visto hasta aquí, a lo largo de todo el texto, puede sintetizarse con esta última afirmación: desde el nacimiento de la disciplina de la Historia, la cual anulaba la fuerza “ejemplarizante” de la historia al ubicar el pasado en la distancia de lo ya acontecido; pasando por ese proceso de aceleración del tiempo descrito por Koselleck en un principio, donde el campo de experiencia y el horizonte de expectativa dejan de ser elementos correlacionados para condensarse en un *presente* comprimido; hasta llegar al privilegio otorgado a la experiencia condición de posibilidad del conocimiento es detrimento de la experiencia en sentido tradicional, esa que Benjamin identificó como *Erfahrungen*. Esos tres procesos, completamente relacionados, delimitan efectivamente la relación del hombre con la historia en la época moderna, la cual desde sus inicios no solo ha estado regulada, coordinada y dominada por un preciso y estricto régimen temporal que no está articulado en términos éticos, sino que ha inhabilitado el pasado en cuanto cultura viviente despojándolo de su posibilidad de ser el criterio de la acción. En palabras más cercanas a las categorías koselleckianas, el campo de experiencia se convirtió en aquello que ya no se sostiene y dejó de tener la validez que permitía hallar alguna certeza en cuanto a orientación, evaluación y expectativa.

La imposibilidad de tener experiencias es quizá la razón por la que la existencia cotidiana se ha vuelto ciertamente insoportable: “cada vez más, nos involucramos en actividades y contextos que están rigurosamente aislados unos de otros. De esta manera, podríamos ir al gimnasio, luego al parque de atracciones, y después a un restaurante y al cine, visitar el zoológico, asistir a una conferencia, a una reunión de negocios, parar en el supermercado, etc. Todas estas actividades se traducen en episodios aislados de acción y experiencia que

no se relacionan entre sí de manera integrada ni significativa. Al final, apenas nos acordamos de haber estado ahí” (Rosa, 2016, pp. 177-178). Los acontecimientos se desprenden con rapidez los unos de los otros, sin dejar una marca profunda, sin llegar a convertirse en una experiencia: “El sujeto de la experiencia, al contrario, nunca es el mismo. Habita la transición entre el pasado y el futuro. La experiencia comprende un espacio temporal mas amplio. Tiene una intensidad temporal, a diferencia de la vivencia (Erlebnis), que es puntual y pobre en temporalidad” (Byung-Chul Han, 2015, pp. 9) .

Probablemente la moderna sea la época más rica en acontecimientos significativos, pero nosotros parecemos quedar contemplándolos cómodamente a través de las pantallas. La negación de adquirir experiencias se refleja en la urgencia por registrar un número cada vez más elevado de vivencias cotidianas, en el afán de capturar las experiencias a través del aparato fotográfico; es decir, la experiencia se está efectuando por fuera del hombre. No se trata de deplorar estos hechos, sino de cuestionarlos y es por ello que centraremos de nuevo la atención de en lo cotidiano, porque esta llegó a ser la materia prima de la experiencia que cada generación le transmitía a la siguiente. Cada acontecimiento, en tanto que común e insignificante, y sin pasar necesariamente por el registro fotográfico de cada movimiento, puede volverse de nuevo esa semilla en torno a la cual la experiencia condense su propia potencia. La potencia de la experiencia será explorada a través de conceptos que a nuestro entender nos brindan una concepción del lugar del hombre en el *presente*.

Conceptos extranjeros para re-pensar el *presente*

Como ya hemos dejado claro, el carácter que rige toda concepción occidental del tiempo es la que enmarca el *presente* como puntualidad y, por ende, cualquier tentativa de pensarlo de manera diferente debe separarse de esta concepción. Para este efecto, recurrimos a elementos que yacen dispersos: consideramos que una de las concepciones más auténticas de la historicidad se encuentra en la idea que los estoicos tenían del tiempo a través de la noción de *Kairos*, según la cual el tiempo surge de la acción y la decisión del hombre; por tanto, el *presente* es el lugar de la acción, se dimensiona al producirse un detenimiento que

lleva a la decisión y, por ende, se convierte en la experiencia de la temporalidad humana. A esta idea antigua del tiempo, podemos sumar las concepciones benjaminianas y heideggerianas del tiempo para con ello llevar al ocaso la predominancia del instante y la continuidad dentro del funcionamiento de la temporalidad y la Historia tradicionales. Si en las tesis “sobre el concepto de historia” de Benjamin, y en general en lo que este autor refiere en toda su obra al problema de la modernidad, veíamos instalarse una crítica a las formas clásicas de concepción de la historia y el tiempo, inclusive a las del mismo marxismo que se pretendía revolucionario al respecto¹⁵⁷; no es de extrañarse que sea posible encontrar en él una genuina concepción de la historicidad en la oposición que hace entre el instante vacío y cuantificado de la cultura moderna y el *jetz-zeit* (tiempo-ahora), entendido como detención mesiánica del acontecer, de la cultura hebraica. En Heidegger, por su parte, el análisis de la temporalidad que se vislumbra en *Ser y tiempo* y en *Aportes a la filosofía*, pone su acento en la sustitución del instante por el momento de la decisión.

Tenemos entonces que nociones atribuidas a concepciones temporales, volcadas específicamente sobre la relación activa del hombre con el tiempo, como lo son el *Kairos* de los estoicos, el *jetz-zeit* de Benjamin y el *Dasein* de Heidegger, son así mismo nociones que no remiten directamente al pasado, sino que se sitúan en un pensamiento del *presente*, y que como tal tienen como condición lógica para plantear esa nueva experiencia del tiempo una crítica del instante. De hecho, no puede ser una casualidad que las veces que dentro del pensamiento moderno y contemporáneo se ha pretendido pensar el tiempo de una forma diferente, siempre se ha empezado por una crítica del tiempo continuo y cuantificado, primero, de la objetividad de la Historia, segundo, y de la relación del hombre con el uno y con la otra, por último. Esta crítica que es el fundamento del que provienen los planteamientos de los pensadores aquí mencionados, entre otros, permite deducir que el

¹⁵⁷ En una carta dirigida a Adorno, Benjamin le expresa que el texto de las tesis tiene como principal objetivo “fijar un aspecto de la historia que debe establecer una escisión irremediable entre nuestra manera de ver y las supervivencias del positivismo tan profundamente plagiadas, a mi entender, incluso por los conceptos de historia que, en sí mismos, nos son más cercanos y familiares”; es decir, las concepciones de la historia de la izquierda y el materialismo histórico.

presente es el tiempo propio del hombre; lo cual se enmarca en una revisión detenida de las dos categorías ya evocadas y que parecieran, en un primer momento, antagónicas pero que dentro de la Dimensión Histórica del Presente, como ya se afirmó, funcionan articuladas: a saber, la categoría de discontinuidad y la de permanencia. La incorporación dinámica de estas dos categorías es precisamente lo que permite socavar aquello que permanecía inmodificado en las concepciones clásicas del tiempo: la duración, el tiempo puntual y continuo.

A partir de esta perspectiva, es posible traer de nuevo el problema de la experiencia como un elemento singular de la relación del hombre con el tiempo, la experiencia como acontecimiento que no se puede anticipar ni se puede repetir. Aquí, la experiencia significa necesariamente ubicarse en una discontinuidad. Por tanto, eso que ha de convertirse en experiencia para el hombre es precisamente lo que ha de interrumpir ese flujo anestesiado del tiempo, es el acontecimiento capaz de transformar una vida: la experiencia en tanto discontinua actúa en efecto, antes que nada, sobre el tiempo del hombre, constituyéndolo y condicionándolo de manera esencial; y este tiempo, como ya ha sido anotado, no es otra cosa que el *presente*. Justamente que exista la experiencia en cuanto límite temporal del hombre, excluye que la historia pueda presentarse como totalidad, el tiempo como movimiento homogéneo y el *presente como instante puntual*. Es por eso que la historia no puede ser concebida aquí como el progreso continuo de la humanidad a lo largo del tiempo lineal, sino que es esencialmente intervalo, discontinuidad.

