



Universitat Autònoma de Barcelona

Facultat de Filosofia i Lletres

Departament d'Història Moderna i Contemporània

# LA FORMA QUE ARRASTRA EL FONDO

HISTORIA, MEMORIA Y REVOLUCIÓN EN FRANCIA


TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR

presentada por

VLADIMIR LÓPEZ ALCAÑIZ

bajo la dirección de

LLUÍS ROURA I AULINAS

Bellaterra  2013

Vladimir López Alcañiz

LA FORMA QUE ARRASTRA EL FONDO

HISTORIA, MEMORIA Y REVOLUCIÓN EN FRANCIA

Tesis doctoral

Programa de estudios en Historia comparada social, política y cultural

DIRECTOR

Lluís Roura i Aulinas

TRIBUNAL

Manuel Cruz Rodríguez

Joan Serrallonga i Urquidi

Enric Ucelay-Da Cal

Antonio Gómez Ramos

José Enrique Ruiz-Domènec

Universitat Autònoma de Barcelona

Departament d'Història Moderna i Contemporània

The logo of the Universitat Autònoma de Barcelona (UBA) is displayed in white text on a dark brown rectangular background.

Esta tesis se ha beneficiado del programa FPU  
del Ministerio de Educación y Ciencia



setiembre 2005 - agosto 2009

Bellaterra · 2013

*A mis padres, por todo*

*A la memoria de mi abuelo,  
y a mi abuela, que la guarda*

*C'est pour moi une rare occasion de reconnaître les sacrifices persévérants, héroïques, que ma famille m'a faits, et de remercier mes parents, gens modestes, dont quelques-uns ont enfoui dans l'obscurité des dons supérieurs, et n'ont voulu vivre qu'en moi.*

Para mí, rara vez se presenta la ocasión de dar testimonio de los sacrificios perseverantes y heroicos que mi familia ha hecho por mí, y de dar las gracias a mis antecesores, gente modesta, que guardaron en la sombra sus dones superiores, y que no quisieron vivir sino en mí.

JULES MICHELET

The time is out of joint

WILLIAM SHAKESPEARE

Had we but world enough, and time

ANDREW MARVELL

Those memories come back to haunt me

BRUCE SPRINGSTEEN

La forme emporte et résout le fond

LÉON GAMBETTA

## ÍNDICE

### EXORDIO · I

Sombras del futuro 2 · La historia que trabaja 5 · Los rostros del espectro 9 · El recuerdo no se acaba nunca 13 · El canto del cisne 15

El espectro del pasado nos ronda. Nos urge a no darle la espalda. Tenemos que hablar con él. Primero aprendemos a dar sentido a los acontecimientos a través de la interpretación figural, después descubrimos la lectura hermenéutica. Nos acercamos así al trabajo de la historia y se nos revelan esos restos que ninguna escritura asume. El acontecimiento se nos antoja un cisne negro. Miramos responsablemente los distintos rostros del espectro y comenzamos a entender las posibilidades que el pasado esconde y guarda. Es hora de empezar.

### PREÁMBULO · 21

Comienzos griegos 22 · De Estagira a Samósata 30 · Conceptos en historias 36 · Revolución de revolución 40 · Historia de historia 49 · La historia de la revolución 61 · El fin del principio 67

No es cosa fácil empezar por el principio. Requiere tanteo y aclaración liminar. Por eso el comienzo toma la forma de un rodeo. Tucídides y Heródoto cristalizan la experiencia del otro en una historia que trata de conjurar el espectro de la guerra a través de la justicia. Aristóteles y Luciano sitúan el problema del estatuto de la historia frente a la verdad y a la sabiduría. La historia trasciende lo singular y contingente a través de la narración y los conceptos. Al cabo, en el gozne del tiempo la historia de los conceptos nos abre la puerta a los conceptos en historias. En la encrucijada de los caminos de la historia y la revolución se halla el signo de un gran cambio. La imaginación reanuda el lazo de esperanzas y recuerdos y llega de improviso un nuevo régimen de historicidad.

