

¿SE PUEDE SER HISTÓRICO SIN SER HISTORICISTA?

Antonio Gómez Ramos
Universidad Carlos III de Madrid

1

El modo en que los sujetos se relacionan con el saber histórico, con lo histórico del tiempo y con su propia conciencia del tiempo histórico ha sido y es tan variado y polimorfo como la propia noción de historia. Los parónimos que dan contenido a la pregunta del título de este ensayo se refieren a una ambivalencia que parece inevitablemente inscrita, cuando menos, en los modernos y en sus posibles sucesores. La valoración y el conocimiento del pasado propio y ajeno, su uso y su abuso, el lugar que ese pasado ocupe en la comprensión de sí mismo, o como motivador o justificador de las propias acciones presentes o futuras, todo eso que, de un modo aún impreciso, debemos llamar “conciencia histórica” está atravesado, quiero sugerir, por la ambigüedad de esas dos posturas, la “historicista” y la “histórica”. Las dos, compartiendo un contenido común, resultan, en un sentido que intentaré hacer ver, inconciliables y a la vez, quizá, inseparables. En otro tiempo, en la época dorada del pensamiento histórico, este escrito quizá se habría llamado, más neutralmente, “historicismo e historicidad”, y trataría de delimitar conceptualmente la relación entre uno y otra. Entendiendo por esta última la condición que tenemos los humanos, o al menos los humanos modernos, de seres insertos en, sujetos a, agentes de algo que hemos dado en llamar historia, o a veces, incluso, Historia (la decisión por la mayúscula no ha sido nunca banal). Y entendiendo por el primero la postura cultural, intelectual, en última instancia vital, que afirma que sólo se comprenden las cosas cuando se conoce su historia. Todavía en el siglo XIX —cuando la tensión entre “lo histórico” y “lo historicista”

empezaba a hacerse manifiesta—, el historicismo encontraba su lema en la frase de Dilthey: “Was der Mensch ist, erfährt er durch seine Geschichte”, que se podría traducir como que el hombre sólo experimenta, o mejor, sólo llega a enterarse de lo que es por medio de la historia; pero ya entonces solía llevar como corolario —con y sin Dilthey— el impulso epistemológico a reconstruir con toda fidelidad y precisión esa historia pasada de lo que se quería conocer.

2

Podría abordarse, entonces, una exposición de la historia del pensamiento continental como atravesado por esa ambivalencia. A partir de la *Segunda intempestiva* de Nietzsche, que la diagnostica por primera vez, el pensamiento continental —de Dilthey a Gadamer, pasando por Heidegger, por un lado; y los distintos marxismos hasta Lukacs y Benjamin, por otro— puede leerse como una serie de modulaciones de la tensión que resulta de preguntar por el valor real del conocimiento histórico para la condición histórico-temporal de los hombres y de las sociedades. Sería un iluminador ejercicio, también de historia conceptual; pero en el punto de mira de este ensayo —que quiere suponer, como subtexto virtual, ese ejercicio no escrito— se halla, más bien, un diagnóstico del uso y significado presente de “histórico” y de “historicista”, y con ello, de la posibilidad, valor y significado de ese saber que llamamos historia. Al menos, en lo que se refiere a los occidentales —y quizá más específicamente a los europeos, en tanto que parecen más abocados que otros a determinarse en función de la historia. No sólo los ilustrados y cultos, sino los numerosos grupos de escolares, estudiantes, turistas o visitantes de exposiciones y monumentos, conciertos musicales y obras literarias, hacen del contacto con las cosas del pasado un elemento central de su relación con la cultura y consigo mismos. La pregunta por la relación entre los históricos y los historicistas se refiere, en definitiva, al modo en que la conciencia histórica de un sujeto de hoy se ve, o está dispuesta a verse, afectada por los productos que nos ofrece el conocimiento histórico. Y también desde la *Segunda Intempestiva* de Nietzsche se sabe que ese modo puede muy bien no ser el adecuado.

3

“*Histórico*”, ser “*histórico*”: el adjetivo contiene todas las ambigüedades, posee toda la labilidad de la historia misma. Decir de algo, o de alguien, que es “histórico”, significa:

- que es memorable, de una grandeza que lo hace digno de ser conservado y recordado. Se habla de “hechos históricos”, pero es algo más presente que los hechos: Que hizo o que está haciendo historia. No sólo en el sentido de quedar consignado para el recuerdo, sino en otro mucho más material: lo que se considera histórico, así como la fecha que lo contiene, se diferencia de la arenilla de las cosas cotidianas por ser una de las piedras con las que se construye el edificio de la historia, dándole consistencia, forma y sentido.

(A modo de observación marginal: es cierto que, cada vez más, se utiliza el adjetivo “histórico”, mentando las dos acepciones que acabamos de señalar, para calificar datos numéricos: estadísticas deportivas, meteorológicas o econométricas, para las cifras que no tienen precedentes. Todo *record* (y no sólo deportivo) se considera, por definición, “histórico”. Y no obedece sólo a la cuantificación general de la existencia propia del mundo actual el que, a la inversa, ya todo lo histórico, en el sentido de memorable y grandioso, tiende a ser visto como “record”: el punto donde se alcanza lo que nunca se había alcanzado antes. La historia se convierte, entonces, en una serie de *records* necesariamente superables y condenados, por tanto, a ser anulados como tales *records*. Quedan sólo para el recuerdo, el registro, justamente, de que una vez lo fueron. El mismo progreso que los anula les reconoce que, en su momento, fueron “lo más”, y los conserva a la vez que los desvaloriza).

