

HISTORIA Y HERMENÉUTICA

History and hermeneutics

Jean-Marie Schaeffer*

*Centro de Investigaciones sobre las Artes y el Lenguaje
Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París*

Miriam Hernández Reyna (traducción)¹

*Instituto de Historia del Tiempo Presente
Centro Nacional de la Investigación Científica, Francia*

RESUMEN: Este texto pone en diálogo la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, filósofo alemán, con la historiografía de François Hartog, historiador francés, a partir de sus libros más recientes: *Croire en l'histoire* y *La Chambre de veille*. Partiendo de una reflexión sobre la historicidad, se analiza el lugar que Hartog le otorga a la historia en relación con la categoría de "regímenes de historicidad", así como respecto a una triple visión sobre el concepto historia: como creencia en la Historia, como pasado de la humanidad y como disciplina. Finalmente, se aborda la escritura de la historia en su relación con la novela, apuntando, así, a la discusión sobre la verdad y el tiempo en la historia, un problema tanto filosófico como histórico.

PALABRAS CLAVE: historia, hermenéutica, historicidad, experiencia histórica, regímenes de historicidad.

ABSTRACT: This text discusses about the hermeneutics of Hans-Georg Gadamer, german philosopher, with the historiography of François Hartog, french historian, from his most recent books: *Croire en l'histoire* and *La Chambre de veille*. Starting from a reflection on historicity, we analyze the role that Hartog gives to history, in relation to the category of *regimes of historicity*, as well as a threefold view on the concept of history: as a belief in history, as a past of humanity and as a discipline. Finally, it deals with the writing of history in its relation to the novel, thus pointing to the discussion about truth and time in history, a philosophical problem as well as historical.

KEYWORDS: history, hermeneutics, historicity, historical experience, regimes of historicity.

Fecha de recepción:
2 de agosto de 2017
Fecha de aceptación:
25 de septiembre de 2017

* Profesor-investigador en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Es filósofo y especialista en estética filosófica y en teoría del arte. Sus investigaciones se centran en dos ejes de análisis: por una parte, la filosofía analítica, combinándola con las ciencias cognitivas y la antropología; por otra, su trabajo analiza la interacción entre el arte y la estética desde un punto de vista de la ficción, entendida ésta como una capacidad psicológica. Entre sus obras más destacadas se sitúan los libros: *L'Expérience esthétique* (Gallimard, 2015) y *La fin de l'exception humaine* (Gallimard, 2007) y *Art, création, fiction* (Éditions Jacqueline Chambon, 2004).

¹ Este trabajo fue realizado gracias al Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IN403017 *Sofística y pragmatismo*.

En la “Introducción” de 1960 a *Warheit und Methode* (*Verdad y método*), Hans-Georg Gadamer señalaba:

Lo que se transforma llama la atención con incomparablemente más fuerza que lo que permanece en su estado antiguo. Es esa una ley general de nuestra vida espiritual. Por eso, las perspectivas que resultan de la experiencia del cambio histórico corren el riesgo, siempre, de no ser más que vanas deformaciones, porque desconocen la presencia escondida de lo que perdura. Vivimos, me parece, en la perpetua sobreexcitación de nuestra conciencia histórica.²

En el momento en que Gadamer escribía esas frases, al borde de un decenio que iba a terminarse con la “sobreexcitación” de la “conciencia histórica”, éstas fueron leídas como si fueran la expresión de un espíritu “conservador” o, como se decía en aquella época, “reaccionario”. Quienes lo consideraban reaccionario llamaban “progreso” a lo que él refería como “cambio”: los años sesenta estaban aún, al menos en Europa, imbuidos en lo que François Hartog llama “régimen moderno de historicidad”;³ a saber: un régimen intrínsecamente orientado hacia el porvenir, para el cual, el cambio, en la medida en que éste implica una ruptura, era el progreso.