## PRIMERA PARTE

### MICHEL FOUCAULT: GENEALOGÍA CONTRA MEMORIA · 75

El círculo de la memoria 75 · El recuerdo del olvido 82 · Recordar a Foucault 84 · La quimera del origen 88 · Caminos del reconocimiento 90 · Contraindicaciones de uso 92 · Hermenéutica y contramemoria 95 · Lecturas, ontología y crítica 99

El misterio de un cuadro nos adentra en los territorios de la memoria, entre la década de los sesenta y los años de los aniversarios alemanes. La frontera con los dominios de la historia se vuelve porosa y muchos pretenden redibujarla. Emerge entonces la figura de Michel Foucault. A su lado recorreremos un cierto malestar en la historia y las ansiedades que genera la pérdida de la tradición. La genealogía responde rastreando los cortes del tiempo como una contramemoria, que disuelve la quimera del origen y levanta la máscara de todas las identidades. Su culminación es una ontología de nosotros mismos que hace de la historia un instrumento indispensable de la crítica de nuestro tiempo.

### PAUL VEYNE: LA DIFERENCIA DE LA HISTORIA · 109

La historia como arte y como ciencia III · El peso de la historia 113 · Primavera francesa 117 · Tempestad sobre la historia 120 · Dos hombres y un ensayo 123 · La historia que conceptualiza 133 · La escritura de la diferencia 135

El malestar recorre la historia. Los anhelos de futuro hacen sentir como un lastre el peso del pasado. La historiografía está en un brete. Ha de abrirse al presente y a lo imaginario. A nuevos objetos, tiempos y mundos. Paul Veyne responde a ese reto con un libro provocador, que niega la existencia de la historia tal como la concibe el historicismo de Hegel a Toynbee. La historia no es una ciencia. Es un arte. Y para cultivarlo hay que reactivar la curiosidad y la conceptualización. Historiar lo que permanecía oculto y mostrar la potencia emancipadora de la contingencia de las cosas.



El sonido del silencio 139 · Dérapage 148 · El taller de la historia 155 ·  
El efecto Solzhenitsin 159 · Terminar la revolución 167 · La tradición  
del retorno 178

La revolución ha terminado. Por eso François Furet publica en 1978 un ensayo que llama a repensar su historia. Es el colofón de una vieja polémica que se inicia cuando él abandona el partido comunista y empieza un proceso de revisión de su memoria personal y de la tradición revolucionaria prolongada por el marxismo. La escuela jacobina está lastrada por una interpretación social forzada y por una excesiva identificación afectiva con los actores de la revolución. Furet quiere cortar ese lazo. Entonces regresa a Tocqueville para tomar distancia y conceptualizar un episodio cuya memoria está todavía en el corazón de la política en Francia. Pero que es una carga que quizá pesa ya demasiado.

## SEGUNDA PARTE

La escritura de la memoria 184 · El momento metódico 190 · Lección  
de apertura 195 · Hacia la cátedra 199 · Balsámica conmemoración  
202 · Recordar, comprender, amar 210 · La imposible clausura 216

1880: la república es al fin de los republicanos. La revolución francesa toma puerto. O eso parece. Antes, el trabajo histórico del siglo ha tratado de darle un significado y un sentido. La elaboración de la memoria da paso a la renovación de la escritura de la historia. El fin de la edad lírica orienta las miradas hacia la ciencia. La historia se hace método. La tercera república introduce la revolución en la universidad. Es la hora de Aulard. Él escribe una historia conmemorativa, como el centenario de 1789. No es suficiente. El consenso no sobrevive a la escisión entre republicanos y socialistas, y la batalla por la memoria vuelve a comenzar.

Pasión intacta 224 · Vitriolo y azúcar 233 · Desgarradura 240 · Los endemoniados 245 · Entre el pasado y el futuro 249

La Comuna de París despierta al espectro de la revolución tras veinte años de imperio. Para unos es una nueva esperanza. Para otros un atávico espanto. Cada generación ha querido integrar ese acontecimiento fundacional en una historia. Pero la revolución se ha resistido a convertirse en lengua muerta y ahora regresa para levantar vivas pasiones. Taine percibe la erupción como una fiebre, y escribe el diagnóstico de todos los males que anidan en los orígenes de la Francia contemporánea. El cuerpo de la nación parece requerir una intervención quirúrgica. Su veredicto es cruel con el pasado de la revolución, aunque tampoco gusta a monárquicos ni a bonapartistas. Pero entre las líneas de su desmesura hoy pueden leerse las palabras de un testigo del futuro.