- Indisociable de la dignidad para el recuerdo, pero desprovisto ya de la condición de piedra fundamental de la historia, es el segundo significado asociado a “histórico”: algo que ya es del pasado, digno de un museo. Algo que ha prescrito y perdido validez, viejo y anticuado. Como cuando se dice: “Eso ya es historia”; y el “ya” suena como una condena o un destierro, no exento de veneración.

No es posible, ni seguramente se debe, sacudirse estos dos significados: lo grandioso y lo caduco, lo memorable y lo aparcado en un desván de los recuerdos. La dimensión “historicista” que ocupa el segundo lado de este ensayo engarza, sin duda, en ellos. Pero si “histórico”, y con él, el sustantivo “historicidad”, ha hecho carrera en filosofía, ha sido por un tercer sentido, en principio más originario y profundo, que Heidegger, sobre todo, se esforzó por desentrañar: la condición existencial-ontológica por la que, en cuanto existimos en un mundo, estamos arraigados en la temporalidad. Los §§ 71-76 de *Ser y tiempo* analizan, como es sabido, el enraizamiento de la historicidad en la temporalidad del *Dasein* —que está inevitablemente tendido entre el nacimiento y la muerte—; y analizan luego la historicidad, la condición de ser histórico (*geschichtlich*) el *Dasein*, en toda su originariedad, anterior, por tanto a la historia misma, a la *Geschichte*, en cuanto objeto de estudio de la *Historie* o en cuanto relato de la historia humana.

No es secundario el que Heidegger acabe distinguiendo entre un modo *eigentlich* —propio— de ser histórico, que él adjudica a la *Entschlossenheit*, y un modo *uneigentlich* —impropio—, que le achaca a la Modernidad.¹ Al hacerlo, le da a lo “histórico” una dimensión normativa que, en cierto modo, se reproducirá luego cuando lo confrontemos con lo “historicista”; y desde la que se genera, seguramente, la compleja intrincación de este sentido de “histórico” con los dos anteriores. Pero, por ahora, para acabar de perfilar el significado de “histórico”, es preciso complementar la propuesta de Heidegger. Pues, al asentar la historicidad en la finitud del individuo y en su aceptación del propio ser-para-la-muerte, Heidegger excluye las relaciones interhumanas y las estructuras supraindividuales que le dan sustancia real a lo histórico y lo distinguen de la temporalidad. Mientras que la muerte y el nacimiento, que determinan la temporalidad, son de cada uno, la historia atañe a todos, sin ser de nadie. Por eso, la historia precisa de categorías colectivas que faltan en los análisis de *Ser y tiempo*. Pero si la historicidad funciona como una categoría metahistórica —o primariamente histórica— que ofrece, a la vez, la condición de posibilidad de las historias, de la historiografía y de cualquier ciencia histórica, es porque se halla intrincada en el acontecer colectivo de los seres humanos. Lo que hace la historia —y termina por multiplicar las historias— es la preocupación de los humanos por actuar en común, por estar enredados en acciones

frágiles e imprevisibles. Por todo ello, la historicidad no es una cualidad interna depositada en la esencia de las cosas o en el fondo de lo humano: no se es histórico como se es bípedo, mamífero o animal. Sino que la historicidad se halla inscrita en la malla de las acciones humanas: en lo que tienen de disarmónicas y frágiles, en lo azaroso de sus resultados, en su estar enredadas en historias y narraciones dan cuenta de ellas. De la respuesta que se haga cargo de ello nace la conciencia histórica, la conciencia de lo histórico. En definitiva, los hombres no actúan para la historia, ni para la Historia —la primera acepción de “histórico” podría ir en ese sentido—, sino que son históricos porque actúan, porque sus acciones chocan y se enredan de modo que el significado de sus acciones y el encuentro entre ellas sobrepasa al de su ejecución. Este exceso, que se produce, cargado de contingencia, en la propia red de las acciones, y la experiencia del exceso por parte de sus protagonistas, es lo que se puede llamar historicidad, condición de ser histórico.

En esta medida, el ser histórico no supone, o no supone sólo, la disposición al recuerdo y al conocimiento del pasado —como resultaría de las dos primeras acepciones—, ni tampoco es sólo el estar inserto en una fuerza superior del tiempo, sino, sobre todo, una intensa conciencia de lo histórico, de la contingencia del tiempo y del tiempo mismo.

4

La conciencia histórica como disposición al recuerdo y conocimiento del pasado nos lleva al otro término de este ensayo, “historicista”. Desde luego, “historicista” se llama a cualquier filosofía que considere que la historia es muy importante, o incluso, lo más importante. En un sentido más restringido, que es el que nos ocupará aquí, el historicismo, ligado originalmente a la Escuela Histórica alemana y a un cierto Dilthey, vendría a coincidir con la pretensión (o tal vez la ilusión) de reconstruir fidedignamente las cosas del pasado tal como eran en el momento en que existieron: relatar los hechos “tal como han sido”, en la famosa expresión de Ranke, sin dejarse influir por la posición presente ni por todo lo que haya ocurrido entre medias. “quitándose de la

cabeza todo lo que se sepa del transcurso de la historia posterior a la época que se quiere conocer”, según la recomendación de Fustel de Coulanges con la que Benjamin discutía en las *Tesis de filosofía de la historia*.²