En retrospectiva, durante los años sesenta, la “sobreexcitación” de la “conciencia histórica” puede resultar sorprendente: dada la naturaleza de la primera mitad del siglo xx, hubiéramos podido pensar que la creencia en la historia (o creer *en* la Historia como progreso) había sido definitivamente descalificada.⁴ Pero también podemos pensar que esta llamada del *ethos* moderno encontraba una de sus fuentes, precisamente, en los traumatismos de esa historia que se creía Historia. Desde 1949, Lucien Fèvre, citado por Hartog, insistió, en “Hacia otra historia”, en la necesidad de impedir al pasado “pesar demasiado sobre los hombros” de los vivos: “olvidar es una necesidad para los grupos, para las sociedades que quieren vivir”.⁵ Pero ese pasado no podía ser olvidado, insistía, volviendo inestable el optimismo de los Treinta Gloriosos.

También la “sobreexcitación” de la “conciencia histórica” fue de corta duración: la podredumbre interior, después el derrumbamiento del *otro* totalitarismo europeo del siglo xx, que los años sesenta habían aún intentado maquillar de utopía, anunciaba la muerte de ésta en los años ochenta. La caída del muro de Berlín en 1989, a la que Hartog consagra una bella reflexión de testigo-historiador y a la cual le atribuye un corte que fue, finalmente, el anuncio del deceso.

Es en esta perspectiva más larga que conviene interrogar las frases de Gadamer. Ellas atestiguan una visión del cambio histórico que no era ya la

² Gadamer, *Wahrheit*, 1990, pp. 3-4; Gadamer, *Vérité*, 1996, pp. 13-14.

³ Véase: Hartog, *Régimes*, 2003. La noción es presentada desde 1993 en un artículo en coautoría con Lenclud [“Régimes d’historicité”], en Dutu y Dodille (eds.), *L’État*, 1993, pp. 18-38.

⁴ Para esta distinción, véase: Hartog, *Croire*, 2013, pp. 9-11.

⁵ Febvre, “Vers”, 1949, pp. 225-247.

del régimen moderno que le era contemporáneo, el de la “Historia con mayúsculas”, por retomar la expresión de Hartog.⁶

Su concepción no anunciaba, sin embargo, el “régimen presentista” en el cual estamos sumergidos hoy. Y, hay que insistir, su visión no era tampoco la de una tortuosa historia teleológica del Ser —otra variante de la Historia con mayúscula— en la cual el pensamiento de su maestro Heidegger se había perdido, durante la década de 1930, en una camaradería sulfurosa con la ideología nazi. ¿Era la historia, entonces, tradicionalista?, ¿provenía de un “régimen antiguo” de historicidad, el de una historia orientada hacia el pasado? Ciertamente, para Gadamer, la tradición era un lugar de verdad. Pero él consideraba a la tradición no como una estructura predeterminada, sino como la secuencia de interpretaciones autorreferenciales de una cultura. Toda interpretación es “aplicación”, es decir, diferencia, distancia, pues toda comprensión parte de una pre-comprensión que le proporciona *su propio* contexto.

En realidad, y contrariamente a lo que sugiere la traducción francesa, a la que le falta precisión en este caso, las frases escritas por Gadamer no constituyen una profesión de fe, un manifiesto por o centrado en un régimen de historicidad específico. Tales frases inician una reflexión sobre el lugar respectivo del cambio y “de lo que se preserva” en la historia. Pues lo que Gadamer escribe en realidad es esto: las perspectivas ligadas a la introducción (*Einführung*) —y no a la “experiencia”— del cambio histórico corren el riesgo de ser distorsiones⁷ (*Verzerrungen*), ya que ellas olvidan (*Vergessen*) el carácter oculto (*Verborgenheit*) de lo que permanece. Entonces, lo que cambia se impone ante nuestra atención, y ello en virtud de una ley general de nuestro espíritu; lo que permanece, en cambio, está oculto y, entonces, es olvidado a través de la atención que se le da a lo que cambia. Si la conciencia histórica corre el riesgo de ser siempre una distorsión, es porque ella se fija en lo que atrae su atención, es decir, en lo se vuel-

