

MALESTAR EN LA HISTORIA. TRES RESPUESTAS AL DESAFÍO HISTORIOGRÁFICO DE LOS SETENTA

*HISTORY AND ITS DISCONTENTS. THREE ANSWERS TO THE
HISTORIOGRAPHICAL CHALLENGE OF THE SEVENTIES*

Vladimir López Alcañiz¹

Universitat Autònoma de Barcelona, España
vladimir.lopez@outlook.com

Resumen

Las transformaciones sociales y culturales que se produjeron en los años sesenta y setenta en Francia dieron lugar a una profunda reconsideración de la teoría y la práctica de la historia. Este artículo se centra en las aportaciones que hicieron en ese contexto Michel Foucault, Paul Veyne y François Furet. Los tres sintieron que la necesaria renovación epistemológica pasaba por recuperar las obras de grandes figuras del pensamiento, como Friedrich Nietzsche, Max Weber y Alexis de Tocqueville. Hoy aún podemos aprender de ellos maneras de proseguir la interminable tarea de repensar la historia.

Palabras clave: historiografía francesa, teoría de la historia, Michel Foucault, Paul Veyne, François Furet.

Abstract

The social and cultural transformations of the sixties and the seventies in France gave place to an intense rethinking of the theory and practice of history. This article is focused on the contributions which Michel Foucault, Paul Veyne and François Furet made in that context. The three of them sensed that the necessary epistemological renewal implied recovering the works of great figures of thought like Friedrich Nietzsche, Max Weber, and Alexis de Tocqueville. Today we can still learn from them ways to continue the never ending task of rethinking history.

Keywords: French historiography, theory of history, Michel Foucault, Paul Veyne, François Furet.

¹ Doctorando en Historia Contemporánea en la Universitat Autònoma de Barcelona.

El malestar recorre la historia. Son los años sesenta, y todo se acelera. Los tiempos están cambiando, canta Bob Dylan en otoño de 1963. En tal circunstancia, el pasado se enrarece, parece un lastre del que urge desprenderse. *La broma*, que Milan Kundera termina en 1965, es un relato sobre los escasos resquicios que la ironía de la historia deja al protagonista para escapar de ella. No es posible deshacer lo hecho, borrarlo del tiempo o dejarlo sin efecto, pero tampoco ya comprender el sentido de la historia, su fin o su razón de ser².

Las transformaciones se suceden como un torrente, casi con la impasible fuerza de la naturaleza. Las jerarquías se debilitan, las fronteras culturales se vuelven cada vez más porosas. La portada del disco de los Beatles *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band* es un poema visual sobre esa batalla semiótica. Es el momento de la explosión de la cultura popular. Los jóvenes son sus heraldos, y sus consumidores. Eso acrecienta la diferencia generacional, hasta el punto de que la brecha cultural que separa a los hijos de sus padres es mayor que en cualquier otro momento desde la revolución francesa³. La juventud persigue un futuro mejor, y tanto el futuro como la juventud se revalorizan. Y aquí conviene reparar en que no siempre ha tenido la juventud un valor de futuro tan grande, ni el futuro ha tenido siempre en sí mismo valor⁴ Pero ahora sí. .

Los jóvenes no conocen el rostro del mañana, pero *saben* que será luminoso. Por eso la modernidad es una temporalidad acelerada: tiene prisa por sortear obstáculos, soltar lastre y llegar pronto a la meta. La voluntad sesentayochista de quererlo todo y quererlo ya resume este sentimiento, aunque también anuncia su declive. La impaciencia es una de las causas del malestar. El cuestionamiento del orden del tiempo late en el fondo de las transformaciones de esos años, como si habitara la brecha cada vez mayor que hay entre la marcha de las ideas y la respuesta de las instituciones. La transformación de la moda juvenil, el auge de la música rock, el descubrimiento de otras temporalidades gracias a la antropología y la descolonización o la denuncia situacionista de la sociedad del espectáculo, son sólo algunos ejemplos de esa efervescencia. El desfase se hace más y más acusado y conduce a un momento de explosión de las contradicciones culturales de la modernidad. En la primavera del 68, medio mundo es sacudido por un impulso rimbaudiano: la determinación común de *changer la vie*.

Como es lógico, la historiografía no permanece al margen de estos vaivenes.

² Kundera, Milan, *La broma*. Barcelona, Seix Barral, 2009.

³ Judt, Tony, *Algo va mal*. Madrid, Taurus, 2010, p. 89.

⁴ Pardo, José Luis, *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007, pp. 33 - 43.

Para hacer frente a los cambios, aquí y allá surgen propuestas para poner al día el estatuto de su quehacer. Es preciso volver a pensar *le métier d'historien*. Este artículo se acerca a las propuestas que formularon en *the wonder years* Michel Foucault, Paul Veyne y François Furet. Cada uno de ellos incidió en un aspecto central de la relación con el pasado: el peso de la *memoria*, la disciplina de la *historia* y el papel de la *revolución*. Y, en su conjunto, los tres son a la vez factores e índices -síntomas y agentes- del giro historiográfico que se produjo en Francia ante las profundas transformaciones con que se anunciaba la condición posmoderna⁵.

MICHEL FOUCAULT: GENEALOGÍA CONTRA MEMORIA

Entre los efectos de las transformaciones de los sesenta está el surgimiento de nuevos discursos sobre la memoria. La convergencia de los procesos de descolonización y liberación nacional con los nuevos movimientos sociales estimula el planteamiento de historiografías alternativas, la búsqueda de otras tradiciones y de las tradiciones de los otros, y la recuperación de la historia de los vencidos. Todo ello apunta directamente a la necesidad de recodificar el pasado en curso. En poco tiempo coinciden la revaloración de los hasta entonces considerados “pueblos sin historia”, la recuperación de los testimonios de quienes han padecido la persecución y la guerra, y la denuncia de la historia heredada del siglo diecinueve. En Francia, historiadores como Furet o Pierre Nora apuestan por separarse de la conmemoración a la hora de escribir historia. Quieren separar la memoria de la historia⁶.

En este contexto, una figura se mueve contra corriente: Michel Foucault. Hoy es más fácil asociarlo con sus historias de la locura y la sexualidad que con el debate entre la historia y la memoria. Pero es necesario inscribirlo también en este ámbito, porque en él su obra muestra el alcance de ese problema. El texto clave para ello es el que Foucault escribe en 1971 como homenaje a Jean Hyppolite y titula, significativamente, *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Lo leeremos con detenimiento, pero antes debemos enmarcarlo mejor. Lo haremos brevemente en tres momentos.

⁵ Lyotard, Jean-François, *La condición postmoderna*. Madrid, Cátedra, 1989. La doble condición de “factor” activo e “índice” pasivo de los procesos de cambio social es la que atribuyó Reinhart Koselleck a los “conceptos históricos fundamentales” que estudió a lo largo de toda su vida.

⁶ Huyssen, Andreas, *En busca del futuro perdido*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 13 -40. Nora, Pierre, “Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux”. Nora, Pierre (dir.). *Les lieux de mémoire. I. La République*. París. Gallimard. 1984. pp. XV -XLII.

Primer momento. En julio de 1964, Foucault avanza la cuestión que tratará en 1971 en una conferencia en Royaumont que lleva por título *Marx, Nietzsche, Freud, los 'maestros de la sospecha'*. Foucault se sitúa bajo el signo de los tres para fundamentar una nueva hermenéutica. En un mundo que siente nostalgia del absoluto, el nuevo infinito se esconde en el horizonte de la interpretación, una tarea constitutivamente inacabada, fragmentada, que permanece siempre "en suspenso al borde de sí misma"⁷. Foucault vincula además este esencial inacabamiento a dos principios que constituyen los postulados de la hermenéutica contemporánea, a saber: en primer lugar, si la interpretación no puede terminar jamás, es que en el fondo no hay ningún objeto primario que interpretar, nada que no sea ya interpretación, por lo que si hay que persistir en la tarea interpretativa no es porque busquemos su fuente primera y secreta, y así su clausura, sino porque vivimos inmersos en un entramado de interpretaciones que no se presentan como tales y violentan a quienes las padecen; esto conduce, en segundo lugar, a la obligación de la interpretación de interpretarse siempre a sí misma, de volver siempre a sí, lo cual tiene como corolario la necesidad de interpretar al intérprete.