El prestigio del historicismo en este sentido ha sido desigual. Como producto de Herder y del romanticismo alemán, nació para criticar lo que de arrogante había en la historia universal ilustrada, y tenía el mérito de restituirle sus derechos a las épocas del pasado —que dejaban de ser un medio hasta el presente, o de ser enjuiciadas desde él— y a las culturas extraeuropeas, devolviéndoles su propia autonomía. O bien, como lo expresaba Ranke: todas las épocas están a igual distancia de Dios.³

Entre sus débitos está el que no dejaba de tener un trazo de mimetismo respecto a las ciencias naturales en su pretensión de objetividad. Sus propios partidarios no dejaban de ver que esa objetividad en la reconstrucción del pasado era un propósito tan imposible para un espíritu finito como ilusorio, en tanto que implica negar el tiempo. Precisamente, si todas las épocas están a igual distancia de Dios (quien no conoce el tiempo), la historia queda espacializada. En esto, ironicamente, el historicismo romántico viene a coincidir con su rival, la visión progresista de la historia, para la cual el tiempo histórico es una línea con una dirección.⁴

Con todo, siendo más o menos conscientes de esas limitaciones, la clase de conciencia histórica que produce la postura historicista —la conciencia historicista— es la que ha permitido el acceso moderno a momentos y obras del pasado —monumentos, arquitectura, música, sobre todo—. No se trata sólo de la restitución o averiguación de la verdad histórica —tan decisiva como espinosa en las recientes discusiones sobre la memoria histórica—, sino, también, de la restauración de edificios y ruinas, de la reconstrucción filológica de textos o de la interpretación de la música antigua: casi todo ello obvio hoy, aún asumiendo las dificultades y contradicciones.⁵ En su esfuerzo por evitar los anacronismos, la mezcla de tiempos, en su afán por restaurar la “pureza” del pasado, el impulso historicista suministra, cuando menos, lo materiales con los que accedemos a la historia, tenemos contacto con ella, y también, la consumimos.

Entendidos de la manera que se acaba de esbozar, la relación entre lo “histórico” y lo “historicista”, o entre historicismo e historicidad, no es directa ni armónica. De un lado, la conciencia del tiempo, una conciencia casi trágica, que se hace cargo, primero, de la caducidad de las cosas, y luego, de las contingencias y pesadas herencias que tejen y lastran todo el entramado de las acciones en las que cada uno está inserto, y a las que tiene que responder. De otro, la supuestamente inocente reconstrucción y acumulación de fragmentos del pasado, movida por un más o menos sincero amor por la cultura, la mera curiosidad, por el afán de conocer, o por la necesidad de identidad colectiva o individual. El lugar más antiguo de este enfrentamiento es, como hemos señalado, la intempestiva de Nietzsche *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. La acumulación de conocimiento histórico que él denuncia como agobiante no es más que una sobreabundancia de *historicismo* que prima la “historia de anticuario” y degrada la historia monumental, pretendiendo ignorar la historia crítica. Posteriormente, ya en otra clave, está Heidegger. La historicidad impropia que Heidegger plantea negativamente no es directamente asimilable al historicismo (si bien él se la endosa a Dilthey, frente a Yorck), pues podría valer igualmente para el progresismo moderno más simplista. Pero el sentido de responsabilidad, incluso de compromiso, que requiere la conciencia histórica que hemos dibujado tendría hacia un historicismo muy frivolidado un recelo muy parecido al del la historicidad propia frente a la impropia. Ya hemos sugerido más arriba que hay una componente normativa en la definición de la conciencia histórica, y que por ella se despega de la postura historicista.

Pero la relación es mucho más intrincada que una mera oposición. Heidegger mismo se dio cuenta de ello al no plantear la *Eigentlichkeit* y la *Uneigentlichkeit* de *Ser y tiempo* como momentos antitéticos. Para el esquema que hemos planteado aquí: no es posible mantener la conciencia histórica en el sentido indicado, ser trágicamente consciente de la caducidad de las cosas, de los excesos y las contingencias del tiempo, de las masacres que este lleva en su seno, no es posible tener la memoria y el conocimiento que requiere la condición de histórico —sin querer denominar a eso todavía “memoria histórica”— sin dispo-

ner de un cierto museo, más o menos imaginario, de piezas históricas proporcionado por la postura historicista. Un museo en el que entran textos de historia y de ficción, lecturas historiográficas, ruinas reales visitadas, objetos materiales conservados, etc. que no subsistirían sin, cuando menos, una dosis considerable de devoción historicista. Por eso, la historicidad implica un grado considerable de historicismo. Pero si lo que está en cuestión es un grado, una falla, una inserción, un mal menor o algún tipo de relación heterogénea, y las implicaciones que ello tenga para nuestra relación con el saber histórico, es lo que se trata de dilucidar.