ve otra cosa y, al mismo tiempo, olvida que lo que permanece se oculta en ese volverse-otro. Porque ese volverse-otro es el volverse-otro de lo que permanece oculto en el volverse-otro. Es por ello que toda historia es *Wirkungsgeschichte*: ella es prueba de la capacidad del pasado para permanecer, es decir, para continuar operando en el presente. La historia, y no se trata del pasado *simpliciter*, es el pasado que permanece, que vive en el presente. Dado que el pensamiento de Gadamer plantea esa pregunta, contrariamente al de Hegel, se trata de una hermenéutica de la *historicidad* y no de una filosofía de la *historia*.

Tomo prestada la noción de “historicidad” de François Hartog, puesto que, precisamente, lo que él nos propone en *Croire en l'histoire* y en *La Chambre de veille* es hermenéutica de la historicidad, aunque lo hace según una forma que le es propia y que no podría confundirse con la de Gadamer. Sin embargo, las dos reflexiones comparten la misma preocupación y la misma voluntad de arrojar luz sobre la cuestión de la historicidad.

DE LA HISTORIA A LA HISTORICIDAD

Croire en l'histoire conlleva a una “interpretación gramatical” (*Schleiermacher*), a un despliegue de la significación, plural en este caso, del término “historia”. François Hartog muestra que su significación se diferencia según cuatro acepciones mayores. Para los europeos de finales del siglo XX e inicios del XXI tenemos, para empezar, la Historia con “H” mayúscula, que “ha sido uno de los nombres” de entrecruce, sino es que el concepto cardinal en torno al cual se cristaliza lo creíble de los dos últimos siglos; con mayúscula, hacía las veces de explicación, es decir que frecuentemente servía como excusa para no dar una.⁸ Obra del “régimen moderno”, que determina la evolución de las sociedades en el “cambio”, es esta la Historia que Gadamer tenía en la mira y a la que le recordaba que corría el riesgo de olvidar que solamente cambia lo que permanece. Hartog muestra que nosotros somos

⁶ Hartog, *Croire*, 2013, p. 287.

⁷ La calificación de las “deformaciones” como “vanas” es una creación del traductor (al francés) que confiere a la tesis un tono polémico que está ausente en alemán.

⁸ Hartog, *Croire*, 2013, p. 287.

los hijos paradójicos de esta creencia en la Historia, ya que nuestra incapacidad de continuar creyendo en ella nos ha llevado incluso a dudar de toda historia *como tal* y a instalarnos en un “presentismo” para el cual ni el pasado ni el futuro son ya figuras pertinentes, como si la Historia fuera la única forma de historia que vale.

Al contrario, Hartog insiste en el hecho de que la Historia con mayúscula puede y debe distinguirse de la historia concebida no simplemente como el depósito del pasado de la humanidad, sino, más específicamente, retomando a Gadamer, como lo que continúa actuando y hace que nuestro presente sea lo que es; si el pasado fue otra cosa, el presente sería también diferente. Es más cerca de este tipo de historia que el historiador-centinela se instala en su “puesto de vigilia”⁹ para interrogar al pasado a partir de su presente, mientras su mirada escruta el horizonte.¹⁰

François Hartog distingue aún un tercer sentido del término, a saber, la historia como discurso, y entonces también, de manera más particular (y más recientemente), la historia como ciencia humana o social, que busca dar cuenta de la historia en el segundo sentido del término, “yendo hacia el establecimiento de leyes, hacia la ubicación de grandes movimientos de fondo, o hacia el reconocimiento, más o menos grande, de la contingencia.”¹¹ Hay que señalar también que la Historia con mayúscula era, al mismo tiempo que un régimen de historicidad, una manera de dar cuenta de la historia, un discurso histórico, lo que demuestra bien el carácter autorreferencial de los regímenes de historicidad. Es en su entrelazamiento con la historia que ella estudia, que la disciplina histórica se inscribe dentro de un planteamiento hermenéutico.