Segundo momento. De marzo a noviembre de 1968, Foucault está en Túnez por motivos de trabajo. Dos años antes ha publicado *Las palabras y las cosas*, un libro controvertido sobre los modos de organización del conocimiento entre los siglos dieciséis y dieciocho. Gracias a él se ha convertido en una estrella en el firmamento intelectual francés. De Túnez Foucault recuerda la extrema violencia de las agitaciones que se producen allí. Queda asombrado del riesgo que corre la juventud, que pone en riesgo su vida y se enfrenta a severas penas de cárcel por escribir o distribuir panfletos, o por incitar a la revuelta. Esa experiencia directa, existencial, física, le transforma tanto o más que el mayo francés, haciéndole más consciente de lo que está en juego⁸.

Entre noviembre y diciembre vuelve a París, con la cabeza afeitada, tal como hoy se le recuerda. Percibe que sus preocupaciones empiezan a ser compartidas por el público. Decide entonces recapitular su obra y responder a sus críticos en un texto metodológico sobre la investigación de las prácticas discursivas: *La arqueología del saber*, donde la atención a la ruptura y la discontinuidad adquiere una relevancia capital. Hasta ahora, dice, los historiadores han fijado su atención en los "largos periodos", los "procesos irreversibles", los

⁷ Foucault, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona, Anagrama, 1970, pp. 32 - 41. En francés: *Dits et écrits I. 1954-1975*. París, Gallimard, 2001, pp. 592 - 607.

⁸ Foucault, Michel, *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*. Nueva York, Semiotext(e), 1991, pp. 131 - 46.

“movimientos de acumulación”; las “situaciones lentas” y los “grandes zócalos inmóviles”. Sin embargo, por debajo de esas “grandes continuidades”; de las “manifestaciones masivas y homogéneas”; del “terco devenir de una ciencia”; 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”⁹.

Tercer momento. En diciembre de 1970 Foucault entra en el Collège de France. Para su lección inaugural, elige un título elocuente: *El orden del discurso*, bajo el cual da amparo a una proclama sobre la necesidad de “restituir al discurso su carácter de acontecimiento” en función de cuatro reglas: el trastocamiento, que invita a reconocer “el juego negativo de un corte y una rarefacción del discurso” ahí donde la tradición ha querido reconocer su origen y el principio de su continuidad; la discontinuidad, que propone tratar los discursos como prácticas disruptivas, que se cruzan, yuxtaponen, ignoran o excluyen, sin presuponer que por debajo se desenreda en silencio el ovillo de un gran metarrelato; la especificidad, según la cual es preciso abandonar la idea de que el mundo “es cómplice de nuestro conocimiento”; y la exterioridad, que da prioridad al estudio de las condiciones externas de producción de los discursos frente a la exploración de su núcleo interno. Cuatro reglas, según Foucault, que marcan el tono de una época que intenta por todos los medios escapar al influjo de Hegel¹⁰.

Leamos, ahora sí, el texto pendiente de Foucault. Este empieza con una reflexión sobre los comienzos, sobre los términos que en ocasiones utilizó Nietzsche para referirse a ellos y distinguir sus manifestaciones. Frente a la creencia en la luminosidad de los comienzos, Foucault sostiene que “la genealogía es gris”; que está inmersa en ese “gris” de la historia que impugna la nitidez de lo puramente trascendental¹¹. La genealogía no se contenta con recorrer las suaves curvas de la evolución, sino que pretende reparar en las aristas, las diferencias, las irrupciones, y sacar a relucir los acontecimientos en toda su singularidad.

En consecuencia, el genealogista debe prestar oídos a la historia y olvidarse de la búsqueda de los orígenes, las esencias últimas, los arcanos, las identidades puras y las formas inmóviles, porque partir en busca de todo eso es tratar de encontrar solamente “lo que ya estaba ahí”, una imagen perfectamente ade-

⁹ Foucault, Michel, *La arqueología del saber*. México D.F., Siglo XXI, 2007, pp. 3 - 7.

¹⁰ Foucault, Michel, *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 2005, pp. 51 - 76.

¹¹ Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-textos, 2004, p. 11. En francés: *Dits et écrits I*, pp. 1004-24. En adelante cito por la versión castellana, que he cotejado con la original, por ser una traducción solvente y estar más a mano del público.

cuada a “lo mismo” por lo que la búsqueda se emprende, y “tener por adventicias todas las peripecias que puedan haber tenido lugar, todas las astucias y todos los disfraces” para desvelar al fin una fuente primera¹². En consonancia, el historiador que se toma en serio la genealogía no debe partir de los orígenes de una nación, una civilización o una cultura para narrar desde ahí su largo camino hasta hoy. Por el contrario, debe proceder desde el presente al pasado para descubrir en cada etapa aquellos momentos que marcan la diferencia, que introducen novedades, que rasgan el tejido de la historia o dislocan los goznes del tiempo. El paso que Foucault invita a dar es reconocer que la historia no conduce a la esencia secreta de las cosas, sino al secreto de que las cosas no tienen esencia.

Los orígenes y los mitos fundadores son anteriores al tiempo y al mundo. Por eso narrarlos es siempre cantar una teogonía. Nietzsche nos enseña, por el contrario, que los comienzos históricos son bajos. La búsqueda del origen conlleva despreciar como superfluos los accidentes de la historia; en cambio, la búsqueda del comienzo tiene en cuenta los detalles y los azares. No es un acto que fundamente la instalación en el presente sino que agita el suelo que pisamos y muestra lo contingente que es aquello que imaginábamos igual a sí mismo todo el tiempo. La historia enseña a blandir la risa frente a la sacralidad del dogma, y el genealogista la necesita para conjurar de una vez por todas “la quimera del origen”¹³.

¿Cuál es el lazo entre la genealogía y la historia? Foucault toma prestada de Nietzsche la definición de la genealogía como *wirkliche Historie*, como “historia efectiva” que se opone a la historia tradicional. Esta suele caer en el punto de vista suprahistórico, que explica los acontecimientos en función de su conclusión y entraña, por ende, la clausura del tiempo bajo la forma de la reconciliación¹⁴. En cambio, la historia efectiva escapa a la metafísica porque no se apoya en ningún absoluto. Por eso la tarea de la *wirkliche Historie* es introducir el devenir en todas las regiones donde habitaba lo eterno, lo natural, lo inmortal. La historia efectiva rompe las reglas del juego del reconocimiento y entiende que saber no es “reconocer, y mucho menos reconocernos”¹⁵.

Así pues, frente a una cierta historia tradicional que tiende a disolver los acontecimientos al integrarlos en una narración sin solución de continuidad, la his-

¹² *Ibíd.*, pp. 17 - 8.

¹³ *Ibíd.*, p. 23. Chartier, Roger, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*. París, Albin Michel, 1998, p. 135 y ss.

¹⁴ Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 43.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 47.

toria efectiva hace emerger los acontecimientos en su unicidad e intempestividad. ¿Qué es un acontecimiento? Según lo define Foucault, por acontecimiento no hay que entender “una decisión, un tratado, un reino o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario recuperado y vuelto contra quienes lo utilizan, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena a sí misma, y otra que hace su entrada, disfrazada”¹⁶.

Finalmente, el historiador tradicional trata de borrar las trazas que puedan revelar el lugar desde el que mira, el momento en el que cuenta, el partido que toma. Frente a esta tentación, Foucault invoca el sentido histórico tal como lo entiende Nietzsche, es decir, como una “mirada que sabe desde donde mira y lo que mira”, que se sabe perspectiva y que, al no borrar las trazas de su fabricación, da la posibilidad de ser sometida al mismo tipo de investigación que ella utiliza con su objeto de estudio¹⁷. La historia efectiva ha de poder tocar su propio corazón y hacer la genealogía de su propia historia.

Foucault regresa entonces a los distintos usos de la historia que Nietzsche identificó en la segunda de sus consideraciones intempestivas. Opone la parodia a la veneración de la historia monumental; la disociación de la identidad a la continuidad de la historia anticuaria; y la destrucción de la verdad y el sacrificio del sujeto a la conciencia histórica de la historia crítica. Pero por encima de todo reconoce que “se trata de hacer de la historia un uso que la emancipe para siempre del modelo, a la vez metafísico y antropológico, de la memoria”. “Se trata de hacer de la historia una contramemoria”¹⁸.

“Contramemoria.” Esa es la palabra clave. En ese momento de explosión memorial adquiere además un valor programático no exento de provocación. ¿Qué implicaciones tiene? Foucault basa su genealogía en el rechazo de la tradición. Tradición que no puede ser la garantía ni la fuente de legitimidad del conocimiento. Es por eso que el genealogista no debe reconstruir la historia desde el pasado hacia adelante sino desde el presente hacia atrás. El suyo es un análisis regresivo, que calca el funcionamiento del recuerdo pero se separa de él como su antagonista o doble contrario¹⁹.