Por otra parte, tenemos la categoría de permanencia. Esta, tanto como la de discontinuidad, es fuertemente atacada por una forma de hacer historia que ve en ella una aberración en la comprensión del tiempo como movimiento continuo. Dicha categoría, a su vez, no es tan explorada en términos de contestación y disidencia crítica con respecto al historicismo como lo será el de discontinuidad. Para implementar eficazmente esta categoría, nos apropiaremos de los estudios y los legados de Aby Warburg sobre el arte, en los cuales los significantes del pasado, despojados de su significado original, poseen una supervivencia

activa que es necesario rastrear para la comprensión histórica de nuestra cultura¹⁵⁸. Partamos, en primera instancia, anunciando que su principio básico no es el progreso, si no la actualización; es decir, esa posibilidad ya evocada de localizar huellas de pasado fundamentales en la constitución del *presente*. Esas figuras que se nos revelan en el *presente*, que parecieran muchas veces anquilosadas en un tiempo muerto pero cuya supervivencia es posible seguir a través de los siglos, son los equivalentes de una vigencia más que de un pasado, de una actualización más que de una continuidad; son esas presencias que se mantienen con vida pero que la Historia tradicional ha querido exorcizar como fantasmas amenazantes.

Esto, de hecho, vislumbra el funcionamiento contradictorio de la Historia en la medida en que se presenta obsesionada por el pasado optando por mantenerlo con vida indefinidamente bajo la forma del documento – como fantasmas diría Agamben-; y, a su vez, tema tanto al *presente* que solo puede verlo como portador del desorden y la subversión. Mientras que el valor y significado del documento están en función de su antigüedad, del modo que presentifican y vuelven tangible un pasado más o menos remoto, la huella, fragmentando y tergiversando el pasado, presentifica y vuelve tangible la temporalidad humana en sí misma, “la pura distancia diferencial entre el “una vez” y el “ya no más”” (Agamben). Esta noción de huella es preferiblemente sustituida por la de “Resto” utilizado por Agamben¹⁵⁹; la cual supone algo que permanece contenido como forma

¹⁵⁸ Las imágenes son para Warburg realidades históricas, integradas en un proceso de transmisión de la cultura, y no entidades ahistóricas. Es a través de las categorías de “transmisión” y “supervivencia” que Warburg realiza todo su análisis sobre el problema del “Renacimiento del paganismo”; para él estas dos categorías son el problema central de una sociedad “caliente” como la occidental, tan obsesionada por la historia como para querer hacer de ella el motor de su propio desarrollo. “El propio tema de la “vida póstuma” de la civilización pagana que define una de las principales líneas de fuerza de la meditación de Warburg, tiene sentido solo si se lo inscribe en este horizonte más amplio, en el cual las soluciones estilísticas y formales adoptadas en su momento por los artistas se presentan como decisiones éticas que definen la posición de los individuos y de una época con respecto a la herencia del pasado, y en el cual la interpretación del problema histórico se convierte, al mismo tiempo, en un “diagnóstico” del hombre occidental en su lucha por sanar las propias contradicciones y encontrar, entre lo viejo y lo nuevo, la propia morada vital” (Agamben, 2007, pp. 166).

¹⁵⁹ Se trata de un concepto técnico del lenguaje profético. El resto que, según los profetas, sobrevivirá al evento apocalíptico ha sido interpretado como la parte de Israel que sobrevive a la catástrofe de su propio

temporal. Desde este punto de vista, el reconocimiento de formas de permanencia de pasado, a través de la imagen del Resto, es lo que posibilita aprehender y disfrutar la pura temporalidad contenida en el *presente*. La actualización es la captación de una residualidad en la remota proximidad de la historia; y el *presente*, por tanto, es la dimensión abierta la del tiempo.

Este punto vuelve a poner la atención a la crítica nietzscheana de la búsqueda del origen tan propia del historicismo. Se renuncia a ese concepto de origen acuñado en base al modelo historicista, y que ciertamente otras corrientes historiográficas ya han abandonado, y que lo piensa como una localización en una cronología, una causa inicial que separa en el tiempo un antes-de-sí y un después-de-sí. De lo que se trata, a partir de un pensamiento sobre las permanencias, es de reconocer los puntos de eclosión y de fractura que siguen representando una instancia activa y presente en la historia, una residualidad. Por tanto, se aduce a la búsqueda de momentos germinales, o a emergencias para retomar la terminología de Nietzsche y no caer en equívocos, que no se reducen completamente a “hechos” que se puedan suponer como históricamente acaecidos, sino que es algo que todavía no ha dejado de acaecer.

Tanto la categoría de discontinuidad como la de permanencia corren de manera directa el presupuesto y naturalizado funcionamiento del tiempo propio de las concepciones clásicas de la Historia; la una porque irrumpe el continuo y la otra porque lo paraliza. No obstante, aquí las discontinuidades como las permanencias pueden ser entendidas como elementos que funcionan dentro del tiempo, y que nunca podrán eliminarse mutuamente y aun cuando en determinado análisis histórico del *presente* alguna de ellas prevalezca en cierta medida, siempre dejan que subsista una distancia diferencial. De manera que tanto los acontecimientos que imprimen la fuerza de la discontinuidad como las permanencias que son pensadas en la forma de la “actualización”, son elementos que producen distancias

pueblo o como todo el pueblo judío que sobrevive a la catástrofe de los otros pueblos (Agamben, 2000, 58-59).

diferenciales que posibilitan a su vez una comprensión más amplia del *presente*. Desde esta perspectiva, de hecho, los podemos considerar no tanto como elementos distintos, sino como un único sistema binario que se articula con base en categorías históricas que no puede ser posible aislar porque es sobre cuya diferencia que se funda la experiencia del tiempo. De esta correlación fundamental se pueden extraer consecuencias sugestivas; puesto que si la historia se revela, desde este punto de vista, en el análisis y la comprensión del *presente* como el único lugar en el que se recoge lo que cambia y lo que permanece, el resultado final de esta correlación, a lo que el pensamiento histórico se enfrentaría, sería la experiencia, es decir, la relación activa del hombre con el tiempo. A través de ambas categorías se visibiliza que la historicidad del hombre se establece en la experiencia, en la escisión en la que se registra el *presente*.

Disponemos ya de los elementos que permiten una comprensión de la Historia y el tiempo liberada de esa sustancialización que se ha mantenido a través de la perspectiva continuista. De modo que al determinar que la dimensión del *presente* está dada por la correspondencia entre nociones diferentes de tiempo es que es posible considerar la relación del hombre con la historia, una relación que no está dada sino que es fundamentalmente activa. Es en esa diferencia o, mejor aún, en la conciencia de esa diferencia que la historicidad del ser humano encuentra lugar. La historicidad del hombre, en este sentido, se manifiesta en la coalición de lo que cambia y lo que permanece; en el reconocimiento permanente, es decir, presente, de lo que emerge como diferencia dentro de lo que se actualiza. De manera que el “verdadero” sentido de una Historia que tiene como objetivo dimensionar históricamente el *presente*, no es el que aboga por desembarazarse de los significantes de la discontinuidad y los de la permanencia, relegándolos a otros discursos, sino que los acepta y los asume. La dimensión del *presente*, la misma temporalidad humana, se juega en la forma en que lo que emerge como discontinuo y lo que se registra como permanencia, entre el cambio y el resto, son restituidos al pasado y transmitidos al futuro: “Sólo porque accede, en el acto poético, a una dimensión más original que el tiempo, el hombre es un ser

histórico, es decir, para el que en cada instante se pone en juego su propio pasado y su propio futuro” (Agamben, 2005, pp. 164).