Tenemos, finalmente, la “historia” en tanto que “nombre” que se focaliza en una forma de situarse en el tiempo humano, antes que en todo discurso histórico o en toda historia tematizada por ese dis-

curso: “Historia es, en el fondo, un nombre venido de lejos, que hemos elegido para reunir y mantener juntas las tres dimensiones del pasado, el presente y el futuro”.¹² Más allá de una reflexión sobre las relaciones entre la historia como realidad pasada, la historia como disciplina y la Historia como objeto de creencia, *Croire en l'histoire* y *La Chambre de veille* desarrollan, en efecto, una interrogación sobre lo que funda a esas tres historicidades, a saber, la historia como modalidad específica de “reunir y de mantener juntas las tres dimensiones del pasado, el presente y el futuro”. Es por ello que el análisis de François Hartog es de naturaleza hermenéutica, tomando el término aquí en el sentido de una tentativa de captar la íntima relación entre el mundo, nuestras maneras de comprenderlo y nuestra forma de comprendernos a nosotros mismos *en* ese mundo en el que nos situamos según las dimensiones del pasado, el presente y el porvenir.

HISTORICIDAD Y EXPERIENCIA DEL TIEMPO

En *La Chambre de veille*, Hartog comenta la escena de la Odisea en la que Démodocos canta al triunfo de Ulises en el episodio del caballo de Troya:

Mientras que el bardo canta con mucha precisión lo que pasó, Ulises comienza a llorar. Mi lectura de ese pasaje es que Ulises, resaltado por el poeta mismo, se encuentra súbitamente confrontado a lo que él era diez años antes, respecto del cual se abrió una tal distancia que ya no puede relacionar al pobre tipo de hoy, que ha perdido hasta su nombre, con el héroe glorioso que él era. Este instante representa la toma de conciencia de una irremediable distancia de sí a sí mismo, lo que yo llamo historicidad.¹³

El nombre venido de lejos, del que tratábamos más arriba —la “historia”—, es un índice de historicidad concebido como un *arché* de la historia, es decir, la experiencia del tiempo como no-coincidencia de sí mismo consigo mismo. Hartog califica esta

⁹ Nota del traductor: el autor juega aquí con el título de la obra de François Hartog, *La Chambre de veille*, que puede traducirse como una cámara de vigilancia o un puesto de vigilancia, a la manera de un vigilante de barco o de una base. En este caso, el historiador-centinela (“historien-guetteur” en el original) reenvía igualmente a dicha metáfora.

¹⁰ Hartog, *Chambre*, 2013, pp. 9-11.

¹¹ Hartog, *Croire*, 2013, p. 287.

¹² Hartog, *Croire*, 2013, p. 294.

¹³ Hartog, *Chambre*, 2013, p. 129.

experiencia de “fundamental” y de “existencial”,¹⁴ lo que puede interpretarse como un significado de la historicidad anclado en el hecho de que, por permanecer en el tiempo, el *sí-mismo* no coincide con el *él-mismo*, que siempre se encuentra retrasado y adelantado sobre sí mismo.

La historicidad puede ser concebida como experiencia compartida de ese “ser en el tiempo”; dicho de otra forma, como la manera en que la no-coincidencia existencial del *sí-mismo* consigo-mismo se traduce a nivel del tiempo colectivo de la vida de las comunidades. Un régimen de historicidad es una forma colectiva particular de “reunir y de hacer permanecer juntas las tres dimensiones del pasado, el presente y el futuro”. Esta estructuración, por la naturaleza autorreferencial de la historia, actúa de vuelta sobre la experiencia existencial y, en particular, impone a los individuos sincronizar el tiempo de sus vidas con el tiempo colectivo y, así, hacer una experiencia de la historia; incluso, de la Historia.