EDGAR QUINET: LA HISTORIA DE LA REPÚBLICA · 255

La escritura o la vida 258 · Autorretrato a distancia 262 · Filosofía de la historia de Francia 267 · Magnífica desolación 272 · La amenaza fantasma 280 · Genealogía de la servidumbre 284 · El retorno de la tradición 287

La república merece una historia más. Pero no una que añada otra página a la apología o la condena de la revolución, sino una que se pregunte por qué la hazaña de la libertad pudo trocarse en su oscuro contrario. Quinet se erige en la conciencia de Francia en el exilio, como Victor Hugo. La suya es una crítica de la revolución en nombre de la revolución que no sólo atañe a la historia que ha transcurrido, sino también a la que se ha escrito. Porque es indispensable la reevaluación de ambas para liberar a la república de los fantasmas que emanan del corazón de su idea. Sólo la genealogía del pasado de la servidumbre podrá convertirse en la arqueología del futuro de la libertad.

CONCLUSIÓN · 295

Malestar en la historia 304 · La forma que arrastra el fondo 316 · Regreso y repetición y recuerdo 325

Es hora de terminar. También de explicar las elecciones que han dado forma a este trabajo. Pero, sobre todo, de pensar con los autores convocados. Foucault, Veyne y Furet nos desvelan los entresijos del malestar en la historia que se respira en los años sesenta. Un malestar que aún nos incumbe, y que ha de ser un impulso para encontrar una voz para la historia en esta nuestra disyunta temporalidad. Aulard, Quinet y Taine nos enseñan múltiples formas de conversar con los espectros, y nos descubren que el arte no debe ausentarse del fondo de la historia. Y antes del fin, aún otro viaje más, todavía un regreso, un último recuerdo. No hay vuelta atrás.

EPÍLOGO · 335

El enclaustramiento en la autorreferencialidad de los discursos puede resultar sofocante. Hemos de tomarnos en serio la presencia del pasado. No sólo como un recuerdo, no sólo como una pálida sombra del verbo. El pasado se filtra entre los visillos del presente y lo disloca. O lo sorprende. O lo traiciona. Pero su presencia escapa a la representación. Es un espectro que podemos rastrear en las experiencias sublimes, en el corazón helado de las civilizaciones, en las disyunciones soterradas entre las sincronías aparentes. Hemos de hablar una vez más con el espectro antes de que abandone la escena. No se nos puede escapar.

ITINERARIO DE LA ESCRITURA · 355

BIBLIOGRAFÍA · 363



## EXORDIO

*Enter Ghost*

«Entra el espectro» es apenas una acotación de una tragedia escrita hace algunos siglos. Sin embargo, puesta en exergo, la frase está llamada a acechar a cuantas sigan. Ese es su *sitio*: el lugar desde el que se decide el comienzo y el *asedio* de lo que se dirime en el texto. Desde luego, la invocación al espectro es voluntaria, pero una vez escuchada sabe hacerse necesaria, toda vez que disuelve la quimera del origen y alivia la ansiedad de la influencia. A cambio, claro está, demanda hacerse cargo del espectro. Habérselas con él. Una vieja creencia asegura que los espectros sólo hablan cuando se les pregunta. Así que la convivencia y este trabajo bien pueden empezar, como hiciera un teórico de la literatura, «con el deseo de hablar con los muertos».<sup>1</sup> Ahora bien, hay que dirigirse a ellos adecuadamente si no se quiere sucumbir a su influjo. Por eso Marcelo, en la obra de Shakespeare, dice: «Pregúntale, Horacio, tú que eres erudito».<sup>2</sup>

Hablar con los muertos, sí. ¿Pero cómo? Una manera de hacerlo es la lectura, como supo ver magistralmente Quevedo en los versos que aquí fraseo: «Retirado en la paz de estos desiertos, con pocos pero doctos libros juntos, vivo en conversación con los difuntos, y escucho con mis ojos a los muertos». Es una metáfora que recientemente ha hecho suya un insigne historiador de la lectura.<sup>3</sup> ¿Qué hacer, pues, con el espectro? Conjurar-

<sup>1</sup> Según el DRAE, todo exordio tiene por objeto «excitar la atención y preparar el ánimo de los oyentes». Por eso debe orientarse hacia el discurso que le sigue. En este sentido, la manera particular en que aquí se hace trata de suscitar una cierta tensión entre la promesa de futuro contenida en la invitación y el pasado que se convoca por medio de referencias a numerosas lecturas cuya importancia en la investigación se irá desgranando poco a poco. La invocación al espectro es una idea de DERRIDA (1995). La ambivalencia del 'sitio' da título y motivo a DUQUE (1995: 10, 79 y *passim*). De la quimera del origen habla CHARTIER (1998: 132-160) a propósito de uno de los protagonistas de esta historia: Michel Foucault. La ansiedad de la influencia es uno de los ejes de la obra de BLOOM (2009). El teórico de la literatura aludido es GREENBLATT (1988: 1), y su frase: «*I began with the desire to speak with the dead*».