En este designio Foucault encuentra a Nietzsche, y con él acepta el reto de contrariar la herencia hegeliana e invertir el platonismo, vale decir, la lógica

¹⁶ *Ibíd.*, p. 48.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 54.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 63.

¹⁹ Hutton, Patrick, *History as an Art of Memory*. Hanover, University Press of New England, 1993, pp. 110-6.

del sentido y la metafísica del ser²⁰. No es el único en hacerlo. Otros ponen también de relieve la crisis de los grandes relatos teleológicos. Sin embargo, Foucault pretende radicalizar el envite situándose al margen de cualquier tradición historiográfica establecida, puesto que a su juicio todas ellas transportan, abiertamente o a escondidas, como pasajeros o polizones, prejuicios o propósitos metahistóricos de los que es preciso desprenderse. Incluso percibe como un lastre las propias reglas y convenciones de la disciplina de la historia, seguramente con la advertencia de Nietzsche de que la historia no debe ser nunca una ciencia, y que la mera exigencia de serlo la degrada y la pierde para la vida.

Foucault pone el foco en los nuevos regímenes de comprensión que los discursos generan antes que en las memorias o tradiciones de las que provienen, aunque las subviertan. Pone el foco, en fin, en las contramemorias, entendidas tanto como los residuos o restos que contradicen y resisten a las versiones oficiales de la continuidad histórica, cuanto como prácticas discursivas que impugnan esa continuidad y reescriben permanentemente las memorias y tradiciones²¹. En suma, la respuesta de Foucault al malestar en la cultura de su tiempo es la voluntad de superación de la conciencia histórica de la modernidad, dejando tras de sí toda historiografía cuyo motivo sea la ampliación del horizonte hermenéutico en el seno de la tradición en la que se inscribe. En definitiva, la provocativa, sugerente -y seguramente también imposible- propuesta de Foucault puede resumirse así: una historia sin memoria²².

PAUL VEYNE: LA DIFERENCIA DE LA HISTORIA

Paul Veyne es un historiador de la antigüedad provenzal que en los años cincuenta estudia en la École Normale Supérieure de París y completa su formación en Roma, para recalar a finales de la década en la universidad de su ciudad natal, Aix-en-Provence, como profesor²³. En los sesenta publica dos artículos en la revista *Annales* en los que da muestra, por un lado, de su preocupación por renovar el estudio de la historia, y por el otro, de su gran curiosidad,

²⁰ Foucault, Michel y Deleuze, Gilles, *Theatrum philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Barcelona, Anagrama, 1995.

²¹ Fortanet, Joaquín, *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010, pp. 67 - 94.

²² Sobre la imposibilidad -o, cuando menos, la inanidad- de una historia sin memoria, véase Ricœur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid, Trotta, 2003. También, Bermejo, José Carlos y Piedras, Pedro Andrés, *Genealogía de la Historia. Ensayos de historia teórica III*. Madrid, Akal, 1999, pp. 195 - 204.

²³ Ruiz-Domènec, José Enrique, *Rostros de la historia. Veintiún historiadores para el siglo XXI*. Barcelona, Península, 2000, pp. 93 - 107.

amparada en una intuición poco común. En el primero de ellos, titulado *Vida de Trimalción*, cuestiona la visión de la Roma antigua ofrecida por Rostovtzeff, y eleva un personaje del *Satiricón* de Petronio a la dignidad de fuente para el estudio de una categoría social: los libertos. La interpretación de los textos sobresale en un ambiente en el que la arqueología es la vía privilegiada de acceso al pasado. Pero todavía más descollante resulta el uso certero de las analogías para iluminar ciertas regiones del pasado²⁴.

En el segundo artículo, *Panem et Circenses: el evergetismo ante las ciencias sociales*, aborda ese concepto introducido en el léxico francés por el historiador André Boulanger para designar la obligación moral, entre los miembros de la aristocracia helenística y romana, de ofrecer al pueblo bienes y placeres. El texto es el primer capítulo de la tesis doctoral en curso de Veyne. Y es justamente de las cuestiones teóricas que quiere dilucidar antes de entregar esa tesis de donde sale, un poco sin querer, el ensayo sobre epistemología de la historia que va a marcar la historiografía francesa.

En 1971 Paul Veyne decide responder al malestar en la cultura de su tiempo con la obra *Cómo se escribe la historia*, un ensayo que se precipita sobre la historia desafiando su mismo estatuto ontológico: “La historia no existe; sólo existen ‘historias de...’. La historia no tiene método, pero tiene una crítica y sobre todo una tópica. Los hechos no existen; sólo existen intrigas”²⁵. Por tanto, el historicismo, de Herder y Hegel hasta Spengler y Toynbee, es o bien ingenuo o bien falaz. La frase, utilizada como reclamo en la contraportada, adelanta el tono mordiente del libro. En la misma línea, añade que no es inútil la discusión sobre la cientificidad de la historia, puesto que la indiferencia respecto a las palabras suele llevar aparejada la confusión de las ideas. Él tercia: “La historia no es una ciencia y no tiene mucho que esperar de las ciencias”²⁶. Y, por si esto fuera poco, afirma que la historia no es más que “un relato verídico”, atacando así la línea de flotación de la escuela de los *Annales*.

Pronto llega el escándalo. El libro no es bien recibido por la izquierda, incluso es tachado de reaccionario. La derecha, en cambio, lo saluda, pensando equivocadamente que el autor es uno de los suyos. Georges Duby sí entiende el texto, y es el primero en reaccionar en una elogiosa reseña. El medievalista ve en su colega un historiador de primera talla, con ideas claras, agresivas

²⁴ Veyne, Paul, *La sociedad romana*. Madrid, Mondadori, 1991, pp. 11-51.

²⁵ Veyne, Paul, *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología*. Madrid, Fragua, 1972, p. 5. En francés: *Comment on écrit l'histoire*. París, Seuil, 2002. Cito por la edición castellana, cotejada siempre con la original.

²⁶ *Ibíd.*, p. 6.

tal vez, pero elegantemente expresadas. Coincide con él en la necesidad de llevar más lejos la escritura de la historia, para hacer frente al prejuicio de la naturaleza humana eterna y a la perezosa tendencia a pensar que todo va de suyo. A la postre, recomienda encarecidamente la lectura del ensayo a todos los historiadores que, como él mismo, se aproximan a su oficio con la mirada del artista²⁷. Luego llega la disección de la obra en las páginas de los *Annales*. ¿Cuál es su veredicto?

La escuela de los *Annales* se muestra muy crítica con la historia narrativa, pero de una forma poco meditada. La mayoría de sus miembros carece de la competencia necesaria para debatir con Veyne sobre esa cuestión. Por eso la redacción de la revista decide encargarse de reseñar el libro a dos colegas más avezados en asuntos de epistemología de la historia y representación del pasado: Raymond Aron y Michel de Certeau²⁸. Entre los dos pergeñan casi cincuenta páginas en las que se desmonta la obra pieza a pieza, se subrayan sus incoherencias y contradicciones, y se recela del estilo seco y cuasi brutal de Veyne. Pero se concluye que no se trata meramente de una diatriba conservadora contra el marxismo ni tampoco de una nadería revestida de deslumbrantes oropeles.

Los dos críticos hacen aflorar las cuestiones más relevantes del texto. De Certeau destaca el tratamiento de la historia como un relato, es decir, como un género literario cuya trama se compone de episodios y se organiza en forma de intrigas. Ahí se aprecia un cambio fundamental, que marca el carácter del ensayo y acompaña *sotto voce* el malestar del historiador: la teoría de la historia, que antes se organizaba en función de la relación con la realidad, ahora se repliega sobre el lenguaje. La de Paul Veyne es, por ende, una "epistemología de transición" entre una realidad de la historia que se recibe y aloja en el texto, y una realidad de la Historia que se produce en el momento de la escritura²⁹.

Fundamental es también la remisión de la práctica historiográfica al deseo o la voluntad de saber, a la curiosidad del historiador. En ese momento, erigir el principio de placer como criterio de la historia es un gesto osado, incluso subversivo. Para ponderarlo, es preciso tener en cuenta que se hace en un

²⁷ Duby, Georges, "Des hommes comme vous et moi". *La Quinzaine Littéraire*. N° 119. 1971. pp. 23 - 4.

²⁸ Aron, Raymond, "Comment l'historien écrit l'épistémologie". *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. Vol. 26. N° 6. 1971. pp. 1319 - 54. De Certeau, Michel, "Une épistémologie de transition: Paul Veyne". *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. Vol. 27. N° 6. 1972. pp. 1317 - 27.