Sabemos que Hartog distingue tres regímenes de historicidad esenciales: el antiguo, el moderno y el “presentista”. Como señala, se trata de construcciones al estilo de un modelo ideal, y el hecho de que distinga tres no significa que no haya otras o que no habrá otras. De manera fundamental, esos regímenes no son ni principios que se engendran (o se autoengendran) históricamente, como lo eran los Momentos del Espíritu de Hegel, ni las *épistémè* en el sentido de Foucault. No se trata de paradigmas inconmensurables, sino, más bien, dominantes, o de polos de atracción que prevalecen a un momento más que a otro. Hartog anota, así, en *La Chambre de veille*, que un régimen no es nunca “puro”, sino que se trata siempre de un régimen “mixto”, es decir, que en un régimen dado encontramos siempre elementos de otros regímenes, principalmente debido a fenómenos como la “simultaneidad de lo no simultáneo”. Esto no significa, por tanto (y posiblemente es este uno de los puntos que Hartog aún acepta de la lección lévi-straussiana), que los regímenes de historicidad sean arbitrarios o indefinidos en número como modalidades de organización de las relaciones

temporales. Para una mente humana, no existe una infinidad de maneras de reunir y de relacionar el pasado, el presente y el porvenir.

La oposición estructural entre los diferentes regímenes históricos no anula, entonces, el hecho de que la historia sea también un fenómeno continuo, ya que se realiza concretamente a través de una sucesión genealógica (la de las generaciones biológicas). Al mismo tiempo, ella es siempre cambio y permanencia, ya que nunca hay repetición de lo idéntico, ni discontinuidad radical en la transmisión intergeneracional. Así, cuestionamientos o tematizaciones pueden atravesar diferentes regímenes, incluso dar una orientación a su sucesión, contingente pero no aleatoria ni arbitraria. Hartog piensa que tal es el caso, para Occidente, de la “temporalización del tiempo”, una noción que define como “el proceso que hace que el tiempo se vuelva progresivamente un actor autónomo, dotado de su propia capacidad, de su propio poder, de sus propios efectos”.¹⁵ La temporalización del tiempo puede ser leída como un proceso típicamente autorreferencial (y, entonces, hermenéutico) a través del cual una meta-representación (una cierta idea del tiempo) se reinscribe en nuestra *experiencia* del tiempo que organiza, así, el horizonte de espera, volviendo apremiantes ciertos aspectos del tiempo vivido a expensas de otros.¹⁶

LA NOVELA: OTRO PENSAMIENTO SOBRE LA HISTORIA

Uno de los análisis más contundentes de *Croire en l'histoire* trata sobre el giro lingüístico en la historia o, mejor, sobre las conclusiones relativistas que quisieron derivarse de ello, cuya argumentación Hartog desmonta, haciendo justicia, al mismo tiempo, a la inquietud que las alimentaba. También discute una sorprendente maniobra de defensa, que tuvo y aún tiene un gran éxito, y que consiste en la sospecha si-

¹⁴ Hartog, *Chambre*, 2013, p. 135.

¹⁵ Hartog, *Chambre*, 2013, p. 143.

¹⁶ Esta circulación autorreferencial entre representaciones y experiencia es lo que la hermenéutica gadameriana trató de describir como círculo hermenéutico, concebido como círculo ontológico.

guiente: la historia es narrativa, y el mismo tiempo no puede ser referencial en el sentido más “ingenuo” del término, pero, si ella es un “relato”, también participa de un modo de conocimiento diferente y más elevado: el de la *mímesis*. Dicho de manera breve, el historiador es, de hecho, un *poiètes* aristotélico. Hartog muestra de manera convincente que, desde el punto de vista aristotélico, esta interpretación de los poderes epistémicos del historiador, fundada en el pasaje de la *Poética*, en donde Aristóteles compara al poeta y al historiador con respecto a su relación con “lo que realmente sucedió”, reposa en un contrasentido. Sabemos que Aristóteles dijo que el poeta permanece como un *mimètes*, incluso cuando se inspira de un hecho real. Los defensores de esta tesis concluyen que el historiador, que también se inspira de hechos reales, puede entonces ser considerado como un *poiètes*. Además de que se trata de un *non sequitur* lógico, esta conclusión no toma en cuenta el hecho de que Aristóteles no contemplaba para nada tal hipótesis. Para Aristóteles, el historiador tiene como tarea el dar cuenta de lo que *efectivamente* sucedió, y no de lo que podría suceder según el orden de lo verosímil o de lo posible. Por su parte, el poeta, incluso cuando se inspira en hechos reales, tiene por tarea dar cuenta de ellos según el orden de lo verosímil o de lo posible.¹⁷