<sup>2</sup> Los parlamentos están extraídos de *Hamlet*, obra de la que he consultado dos versiones: SHAKESPEARE (1999 y 2006). En el original, las dos intervenciones de Marcelo aquí resumidas en una son: «*Thou art a scholar, speak to it, Horatio*» y «*Question it, Horatio*». He optado por verter *scholar* al castellano como 'erudito', quizá de forma impura, para enfatizar la necesidad de estar iniciado en el arte de la conversación para dirigirse al espectro.

<sup>3</sup> No me resisto a copiar también el segundo cuarteto: «Si no siempre entendidos, siempre abiertos, o enmiendan o fecundan mis asuntos; y en músicos callados contrapuntos al sueño de la vida hablan despier-tos», que cito por QUEVEDO (2008: 178). Quien se ha hecho eco de estos versos y me los ha recordado ha sido CHARTIER (2008) en su lección inaugural en el Collège de France.

lo, de eso no hay duda. Pero en la paradójica polisemia de la palabra, que significa a la vez invocar una presencia y alejar un daño. «Espera, habla, habla. Te conjuro que hables», se impacienta Horacio.<sup>4</sup> También habrá que evitar eso, la premura, aunque al principio sólo sea nuestra voz la que oigamos. Al poco nos daremos cuenta de que podemos escucharlo a través de nosotros y así decir, siguiendo a un filósofo de la deconstrucción: «Ahora hablaré del espectro».<sup>5</sup>

### Sombras del futuro

Lo haré, sin embargo, indirectamente, convocando a la conversación a los autores que se han ocupado de estos asuntos y que tienen mucho que ver con el punto de vista que aquí se adopta. Esta será la estrategia discursiva que usaré en todo mi recorrido.<sup>6</sup> Como Dante en su *Commedia*, viajaré acompañado. En la primera parte, los interlocutores serán Michel Foucault, Paul Veyne y François Furet. Con ellos nos acercaremos al giro del pensamiento humanístico de los años setenta. Observaremos, en particular, la reevaluación de las categorías de 'memoria', 'historia' y 'revolución' que se produce entonces. En la segunda parte, nos guiarán Alphonse Aulard, Hippolyte Taine y Edgar Quinet. Con ellos nos introduciremos en los primeros años de la tercera república francesa, decisivos en la formación de las humanidades modernas. Veremos cómo se convive con la memoria del siglo, cómo se codifica la disciplina de la historia y cómo se conjura el espectro de la revolución. Un 'efecto túnel' nos llevará de un momento a otro, en un salto que deberá poner a prueba la vigencia de lo que se ha llamado «la tradición del retorno».<sup>7</sup> Pero aún queda un buen trecho antes de todo eso. Es hora de empezar.

<sup>4</sup> En el original: «*Stay. Speak, speak. I charge thee speak*». *Charge* tiene aquí el sentido de «exhortar con autoridad». Me he decantado por la traducción que ofrece Ángel-Luis Pujante en SHAKESPEARE (1999) por razones de concordancia con el resto de este texto. 'Conjurar' significa aquí «rogar encarecidamente, pedir con instancia y con alguna fórmula de autoridad algo».

<sup>5</sup> Quien así empezó un texto es, de nuevo, DERRIDA (1987: II), en estos términos: «*Je parlerai du revenant, de la flamme et des cendres*». Como se verá, tiene su importancia la referencia al 'espectro' como *revenant*, que en francés significa genéricamente «el o lo que regresa», y particularmente «el espíritu que se supone que vuelve del otro mundo».

<sup>6</sup> Aportaré las razones que me han hecho adoptarla, pero ella misma deberá primero probar su eficacia.

<sup>7</sup> Lo ha hecho Jeffrey M. PERL (1984).