No hay más tiempo para el hombre que el *presente*; pero es solo cuando el hombre ingresa en la dimensión de ese tiempo que le es propio que puede asumir y reconocer su propia historicidad y la de los otros y, en esa misma medida, es que puede intervenir sobre ella. Desde esta perspectiva, retomamos la caracterización de las nociones que evocábamos anteriormente -*Kairos, Jetzt-Zeit, Dasein*-, a partir de las cuales se puede plantear la experiencia liberadora de un tiempo que no es ese tiempo objetivo del historicismo y que, por tanto, está sustraído de nuestro control, sino que surge precisamente de la acción y la decisión del hombre. La conciencia del tiempo es su principal registro: la reflexión sobre lo acontecido y lo que está por acontecer es lo que produce la coincidencia repentina e imprevista en el que la decisión aprovecha la ocasión y se juega la vida en el instante. El tiempo cuantificado del progreso infinito de la modernidad resulta así delimitado y los restos olvidados del pasado actualizados: el *presente* concentra en sí los diferentes tiempos, en él el hombre es podría ser dueño de sí mismo. El *presente* se dimensiona entonces por la cesura que posibilita la decisión.

Con todo, queda claro que la Dimensión Histórica del Presente, al problematizar de manera directa la relación del hombre con el tiempo, nos interroga frente a la inadecuación existente entre la moderna pero vigente concepción de la Historia y la experiencia que hoy se tiene del tiempo, pero fundamentalmente nos interroga frente a nosotros mismos. Por extraño que pueda parecer, es a través de la interrogación por nosotros en tanto sujetos y, con ello, por la relación que históricamente hemos construido con el tiempo, que es posible someter a una crítica radical la concepción del tiempo puntual y continuo. La conciencia de nosotros como seres históricos, la historicidad del hombre, aparece como un principio fundamental de carácter ontológico y supone una situación de la Historia que supera el historicismo vulgar. En este sentido este carácter ontológico sería caracterizado por Foucault como un *éthos*, más puntualmente como un “*éthos* filosófico propio de la

ontología crítica de nosotros mismos”, convirtiéndose así en una prueba histórico-práctica de los límites que podemos atravesar y, de este modo, como un trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en cuanto seres libres”.

Dimensionar el *presente* conlleva que la fundación de la historicidad se efectúa a la par de un análisis de la temporalidad que elucida la experiencia del tiempo. El lugar de esta experiencia ya no es el instante puntual e inasible del tiempo lineal, sino el *presente* de la crítica y la determinación-decisión en que el sujeto obtiene experiencia y, proyectándose frente a sí, asume libremente como destino su propia historicidad: “sólo porque es, en su ser, anticipante y a-caeciente puede asumir su propio ser arrojado y ser, en el momento, "para su tiempo"” (Agamben). La pregunta por el *presente* de la DHP permite pensarlo no como una determinación espacio-temporal, o como un punto ubicado en la fuga del tiempo lineal, sino como la apertura de la dimensión originaria del tiempo humano en la que se funda toda dimensión espacio-temporal. Y la pregunta por la historia hacen de esta no el sometimiento del hombre a ese mismo tiempo lineal continuo, sino, por el contrario, la liberación de ese tiempo.

Si es posible hablar entonces de una “DHP”, hay que buscarla, primero, en una mirada hacia el pasado –los pasados-, en el que no se persigue restituirle su carácter absoluto e inauténtico, sino restituirlo en su actualidad. Y, a partir de allí, en un segundo momento, hay que buscarla en la comprensión de nuestro estar en el mundo; es decir, en el giro de esa misma mirada hacia el pasado, la cual intenta descubrir las formas de racionalidad que organizan y configuran las maneras del ver y del hacer, el modo en que vemos el mundo y en que nos comportamos con nosotros mismos y con los otros. Las preguntas de la DHP son, en definitiva, ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?, ¿cómo operan y se manifiestan ciertas formas del pasado en nosotros? Y, finalmente, pero no menos importante ¿cómo se puede ser de otro modo? Estas preguntas actúan siempre a nivel de la posibilidad, y esta posibilidad es siempre histórica, no es la expresión de una necesidad. Con la Dimensión Histórica del Presente, se trata entonces de una “reconstrucción” que

moviliza la imaginación histórica, donde el sentido de la historia no solo incorpora el pasado como tiempo activo y transmisible, sino que posibilite tanto pensar lo que una vez fue pensado como pensar lo que no ha sido pensado. Por ello, la DHP está marcada no sólo por una impronta histórica, sino por una tanto política como ética.

PLANTEAMIENTOS PARA UNA ESPACIALIZACIÓN DEL PRESENTE

Cuando se plantea esta cuestión del *presente*, de nuestro *presente*, ¿no hay una inclinación generalizada por exteriorizar las problemáticas y abandonarse al lugar de la queja? La respuesta a tal cuestión revela, antes que nada, la dificultad que implica tener una posición crítica con respeto al tiempo que nos tocó vivir y, luego, la constatación de que el sujeto se excluye a sí mismo como producto de su tiempo tanto como responsable del mismo. Al dimensionar el *presente* se busca subsanar este déficit. Es por ello que una expresión como ésta no apunta en nada a esencializar el instante sino, por el contrario, a “desplegar otra forma del tiempo”. De manera que plantearse de esta forma la cuestión del *presente* contiene el problema inmanente al proceso mismo de la historia. Una primera interrogación de la que nos tendríamos que hacer cargo, tal vez la más fácil de plantear pero la más difícil de responder, es ¿cómo ha llegado a ser lo que es?, la cual se centra básicamente en lo qué es este *presente*. Acto seguido, el historiador habrá de enfrentarse a ¿qué es lo que en el presente -su presente- tiene sentido para una reflexión histórica? Las respuestas que a partir de la DHP se intentaran dar, deben mostrar en qué y cómo aquel que escribe forma parte de este proceso.

La respuesta a estas cuestiones por parte de la historiografía tradicional, inclusive la que se ocupa del “presente” como un periodo histórico específico, podrían aducir al hecho vulgar de que el *presente* no es un tiempo histórico o al problema de la duración - como es el caso de la Historia del Tiempo Presente-, en la medida en que está inevitablemente inserta dentro de la lógica continuista del tiempo progresista; por lo que el *presente* no deja de ser

pensado y concebido como un punto inmerso en una cronología. Pero, ¿en qué medida el *presente* puede ser concebido como una dimensión histórica? Como ya ha sido anunciado, con esta pregunta no se trata en absoluto ni de la sucesión de los instantes de ese tiempo que nos es propio, ni de la ubicación temporal de acontecimientos y proceso históricos próximos; por el contrario, la Dimensión Histórica evoca una cesura que rompe el continuum, que dispersa el *presente* en su pluralidad constitutiva y que lo despliega en todo su espesor histórico. En este sentido, otorgarle dimensión al *presente* conlleva la incorporación de un pensamiento extenso, e intenso, de la historia; es decir, una espacialización del *presente* donde se asuma la contingencia de manera positiva, donde todo pasado, por lejano que este sea, puede quedar incluido y donde el futuro pueda ser proyectado a través de la acción.