²⁹ De Certeau, "Une épistémologie de transition", pp. 1318, 1323 - 4.

contexto en el que, por un lado, el historiador se arroga la misión de tener una función social en los procesos de transformación política, y por el otro, el medro en las instituciones que codifican el saber está de hecho condicionado por la sujeción a la regla academicista. Veyne opera un desplazamiento del deseo de la ley a la ley del deseo. Por ahí, Veyne *révolutionne l'histoire*, como él mismo dirá de su amigo Foucault: en un mismo movimiento desautoriza la historia científicista y la asepsia instalada en la enseñanza universitaria.

En sí mismo, esto es ya importante, pero además tiene un efecto lateral de no menor calado: la rehabilitación del “yo” del historiador en la escritura de la historia, que permite explorar la relación que existe entre la narratividad y el narrador³⁰. Paul Veyne y Michel de Certeau concuerdan en que debe reevaluarse el papel del historiador, pero difieren en el modo. Para Veyne el autor es un fin en sí mismo y la historia “es una actividad intelectual que, a través de las formas literarias habituales, sirve para fines de simple curiosidad.”³¹ Por el contrario, De Certeau sostiene que las decisiones de todo autor están mediatizadas por las instituciones del saber en las que se encuadran y, por tanto, la operación histórica debe ir más allá del principio de placer³².

Y ciertamente, debe ir más allá, pero no fundamentalmente porque reconozca el ascendente de ninguna autoridad académica. La curiosidad no es sólo un gesto hedónico. La voluntad de saber nace del asombro que uno siente ante algo que percibe como extraño, es decir, como algo que no puede asimilar a los términos con los que se relaciona con las cosas que le son ya familiares. Y ese asombro pone en movimiento el deseo de mirar mejor aquello que de entrada no se deja ver del todo. Ahí nace un vínculo singular entre sujeto y objeto, puesto que lo que les une es justo lo que les separa: su irreductible diferencia. La diferencia de la historia. El examen de esa relación requiere la elaboración de conceptos capaces de abrir un camino hacia el objeto que logre situarlo a la debida distancia, esto es, tenerlo cerca pero respetando su constitutiva *différance*, ese neografismo derridiano que captura y amalgama los dos significados del verbo “diferir”: “aplazar” y “distinguir”. Porque, en efecto, de lo que se trata es de mantener al objeto *presente* en su condición de *pasado*, la cual, en lo que toca a nuestra comprensión, está siempre *por venir*.

Por su parte, Aron destaca el esfuerzo de Veyne por hacer compatibles la libertad del historiador con la verdad de la historia, o dicho de otro modo, la sub-

³⁰ Prochasson, Christophe, “Les jeux du «je»: aperçus sur la subjectivité de l'historien”. *Sociétés & Représentations*. N° 13. 2002. pp. 207 - 26.

³¹ Veyne, *Cómo se escribe la historia*, p. 110.

³² De Certeau, Michel, *L'écriture de l'histoire*. París, Gallimard, 2007, p. 86.

jetividad del autor y la objetividad del conocimiento. Aquí se revela la tensión entre la curiosidad desinteresada que supuestamente está en la base de toda investigación y la racionalidad que debe figurar como su objetivo, entre una historia “definitivamente narrativa” que se escribe como una novela y una exigencia de veracidad que hace que no se lea “como un cuento”³³.

Paul Veyne está en una encrucijada. Pretende cerrar la puerta a la cientificidad de la historia sin por ello abrirla al relativismo o al subjetivismo de corte existencialista. Es un esfuerzo encomiable, que sin duda merece ser tenido en cuenta como idea regulativa frente a cierta moda filosófica que “extrae consecuencias delirantes de la libre construcción del objeto”, pero que sitúa al autor en una posición epistemológicamente comprometida³⁴. El historiador que maneja documentos experimenta limitaciones, si no de los hechos, sí de sus huellas. Es cierto, pues, que no puede escribir cualquier cosa sobre cualquier acontecimiento, ni siquiera puede narrarlo de cualquier manera. Pero decir que los hechos son lo que son es ir demasiado lejos, puesto que nuestro relato de un episodio histórico nunca coincide con la vivencia de ninguno de sus protagonistas. A pesar de todo, la tentativa de Veyne tiene el mérito de sugerir una diferencia entre las narraciones históricas y las de ficción que a menudo se pasa por alto cuando ambas se analizan desde el punto de vista literario: a diferencia del escritor, el historiador no es el autor de los acontecimientos que relata, por lo que cierta autoridad reside fuera de su discurso³⁵. En consonancia, en una obra de ficción coinciden el cierre del texto y el de la historia, mientras que en una obra histórica el texto puede cerrarse y la historia, no tener fin.

Finalmente, hay que mencionar la crítica de Veyne a la idea de progreso, que básicamente se resume así: no hay progreso en la historia, aunque sí en la historiografía. “El enriquecimiento del repertorio de lugares comunes, o sea, del índice de conceptos universales que se han de estudiar, es el único progreso que puede experimentar el conocimiento histórico; la historia no podrá nunca dar más lecciones de las que da ahora mismo, pero podrá todavía multiplicar las cuestiones.” Ciertamente, la historia no tiene método, pero tiene una crítica y una tópica. El corolario de la frase contiene las dos vías por las que puede transitar el progreso de la disciplina. En primer lugar, una crítica que no se contenta con revelar que hay máscaras que esconden otras cosas o con desvelar que hay ideologías que falsean la realidad, sino que considere esas máscaras

³³ Veyne, *Cómo se escribe la historia*, pp. 284 y 104.

³⁴ Aron, “Comment l'historien écrit l'épistémologie”, p. 1332.

³⁵ Rigney, Ann, *The Rhetoric of Historical Representation. Three Narrative Histories of the French Revolution*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 12.

e ideologías como huellas y precise qué orden de hechos es lícito reconstruir a partir de ese tipo de huellas, qué tipo de verdad es posible extraer de ellas³⁶. En segundo lugar, una tónica que va creciendo con la experiencia, con la acumulación y comparación de casos, y que permite afinar y ampliar el cuestionario al que uno somete los documentos del pasado. La historia que ya no puede buscar orígenes ni tablas de la ley sólo tiene una salida: la elaboración de conceptos.

Este es uno de los puntos fuertes de la epistemología histórica de Paul Veyne: la conceptualización marca decisivamente su proyecto y lo emparenta con el trabajo que entonces está haciendo Reinhart Koselleck. Además, a través de ella, se reencuentra con una de las grandes figuras del pensamiento histórico del siglo veinte, Max Weber. La propuesta de Veyne se erige de esta suerte en una actualización del valor heurístico de los *Idealtypus* o “tipos ideales”; y en una reivindicación de la importancia del factor humano en la historia al hilo del estudio weberiano sobre el carisma y las formas de dominación³⁷.

FRANÇOIS FURET: EL PORVENIR DE LA REVOLUCIÓN

Entre la publicación del ensayo de Paul Veyne, en 1971, y la aparición de *Pensar la revolución francesa* de François Furet, en 1978, sólo median siete años. Sin embargo, han cambiado muchas cosas; entre ellas, el legado del 68 se ha fragmentado y ha aparecido un discurso en su contra -o un contradiscurso- que prepara lo que algunos han llamado una “revolución conservadora”.

Entre el 68 y el 78 llegan a París varios disidentes del mundo soviético que van a cambiar radicalmente, al menos entre un sector de la intelectualidad francesa, la visión del comunismo y de la revolución. Es lo que se conoce como “el efecto Solzhenitsin”³⁸. Hasta entonces, la idea de revolución ha gozado de un exorbitante privilegio, que empieza a perder su valor de evidencia con la desestalinización. Ese privilegio hace de la revolución un instrumento válido para la liberación humana; asimismo, procura cierta benevolencia con relación a los excesos de los regímenes comunistas. Para la tradición marxista y jacobina francesa, al fin y al cabo, la revolución es un bloque y, entre aceptarla o rechazarla por entero, la opción está clara. Entonces llega el *Archipiélago Gulag*, en el que Solzhenitsin describe con todo detalle los horrores del sistema

³⁶ Veyne, *Cómo se escribe la historia*, pp. 284, 224 y 259.

³⁷ Weber, Max, *Sociología del poder. Los tipos de dominación*. Madrid, Alianza, 2007.