En 1938, uno de los maestros de la filología del siglo veinte, Erich Auerbach, escribió un artículo sobre la concepción del tiempo en la antigüedad tardía y la edad media que constituye toda una teoría de la historia en miniatura y un claro precedente de la historia conceptual que se desarrolló en Alemania. El texto se titula «Figura» y en él se rastrea la genealogía de ese concepto nuclear de la hermenéutica cristiana que dio pie a la interpretación figural de la historia.

Esta forma de ver las cosas «establece entre dos hechos o dos personas una conexión en la que uno de ellos no se reduce a ser él mismo, sino que además equivale al otro, mientras que el otro incluye al uno y lo consume. Los dos polos de la figura están temporalmente separados, pero ambos se sitúan en el tiempo, en calidad de acontecimientos y figuras reales».<sup>8</sup> Es común que al primer momento se lo llame 'figura' o 'sombra', puesto que su existencia implica la prefiguración del porvenir sobre el que se vuelca como una sombra del futuro, hasta que llega su 'consumación' o momento de 'verdad'. Para nuestro recorrido, la contribución principal de esta interpretación es que los acontecimientos concernidos por ella trascienden su carácter local y adquieren validez y eficacia en la historia universal. Así, el Antiguo Testamento deja de ser un libro de ley y la historia de un pueblo para convertirse en un conjunto de figuras de Cristo y de la redención, lo cual amplía notablemente su efecto comunicativo.

Con todo, tiene sus límites. La interpretación figural surtió efectos hasta el siglo dieciocho, y fácilmente puede rastrearse su huella hasta Bossuet.<sup>9</sup> Pero, más allá, el propio Auerbach advierte que la concepción del acontecer en la interpretación figural es radicalmente distinta de la que tiene la historiografía moderna. Sin embargo, tanto aquella manera de ver los acontecimientos como el autor que la refiere hacen aflorar cuestiones aún oportunas para la reflexión. Por ejemplo, al remitirlos mutuamente uno a otro, la profecía figural hace de los acontecimientos algo provisional e incompleto, de modo que lo acaecido está siempre necesitado de interpretación. Más enfáticamente, considera que

<sup>8</sup> La edición española del artículo es AUERBACH (1998). Cuenta con un excelente prólogo de José Manuel Cuesta Abad que lleva por título «Erich Auerbach: una Poética de la Historia», pp. 9-40. De ahí procede básicamente la información aquí aportada. La cita está en la p. 99.

<sup>9</sup> 'Figuras' son también, pero de distinta índole, los tropos con que se trama toda historia. Agradezco esta precisión a Miguel Ángel Sanz Loroño.

un acontecimiento, tomado en su singularidad teóricamente pura, no tiene ningún sentido.<sup>10</sup> Para investirse de él, necesita inscribirse en una trama en la que desempeñar algún papel.<sup>11</sup> Así el punto aislado deviene vector y adquiere aplicación, dirección y sentido.<sup>12</sup>

Merece la pena detenerse en un aspecto de esta operación. Los acontecimientos, al interpretarse figuralmente, no se desvanecen, permanecen prendidos en un instante aunque lo superen. Pero su trascendencia, su temporalidad transhistórica, no los ahoga sino que, al contrario, los despliega. Su *existencia* no se oscurece, sino que se desdobra en la *insistencia* del acontecimiento figural, que transita a través del tiempo y reaparece, transformado, en otros tantos instantes en los que traza una línea de sombra.<sup>13</sup> De esta manera, su

<sup>10</sup> Véase AUERBACH (1998: 28 y 106-7) y cfr. CRUZ (2007: 36-7): «Cuanto hay o ha habido ha cobrado su existencia en una determinada intersección espacio-temporal. Pero si transformamos esta constatación (por lo demás, francamente evidente) en principio, el conocimiento emprende el camino de su disolución. Porque, planteado hegelianamente el asunto, puede hablarse de conocimiento cuando lo singular es puesto en conexión con las varias noticias abstractas (conceptos generales, leyes...) que lo cercan. El conocimiento de lo concreto —o lo concreto en cuanto tal, ya que éste es siempre en cierto sentido un concreto de pensamiento— brota de la correcta articulación de ambos niveles. Si se prefiere enunciarlo a la inversa: de lo estrictamente singular (mondo y exento) no cabe inteligibilidad alguna».