En esta espacialización del *presente* es que reposa la imposibilidad del establecimiento entre esos elementos y categorías constitutivas de la Historia -pasado, presente y futuro- con vínculos de causalidad mecánica o de necesidad ideal. Se trata así de ampliar el *presente* a partir de la incorporación de perspectivas de análisis que permitan penetrar en todas sus disposiciones históricas. En esta medida, es posible dimensionar el *presente* a través de preguntas que involucren, por ejemplo, el ámbito grecorromano o el medieval, que cuestionen históricamente el funcionamiento político de la modernidad o que se interroguen por la vigencia problemática sea de prácticas cristianas o de pensamiento teológico. En otras palabras, el *presente* dimensionado abre un espacio no solo de comprensión sino de interacción entre él (que es el tiempo de la historia, de su producción), un pasado que se elucida en un problema específico; lo cual deja el horizonte temporal abierto a un futuro que está en juego.

A través de este panorama diferenciador se hace evidente que tanto la Historia del Tiempo Presente como la Dimensión Histórica del Presente constituyen una transformación dentro del funcionamiento disciplinar y su régimen de veridicción; ya que la Historia, como disciplina moderna, se constituye a partir de la diferenciación entre el presente y el pasado

como el lugar desde el cual es posible fabricar su cientificidad, y en donde el objeto estudiado, inscrito en el pasado, siempre se manifiesta a través de la ausencia. Para Michel de Certeau, la Historia se inaugura como disciplina en el establecimiento efectivo de un intersticio entre la "opacidad silenciosa" de esa realidad pasada que desea reconstruir y el lugar desde el cual produce su discurso; es decir, en la diferencia entre su propio presente y el pasado. Es por ello que, en primer lugar, la Historia se ve demasiado marcada por una mirada retrospectiva sobre el pasado cuando trata de probar que es capaz de comprender el pasado al trazar la conexión entre los pedazos desprendidos entre el presente y el pasado y al conceder al presente el privilegio de recapitular el pasado en un saber; y, en segundo lugar, esos nuevos campos de saber de la Historia que privilegian el presente como horizonte interpretativo evidencian un pliegue disciplinar, en la medida en que con la Historia del Tiempo Presente el tiempo que aborda no podría remitir a una ausencia, ya que este es el tiempo latente, y con la Dimensión Histórica del Presente el pasado habrá de revelarse siempre en la forma de su presencia. De manera que, al asumir la relación activa del hombre con el tiempo como una forma de ser y nunca como deficiencia, la DHP reconoce la potencia humana de la crítica y la ética dentro de curso histórico sin recurrir al sujeto moderno o a principios transcendentales. Es no significa una sumisión al instante, a lo accidental y contingente que puede ser el tiempo que nos tocó vivir, por el contrario, es una clara y decidida voluntad de responsabilidad hacia el mundo de pensar los acontecimientos del *presente*.

A esta voluntad le damos la denominación de "práctica" en el sentido Foucaultiano del término; una práctica que busca la historicidad de la subjetividad humana a partir de un reconocimiento de ésta por parte de los mismos sujetos. Espacializar el *presente* en este sentido implica un "retorno al mundo"; es decir, un pensamiento histórico que no encuentra el "conocimiento verdadero del pasado" que proporciona la Historia sino que está dirigido al problema fundamental de la crítica y, posteriormente, al criterio de la acción. En este sentido, pensamiento, crítica y acción no solo están articulados, sino que su funcionamiento común es indispensable dentro de los engranajes de esa forma de hacer

historia que aquí se quiere vislumbrar. Para aclarar esta perspectiva citamos a Foucault en las páginas iniciales del prefacio al segundo volumen de la “Historia de la sexualidad”:

Por “pensamiento” entiendo lo que instaura, en diferentes formas posibles, el juego de lo verdadero y de lo falso y, en consecuencia, constituye al ser humano como sujeto de conocimiento; lo que funda la aceptación o el rechazo de la regla y constituye al ser humano como sujeto social o jurídico; lo que instaura la relación consigo mismo y con los otros y constituye al ser humano como sujeto ético. Así entendido, no hay que buscar el pensamiento en las formulaciones teóricas, como las de la filosofía o de la ciencia; éste puede y debe ser analizado en todas las maneras de decir, de hacer, de conducirse, en las que el individuo se manifiesta y obra como sujeto de conocimiento, como sujeto ético o jurídico, como sujeto consciente de sí y de los otros. En este sentido, el pensamiento es considerado como la forma misma de la acción, como la acción en la medida en que ésta implica el juego de lo verdadero y de lo falso, la aceptación o el rechazo de la regla, la relación consigo mismo y con los otros (Foucault, 1994, pp. 580).

Así que dimensionar el *presente* se convierte aquí en la práctica en la que el sujeto trata de hacerse cargo de su propia historia, de fabricar esa historia para sí, para comprender su lugar en el mundo y la relación que construye consigo y con los otros; dicha historia está atravesada por la cuestión de la relación del hombre con el tiempo, cuestión que vemos que desplaza los objetos históricos habituales y familiares a los historiadores hacia el problema del sujeto - problema del que los historiadores no se ocupan- y, de esta manera, pone en entre dicho la verdad de la Historia. Para ello será necesario plantarse las preguntas por la configuración histórica de nuestra subjetividad: ¿Qué soy yo, entonces, que pertenezco a esta humanidad, quizás a este margen, a este momento, a este instante de humanidad, a este *presente* que se nos presenta siempre como un tiempo en crisis? Hacerse cargo del *presente* recurriendo al contenido histórico, liberar los contenidos históricos clásicos por la interrogación sobre la condición histórica del hombre y por la temporalidad que lo constituye; ésta es la primera característica de esta práctica histórico filosófica.

La dimensión histórica del presente del fascismo

Ahora bien, para ejemplificar la materialización de esta propuesta de pensamiento histórico sobre el *presente*, nos serviremos de uno de los temas a los que somos más sensibles, pero

no por eso menos críticos, como es el caso del fascismo. Lo primero que habrá que anunciar, basados en lo que ya se ha dicho sobre lo que recoge la DHP, es que éste ha de analizarse como una fuerza operante hoy en la medida en que actúa en nosotros mismo. Esta apuesta es brillantemente manifestada por Bataille cuando arguye en su texto *La estructura psicológica del fascismo* que la mejor forma “luchar contra el fascismo”, es que todos aquellos que desde todas partes proclaman dicha lucha, tendrían(mos) que empezar a comprender que las concepciones que acompañan a esta fórmula “no son menos pueriles que aquéllas de los brujos luchando contra las tempestades”.

Si la Dimensión Histórica del Presente evoca una cesura que rompe el continuum, que dispersa el *presente* en su pluralidad constitutiva y que lo despliega en todo su espesor histórico, pensar el fascismo a partir de ésta conlleva la incorporación de un pensamiento extenso e intenso de la historia de la que somos “hijos”. Es decir, este pasado –el del fascismo- hacia el que se dirige esta mirada histórica no debe entenderse en modo alguno como un simple acontecimiento situable en una cronología. Por tanto, la DHP hace del fascismo una fuerza operante y activa en el “ahora”. Es precisamente por ello que la problematización histórica del fascismo no debe ser reductible en un dato, una sustancia o un hecho, debe comprenderse más bien como un campo, un espacio de corrientes históricas tendidas entre su emergencia y el *presente* que nos constituye. De modo que otorgarle densidad al *presente* significará orientar el análisis del fascismo, que limitábamos y reducíamos al periodo comprendido entre 1918 y 1945, en dirección a una temporalidad que se espacializa entre su emergencia y el *presente*.