³⁸ Horvath, Robert, “«The Solzhenitsin Effect»: East Europeans Dissidents and the Demise of the Revolutionary Privilege”. *Human Rights Quarterly*. Vol. 29. 2007. pp. 879 - 907.

concentracionario soviético. El impacto es tremendo. Para Bernard-Henri Lévy, esa obra basta para conmocionar el paisaje mental de toda una generación. Muchos abandonan entonces el comunismo; se perfila ya el consenso antitotalitario que tendrá la defensa de los derechos humanos como horizonte regulativo. El terremoto ha empezado y Furet va a contribuir a su onda expansiva.

Esta es su declaración de intenciones: "En 1920, Mathiez justificaba la violencia bolchevique por medio de su antecedente francés, en nombre de circunstancias comparables. En la actualidad el Gulag obliga a reflexionar sobre el Terror, en virtud de proyectos idénticos. Las dos revoluciones permanecen ligadas; pero medio siglo atrás se las absolvía sistemáticamente mediante la excusa de las circunstancias, es decir, de fenómenos extraños a su naturaleza. Por el contrario, hoy en día, se las acusa de ser por naturaleza sistemas de coacción meticulosa sobre los cuerpos y sobre los espíritus"³⁹. ¿Cómo ha llegado a pronunciar estas palabras?

François Furet nace en 1927. A tiempo para disfrutar de la edad de la inocencia antes de la guerra; tarde para tener en ella algún papel heroico. Su generación vive la invasión alemana como una tragedia de infancia y encuentra en el posterior compromiso una manera de conjurar el malestar que provoca la sensación de vivir una situación crepuscular. En el sombrío panorama de la posguerra, Furet siente que debe tomar partido. El gaullismo y el comunismo parecen ser las únicas vías para remontar el decaimiento, aunque ambas se le antojan demasiado obsesionadas con el orgullo herido de la patria. De Gaulle, además, representa el cesarismo de derechas que la tradición republicana de su familia tanto ha combatido. Lo descarta por tanto, y se afilia al partido comunista en 1949.

En el partido coincide, entre otros, con Denis Richet, Maurice Agulhon, Jacques Ozouf y Alain Besançon. Todos ellos preparan el concurso para formar parte del profesorado, la llamada agregación, que Furet obtiene en 1954. Entonces redescubre la historia. Con formación en letras y en derecho, Furet duda entre las posibles salidas que tiene para continuar su carrera. Si se decide por la historia es porque entiende que es la disciplina más englobante. Debe obtener entonces el diploma de estudios superiores, para lo cual elige a Ernest Labrousse como director y la noche del 4 de agosto de 1789 como objeto de estudio. Las

³⁹ Furet, François, *Pensar la Revolución Francesa*. Barcelona, Petrel, 1980, pp. 23 - 4. En francés: *Penser la Révolution française*. París, Gallimard, 2009. Cito por la traducción castellana, que matizo cuando es preciso en función del texto original.

lecturas que hace para ello le llevan a cuestionar la concepción de la historia que ha recibido en el partido. Su ilusión empieza a conjugarse en pasado.

Poco después llegan el vigésimo congreso del partido en la Unión Soviética y la desestalinización, que parece augurar una ruptura con el rigor y el oscurantismo de antaño. Moscú da síntomas de alentar el desarrollo de distintas vías hacia el socialismo. Pero los sucesos de Hungría pronto demuestran los límites de esa supuesta flexibilidad. Después de dos semanas de protestas estudiantiles y obreras, las tropas soviéticas invaden el país y toman la capital. El balance es desolador: de inmediato, alrededor de dos mil setecientas víctimas; al poco, doscientos mil exiliados. Es la tragedia de un pueblo.

Furet abandona el partido poco después. Él ha creído siempre en la posibilidad de reformar el comunismo, pero cada vez más claro que eso no es posible. Su labor periodística en *France Observateur* permite seguir las fases de su desencanto, mucho más largo y complejo de lo que él quiere reconocer. Como articulista afina también la que será su manera particular de escribir la historia: un constante ir y venir entre pasado y presente, entre los intereses historiográficos y los debates políticos de su tiempo⁴⁰.

Su regreso a la disciplina se produce un poco por azar. La editorial Hachette encarga a Furet y a Richet un volumen sobre la revolución francesa. Ellos escriben un libro que se ajusta bastante a los cánones de la historiografía marxista, pero que los desafía en algunos puntos. El más famoso es la tesis del *dérapage*, según la cual el periodo jacobino no es la profundización de la revolución sino un desvío, una funesta pérdida del rumbo que conducía al advenimiento de la sociedad liberal. Eso desata la cólera de los marxistas, que encarnados en Claude Mazauric, atacan muy duramente la obra. Furet reacciona a la crítica perfilando mejor sus puntos de vista, pero también radicalizándolos. Como él mismo le escribe a Albert Soboul en la dedicatoria de *Penser la révolution française*, es "*l'approfondissement du désaccord*"⁴¹.

Ese desacuerdo se materializa en 1978, cuando Furet publica su nueva obra abriéndola con un ensayo titulado *La revolución francesa ha terminado*. Furet denuncia la historia que se hace de la revolución en términos de identidad. Según él, en la revolución se localiza el origen de la sociedad francesa contem-

⁴⁰ Ozouf, Mona, "François Furet: Problèmes de la Révolution et dilemmes de la démocratie". Sales, Véronique (coord.). *Les historiens*. París. Armand Colin. 2003. pp. 284 - 300.

⁴¹ Louvrier, Jean, "Penser la controverse: la réception du livre de François Furet et Denis Richet, *La Révolution française*". *Annales historiques de la Révolution française*. N° 351. 2008. pp. 151 - 76.

poránea y, por tanto, todos los discursos que se refieren a ella tratan de adueñarse de su legado o de condenarlo. Lo cual quiere decir que el acontecimiento sigue estando presente, demasiado presente, y cualquier distancia crítica con respecto a él es sospechosa de ser hostil. Desde su punto de vista, hay que terminar con esa historia que busca en la revolución *sus* orígenes, o lo que es lo mismo, con la historia conmemorativa. Superadas la identificación y la ilusión de objetividad, es preciso enfriar la revolución⁴².

¿Cómo hacerlo? Furet encuentra dos maneras. La primera es la confrontación entre el mito de la revolución y las sociedades posrevolucionarias, con el fin de que eso poco a poco vaya mostrando los desajustes, mutaciones y contradicciones. Furet afirma la necesidad de que la izquierda se replantee sus convicciones, y la invita a preguntarse si de verdad toda la historia está contenida en las promesas de la revolución. Cuestiona la idea revolucionaria del recomienzo de la historia y la creencia francesa en una nación que sea la avanzadilla de los nuevos tiempos. Si se mantiene incólume la idea del origen y esta se convierte en objeto de veneración, seguro que luego se hablará de traición o disidencia.

La segunda manera es abandonar el credo de la concepción lineal del progreso humano, según el cual una revolución sucede a la otra en la vía de la emancipación, de la liberación. Toda historia de la revolución debe empezar por someter a crítica la percepción que de ella tuvieron sus protagonistas. Es decir, debe criticar la creencia en que la revolución fuera una ruptura radical y el comienzo de una nueva era. Una historia que no aborde esa tarea no hará más que seguir repitiendo obsesivamente las vivencias revolucionarias. Por tanto, toda historia de la revolución que se funde en la experiencia interior de los revolucionarios está abocada a la aporía.

Ahí es donde Furet se encuentra con Tocqueville y Cochin. El primero afirma que la continuidad es el rasgo más distintivo de la revolución en los hechos, en tanto que la ruptura sólo aparece en las conciencias. Para Tocqueville, la revolución no es tanto un acontecimiento cuanto la aceleración de la evolución política -la centralización administrativa- y social -la penetración de la democracia- ya iniciada durante el periodo de la monarquía. Por su parte, Cochin sitúa el jacobinismo como la novedad radical de la revolución. Para aprehenderlo, sin embargo, es necesaria la separación entre la acción y la representación. Escribe Furet: "la ironía de la historia es que, en el momento en que ésta pretenderá realizar las ideas de Jean Jacques Rousseau, la Revolución

⁴² Furet, *Pensar la Revolución Francesa*, p. 22.

demostrará, por el contrario, la verdad del pesimismo roussoniano, es decir, la distancia infinita entre el derecho y la práctica.”⁴³

Más allá del discutible acierto de estos análisis, lo que merece elogio es la apuesta por analizar la revolución al margen de las categorías que ella misma se ha dado y, asimismo, constatar que la idea de revolución, justo después de su último estallido -ciertamente *sui generis*- sesentayochista, comienza a periclitarse. Contra la certidumbre de un advenimiento radical, de una inauguración absoluta, Tocqueville destaca la continuidad en la labor centralizadora. Cochín, por su parte, cree descubrir en los discursos de las sociedades de pensamiento jacobinas, que pretendían contribuir al bien común, la invención de los mecanismos del terror. Y con ellos, Furet quiere cambiar el mito de la revolución a través de la crítica conceptual. En el fondo, se trata de reescribir la historia, no como epopeya, sino como problema⁴⁴.