<sup>11</sup> Cfr. WHITE (1978: 84): «Ningún conjunto dado de acontecimientos históricos casualmente registrados puede por sí mismo constituir un relato; lo máximo que podría ofrecer al historiador son *elementos* del relato. Los acontecimientos son *incorporados* en un relato mediante la supresión o subordinación de algunos de ellos y el énfasis en otros, mediante la caracterización, la repetición de motivos, la variación del tono y el punto de vista, las estrategias descriptivas alternativas y similares; en suma, todas las técnicas que normalmente esperaríamos encontrar en el tramado de una novela». Las cursivas son del autor. La traducción es mía a partir de la que ofrecen Verónica Tozzi y Nicolás Lavagnino en WHITE (2003: 113).

<sup>12</sup> La noción de 'vector' le sirve a SANTIÁÑEZ (2002: 13-50) para hablar de los «vectores de formación de la modernidad» en términos que, si bien no coinciden plenamente con los que se derivan de la lectura de Auerbach, demuestran la eficacia y la fecundidad de la noción: «Por *vector de formación* entiendo todo acontecimiento, o serie de acontecimientos que implica (1) una ruptura "radical" (en el doble sentido de "ruptura extrema" y de "relativo a la raíz"), y (2) una *dirección* en cuyo trayecto se *forma* una dimensión constitutiva de la modernidad», p. 18. Los énfasis, del autor.

<sup>13</sup> «Parece como si toda mi vida anterior a ese día memorable fuera infinitamente remota, un recuerdo que se desvanece de la alegre juventud, al otro lado de una sombra». Con estas palabras describe Joseph Conrad la importancia que para él tuvo un viaje iniciático que hizo con tan solo diecinueve años. Cuando, andando el tiempo, quiso rememorarlo, se percató de que aquel acontecimiento ya lejano constituía una inflexión o una frontera en su forma de ver el mundo y de verse a sí mismo, una «línea de sombra que nos advierte que la región de la adolescencia, también, debe quedar atrás». Esa línea de sombra altera el modo en que uno percibe su existencia anterior, lo que es decir, opera una mudanza en el espacio de la experiencia; pero a la vez, indica que los modos en que uno va a tener que conducirse en lo sucesivo ya no estarán presididos por la inocencia de las edades tempranas, esto es, amplía el horizonte de la expectativa. Pues bien, lo mismo que un suceso en la trayectoria vital de una persona, un acontecimiento singular puede obrar cambios análogos en los cursos de acción y de pensamiento de las sociedades. Véase CONRAD (2004: 124 y 10) y AUERBACH (1998: 29-30 y 32).



actualidad reverbera en el tiempo señalando a cada paso que todo 'ahora' es incompleto. Que, en consecuencia, toda comprensión del presente tiene su límite en la historicidad. Además, desde Agustín de Hipona, el carácter fáctico y figural de los acontecimientos presupone la imbricación de la historia como *res gestae* y de la historia *rerum gestarum* que tan fecunda será para el esbozo de una filología de la historia y, como tendremos ocasión de ver, para la comprensión histórica de la modernidad.

### La historia que trabaja

Hasta aquí, retengamos tres cosas: la posibilidad de universalizar el conocimiento local, el carácter provisional de las interpretaciones y la tensión entre la existencia manifiesta de los acontecimientos y su soterrada insistencia. Pero hay que seguir. Con el siguiente interlocutor profundizamos en nuestra condición histórica. ¿Qué es ser históricos? ¿Qué consecuencias tiene eso para el conocimiento? Hans-Georg Gadamer responde en un libro de 1960 que será la obra cumbre de la hermenéutica contemporánea: *Verdad y método*.<sup>14</sup> En ella, Gadamer estudia primero las aporías del historicismo y de la conciencia romántica, y muestra a continuación «el significado hermenéutico de la distancia temporal». Entonces aparece la noción por la que ahora lo convoco: la *Wirkungsgeschichte* o, como comúnmente se traduce, la 'historia efectiva'. Gracias a tal concepto Gadamer demuestra que la historicidad no es un obstáculo para la comprensión sino, precisamente, su condición de posibilidad.<sup>15</sup>

¿Qué nos dice la historia efectiva? Lo primero, que siempre que queramos conocer un acontecimiento del pasado, no debemos atender sólo al acontecimiento tal y como pasó, si acaso eso fuera posible, sino también a sus efectos.<sup>16</sup> Pero la *Wirkungsgeschichte* no es sólo una historia de efectos. Es, sobre todo, la historia de la eficacia de la propia historia, de su efectuarse en el tiempo, puesto que el principal efecto de la historia es la historia misma, declinada también como historiografía. Por eso puede hablarse del 'trabajo de la

<sup>14</sup> Se ha consultado la edición española, GADAMER (1977).