Por tanto, la posición firme que adopta François Hartog, en lo concerniente a la diferencia entre factualidad histórica y ficción narrativa, no significa que él sitúe el conocimiento del lado de la historia. Al contrario, como Aristóteles, que reconocía una función cognitiva en la ficción narrativa, le importa distinguirla de la historia. La ficción narrativa es otra manera de conocer el mundo, principalmente cuando es “petrificada” por la historia como otra forma de pensar. Así, hemos visto que en un episodio de la Odisea la cuestión de la historicidad hace su aparición inaugural, siglos antes de que la filosofía la abordara. Un capítulo entero de *Croire en l'histoire* (“Le roman saisi par l'histoire”) es dedicado a la exploración de la interrogación propiamente hermenéutica del problema de la historia construida por las ficciones narrativas de los siglos XIX y XX.

Hartog hace énfasis en dos rasgos. El primero es que, contrariamente al historiador, el novelista piensa la historia a través de articulaciones particulares. Así, en *La guerra y la paz*

Tolstoi no pretende tener una visión superior, esa mirada de conjunto buscada por los historiadores, al menos desde Polibio: visión divina o punto de vista de la Fortuna. Tolstoi no busca esa visión de conjunto, sino que busca verlo todo. No quiere ser Napoleón que, desde lo alto de una colina, cree abarcar el campo de batalla, ni tampoco busca ser el oficial del Estado mayor que galopa recorriendo las filas. Al contrario, Tolstoi busca seguir los pasos de cada soldado. Su problema no es la distancia, imposible de salvar, entre lo particular y lo general, sino la imposibilidad de la totalización...¹⁸

Ciertamente, en Tolstoi, el problema toma una forma particular puesto que la necesidad, al mismo tiempo que a la imposibilidad de una totalización, se derivan de una ontología social —una concepción atomística ligada a un individualismo metodológico radical—, que lo lleva a designar la irreductible diferencia entre el individuo y la historia. De cierta manera, la ausencia de una visión superior es constitutiva de la novela (pensamos en la manera en que Stendhal describe Fabrice en Waterloo), pero esta ausencia es la consecuencia de una restricción más general del relato: es la *mímesis* de acciones humanas y, en términos aristotélicos, no puede representar lo general y lo universal más que a través de las encarnaciones particulares de las acciones en una intriga. Desde el momento en que hay pretensiones de cierta generalidad —y la novela occidental las tiene, al menos desde *Don Quijote*— se plantea la pregunta de la relación entre lo particular que es narrado y lo general a lo que se apunta; una relación que permanece problemática porque lo particular es, finalmente, irreductible.

La novela es, así, una crítica en acto, no solamente de toda visión superior, sino también de toda ontología histórica que opera con entidades colectivas reificadas. La “novela tomada como historia”, es

¹⁷ Hartog, *Croire*, 2013, pp. 142-143.

¹⁸ Hartog, *Chambre*, 2013, p. 173.

decir, la de los siglos XIX y XX, no ha cesado de poner en juego la cuestión de la relación entre los conflictos de la acción individual (que ponen en escena movimientos más generales, o una acción más general) y la historia, en la que esas acciones individuales deben participar o deben ejemplificar. Esta brecha entre los dos órdenes de realidad no cesará de volverse cada vez más grande en la medida en que la novela se desviará de la figura de la narración omnisciente para adoptar la perspectiva interior de los personajes.