EL MALESTAR EN LA HISTORIA

En los años sesenta se localiza el borde de nuestro tiempo, la matriz desde la que podemos hablar de una historia del presente. Tras su conjura en falso, los problemas entonces abiertos, que fueron subrepticamente diferidos y han permanecido en suspenso, hoy regresan y nos requieren. Estamos todavía en la órbita del acontecimiento, por eso la sola cronología no puede medir la distancia que nos separa de él. Esa distancia es una extraña mezcla de lejanía y cercanía que no debemos abolir. Tenemos que trabajar con ella, siendo conscientes de que nuestro trabajo no es exterior al acontecimiento, porque se inscribe en su estela, pero también de los estratos de interpretación que se interponen entre él y nosotros. “Hay una poesía del alejamiento”, nos dice Paul Veyne, a la que toda historia debe ser sensible⁴⁵.

Los años sesenta son una aventura colectiva. Además de nuestros protagonistas, personajes de la talla de Deleuze, Derrida, Lacan, Lévi-Strauss o Lyotard componen un mosaico que debe apreciarse en su conjunto pero con arreglo a sus diferencias. Sus trayectorias son, a la vez, profundamente idiosincrásicas y reveladoramente paradigmáticas. Si el 68 es el símbolo de esa época, no es porque reúna todos los itinerarios, resuelva las contradicciones que el cruce de estos genera y les confiera un sentido unívoco, sino porque, al contrario,

⁴³ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁴ Furet, François, “De l’histoire-récit à l’histoire-problème”. *Diogenes*. N° 89. 1975. pp. 116 - 31.

⁴⁵ Veyne, Paul, *L’inventaire des différences*. París, Seuil, 1976, p. 13.

manifiesta el contraste que existe entre ellos y descubre su ambigüedad, que es otra forma de decir su potencial. Como todo borde, este de nuestro tiempo sólo es apresable a través de sus varios lados.

¿Dónde está, pues, la unidad del “momento”? Justamente, en la matriz de sus divergencias: *en el malestar en la historia*. Por eso mismo, más que adherirse literalmente a sus tesis o despreciarlas, hay que acercarse a las preguntas que las motivan y comprenderlas. Los textos de entonces tienen que ser para nosotros trabajos inacabados, tareas pendientes, casos abiertos que hoy estamos en condiciones de retomar. Porque hoy podemos acudir a la cita con el pasado con la distancia debida. Ni demasiado cerca, pues ningún contorno puede discernirse si se está de lleno inmerso en algo, ni demasiado lejos, ya que sólo puede verse aquello en lo que de algún modo se está⁴⁶. Además, precisamente por estar atravesado por diversos estratos de tiempo, nuestro tiempo es susceptible de abrirse a una “nostalgia reflexiva”: una nostalgia en la que la crítica y la añoranza no se opongan, en la que la afectividad de la memoria se conjugue con el juicio y la reflexión. Una nostalgia que haga del pasado parte del deseo del presente⁴⁷.

Profundicemos en el malestar. ¿De dónde procede? En el verano de 1929, Sigmund Freud escribe *El malestar en la cultura*. Ahí observa que, en la psique humana, los elementos primitivos se conservan junto a los que han evolucionado a partir de aquellos. El olvido no significa “la destrucción del resto mnemónico”. Al contrario, “en la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás”. Y lo mismo sucede en la vida en sociedad, puesto que si la cultura es “la vía ineludible que lleva de la familia a la humanidad”, es lógico que la primordial “relación con el padre” se reproduzca en la “relación con la masa”. En efecto, la civilización reposa sobre la insatisfacción de poderosos instintos que, no obstante, no desaparecen. Por eso la cultura se ve obligada a poner coto a la agresividad de tales instintos interiorizándolos, dirigiéndolos contra el propio yo, incorporándolos a una parte de este en calidad de un superyó que asume la función de conciencia moral y que genera, necesariamente, un sentimiento de culpabilidad. Para Freud, ese sentimiento es el “problema más importante de la evolución cultural”. Pero lo más inquietante es que ese sentimiento no se perciba como tal, “sino que permanezca inconsciente” o se exprese de un modo difuso, como un descontento o “malestar”⁴⁸.

⁴⁶ Martínez, Felipe, *Pasión tranquila. Ensayo sobre la filosofía de Hume*. Madrid, Antonio Machado Libros, 2009, pp. 101 - 9.

⁴⁷ Boym, Svetlana, *The Future of Nostalgia*. Nueva York, Basic Books, 2001, pp. 49 - 50.

⁴⁸ Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza, 1997, pp. 32, 100, 118, 134 - 8.

Hasta aquí Freud. Sin pretender introducir una lectura psicoanalítica de los autores estudiados, esta reflexión es útil para discernir, por analogía, la existencia de un cierto malestar en los años sesenta. Del malestar en la historia. Un primer indicio es la mala conciencia occidental ante todos esos tiempos divergentes, esas otras historias minúsculas, que el metarrelato de la modernidad como progreso constante escondía, soslayaba o ninguneaba. La primera reacción ante esa arrogancia culpable que la descolonización hizo evidente vino de la mano del estructuralismo, que optó por desalojar la historia del trono de la interpretación de las culturas, desposeyéndola de su pretendida científicidad y desterrándola a las pantanosas tierras del mito. Al poco, sin embargo, esa respuesta pareció excesiva. En 1964, el coloquio de Royaumont marca la vuelta a Nietzsche y la apertura de la posibilidad de reformular las nociones de historia e historicidad reprimidas en los análisis sincrónicos del estructuralismo⁴⁹.

Foucault, Veyne y Furet perciben que en el corazón de su malestar existe una instancia reprimida, una tradición bloqueada. Por eso se convierten en protagonistas del desbloqueo de la historiografía bipolar, aherrojada por el frío propio de “la era de los extremos”. Para llevar a cabo su tarea, los tres coinciden en recuperar figuras del “mundo de ayer”, es decir, anteriores a la gran guerra y a la redefinición ideológica que trajo consigo, y por tanto anteriores también a la segunda guerra mundial y a la congelación de la historia que la sucedió. El retorno a Nietzsche, Weber o Tocqueville no sólo redescubre su mundo y su tiempo perdidos. Muestra también sus virtualidades heurísticas para nuestro tiempo.

El giro historiográfico del que Foucault, Veyne y Furet son factores e índices es la última gran mutación de la disciplina de la historia hasta la fecha. Es cierto que en la última década se ha producido un retorno a la experiencia tras el énfasis en la textualidad, pero se trata de un regreso que no rechaza los anteriores logros, como quiso hacerse en los años noventa, sino que los asume, por lo que las coordenadas en las que nos movemos siguen siendo en buena medida las señaladas entonces. Siendo así, las preguntas que debemos hacernos es qué problemáticas plantean o revelan y qué herramientas nos ofrecen para bucear en ellas. Me acercaré ahora a las que considero cardinales.

François Furet pretende romper algunas de las ataduras metodológicas e ideológicas de la disciplina. Considera necesaria la revisión en profundidad de las

⁴⁹ Schrift, Alan D., “Le nietzschéisme comme épistémologie : la réception française de Nietzsche dans le moment philosophique des années 1960”. Maniglier, Patrice (dir.). *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Paris. PUF. 2011. pp. 95 - 109.

periodizaciones heredadas del “siglo de la historia”, lo cual pasa por abandonar la confianza ingenua en que el orden cronológico de la narración revele o instaure el orden lógico en los acontecimientos. Por eso propone un desplazamiento de la *histoire-récit* a la *histoire-problème*, que debe tomar conciencia de los presupuestos metahistóricos con los que trabaja. Además, apuesta por interpretar los acontecimientos, especialmente la revolución francesa, de un modo que no ceda a la gestualidad conmemorativa que suponen la apología o la condena. Una parte no menor de esta exigencia supone la rehabilitación de tradiciones historiográficas que un cierto discurso metódico había dado por superadas.