Entonces, se puede escribir la historia del fascismo de diferentes maneras. Por ejemplo, mostrando la influencia que determinadas ideas o doctrinas tuvieron en él: cómo se engendró, cómo se gestó la revolución a la que eventualmente dio origen, cómo se plasmaron sus formulaciones jurídicas de lo político (constituciones, leyes), qué instituciones creó, etc. Se puede también elegir el camino inverso y partir de cada uno de estos hechos y acontecimientos para mostrar la coherencia del fascismo con determinadas

ideas o doctrinas. Pero se puede también intentar una forma de análisis que no sea ni la deducción a partir de las ideas de las prácticas políticas ni la traducción de éstas en términos de ideología: un análisis de la relación del fascismo con la subjetividad y con el *presente* aporta respuestas a preguntas concretas, a preguntas que no se preocupan tanto por el *qué* sino por el *cómo*. Es en este sentido en el que se despliegan las indagaciones de la DHP, la cual no se pregunta ¿qué es –o que fue- el fascismo?, sino ¿cómo se introduce el fascismo en el pensamiento, en el discurso y en la acción?, ¿cómo se ha instalado y como funciona en la subjetividad?, es decir, en cada uno de nosotros. Por tanto, el fascismo por el que se pregunta la DHP no es el de Hitler y Mussolini, sino y como diría Foucault en el prólogo a la versión en inglés del “Antiedipo”, de Deleuze y Guattari, es por “el fascismo que se halla dentro de todos nosotros, que acosa nuestras mentes y nuestras conductas cotidianas”.

Así que, a través de la DHP, el problema del fascismo es pensado no en el orden de una doctrina política, o del compromiso populista o totalitario, sino en el orden de la “subjetividad” [...] El modo de relación propio del fascismo no es buscado, entonces, del lado de la violencia y de la lucha ni del lado del contrato y del vínculo voluntario (que no pueden ser más que instrumentos); sino del lado de este modo de acción singular, ni guerrero ni jurídico, que es nuestro propio comportamiento. Esto no implica que la relación del análisis histórico con la subjetividad privilegie ésta en términos de interioridad; por el contrario, el análisis desde la DHP funciona privilegiando la exterioridad: evoca una destitución del privilegio de la interioridad –la psiquis- en beneficio de la exterioridad –la configuración histórica de los modos de ser social-.

Aunque el fascismo opera tanto en el *presente* como en la subjetividad humana de muchas maneras, y es posible abordarlo desde distintos ángulos, una de esas posibles formas es enfrentarlo con la cuestión de la humanidad, o de la *humanitas*. Si bien la aproximación a dicha cuestión es posible a través de otros problemas más específicos, lo que aquí interesa plantear es algo que se puede pensar como la aporía del problema del humanismo en el *presente*. ¿Por qué aporía?, porque, en primer lugar, el humanismo ha sido profundamente

criticado en la medida en que es comprendido como la expresión de una condición eminentemente práctica y prescriptiva del hombre, nos dice lo que éste es y lo que debe ser¹⁶⁰; pero, en segundo lugar, porque se está volviendo una necesidad, casi que imperiosa, volver a dotar de sentido la noción de humanidad en términos de recogimiento y de identificación con algo concreto como, específicamente, la pertenencia a la especie humana, en la medida justamente de que pareciera que en lo contemporáneo se le está negando –o le negamos- la condición de humanidad a ciertos sujetos. De esta tesis, se desprende la relación con el fascismo, en tanto éste supuso un “humanismo” –en la medida en que incorporó un ideal de “hombre nuevo”, con características no solo raciales sino físicas y morales muy concretas- y, de esta forma, impugnaron la calidad de hombres a los que no pertenecían a un esquema común.

El fascismo como humanismo, por tanto, supuso en el momento de su configuración histórica, pero también supone en el presente de su actualidad, un modo de organización en torno a una verdad única del hombre. Una verdad única en tanto reducción de la pluralidad de todo lo que es posible en el hombre y de lo que puede el hombre, en dirección a su singularización: los momentos de opresión política –los totalitarismos-, como mostrará Hannah Arendt, tienen la capacidad de blandir al *hombre* –en singular- en detrimento de los *hombres*. Esta forma del humanismo –el del fascismo de principios del siglo XX pero también el del *presente*- desdibuja la política, en tanto esta se basa, por principio, en un hecho: la pluralidad humana.

Es posible afirmar, por tanto, que el hombre del fascismo corresponde al hombre “normal” instaurado por la modernidad: este es el hombre “que vive, trabaja y habla”. Este hombre ingresa en el campo abierto de la especie que lo define como tal, a través de las características que lo definen, lo aproximan, pero también lo diferencian de otras especies.

¹⁶⁰ El problema del humanismo fue criticado por Nietzsche, Heidegger, Arendt, cuando exponen que este desdibuja la acción política de los hombres; por Foucault, al definirlo “como la gran perversión de la modernidad”. En lo contemporáneo por Agamben, Felix Duque, Sloterdijk, Compagnon, solo por citar a los más conocidos.

Dicho todo esto, tendremos que volver a ocuparnos de la subjetividad y de su configuración actual. El hecho de constituirnos como sujetos, y de ser parte activa en la formación y constatación de la subjetividad, supone que somos, en primer lugar, organismos vivos capaces de normalidad productiva como susceptibles de anormalidad biológica y, en segundo lugar, productos de instituciones diversas, mecanismos múltiples y tecnologías políticas disímiles. Así, como ya ha sido sugerido, la subjetividad es un producto de poderes y saberes, los cuales tienen como horizonte político la normalización de los sujetos y la sociedad¹⁶¹. Esta normalización, que se efectúa a través de una gestión positiva de la vida de los sujetos¹⁶², está mediada por esa configuración antropológica del hombre a comienzos del siglo XIX que lo inscribieron en la historia orgánica a través de su vida biológica, en los procesos de producción a través de su trabajo y en el lenguaje a través del uso que éste hace de él. El hombre del humanismo ha sido posible desde el momento en que, con la constitución de una biopolítica¹⁶³, se atravesó “el umbral de la condición biológica”. Podemos decir, con esto, que el humanismo moderno no sólo es condición de posibilidad del fascismo sino que es lo que posibilita su permanencia; en tanto el hombre del fascismo es un hombre que está en la cumbre de la especie; es un hombre fuerte, sano y potente apto para el trabajo, el deporte; y es un hombre que debe producir sentido de acuerdo a unos códigos concretos.

¹⁶¹ Existe una amplia diferencia entre normalización y normalidad. Para Foucault, el poder, en su forma moderna, se ejerce más en el dominio de la norma que en el de la ley, por tanto, la nuestra no es una sociedad normalizada sino una sociedad de la normalización; ésta describe el funcionamiento y la finalidad del poder, en cuanto constituye a los individuos y en cuanto estos incorporan la norma en sus prácticas cotidianas.

¹⁶² El funcionamiento y la función del poder, en lugar de retener y de reprimir, como tradicionalmente se piensa, gestiona positivamente a los sujetos hacia la habilidad, la eficacia productiva, la rentabilidad económica. Las tecnologías propias del poder moderno fabrica sujetos obedientes a unas normas que al mismo tiempo que los limitan los potencian hacia el trabajo, la producción, el consumo, la política o la guerra.

¹⁶³ Hay que entender por biopolítica la manera en que, a partir del siglo XVIII, se buscó racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de vivientes en cuanto población: salud, higiene, natalidad, longevidad, raza.