El segundo rasgo puesto en evidencia para Hartog es que los novelistas se concentran “de preferencia en las fallas del régimen moderno, exponiendo sus deficiencias, aprehendiendo la heterogeneidad de sus temporalidades en curso, para hacer de ellas el origen dramático y la ocasión de un cuestionamiento del orden del mundo”.¹⁹ Fue el caso, de manera masiva, de Tolstoi, cuya animadversión por la historia es bien conocida. En el siglo XX, esa sospecha respecto de toda teología histórica desembocará en un verdadero escepticismo propiamente romanesco, no solamente en relación con la Historia con mayúscula, sino más radicalmente, a veces, en relación con la historia bajo todas sus formas. El déficit de la Historia con mayúscula es evidente en *L'Homme sans qualités* de Musil, relato atrapado en un estancamiento que extiende indefinidamente el momento antes del cataclismo: mientras que nos encontramos en los últimos meses antes del inicio de la Gran Guerra, la “acción paralela” moviliza el aparato de Estado para la celebración del 70 aniversario del emperador François-Joseph. Bajo una forma aún más radical, el universo de Kafka excluye la historia en cuanto tal, ya que sus relatos se desenvuelven en un fuera del tiempo en donde ya todo ha sido realizado y en donde ninguna interpretación ejerce ya acción alguna sobre la “facticidad” (Heidegger) de un universo mineral. De manera general, podemos decir que la novela llamada moderna, de principios del siglo XX, es, a pesar de su denominación, un cuestionamiento escéptico de ese mismo “modernismo” concebido como encarnación paroxística; como antaño la Odisea, se adelantaba a

“su” tiempo, del que no participa realmente: es más cercana a nuestro mundo actual de lo que lo es a “su mundo”.

SALIR DE LA HISTORIA

Pero ¿qué es a justo título “nuestro” mundo? El siglo XIX había sido por excelencia el siglo de la Historia con mayúscula. Al menos era el que había *pensado* la Historia. Pero es el siglo XX el que puso en marcha, a escala mundial, este pensamiento. Todo lo que el siglo XIX había pensado, privilegiando el modo de lo grandioso, el siglo siguiente le hizo los honores poniéndolo en marcha a través de sus inauditos cataclismos, ejecutados con consecuencias terroríficamente premeditadas. François Hartog, como todos nosotros, es un hijo del siglo XX, y la interrogación que funda su reflexión no es ajena al vínculo con su propio anclaje histórico. No es entonces sorprendente que un tema vuelva constantemente en sus dos obras: el de la fatiga de la historia. Al término del siglo XX, la Historia con mayúscula está cansada, y estamos cansados simplemente de toda historia. ¿Nuestro “presentismo” no es también una expresión de esa fatiga?

Esa fatiga había atravesado todo el siglo XX, desde sus inicios. Desde el fin de la Gran Guerra, encontramos las primeras expresiones fuertes de un rechazo, incluso de una aversión por la historia, de la cual la tradición de la novela modernista es la puesta en escena más compleja y más profética. Pero, sobre todo, la Segunda Guerra Mundial alimentó esa fatiga: los horrores planificados parecían escapar a toda inteligibilidad. François Hartog cita a Mircea Eliade que anotaba en 1944 en su diario: “Quisiera alguna vez poder escribir esta cosa terrible: el terror de la historia [...] No es verdad que el hombre tiene miedo de la Naturaleza de los dioses: este miedo es mínimo en relación al terror soportado durante milenios, en medio de la historia”.²⁰ Hartog nos recuerda que Eliade mismo había sido tentado en sus años de juventud por el Moloch (la siniestra cruz de hierro rumana) y

¹⁹ Hartog, *Croire*, 2013, p. 197.