En los tiempos recientes, ha ganado predicamento la idea de que sin un tesoro, sin una colección suficientemente rica y variada de piezas del pasado integradas en la vida cotidiana (monumentos y cascos históricos de ciudades, costumbres y tradiciones reconstruidas, músicas interpretadas “históricamente”, fragmentos de naturaleza en estado “virgen”, hábitats rurales, etc.), la existencia en este presente acelerado y anárquico de la modernidad en los estadios más avanzados sería insoportable. Algo así viene a sustentar la *teoría de la compensación* de Marquard, quien se autodefine como “tradicionalista de la modernidad”. El tiempo es destructor, lo es más cuanto más “moderno” es, la experiencia contemporánea es la de que arrasa con todo. Pero hay una inercia natural del ser humano que le hace contrapesar la aceleración y ligereza del mundo moderno con el gusto por las cosas muy antiguas, por lo que ha conseguido, o se ha logrado, mantener intacto. Además, cuanto más variado y extraño a la historia universal oficial, tanto mejor. De hecho, a eso le llama Marquard “sentido histórico: al arte de compensar la loca aceleración de los tiempos modernos [...] reactivando las posibilidades de lo antiguo”.⁶ El historicismo, entonces, como medicina y paliativo del malestar que resulta del ser histórico: en realidad, como reducto y refugio de la conciencia histórica. Cabe admitir que sociológicamente —e ideológicamente— las cosas están funcionando así. Pero lo que resulta, entonces, es que el historicismo queda convertido en un supermercado donde el sujeto elige historias y pasados a voluntad, los consume, no se sabe si por el placer de la vida o por la desesperación de la supervivencia. Con ello, adquiere la ilusión —una ilusión muy propia de los desesperados— de haber recuperado el control de la historia y del tiempo, a la vez que parece perder definitivamente el sentido de tragedia y

responsabilidad histórica que se derivan de su condición de ser histórico.⁷ Es posible que, así, estén perdidos para bien, pero sólo desde una percepción particular del tiempo histórico —un tiempo donde ya no tiene por qué pasar nada— a la que volveremos más adelante.

Cabría, en cambio, renunciar a la inmersión en la experiencia historicista y tratar de aligerar el peso trágico de la condición histórica. Es una postura que tiene más prestigio y, quizá, más altura intelectual. Consiste en transformar la condición histórica en la de espectador que contempla desde fuera, siquiera por medio de la imaginación, el espectáculo de la historia. Como es sabido, fue Kant quien la formuló primero, todavía dentro de una perspectiva de progreso que necesitaba de ese espectador para evidenciarse.⁸ Pero la extremó más, y más melancólicamente, alguien que era tan enemigo del historicismo como de la filosofía clásica de la historia, a saber, Jakob Burckardt. Éste, hacia el final de las tituladas *Weltgesichtliche Betrachtungen*, tras barruntar los cambios catastróficos que se ciernen sobre el aparentemente tranquilo siglo XIX, anticipando el siglo XX, suspira por una posición en la que “pudiéramos renunciar plenamente a nuestra individualidad y contemplar la historia de los tiempos venideros con la misma calma y agitación con que miramos el espectáculo de la naturaleza, de una tempestad, por ejemplo, desde tierra firme”.⁹ El motivo es, de nuevo, el del naufragio con espectador. El problema es que este “maravilloso espectáculo”, que proporciona el auténtico conocimiento histórico —“olvidando plenamente las dichas y desdichas de la historia”— no parece serle dado tampoco a “seres terrenales, contemporáneos”.¹⁰ Pero sólo en tanto que, siquiera por medio de su discernimiento e imaginación, esos seres terrenales, contemporáneos, puedan mirar el espectáculo trágico de la historia, serán “más sabios para siempre” y “no más listos para la próxima vez”. En verdad, podría decirse que esta postura, que tiende a rebajar la búsqueda historicista de sensaciones, redobla, sin darle vías de salida, el sentido trágico de lo histórico: no se trata sólo del desgarramiento mismo del ser histórico, sino de la tragedia de no poder alcanzar la visión “fuera de campo” que permitiría el verdadero saber que resulta de la historia.

Pero lo cierto es que el historicismo, por mucho que amenace continuamente con degenerar en el esnobismo y la superficialidad, o en un irresponsable autoolvido del presente, es quien proporciona lo que podríamos llamar la

“materia del conocimiento histórico”, sin el cual ninguna conciencia histórica es posible. En la medida en que esa materia forma parte del sujeto de la conciencia histórica, ese sujeto es siempre ya histórico también en los dos primeros sentidos que hemos señalado más arriba, como anticuado y como viejo (hay una verdad que hace pleonástica la expresión “los viejos europeos”). Se diría que hace falta, cuando menos, un equilibrio entre la tendencia historicista y la histórica, que se debe ir determinado a cada momento. También Nietzsche decía buscar un equilibrio entre los tres modos de historia que él distinguía. Pero ahora no se trata de las dosis precisas, a lo que parece referirse él, sino de la articulación de dos posturas heterogéneas y, sin embargo, mutuamente intrincadas. Parafraseando a Kant, podría decirse que el exceso de historicismo produce un embotamiento de la conciencia histórica; mientras que la ausencia de conocimiento histórico (el cual tiende a plasmarse como historicismo) deja a la conciencia histórica en el vacío, o sujeta a ilusiones patológicas y falsas representaciones, de las que resultan decisiones fatales. No porque la conciencia histórica sea un concepto por rellenar, sino porque es una posición de la existencia en el tiempo y en la vida colectiva que no puede sustentarse, ni activarse sin un conocimiento material del pasado. Hasta ahí, la historia sigue siendo maestra de la vida.