Si con el fascismo tenemos la anulación de la política, ya que en tanto humanismo se constituye como productor de una “verdad única del hombre”, y que tiene como consecuencia el que todos los hombres coincidieran en una opinión y en unos ideales únicos, llevando esto no sólo a la singularización de la pluralidad sino a la necesidad de borramiento y exterminio de las diferencias; no nos resulta muy difícil mostrar la presencia activa del fascismo, sus formas de funcionamiento social y su incorporación en la subjetividad en el *presente*. En este punto, la distancia cronológica que nos separa del fascismo es sobrepasada y enfrentada en su presencia, en la medida en que en el *presente* el espacio político no se piensa como el lugar de la pluralidad ni de la reciprocidad entre seres diferentes. Por el contrario, nuestra sociedad cada vez se organiza más en función de la idea de una comunidad cerrada, en la que cada uno de nosotros puede reconocerse y afirmarse a sí como miembro legítimo del conjunto a través de su identidad con los otros. Y este sentimiento de pertenencia a una comunidad cerrada nos protege de aquello que nos amenaza en nuestra propia integridad: que es el contacto con lo otro, con lo extraño, con lo desconocido; porque lo que más tememos es la pérdida de nuestra identidad en la confusión indistinta con todos los otros seres. Y es precisamente este peligro el que nos hace tratar como enemigos a cuantos no forman parte de nuestra comunidad cerrada y ni se conjugan con nuestra identidad; de modo que, es la voluntad de asegurarnos una perennidad de nosotros mismos dentro de una identidad una forma en la que participamos activamente de ese fascismo que se encuentra instalado en la subjetividad y en nosotros mismos.

Volvamos, pues, a lo que habíamos llamado como la aporía presente de la *humanitas*: entre la urgencia de desdibujar el humanismo y la necesidad de otorgar a los seres –en palabras de Georges Didi-Huberman- “una parcela de humanidad”¹⁶⁴, emerge una disposición que

¹⁶⁴ En el texto titulado *Pueblos expuestos, pueblos figurantes* (2014), el filósofo e historiador del arte francés Georges Didi-Huberman evoca la necesidad de la aparición “*parcelas de humanidad*” en un mundo caracterizado por el régimen de la inhumanidad. Recuperar parcelas de humanidad es lo que en otros términos la misma Arendt reclamaba cuando hablaba de la política de la piedad, o Derrida, con sus políticas de la amistad.

nos enfrenta a reedificar la pluralidad constitutiva de la vida humana en el horizonte de un recogimiento de las diferencias dentro de un principio de humanidad. Y es en éste “entre” que se nos asigna una doble tarea: reconocer al semejante en el otro, a la vez que reconocemos lo desemejante en nosotros mismos. Identificarnos con ese otro en el momento mismo en que nos parece más extraño y reconocer la posibilidad siempre abierta de que el otro emerja en nosotros. Y es por ello que estimo que hoy es necesario, también, una singularización del hombre, pero donde se haga de la pluralidad y la diferencia el principio de su constitución. De lo que se trataría, entonces, es de procurar que aparezca de forma singular una “parcela de humanidad” en medio de las ruinas: sin falsos complejos de culpa, ni falsos complejos de superioridad o inferioridad; es decir, ni como espectáculo ni como humanitarismo; sino en el “simple” acto de que cada uno sea capaz de reconocerse en el otro.

Es por ello que lo que debería desplegar los análisis desde la DHP son preguntas éticas: “¿cómo se hace para no convertirse en fascista aun cuando uno cree ser un militante revolucionario? ¿cómo librar del fascismo nuestro discurso y nuestros actos, nuestro corazón y nuestros placeres? ¿cómo expulsar el fascismo incrustado en nuestro comportamiento?” Las respuestas a estas preguntas solo pueden encontrarse si permanecemos en un estado de “vigilia”, cómo lo llamaría Benjamin, en otras palabras, si nos mantenemos alerta y al acecho de las más íntimas huellas del fascismo en nuestro pensamiento, en nuestro comportamiento. Esto supone una disposición siempre crítica con nosotros mismos y éticas con el mundo, con los otros.

UN EPÍLOGO POR NUESTRO PRESENTE

Un epílogo es muchas veces una retirada; este quisiera plantearse como una retirada fuera de un *presente* que nos amenaza y se dispone como un campo de batalla, como una retirada que le sea útil al mundo a través de una actitud radicalmente crítica y revolucionaria al articular pensamiento y acción en un pertinaz enfrentamiento de todos los prejuicios y de todo lo dado. Parafraseando a Arendt en su elogio a Lessing, el vínculo entre pensamiento y acción consiste en que ambos advienen bajo la forma del movimiento y, por ende, de la libertad; y ese vínculo será siempre una anticipación que solo puede ser en tanto se encuentra contenida en una conciencia histórica del *presente*.

En nuestros días esa anticipación tiene sentido dentro de un fondo de desastre: “Nos basta con mantener los ojos abiertos para ver que nos encontramos en un verdadero campo de escombros”, dirá Arendt. Reconocerlo, analizarlo, procurar conocerlo con la mayor precisión posible a partir de todos los elementos ya planteados: esa sea quizá la función más importante de la Dimensión Histórica del Presente, pero indudablemente es la primera responsabilidad política cuyos riesgos debe asumir con paciencia el historiador, el filósofo y todo aquel que pretenda mantener una actitud crítica frente al mundo y, por tanto, frente a sí mismo. De allí el valor ejemplar del trabajo crítico llevado a cabo por Benjamin durante la emergencia del nacionalsocialismo en Alemania. Su análisis no solo es una lúcida crítica de las causas que condujeron al éxito del fascismo sino que, sobretodo, es la incorporación de un pensamiento renovado del tiempo y de la historia que fue un medio de legítima defensa, un SOS enviado a sí mismo.

A esta anticipación es precisamente a lo que aspira la Dimensión Histórica del Presente: esta nueva disposición de comprensión del *presente* se convierta así en el modelo de una concepción de la historia que evite toda complicidad con aquella en la que se sigue

afincando la política contemporánea. En otras palabras, la crítica a la concepción historicista del tiempo y la línea progresista de la historia a través de la dimensión del *presente*, tal como se ha planteado, conlleva a deslegitimar dentro de nosotros mismos, como primer paso, las mayores infamias cometidas por el hombre. A la idea de un progreso de la especie humana propia de las formas de la política heredadas del fascismo y del historicismo, que es inseparable del funcionamiento de un tiempo homogéneo y vacío, se contraponen la conciencia del *presente* que hace detener el continuum de la historia. Al instante vacío y cuantificado, se oponen el *Kairos* estóico, el *Jetzt-Zeit* benjaminiano, el *Dasein* heideggeriano; entendidos todos como activación de la experiencia, reuniendo en una grandiosa abreviatura la historia de la humanidad.

En nombre del *presente* como el tiempo propio del hombre y como el “verdadero lugar de construcción de la historia”, frente al sin fin de luchas -macro y micro políticas- que cobran miles de vidas día a día, esa anticipación de la que hablaba Arendt establece una reivindicación vitalista. Frente al *presente*, que se nos presenta como un “campo de escombros”, esa anticipación ha de servir para procurar que aparezca esa “parcela de humanidad” que evocamos anteriormente. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando algunos se consagran a las dos formas de reivindicación de pertenencia a la especie: una externa, la que declara “ellos también son seres humanos”, la cual despliega el horizonte de la duda desde una “conciencia”, o seguridad, de que quien habla pertenece a la especie. Y la otra, de quien que se reivindica a sí mismo –“yo (nosotros) también soy (somos) ser(es) humano(s)”-, pareciera visibilizar que se ha cuestionado su propia pertenencia a la especie. Tanto el uno como el otro han posibilitado la duda de que eso que llamamos “la especie humana” pueda albergar y recoger toda la diversidad contenida en la *humanitas*. El solo hecho de tener que reivindicar la calidad de hombres, sea la del otro o la de uno mismo, supone ya algo que debemos pensar con urgencia; la insistencia en atribuir la condición de seres humanos a sujetos y grupos ya supone que nuestras actuales condiciones de vida se encuentran en un momento bastante crítico.