²⁰ En Hartog, *Croire*, 2013, p. 253.

que su rechazo de la historia era una manera de olvidar su propia participación en una aventura histórica poco agradable. Pero, podemos pensar que la tentativa de disculparse formaba parte de su propio miedo. Si tal fuera el caso, se trataba de un miedo susceptible de ser compartido por más de un hombre de su generación, en todos los países: el de haber hecho un pacto con el Diablo, a la manera de Adrian Leverkühn en Thomas Mann. Hans-Georg Gadamer, que había obtenido él mismo varios de sus empleos universitarios temporales durante los años treinta “gracias” a la purga antijudía realizada en las universidades alemanas, anotaba:

En verdad no es la historia la que nos pertenece, al contrario, nosotros le pertenecemos. Mucho antes de que accedamos a la comprensión de nosotros mismos a través de la reflexión sobre el pasado, nos comprendemos de manera espontánea en la familia, en la sociedad y en el Estado en que vivimos. La toma de conciencia del individuo por sí mismo [*Selbstbesinnung*] no es más que una luz temblorosa [*Flackern*] en el cerrado círculo de la corriente de la vida histórica. Es por eso que los prejuicios del individuo, más que sus juicios, constituyen la realidad histórica de su ser.²¹

Constatación terrorífica si la situamos en su contexto histórico y biográfico más amplio. Pertenecer a la historia no es, entonces, únicamente inscribirse en la *verdad* de una tradición, es también no ser más que una luz temblorosa en el “cerrado círculo” de una vida histórica que nos aborda con sus convulsiones y que nos hace víctimas o culpables. Pero en todos los casos, se trata de una historia que se tornó inhumana.

En *Ulises*, de James Joyce, publicado en 1922, el joven Stephen exclamaba: “la historia es una pesadilla de la que trato de despertarme”. Pero ¿podemos salir de esa pesadilla? Joyce trató de pensar ese despertar. Hizo, en *Ulises* y, de manera aún más radical, en *Finnegans Wake*, dos novelas que, con una libertad sorprendente, se desapegan de la historia.

Si para Stephen la historia es una pesadilla, para el creador de *Ulises* ésta ya no existe más, ya que en su novela las temporalidades más desarticuladas se encuentran, la del relato originario y la del presente absoluto de una jornada cualquiera de seres humanos en el Dublín de 1905. En *Finnegans Wake*, la deshistorización es llevada hasta la destemporalización; la acción (sin que esa palabra tenga ya sentido ahí) se desarrolla en un fuera del tiempo que es, al mismo tiempo, una mezcla de todos los tiempos, como lo sería la mezcla de todas las voces de todas las lenguas. Las dos grandes novelas de Joyce evacúan la linealidad del tiempo y cantan a lo cíclico de un presente eterno, que se revivifica sin cesar a través de la danza circular del día y de la noche en *Ulises*, a través de la danza circular de los siglos y los milenios en *Finnegans Wake*. Joyce terminó *Finnegans Wake* en 1939; pocos meses después Europa se incendiaba: Joyce se refugió y murió en Suiza. La salida de la historia no era más que un sueño. También nosotros necesitamos aún del historiador-centinela que, en su puesto de vigilancia, interroga el pasado a partir del presente, la mirada puesta en la línea del horizonte, quien rinde, así, honor a lo que permanece oculto en lo que cambia: la “temblorosa luz” de nuestra humanidad.

FUENTES

- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Band 1*, 6, Tübingen: Auflage, 1990.
- _____, *Vérité et Méthode*, Paris: Éd. du Seuil, 1996.
- Hartog, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris: Éd. du Seuil, 2003.
- _____, *Croire en l'histoire*, Paris: Flammarion, 2013.
- _____, *La Chambre de veille*, Paris: Flammarion, 2013.
- Hartog, François y G. Lenclud, “Régimes d'historicité”, en A. Dutu y N. Dodille (eds.), *L'État des lieux en sciences sociales*, Paris: L' Harmattan, 1993, pp. 18-38.
- Febvre, Lucien, “Vers une autre histoire”, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 58, n. 3-4, 1949, pp. 225-247.

²¹ Gadamer, *Wahrheit*, 1990, p. 281; Gadamer, *Vérité*, 1996, p. 298.