<sup>15</sup> Cfr. con los estudios de Kossok en ROURA y CHUST (2010: 199-228). Manfred Kossok fue un miembro destacado de la escuela de Leipzig y representa una forma de hacer historia en la Europa del Este. Él utilizó el 'principio de historicidad' como límite metodológico en el estudio comparativo de las revoluciones y las reformas. De todos modos, su concepción no está exenta de un cierto deje evolucionista.

<sup>16</sup> Véase ZÚÑIGA GARCÍA (1995: III-6).

historia' —o como aquí, de «la historia que trabaja»— sin ir desencaminado. No en vano, en *Wirkung* resuenan el alemán *Werk* —'obra'— y el inglés *work* —'trabajo'—. <sup>17</sup>

Un trabajo que está en marcha, aunque nosotros no lo sepamos, siempre que intentamos comprender un fenómeno histórico desde nuestra situación actual. La historia efectiva «determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación», y su eficacia no depende de que la reconozcamos. «Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada: que se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad. De ahí la urgencia con que se impone la necesidad de hacer consciente la historia efectiva». <sup>18</sup>

¿Cómo hacerlo? Contra el ingenuo presupuesto del historicismo, Gadamer subraya que «el tiempo ya no es primariamente un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería la causa de división y lejanía, sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente». Por tanto, la distancia temporal no es algo que deba anularse, como pretendía Fustel de Coulanges, <sup>19</sup> sino que, al contrario, «de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender». <sup>20</sup> Y aunque Gadamer parece llegar demasiado lejos en su vindicación de la tradición, de la productividad del tiempo y de la continuidad de la historia, siguiendo la senda por él trazada, otros han sabido matizar sus apreciaciones. El tiempo no es sólo un abismo, pero en él hay aceleraciones, rupturas y pérdidas, tradiciones olvidadas, interrumpidas o masacradas. El tiempo puede ser el fundamento del presente, pero en ese fundamento hay ya pérdida y discontinuidad. <sup>21</sup> El propio Gadamer debió de entrever este extremo cuando reconoció, en el prólogo a la segunda edición de su obra, que la tradición tiene que haberse vuelto cuestionable para que

<sup>17</sup> Los problemas de traducción de la *Wirkungsgeschichte* y los múltiples significados de esta se abordan con mayor detalle en GÓMEZ RAMOS (2000: 49-51). También resuena en la noción el hegeliano *wirklich*, que remite tanto a lo 'efectivo' como a lo 'real' o 'verdadero'.

<sup>18</sup> GADAMER (1977: 371). Me parece mejor la opción de Gómez Ramos, que vierte *Wirkungsgeschichte* como 'historia efectiva', que la propuesta por los traductores de *Verdad y método*, que proponen 'historia efectual'. Por tanto, utilizo siempre la primera expresión en las citas de Gadamer.

<sup>19</sup> Véase al respecto HARTOG (2001).

<sup>20</sup> Las citas, en GADAMER (1977: 367).

<sup>21</sup> Quien ha criticado así a Gadamer es Paul Ricœur. Lo recoge GÓMEZ RAMOS (2004: 412) en un texto cuyo planteamiento comparto y sigo aquí.

tome forma la hermenéutica y que, seguramente, está en «la esencia del hombre poder romper, criticar y deshacer la tradición».<sup>22</sup>

Otra de las cuestiones que la historia efectiva invita a repensar es la oposición nítida entre el objeto de estudio y el sujeto que estudia. Según Gadamer, «el verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico». Por eso no puede emprenderse una investigación histórica digna de ese nombre teniendo en cuenta sólo el objeto hacia el que se dirige. Hacerlo, nos previene Gadamer, «significaría reducirla a lo que en última instancia es enteramente indiferente». Pero es que, de hecho, ni siquiera puede decirse que ese objeto exista, ya que los acontecimientos que estudiamos no *existieron* propiamente, sino que siempre  *fueron efectuándose* de forma fragmentaria, entrelazándose en impura ilación con otros efectos y afectando al mismo tiempo al acontecer de la historia. El pasado, en historia, nunca es pasado simple.<sup>23</sup>