Paul Veyne incide en el aspecto conceptual de la historiografía. Para él, los conceptos son los espacios teóricos apropiados para un momento que recupera la atención a los acontecimientos y que, sobre todo, quiere abrirse a nuevos dominios del conocimiento como las mentalidades, las ideologías, la semiótica o los imaginarios. Cuando es más necesario que nunca, Veyne pone de relieve la relación constitutiva que existe entre historia y teoría. Entre el *hacer* y el *pensar* la historia. Porque sólo desde la previa instalación en la teoría -desde ese *theorêin* que según Heidegger significa “mirar el aspecto en el que lo presente aparece; demorarse en él viéndolo mediante tal visión”⁵⁰- es posible dar razón del mundo como historia. Sólo la experiencia filosófica de la racionalidad hizo posible que naciese en la antigua Grecia, como logro de la *theoría*, esa particular mirada del *histor* a través de la cual acontece o comparece la historia misma. O sea, que toda historia arrastra consigo una teoría. Pero sólo la conciencia de ello hará que el saber de la historia pueda seguir siendo relevante.

Paul Veyne, además, lanza un desafío. La escritura moderna de la historia es una respuesta conservadora a la aceleración del tiempo que tuvo lugar entre los siglos dieciocho y diecinueve. Es la respuesta por la que optaron quienes rechazaban a la vez los extremos de la ruptura con el pasado y del regreso a él. Pero en la subsiguiente articulación de la disciplina la narración de los acontecimientos se entremezcló de manera inextricable con otros dispositivos de comprensión: una filosofía de la historia basada en el progreso, un sujeto de la historia capaz de transformar el mundo y una instancia política, la nación, susceptible de encauzar la voluntad general de ese sujeto para encaminarlo hacia aquel progreso. Estos son, a grandes rasgos, los elementos que componen el paradigma del historicismo, a cuya voladura asistimos desde los años sesenta del siglo veinte. Veyne es de los primeros en señalar y contribuir a esa

⁵⁰ Heidegger, Martin, *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 159.

demolición. Por tanto, cabe leer su obra como una invitación a emancipar la historia del contexto de su origen. Emancipación que, hoy, pasa sobre todo por abandonar el conservadurismo e ir hacia la radicalidad crítica.

Michel Foucault comparte este designio. Quiere deslindar la historia de toda tradición -e incluso de las tradiciones historiográficas-. Por eso postula su genealogía como una contramemoria, esto es, un análisis que sea el calco del recuerdo en cuanto a su objeto, pero que sea su inversión especular en cuanto a su función. Foucault coincide con Hayden White en el deseo de liberar la historia de la carga del pasado. Lo expresa con toda claridad cuando resume su propuesta de “arqueología del saber” como una liberación del pensamiento trascendental. Pero el rendimiento de la genealogía foucaultiana no se agota ahí. Se multiplica cuando desemboca en la ontología del presente, que constituye una herramienta teórica de primer orden cuando se quiere pensar cómo debe escribirse hoy la historia.

Porque, ciertamente, si la lectura de estos tres autores converge en una pregunta sobre nuestro presente, esta es, seguramente, la de cómo pensar la historia “después del fin de la historia”; vale decir, tras la desaparición del horizonte revolucionario como modelo de cambio y del régimen de historicidad que nació con él.

CODA

¿Es posible dar una respuesta satisfactoria a tal pregunta? Probablemente no. Sin embargo, la contestación no puede ser el silencio. Es preciso dejar constancia de la inquietud que genera pensar en un “después de la historia” que, de existir, no seguiría la secuencia lógica de un “antes” situado en el mismo eje del tiempo, sino que ocuparía el espacio despejado por la desarticulación del propio vínculo entre el antes y el después que propusieron las filosofías de la historia del siglo diecinueve, y que, por eso mismo, tampoco se reconocería ya en la sincronización de los tiempos locales que la articulación de ese vínculo reunía en eso que llamamos “tiempo histórico”.⁵¹

El fin de la historia. Es este un asunto del que no ha dejado de hablarse desde

⁵¹ Benoist, Jocelyn y Merlini, Fabio (eds.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*. París, Vrin, 1998, p. 12. Estos dos autores editan la obra en cuyos argumentos baso lo que sigue. Ambos escriben conjuntamente el prólogo (pp. 7 - 15). Además, me amparo en las contribuciones que hacen Benoist (pp. 17 - 59) y Merlini (pp. 251 - 74) por separado, y en la de Philippe Büttgen (pp. 61 - 90). A continuación, cito genéricamente por el nombre de los editores.

que Francis Fukuyama lo reintrodujera a finales de la década de los ochenta. Sin embargo, en realidad es un tópico que la configuración moderna de la historia ha acariciado desde su fundación misma, como bien supo recordarnos Perry Anderson⁵². ¿Cómo debemos interpretar ese final? Desde luego, no como la detención del movimiento de cosas y personas, de ocurrencias y sucesos, y quizá tampoco como la ausencia de sentido de tal movimiento, sino más bien como la pérdida de legibilidad del paradigma que regía este movimiento y ese sentido.

Lo que pasa es que nosotros estamos dejando de creer en la historia. Ahora bien, el fin de la historia, si es que lo hay, no es en ningún caso la clausura de toda posible experiencia de la historicidad. Como escribe Derrida: "En el mismo lugar, en el mismo límite, ahí donde acaba la historia, ahí donde termina cierto concepto de historia, ahí precisamente comienza la historicidad de la historia"⁵³.

Pero ¿cuál es la historia en la que parece que estamos dejando de creer? Desde hace algo más de dos siglos, hemos considerado la historia como el escenario natural de nuestra existencia. O, por decirlo con Foucault, como un "modo de ser de todo lo que nos es dado en la experiencia" que ha sido "lo inmoldeable de nuestro pensamiento"⁵⁴. En efecto, la historia ha sido el esquema interpretativo que ha permitido dar significado a la realidad y a las producciones humanas, ha sido una ontología "capaz de asignar un presente, a saber, una unidad temporal de sentido, a un *nosotros* comunitario"⁵⁵. Así, ha servido como reguladora de los hechos que ocurrían, descartando algunos y reteniendo otros como acontecimientos, y dotando a estos del poder de universalizar su sentido. Vista así, la historia "no es otra cosa que un gigantesco proceso de fundación colectiva"⁵⁶.

Es en esta historia en la que ya no creemos, o eso parece. En ese "tiempo del mundo" que armoniza y da sentido a todos los "tiempos de la vida". Esto genera la necesidad de articular de nuevo la inteligibilidad de los procesos que vivimos. Y, si en estas circunstancias se suscita todavía la cuestión de la revolución, deberá hacerse en términos que seguramente están aún por inventar.

⁵² Anderson, Perry, *Los fines de la historia*. Barcelona, Anagrama, 2002.

⁵³ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid, Trotta, 1995, p. 88.

⁵⁴ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid, Siglo XXI, 1966, p. 231.

⁵⁵ Benoist y Merlini, *Après la fin de l'histoire*, p. 257.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 22.

Sea como fuere, hoy como ayer continuamos no sólo escribiendo *historias*, sino tratando de comprender *la historia* y reflexionando sobre nuestro tiempo para que este pueda establecer alguna relación con el pasado y el futuro. De hecho, hoy hemos asumido que una y otra cosa, la comprensión histórica y la reflexión sobre el presente, no pueden deslindarse porque en realidad son dos momentos de un mismo impulso.

La cuestión es, pues, cómo hacerlo. Qué forma discursiva corresponde a nuestra historicidad, que por un lado parece abandonar una cierta figura historicista de la historia, y por el otro se enfrenta a la estabilización de una temporalidad radicalmente presentista, que no parece tener ya más historia que la incansable reproducción de su propio modo de ser. Una pregunta esta a la que se añada otra, directamente salida de la crítica del humanismo de los años sesenta, y del motivo entonces palpitante del “fin del hombre”, que hoy cabe interpretar como el fin de la subjetividad que encontraba en la historia la ocasión de su universalización. Esta segunda cuestión es qué forma de subjetivación corresponde a *una* historia que se ha desprendido o que ya no confía en su validez y eficacia como *la* historia.

Sobre esto último, se trataría de pensar una concepción del sujeto *en* la historia -de pensar, pues, en la posibilidad de hallar un sentido para el sujeto en el seno de una cierta configuración histórica- antes que en la de ningún alternativo sujeto *de* la historia⁵⁷. Y, dentro ese marco, se trataría también de pensar en la naturaleza de ese sujeto, tras el notorio agostamiento de sus pretendidas encarnaciones en una clase, en una vanguardia o en una nación.