Quizá donde mejor se pueda ver hoy esta tensión siempre irresuelta entre lo histórico y lo historicista sea en las actuales disputas sobre la memoria histórica. Una actitud demasiado apegada a ese conocimiento material del pasado, a lo literalmente transmitido por la historia, una actitud demasiado historicista, puede convertir la memoria, precisamente, en una reiteración obsesiva de conmemoraciones y reivindicaciones del pasado, ya sea como vencedor o como víctima, cegando, justo por ello, el trabajo de aprendizaje de la memoria que viene implicado en la condición histórica y el reconocimiento de lo ocurrido en el pasado.

6

Importa dejar claro, pues, que en la relación entre lo “histórico” y lo “historicista” no se trata exactamente del equilibrio resultante de la aplicación adecuada de

dosis de uno y otro —como todavía reclama Nietzsche para sus tres modos de historia—, sino de cómo articular dos posturas que, referidas a lo mismo —el saber histórico—, y dándose juntas, resultan, en realidad, radicalmente heterogéneas. En nuestro presente, las coordenadas de esta relación, al igual que las de la historia misma como saber, como práctica y como disciplina, han experimentado una transformación notable, de la que se pueden extraer algunas enseñanzas. A ellas va dirigida la segunda parte de este ensayo.

La transformación puede expresarse en la siguiente paradoja. Por un lado, resulta casi un lugar común que la historia como disciplina está sufriendo, al menos desde la segunda mitad del siglo XX, una crisis de legitimación. Desaparece la unanimidad acerca de lo que puede considerarse como discurso histórico legítimo, ni sobre cuál es o debe ser su objeto de estudio ni, en tercer lugar, sobre los criterios en virtud de los cuales tal discurso puede tener alguna pretensión de ser verdadero. Nada de esto es necesariamente negativo, pero despoja a la historia del papel de ciencia reina de las Humanidades del que disfrutó durante mucho tiempo, especialmente en el siglo XIX. Por otro lado, junto a esa crisis de legitimación, no se puede por menos de constatar el intenso interés por lo histórico de las sociedades occidentales contemporáneas: los éxitos editoriales de la novela histórica, las colas ante los grandes museos y exposiciones —que florecen en medio de una crisis de identidad pareja a la de la historia—, el gusto por las antigüedades, por las genealogías, la aparición de la memoria histórica como tema político y social de primer orden. Todo ello hace patente que existe hoy, tanto individual como socialmente, una *demanda de historia* que no atiende a la *crisis de la historia* misma que satisface, o tiene que satisfacer, esa demanda.

Desde luego, esa transformación afecta a nuestra relación con el saber histórico y a la articulación de lo histórico y lo historicista. Lo bastante para que, con Hans Ulrich Gumbrecht,¹¹ transformemos también la pregunta que hacemos por el sentido de la historia. No se trataría tanto de decidir qué podemos hacer con nuestro saber histórico, de cómo darle utilidad a los conocimientos sobre el pasado, cuanto de dar un paso atrás, preguntando directamente por lo que no hay sino que constatar: ¿qué es lo que nos hace buscar realidades del pasado, independientemente de fines más o menos prácticos? ¿Por qué nos empeñamos en conocer realidades del pasado, en tener acceso a

sus objetos o sus representaciones? ¿En qué consiste ese encanto que parecen despedir, y por el que tanto nos atraen?

La respuesta de Gumbrecht recurre a un argumento antropológico que, no por discutible, deja de tener resultados interesantes. Lo que, según él, mueve a los humanos en este interés por las cosas históricas, como en muchos otros intereses, es, en definitiva, el ansia de eternidad: el deseo que tienen los hombres de alcanzar en esta vida terrena todo lo que le atribuyen a los dioses: ubicuidad, omniscencia, omnipotencia, eternidad. Es lo mismo que les impulsa a arrojarse sobre los modernos aparatos electrónicos, de memoria infinita y de capacidades igualmente infinitas. El ansia de poseer esa clase de aparatos, de ordenadores a teléfonos móviles, dotados todos ellos de unas posibilidades que ningún usuario podrá nunca agotar realmente, sólo se explica por el deseo de superar los límites de la experiencia finita que imponen el nacimiento y la muerte: es la misma ansia de inmortalidad que ha fundamentado siempre todos los discursos históricos y utópicos.

Ciertamente, todos los impulsos irracionales se presentan de forma racionalizada: nadie explica la compra de un ordenador más potente por su ansia de inmortalidad, sino que busca alguna razón que justifique su necesidad: desde el “Esa función no la uso, pero, quién sabe, podría llegar a tener que usarla” —lo que no deja de ser una confesión de la posibilidad de la infinitud, y de la propia adaptación a ella—, hasta el supuestamente neutral afán de saberlo todo —pero la omniscencia se tiene por atributo divino—. En el caso del deseo del pasado, faltan mucho más claramente las explicaciones racionales para un impulso tan irracional, pero eso lo deja tanto más al descubierto. Estaba el *historia magistra vitae*, podría decir alguien; pero, aparte de acercarse a la mala racionalización que es el deseo de omniscencia, apenas pasa hoy de tener un valor retórico.¹² Precisamente por eso, y porque no sobran las racionalizaciones “es fácil reconocer que lo que nos empuja en dirección hacia el pasado es el deseo de atravesar los límites que nos separan del tiempo anterior a nuestro nacimiento. Queremos conocer y vivir de manera inmediata los mundos anteriores a nuestro nacimiento”.¹³ Y justamente eso conduce, precisamente hoy, en la crisis de las racionalizaciones, no a la construcción de discursos históricos sobre el pasado, sino al deseo de tener una “vivencia inmediata del pasado”: la posibilidad de tocar, oler, saborear esos mundos por medio de los objetos que los constituían.