En este punto es preciso citar el primer párrafo de *La especie humana*, la gran obra de Robert Antelme, un escritor francés que fue deportado a los campos de concentración de Buchenwald y de Dachau por pertenecer a la Resistencia francesa, la cual retrata de la forma más descarnada la experiencia en los campos de concentración. Descarnada porque muestra el “lento aniquilamiento” de la humanidad de los detenidos, la degradación en su condición biológica pero también la lucha de estos por aferrarse a la vida:

El horror ahí es oscuridad, falta absoluta de referencias, soledad, opresión incesante, lento aniquilamiento. El resorte de nuestra lucha no habrá sido más que la reivindicación enloquecida y casi siempre solitaria por sí misma, de seguir siendo, hasta el final, hombres. Decir que entonces nos sentíamos impugnados como hombres, como miembros de la especie, puede parecer un sentimiento retrospectivo, una explicación posterior. Sin embargo, eso es lo que vivimos de forma más inmediata y percibimos constantemente. Y, por otra parte, eso es exactamente lo que desearon los otros. El hecho de cuestionarse la cualidad de hombre provoca una reivindicación casi biológica de pertenencia a la especie humana. Más tarde sirve para meditar sobre los límites de esta especie, sobre su distancia de la “naturaleza” y su relación con ella, por tanto sobre cierta soledad de la especie y, en fin, sirve sobre todo para concebir una visión clara de su unidad indivisible (Robert Antelme, 2001, pp. 20).

La especie humana es entonces el testimonio del detrimento de la humanidad causada por los nazis a través del hambre, de la enfermedad y de la mugre; pero también de la potencia vital que da la necesidad de sobrevivir pese a todo. Pero también habrá que decirlo, pasada la segunda guerra mundial, con la victoria de los aliados, a los que a partir de entonces se les era negada su calidad de hombres sería a los que, en un primer momento, se la negaron a otros: a los nazis y fascistas. De igual manera, la pertenencia a la especie – tanto en la negación de la condición de hombres como en la desvalorización del otro- es algo que cuestionamos continuamente. Y aunque se admita la amplitud de la especie, lo que es más difícil es desjerarquizar y así valorar al “otro”, cualquier otro, como un semejante. Es justamente en el juego de la negación y de la jerarquización en que se manifiesta la actualidad del fascismo y su presencia en la subjetividad.

Que alguien tenga que reivindicar su cualidad de “ser humano” ante una sociedad que lo enfrenta a ponerla en duda, conlleva a que ese alguien afronte tanto su propia condición de sujeto histórico y social como la de los otros. En otras palabras, el solo hecho de enunciar “yo también soy un ser humano” supone no solo un cara a cara con esos que asumen su pertenencia a la especie por antonomasia y que, por tanto, admiten que hay quienes que no hacen parte; sino que manifiestan la posibilidad de que esa alteridad a la que interpelan esté en su mismo lugar. Enfrentarse, por tanto, a su inserción en la especie implica un ingreso tanto en las disposiciones biológicas –comer, cagar, dormir, incluso, podríamos decir, reproducirse- como en la geometría de las pasiones humanas –el amor, el odio, la pasión, el dolor, la compasión, la solidaridad, la ira, etc.-; es decir, quien dice “también soy un ser humano” está vociferando al mundo un “como ustedes, también siento, también sufro, también amo, también creo, también he sido víctima, también canto, también rio, también lloro, también conozco la muerte, la desesperación y el desasosiego. Pero también he tenido hambre y también he dado vida como la he quitado”.

Esa “unidad indivisible” a la que hace referencia Antelme enmarca la multiplicidad infinita y creadora de la vida humana como su capacidad destructiva y nefasta, de las cuales ningún hombre está excluido. Esta es una forma de decir que todos los individuos pertenecientes a la especie somos potencialmente creadores y asesinos, compasivos y verdugos. Solo quien se atreve a experimentar su propia desnudez, su propio desgarramiento, puede llegar a reconocerse en el otro. Es por esto mismo que desde la Dimensión Histórica del Presente no es atrevido afirmar que lo que ahora nos es urgente no es tanto una atribución a nuestra condición de seres humanos, sino una posición crítica frente a esa condición que nos sobrepasa; no se trata por tanto de una negación de nosotros en tanto especie, sino de un distanciamiento que nos permita entender las condiciones que hicieron posibles que la especie llegara a ser lo que es hoy. Dicho distanciamiento comporta una reflexión sobre las permanencias de un pasado que históricamente se encuentra vigente en cada uno de nosotros –el fascismo-, sobre las circunstancias de un presente problemático y catastrófico y sobre las incertidumbres de un futuro nebuloso.

Así, ante la actualidad del fascismo y, podríamos decir, de su reforzamiento, la obstinación en mantener una concepción progresista del tiempo y de la Historia no sólo es ingenua sino peligrosa. Imposible saber hasta qué punto es pertinente hablar aquí y ahora de Revolución, pero sépase que cuando se usa esta palabra se hace referencia a una *revolución crítica*, o revolución de la crítica, y no de la revolución que se proclamó desde finales del siglo XX por cierto pensamiento marxista, pues este tipo de Revolución parecía estar investida de optimismo y éste, como diría Bataille, “es el equivalente a la muerte de la conciencia revolucionaria”. Por tanto, el anhelo de esta revolución crítica ha de ser experimentado “dolorosamente”, como una fuerza perecedera, y la antigua confianza en el futuro ha de ser sustituida por la angustia. Volviendo a Bataille, éste, usando una expresión hegeliana, considera que la conciencia revolucionaria ha de ser una “conciencia desgarrada”, “conciencia de una existencia inaceptable”. En otras palabras, la revolución crítica conlleva, inevitablemente, una conciencia trágica¹⁶⁵. Esto no significa que el anhelo de revolución deba ser abandonado, sino que, por el contrario, debe extraer sus fuerzas de su fundamento constitutivo: esto es, no la certeza de un futuro feliz que hay que alcanzar a través de los actos revolución.

Desde esta perspectiva, la de la DHP, el *presente* no es pensado en términos de repercusión de acontecimientos a lo largo de una cadena de causas y efectos; ya que, en tanto suspensión, interrupción del continuum, la decisión y la acción humana es su propio antecedente. El *presente* ilumina su propio pasado y la noción de actualidad no implica jamás que es deducido de él. Es decir, dirigir la mirada a la historia, para dar cuenta de un *presente* que necesita ser pensado, significa examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro tiempo ha colocado sobre nosotros, y no negar su existencia ni mucho menos someternos mansamente a su peso. Se trata, pues, a una aproximación, ni estructuralista ni fenomenológica, a la historia vinculada a la admisión de esta como el espacio de la

¹⁶⁵ Martha Nussbaum en “la fragilidad del bien”, muestra la potencia creadora de la conciencia trágica propia del pensamiento griego recreado en la tragedia, en la medida en que esta comprende que la existencia humana es algo inacabado, imperfecto sin ser necesariamente perfectible.

singularidad humana: cada acontecimiento en la historia humana revela un paisaje múltiple de nuevas posibilidades que conjuntamente trascienden la suma total de voluntades y el “significado de todos los orígenes”.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2005). *El hombre sin contenido*. Altera. Barcelona
- (2011). *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Adriana Hidalgo. Buenos Aires.
- (2010). *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*. Adriana Hidalgo. Buenos Aires.
- Antelme, A. (2001). *La especie humana*. Arena libros. Madrid.
- Arendt, H. (2019). *La pluralidad del mundo*. Taurus.
- Aróstegui, J. (2004). *La historia vivida: sobre la historia del presente*. Alianza Editorial. Madrid.
- Benjamin, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. Terramar. La Plata.
- (2005). *El libro de los pasajes*. Akal. Madrid.
- (2008). "Sobre el concepto de historia". En: *Obra completa, Libro I, Vol 2*. Abada. Madrid.
- (2014). *Parque Central*. Metales pesados. Santiago de Chile.
- Buck-Morss, S. (2001) *La dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Visor. Madrid.
- Castro, E. (2011), *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Châtelet, R. (1979). *El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia*. Siglo XXI editores. México.
- Delacroix, Dosse y García (2010). *Historicidades*. Waldhuter Editores. Buenos Aires.
- Didi-Huberman, G. (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*.
- Fazio, H. (2010). *La historia del tiempo presente. Historiografía, problemas y métodos*. Universidad de los Andes. Bogotá.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits*. Gallimard. Paris.
- (2002). *El orden del discurso*. Tusquets. Barcelona.