En cuanto a la primera cuestión, se impone profundizar en el *malestar* en el régimen de historicidad que nos rodea. De entrada, hay que consignar la crisis del “tiempo histórico”, ese tiempo que reúne las temporalidades diversas de las historias o *res gestae* tradicionales, y del que se ha predicado cómodamente que se aceleraba o ralentizaba. Ese tiempo está ahora en quiebra, y por eso se ha podido detectar el desmigajamiento o *émiettement* de la historia en una miríada de historias. Ahora bien, estas *historias*, en plural, que ahora se nos presentan o que tenemos por delante, no son, ni pueden ser, esas otras historias ejemplares propias del antiguo régimen de historicidad. En segundo lugar, hay que insistir en que la historia ha sido hasta ahora una estructura interpretativa sobre la que se han superpuesto numerosas variaciones. En rigor, ha sido el lazo y el límite de esas variaciones. Porque la historización del mundo se ha

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 12.

convertido en una determinación transhistórica que, en otro nivel, ha seguido impregnada de naturaleza.

Pues bien, esa naturalización, ese límite, es lo que ahora está bajo presión, si no en ruinas. Foucault llamó a despojar la historia de todo “narcisismo trascendental”, de todo lo eterno que hubiese en ella, del “círculo del origen perdido y recuperado”⁵⁸. Y eso no significa otra cosa que despojar la historia de la idolatría de sí misma.

¿Qué espacio nos despeja el desbrozo de este claro de bosque? En primer lugar, “la imposibilidad de toda deducción trascendental del acontecimiento deja totalmente abierta la cuestión de su gramática, de la codificación y decodificación de las series en las que vienen a producirse sus ocurrencias disyuntas”⁵⁹. En segundo lugar, está abierta también la vía para elaborar un discurso crítico sobre el tiempo propio de la historia europea y de la historiografía “científica” que quiso dar razón de ella. Un discurso que tiene que partir de la imposibilidad de “reconducir las distintas formas históricas de la vida en Occidente a la unidad de un *principio* capaz de inscribirlas en una teleología”, una ambición que albergó la filosofía de la historia del siglo diecinueve⁶⁰.

¿Cómo empezar? Constatemos esto. La forma de la *historia magistra* se recortó sobre el fondo de una temporalidad pasadista. Inversamente, la historia moderna se ha inscrito en una temporalidad futurista. La última pregunta, cuya respuesta no podemos más que esbozar, emerge por sí sola. ¿Qué historia escribir en una temporalidad presentista? La “ontología del presente” foucaultiana es un buen punto de partida, puesto que permite pensar una historia no teleológica, toda vez que el interrogante axial de esta ontología ya no es ni de dónde venimos ni hacia dónde vamos, sino qué nos está pasando. El énfasis foucaultiano en la actualidad se erige en el doble crítico del “presente perpetuo”⁶¹.

Desde esta perspectiva, es posible empezar a pensar nuevos conceptos sobre la actualidad que ocupen el lugar en el que antes estuvieron las lecciones para siempre de Tucídides o el progreso inexorable de los modernos. Es posible también sustraernos a la dicotomía que planteara Karl Löwith entre “las dos grandes concepciones de la Antigüedad y del cristianismo -el movimiento cí-

⁵⁸ Foucault, *La arqueología del saber*, p. 341.

⁵⁹ Benoist y Merlini, *Après la fin de l'histoire*, p. 52.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 259.

⁶¹ Baschet, Jérôme, “L'histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé / futur”. Hartog, François y Revel, Jacques (directores). *Les usages politiques du passé*. Paris. Éditions de l'EHESS. 2001. pp. 55-74.

clico y la orientación escatológica-” que parecerían agotar “las posibilidades fundamentales de la comprensión de la historia”⁶². Y ello porque la genealogía, sobre la que reposa esta propuesta, se asienta en una intelección del presente que corrige una mirada excesivamente enfocada hacia los orígenes, y por eso mismo también hacia los acabamientos, las culminaciones, los logros y los fines.

Resumamos. El relato que hoy tenemos que aprender a escribir es una ontología del presente que, si puede, sea al mismo tiempo una genealogía de la historia y una arqueología del futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Perry, *Los fines de la historia*. Barcelona, Anagrama, 2002.
- Aron, Raymond, “Comment l’historien écrit l’épistémologie”. *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. Vol. 26. N° 6. 1971.
- Baschet, Jérôme, “L’histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé / futur”. Hartog, François y Revel, Jacques (directores). *Les usages politiques du passé*. París. Éditions de l’EHESS. 2001.
- Benoist, Jocelyn y Merlini, Fabio (eds.), *Après la fin de l’histoire. Temps, monde, historicité*. París, Vrin, 1998.
- Bermejo, José Carlos y Piedras, Pedro Andrés, *Genealogía de la Historia. Ensayos de historia teórica III*. Madrid, Akal, 1999.
- Boym, Svetlana, *The Future of Nostalgia*. Nueva York, Basic Books, 2001.
- Chartier, Roger, *Au bord de la falaise. L’histoire entre certitudes et inquiétude*. París, Albin Michel, 1998.
- De Certeau, Michel, “Une épistémologie de transition: Paul Veyne”. *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. Vol. 27. N° 6. 1972.
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid, Trotta, 1995.
- Duby, Georges, “Des hommes comme vous et moi”. *La Quinzaine Littéraire*. N° 119. 1971.
- Fortanet, Joaquín, *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona, Anagrama, 1970.

⁶² Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires, Katz, 2007, p. 33.

- Foucault, Michel, *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris, Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel, *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*. Nueva York, Semiotext(e), 1991.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*. México D.F., Siglo XXI, 2007.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid, Siglo XXI, 1966.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 2005.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-textos, 2004.
- Foucault, Michel y Deleuze, Gilles, *Theatrum philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Barcelona, Anagrama, 1995.
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza, 1997.
- Furet, François, *Pensar la Revolución Francesa*. Barcelona, Petrel, 1980.
- Furet, François, *Penser la Révolution française*. Paris, Gallimard, 2009.
- Furet, François, "De l'histoire-récit à l'histoire-problème". *Diogenes*. N° 89. 1975
- Heidegger, Martin, *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- Horvath, Robert, "«The Solzhenitsin Effect»: East Europeans Dissidents and the Demise of the Revolutionary Privilege". *Human Rights Quarterly*. Vol. 29. 2007.
- Huyssen, Andreas, *En busca del futuro perdido*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Hutton, Patrick, *History as an Art of Memory*. Hanover, University Press of New England, 1993.
- Judt, Tony, *Algo va mal*. Madrid, Taurus, 2010.
- Kundera, Milan, *La broma*. Barcelona, Seix Barral, 2009.
- Louvrier, Jean, "Penser la controverse: la réception du livre de François Furet et Denis Richet, *La Révolution française*". *Annales historiques de la Révolution française*. N° 351. 2008.
- Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires, Katz, 2007.
- Liotard, Jean-François, *La condición postmoderna*. Madrid, Cátedra, 1989.
- Martínez, Felipe, *Pasión tranquila. Ensayo sobre la filosofía de Hume*. Madrid, Antonio Machado Libros, 2009.
- Nora, Pierre, "Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux". Nora, Pierre (dir.). *Les lieux de mémoire. I. La République*. Paris. Gallimard. 1984.

- Ozouf, Mona, "François Furet: Problèmes de la Révolution et dilemmes de la démocratie". Sales, Véronique (coord.). *Les historiens*. Paris. Armand Colin. 2003.
- Pardo, José Luis, *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007.
- Prochasson, Christophe, "Les jeux du «je»: aperçus sur la subjectivité de l'historien". *Sociétés & Représentations*. N° 13. 2002.
- Ricœur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid, Trotta, 2003.
- Rigney, Ann, *The Rhetoric of Historical Representation. Three Narrative Histories of the French Revolution*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Ruiz-Domènec, José Enrique, *Rostros de la historia. Veintiún historiadores para el siglo XXI*. Barcelona, Península, 2000.
- Schrift, Alan D., "Le nietzschéisme comme épistémologie : la réception française de Nietzsche dans le moment philosophique des années 1960". Maniglier, Patrice (dir.). *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Paris. PUF. 2011.
- Veyne, Paul, *L'inventaire des différences*. Paris, Seuil, 1976.
- Veyne, Paul, *La sociedad romana*. Madrid, Mondadori, 1991.
- Veyne, Paul, *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología*. Madrid, Fragua, 1972.
- Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire*. Paris, Seuil, 2002.
- Weber, Max, *Sociología del poder. Los tipos de dominación*. Madrid, Alianza, 2007.

[Recibido: 1 de abril de 2013 y Aceptado 10 de mayo de 2013]