El argumento antropológico del ansia de eternidad como motor oculto de los impulsos humanos puede resultar muy discutible; en todo caso, tampoco hay por qué considerar tal ansia como primigenia y originaria. Pero el punto es que, por la vía de ese argumento, Gumbrecht constata algo que define de manera decisiva el modo actual de relacionarse con lo histórico. A saber, un modo sensorial durante mucho tiempo “subestimado, si es que no reprimido”, que quiere hacer la experiencia sensible del pasado, acceder a éste en la experiencia sensorial misma, quizá como Proust en la magdalena.¹⁴ Si eso significa una estetización del pasado, o incluso una frivolización de la historia, a la manera que antes veíamos en Marquard, está por ver. Pero, en todo caso, sólo por este deseo de vivencia sensorial inmediata se explicaría, por ejemplo, el entusiasmo por la investigación con archivos de primera mano, con documentos originales, cuando el mismo texto es más accesible en ediciones críticas perfectamente fiables. Se trata de la necesidad de tocar, de tener entre las manos el documento original, como hasta hace poco todavía se vendían por las calles de Berlín pedazos del muro: hormigón pintado por un lado, que le daba a su poseedor la sensación de estar palpando cuarenta años de historia europea. Por supuesto, hay un culto de relicario en todo esto, como en las disputas por la salvaguarda de los archivos;¹⁵ pero no es tanto una reducción del deseo de historia a la práctica religiosa, sino más bien al contrario: es la práctica religiosa la que contiene el deseo de lo sensible e inmediato que se da en esta práctica histórica. De lo que se trata es de la experiencia sensorial, no de la religiosa. Los otros dos ejemplos de Gumbrecht lo ponen más claro: el éxito de películas históricas como *El nombre de la rosa*, *Amadeus* o *Mephisto*. En tales filmes, es mucho más importante crearle al espectador la ilusión de que vive en un monasterio medieval, o en la Viena de finales del siglo XVIII, o en el Berlín de 1935, que hacerle partícipe, y menos hacerle comprender, determinadas acciones o conflictos. *Los sentidos, la experiencia sensorial, se hacen mucho más importantes que la comprensión histórica*. Incluso la institución pedagógica por excelencia, los museos —y este es el siguiente ejemplo— van abandonando el principio taxonómico con el que exponían distantemente sus tesoros para reconstruir mundos históricos —paisajes prehistóricos, mercados medievales, salitas de estar de hogar decimonónico— en los que el visitante debe sumergirse “como si estuviera realmente en ellos”. No quieren proporcionar

conocimiento —menos aún el conocimiento libresco que había sido siempre el histórico—, sino facilitar una vivencia.

7

Es difícil no recelar en esta vivencia inmediata del pasado —o más precisamente, en esta vivencia inmediata de la *ilusión* del pasado— una reedición de la antigua postura historicista. Ese contacto directo con el pasado, con cualquier mundo pasado, reconstruido además tecnológicamente con efectos especiales, parece poner al espectador —en general, un ciudadano en periodo de ocio— exactamente en la situación del Dios de Ranke ante las épocas históricas. Y esa reconstrucción podría parecer sustituir a los antiguos talentos divinatorios con los que las hermenéuticas del XIX buscaban adentrarse en la psique de su personaje investigado. ¿Cuánto no pagarían muchos turistas por introducirse en un entorno que afirmara reconstruirles sensorialmente, con toda fidelidad, el mundo concreto de un personaje histórico —imagínese: Hitler o César—, de un gran escritor o de un pintor? De hecho, estetización del pasado o no, el deseo de la vivencia inmediata y la posibilidad tecnológica de proporcionarla terminan por introducir la experiencia histórica en el circuito del mercado y convertirla en artículo de consumo. No en vano, las llamadas Humanidades, y dentro de ellas, en primer lugar, la historia, funcionan ya hoy día, y se justifican, como una rama, a veces no pequeña, de la industria del ocio, y se hacen casi indistinguibles del parque temático, incluso dentro de la Academia.

Algo de eso puede haber; pero, si fuera sólo así, quedaría reeditar, a su vez, la antigua admonición moral de la historicidad contra el historicismo: lo propio contra lo impropio, el conocimiento profundo contra la experiencia superficial, lo interior contra lo exterior, etc. A lo que seguiría la defensa de la vía estetizante como pedagogía de la comprensión y de la conciencia, etc. Pero lo interesante del artículo de Gumbrecht está en situar esta eclosión de una demanda de vivencia inmediata de mundo pasados en una situación histórica distinta, en un tiempo histórico que ha cambiado respecto al tiempo de la primera y segunda modernidad, en que la Historia crecía como ciencia y coincidía con la marcha del mundo.