- (2004). *La arqueología del saber*. Siglo XXI. Madrid.
- (1998). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- (2017). *Sobre la Ilustración*. Tecnos. Madrid.
- (2009). *Una lectura de Kant*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Gadamer, H-G. (2003). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme. Salamanca.
- (1997). *Mito y razón*. Paidós. Barcelona.
- Hartog, F. (2014). *Crear en la historia*. Universidad Finis Terrae. Santiago de Chile.
- (2011). *La evidencia de la historia. Lo que ven los historiadores*. Universidad Iberoamericana. México.
- (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Universidad Iberoamericana. México.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós. Barcelona.
- Löwith, K. (1958). *El sentido de la historia*. Aguilar. Madrid.
- Mosès, S. (1997). *El Ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Forneis. Madrid.
- Romero, J. M. (2010). *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*. Herder. Barcelona.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Katz. Buenos Aires.
- San Agustín. (2011). *Confesiones*. Verbum. Madrid

Cápítulos de libro

- Bataille, G. (1993). “La estructura psicológica del fascismo”. En: *El Estado y el problema del fascismo*. Pre-Textos. Valencia.
- Foucault, M. (1982). “El polvo y la nube”. En: *La imposible prisión: Debate con Michel Foucault*. Anagrama. Barcelona.

————— (2005). “Por una vida no fascista”. En: *El anti edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós. Buenos Aires.

Nietzsche, F. (1987). “Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida”. En: *Obras completas, Vol I*. Gredos. Madrid.

Artículos de revista

Canguilhem, G. (1999), “Decadencia de la idea de progreso”, en: *Revista Asociación Española de Neuropsiquiatría*, nº 72, pp. 669 – 683.

Foucault, M. (1983), “Nietzsche, la genealogía y la historia”, en: *Sociología: revista de la Facultad de Sociología de UNAULA*, nº 5, pp. 5 – 15.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (2003). *El lenguaje y la muerte: un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Pre-textos. Valencia.

————— (1995). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Pre-textos. Valencia.

————— (2006). *Lo abierto: el hombre y el animal*. Adriana Hidalgo. Buenos Aires.

Arendt, H. (1997) *¿Qué es la política?*. Paidós. Barcelona.

Aróstegui, J. (2001). *La investigación histórica: teoría y método*. Crítica. Barcelona.

Barthes, R. (1967). “Le discours de l’histoire”. En : *Recherches sémiotiques*.

Bedarida, F. (2003). *Histoire, critique et responsabilité*. Éditions Complexe. Paris.

Benjamin, W. (2008). “Estudios metafísicos y de la filosofía de la historia”. En: *Obra completa, Libro II, Vol 1*. Abada. Madrid.

Buck-Morss, S. (2005). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Interzona. Buenos Aires.

————— (2004) *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*. Visor. Madrid.

- Campillo, A. (1985). *Adiós al progreso: Una meditación sobre la Historia*. Anagrama. Madrid.
- (2001). *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*. Akal. Madrid.
- Certeau, M. (2006). *La escritura de la historia*. Universidad Iberoamericana. México.
- Croce, B. (2005). *La historia como hazaña de la libertad*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Chartier, R. (2005). *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito*. Universidad Iberoamericana. Mexico.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre herméutica*. Istmo. España.
- (1986). *Crítica de la razón histórica*. Ediciones 62. España.
- (1997). *Teoría de las concepciones del mundo*. Ediciones Altaya. España.
- Fazio, H. (2014). *Los setenta convulsionan el mundo: irrumpe el presente histórico*. Universidad de los Andes. Bogotá.
- Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México.
- (1992). *Genealogía del racismo*. Altamira. Buenos Aires.
- (2007). *El nacimiento de la Biopolítica*. Fondo de Cultura Económica. México.
- (2018). *Histoire de la sexualité 1. La Volonté de savoir*. Gallimard. Paris.
- (1980). *Histoire de la sexualité 2. L'Usage des plaisirs*. Gallimard. Paris.
- (2018). *Histoire de la sexualité 3. Le Souci de soi*. Gallimard. Paris.
- (1980). *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*. Gallimard. Paris.
- (2007). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI. México.
- (2003). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- (2007). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Siglo XXI. México.
- (1998). *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica. México.
- (2008). *L'Archéologie du savoir*. Gallimard. Paris.
- (1971). *L'Ordre du discours*. Gallimard. Paris.
- (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard. Paris.
- (1980). *Microfísica del poder*. La Piqueta. Madrid.

- (2006). *Seguridad, territorio, población*. México. Fondo de Cultura Económica.
- (2009). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI. México.
- Gadamer, H-G. (1998). *El giro hermenéutico*. Catedra. Madrid.
- (1993) *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos. Madrid.
- Gadamer y Koselleck. (1997). *Historia y hermenéutica*. Paidós. Barcelona.
- Hartog, F. (2013). *Croire en l'histoire*. Flammarion. Roubaix.
- (2005). *Évidence de l'histoire*. Ce que voient les historiens. L'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris.
- (1980). *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Gallimard. Paris.
- (1996) *Mémoire d'Ulysse: récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Gallimard. Paris.
- (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. La librairie du XXI siècle. Paris.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. Trotta. Madrid.
- (2005). ¿Qué significa pensar? Trotta. Madrid.
- Hobsbawm, E. (2000). *Historia del siglo XX: 1914 -1991*. Crítica. Barcelona.
- Koselleck, R. (2011). *Expérience de l'histoire*. Gallimard. Paris.
- (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Editorial Trotta.
- (2016). *historia/Historia*. Editorial Trotta.
- (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Paidós. Barcelona.
- Lacouture, J. (2006). "L'Histoire Immédiate". En: *La Nouvelle Histoire*. Éditions Complexe. Paris.
- Le Goff, J. (2006). "L'Histoire Nouvelle". En: *La Nouvelle Histoire*. Éditions Complexe. Paris.
- Löwith, K. (1997). *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Herder. Barcelona.
- (2007). *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Katz. Buenos Aires.
- Löwy, M. (2002). *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

- Mate, R. (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "sobre el concepto de historia"*. Trotta. Madrid.
- Monod, J.C. (2002). *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*. Vrin. Paris
- Nietzsche, F. (1998). *Así hablaba Zaratustra*. Edaf. Madrid.
- (2000). *Escritos sobre retórica*. Trotta. Madrid.
- (2009). *La genealogía de la moral*. Alianza. Madrid.
- Nora, P. (1997). *Les lieux de mémoire*. Gallimard. Paris.
- Nussbaum, M. (2017). *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Gredos. Madrid.
- Serres, M. (1968). *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Presses universitaires de France. Paris.
- Ricœur, P. (1995). *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo histórico*. Siglo XXI. México DF.
- Warburg, A. (2010). *Atlas Mnemosyne*. Akal. Madrid.
- (2005). *El renacimiento del paganismo: Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Alianza. Madrid.
- White, H. (1992). *El contenido de la forma: Narrativa, discurso y representación histórica*. Paidós. Barcelona.
- (1992). *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica. México.