De hecho, este presente nuestro de la vivencia inmediata del pasado es también el presente de la *nueva simultaneidad*. A su juicio, tal presente se extiende desde los 70 hasta ahora: probablemente, está designando con él el mismo período de tiempo que, en otras tentativas, se ha llamado postmodernidad, final de la modernidad, posthistoria, tercera modernidad o modernidad reflexiva.¹⁶ Lo que define a esta “nueva simultaneidad” es ser un presente extendido, lleno de contradicciones y asincronías, donde se ha roto definitivamente la secuencia lineal del tiempo en la que se basaba la acción del sujeto moderno y la comprensión que este tenía de esa acción, plasmada en la filosofía clásica de la historia. Es un espacio temporal ya muy largo: de hecho, en los cuarenta años que han transcurrido desde su supuesto inicio habrían tenido lugar menos acontecimientos decisivos que el período, mucho más breve, que media entre las dos guerras mundiales, o en los primeros años de la postguerra.¹⁷ Ciertamente, no puede afirmarse algo así sin discutir lo que vale como acontecimiento, y si el tiempo está tan estancado desde los años 70 como se deduce de la propuesta de Gumbrecht: el fin de la guerra fría, las enormes transformaciones sociales y culturales que resultan del acelerado cambio tecnológico y de la globalización, para algunos, el 11-S, etc. tienen una dimensión enorme. Pero no se trata tanto del peso de los acontecimientos mismos, cuanto de si estos se insertan con sentido en una línea del tiempo. Y eso es, justamente, lo que ha dejado de ocurrir. Más bien se da una extensión del tiempo en un larguísimo presente sin futuro, o como lo ha denominado Manuel Cruz,¹⁸ un “estancamiento de la historia”, que se traduce en un tiempo en que se solapan y mezclan imágenes del futuro y recuerdos del pasado con una complejidad sumamente desestructurada.¹⁹ Las representaciones, a menudo sólo imágenes, del pasado están presentes en el presente, indistintas de las imágenes del presente, a la vez que el futuro como tal, como horizonte de expectativas al modo en que lo exponía Koselleck, ha desaparecido. No es ya que el horizonte de expectativas se distancie crecientemente del campo de experiencias, amenazando con desengarzarse de él —tal era la experiencia moderna—: sino que no hay futuro porque no hay pasado, las expectativas apenas se distinguen en su contenido de los recuerdos, y unas y otros se mezclan desordenadamente con las imágenes del presente, como si fueran simultáneas a él. *El deseo de vivencia inmediata del pasado ha surgido, precisamente, en esta nueva dimensión del presente.*

Gumbrecht trata de explicar esta nueva dimensión a partir de la crisis del sujeto moderno, expresada como crisis de comprensión. De modo que, frente a la búsqueda, ya fracasada, de un mensaje profundo de las cosas, del sentido latente en uno mismo y en el pasado, lo que se da en ese sujeto moderno descoyuntado es la “búsqueda de cualidades sensibles y superficiales”, tal como se ofrece, aparentemente (pero, como enseñó Nietzsche, ¿qué significa la apariencia cuando se descarta la profundidad?), en las vivencias inmediatas de mundos pasados.

En esta exterioridad pura, entonces, la demanda de historia significaría una demanda de *presencia*, de re-presentar mundos pasados y volver a hacerlos presentes. Tan presentes que apenas importa ya el presente que fueron en otros pasados. Se trata de un contacto exclusivamente exterior con el pasado, contacto entre la superficie del objeto del pasado —que se toca y se huele— con la piel, con el sistema sensorial, del sujeto histórico.

Detenerse en esto significaría analizar las posibilidades de una caracterización de las nuevas subjetividades frente a las supuestas firmezas del sujeto moderno clásico, algo que va más allá de los fines de este ensayo. Pero esta nueva forma de experiencia histórica, lo que su demanda expresa, guarda implicaciones y enseñanzas importantes para la relación entre lo “histórico” y lo “historicista”, y por ende, para una concepción más ajustada de la relación de los sujetos con el saber histórico, de la que partíamos. No importa si esta llamada “nueva simultaneidad” es una ruptura con la modernidad, un episodio más de ella, o su radicalización: en cualquier caso, ya no basta con ser una “conciencia histórica historicistamente informada”, una conciencia de la propia situación histórica, capaz de recoger y recordar en su comprensión las figuras del pasado, reconociéndolas en su significado y sus limitaciones. Tal era, resumidamente, la propuesta hegeliana de sujeto consciente de la modernidad y que, con modulaciones muy diversas, han ido interpretando las filosofías modernas.

Pero la búsqueda de inmediatez, de contacto directo con los objetos del pasado, y la descripción del presente como “espacio de simultaneidad” donde la línea del tiempo queda detenida, produce una modificación de la concien-

cia histórica, y de su relación con la postura historicista, a la que es preciso atender. Al menos dos enseñanzas resultan para ello.

En primer lugar, la conciencia histórica tiene que recoger de algún modo la noción de inmediatez. Es verdad que toda comprensión histórica se construye con conceptos, y que los conceptos, para esa conciencia histórica, están siempre mediados por la historia de su formación y evolución. Pero debe de haber, a través de la historia, una vía por la que la conciencia histórica enganche directamente con mundos del pasado ya perdidos, ya sean la república romana, la revolución francesa, los pioneros de la aviación o las vanguardias artísticas. Algo de eso había en la intuición benjaminiana del salto del tigre hacia un determinado momento del pasado.²⁰ Algo de esa inmediatez está de por sí en la condición temporal de lo histórico.

En segundo lugar, habría que reivindicar una concepción de la historia que no esté ligada a lo espacial: ni a la línea del progreso, ni a la ancha llanura de simultaneidades que describe Gumbrecht, donde el tiempo se ha estancado y el pasado es una exposición —más bien historicista— de momentos históricos. Seguramente, ello conllevaría hacerse realmente cargo de la radical temporalidad de lo histórico. Y seguramente, también, la respuesta a la pregunta de si se puede ser histórico sin ser historicista esté contenida en la pregunta de si se puede pensar la historia totalmente depurada de categorías espaciales. Y eso, hasta ahora, parece que no; o no del todo.

Notas

1. *Cfr.* sobre todo, el §75, “La historicidad del Dasein y la Historia Universal”, en *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1993, pp. 387 ss. (Trad. de J. E. Rivera, *Ser y tiempo*, en Madrid, Trotta, 2003).

2. Véase el comienzo de la tesis VII, de *Über den Begriff der Geschichte*, en *Schriften*, Vol. 1, 2, 1974, pp. 691-704, p. 695. Entre otras, puede verse la traducción comentada de Reyes Mate en *Medianoche en la historia*, Madrid, Trotta, 2004.

3. Ranke, *Über deutsche Geschichte*, Darmstadt, 1961, p. 7.

4. Así lo vio muy bien Walter Benjamin, en sus llamadas tesis sobre Filosofía de la Historia. Puede verse, al respecto, K. H. Kittsteiner, “Erwachen aus dem Traumschlaf. Walter Benjamins Historismus”, en *Listen der Vernunft. Motiven geschichtsphilosophisches Denkens*, Fráncfort, Fischer, 1998.

5. Es instructiva, al respecto, la reflexión del propio Harnoncourt, destacado intérprete y teórico de la música antigua. Véase Harnoncourt, *La música como discurso sonoro*, Madrid, Acantilado, 2006.

6. Marquard, “Universalgeschichte und Multiversalgeschichte”, en *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart, Reclam, 1996, p. 69. (Trad. *Apología de lo contingente*, Valencia, Edicions de Alfons el Magnànim, 2001.)

7. Por poner un ejemplo: un tour turístico en Centroeuropa hoy puede incluir, por igual, y en una serie indiferenciada, la degustación de cocina local, la visita a museos y castillos, el paso por huellas y memoriales del Holocausto, y un crucero en barco.

8. *Der Streit der Fakultäten*, en *Werke*, Fráncfort, Suhrkamp, XI; pp. 347 ss. (Traducción de R. R. Aramayo, *La contienda entre las facultades de Filosofía y Teología*, Madrid, Trotta, 1997.)

9. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart, Kröner, 1978, p. 270.

10. *Ibid.*, 271

11. En el ensayo “Als mit dem Lernen von der Geschichte vorbei war”, epílogo, y ustificación metodológica a su libro *1926. Ein Jahr am Rande der Zeit*, Fráncfort, Suhrkamp, 2003 (original en inglés, *In 1926. Living at the Edge of Time*, Harvard U.P., 1997. Hay traducción al español, *Viviendo al borde del tiempo. 1926*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.). Lo que sigue es, en gran medida, una discusión de los planteamientos de ese epílogo.

12. De hecho, la motivación de Gumbrecht está, una vez más, en la crisis del topos de la *historia magistra vitae*.

13. Gumbrecht, *op. cit.*, p. 466.

14. Así quiere verlo Gumbrecht, remitiendo además a su trabajo “Wie sinnlich kann Geschmack in der Literatur sein? Über den historischen Ort von Marcel Prousts Recherche?”, en Volker Kapp (ed.), *Marcel Proust: Geschmack und Neigung*, Tubinga, 199. De todos modos es discutible que el proceso de interiorización que emprende el narrador proustiano sea equiparable a la experiencia sensible del pasado que Gumbrecht está sugiriendo aquí.

15. En España, el episodio reciente más pintoresco en este sentido ha sido la polémica por el archivo de la guerra civil, que catalanes y castellanos se disputaban en los tribunales y en el parlamento. La polémica, evidentemente, era por los objetos físicos, no por su contenido, que estaba ya digitalizado, o iba a estarlo.

16. Las explicaciones, desde luego, difieren tanto como los nombres correspondientes, pero es claro que tanto las obras de Jameson sobre la postmodernidad (por ejemplo, Fredrick Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1998), las del propio Lyotard, como las de Giddens sobre la tercera modernidad (véase, por ejemplo, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2001) o las de Ulrich Beck sobre la globalización se refieren al mismo espacio de tiempo y a los fenómenos concomitantes. También, aunque retrotrayéndose más en el tiempo, hasta los inicios de la postgue-

rra, las discusiones sobre la posthistoria coinciden en esa descripción de la paralización del tiempo histórico. Véase Niethammer, Lutz *Posthistoire, Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbeck, 1989.

17. Gumbrecht, *op. cit.*, p. 468.

18. Especialmente en *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*, Barcelona, Anagrama, 2005, sobre todo la tercera parte.

19. Valgan unos ejemplos: según una encuesta reciente, parece que un alto porcentaje de la población británica no sabía si Wiston Churchill era un personaje real o de ficción. Cualquier profesor de enseñanza secundaria o de universidad sabe lo indiferente —ni difícil, sino indiferente— que le resulta a sus alumnos ordenar cronológicamente de manera correcta los acontecimientos y protagonistas del pasado. Muchas películas de ciencia ficción mezclan indistintamente motivos estéticos o ideológicos del pasado con tecnologías y situaciones de un supuesto futuro, a veces extraterrestre.

20. Véase la tesis XIV en *Sobre el concepto de historia*, *op. cit.*

Fecha de recepción del artículo: 6 de julio de 2008
Fecha de remisión a dictamen: 10 de julio de 2008
Fecha de recepción del dictamen: 5 de octubre de 2008