De esto se deriva, en primer lugar, el correlato reflexivo de la historia efectiva: la conciencia de esa historia, el saberse producido y determinado por ella, la *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*. Gracias a ella, tomamos conciencia de que la comprensión no es meramente un acto de la subjetividad, sino un desplazamiento hacia el acontecer, una inserción en él, y de que por tanto la comprensión pertenece «al ser de lo que se comprende». Pero, por encima de todo, nos hacemos cargo de la finitud de la conciencia y de la conciencia de la finitud, que nos desvelan que «la idea de una razón absoluta no es una posibilidad» para nosotros. En segundo lugar, del hecho de que la comprensión no se dirija hacia un objeto primario, sino siempre a una relación, se sigue la disolución del concepto de 'origen'. No hay un lugar prístino que desvelar, un absoluto que revelar, una verdad que no sea *verdad del tiempo*. Todo origen es fruto de otras historias y sólo es origen desde el final que lo reclama. La historia efectiva, en fin, nos dice que los hechos no son distintos de sus interpretaciones y que, por tanto, hay tanta verdad en estas como en aquellos.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> GADAMER (1977: 20).

<sup>23</sup> Las citas, en GADAMER (1977: 370 y 20). El contexto, en GÓMEZ RAMOS (2000: 52).

<sup>24</sup> Véase GADAMER (1977: 14 y 343) para las citas y ZÚÑIGA GARCÍA (1995: 113) y GÓMEZ RAMOS (2004: 414) para el contexto. Vid. *supra*, nota 17, sobre la relación entre lo real y lo efectivo.

Se ha dicho, no sin razón, que el principio de la historia efectiva puede aplicarse de manera mucho más transparente en el caso de la historia del arte o de la literatura que en el de la historia humana. Es más fácil ver de qué manera Joyce retoma a Homero y cómo el significado de la *Odisea* prolonga sus efectos hasta el *Ulises* que, pongamos, ver de qué manera el espectro de la revolución francesa planea sobre los revolucionarios de 1848 o los *communards* de 1871. En el primer caso, todo se recoge lingüísticamente en el tiempo; en el segundo, hay un resto, un excedente, que escapa a toda interpretación y a toda representación lingüística. En el dolor, la humillación, la violencia y la sangre, en las pasiones gastadas, las injusticias y los naufragios, en los días de cólera, las derrotas y las venganzas, el acontecimiento excede siempre las posibilidades de su reescritura.<sup>25</sup>

Esa es precisamente la crítica que dirigió a Gadamer uno de sus discípulos, Reinhart Koselleck, en una jornada solemne: el homenaje al maestro con ocasión de su octogésimo quinto aniversario. En su discurso, Koselleck argumenta a favor de una Histórica —la noción es de Droysen— que permita tematizar las condiciones de posibilidad de las historias sin ser subsidiaria de la hermenéutica. Para ello, se pregunta si las condiciones de posibilidad de una historia se agotan en el lenguaje, si acaso no habrá ahí condiciones extralingüísticas y prelingüísticas, aunque se acceda a ellas a través del lenguaje. En su respuesta se apoya en el propio Gadamer, quien discutiendo con Habermas y Apel llegó a vislumbrar «la inalcanzable pretensión de sentido que la historia impone a todo intento de comprender y que la hace superior a todo esfuerzo hermenéutico». Desde ahí, Koselleck afirma que «las historias acontecen sólo porque las posibilidades inscritas en ellas superan con creces las que después se pueden cumplir», y que, cuando uno quiere aprehenderlas, debe remitirse a procesos que no están contenidos en textos sino que, más bien, los generan.<sup>26</sup>

Pero es precisamente ese resto, ese excedente que ninguna reescritura asume, el que hace necesaria la historia.

<sup>25</sup> Cfr. GÓMEZ RAMOS (2003: 78-9).

<sup>26</sup> Remítase a GADAMER y KOSELLECK (1997: 67-94). Las citas, por orden, en las pp. 89 y 85. La respuesta de Gadamer, en las pp. 97-106.

## Los rostros del espectro

Volveremos a encontrarnos con Koselleck, pero ahora saludamos a nuestro siguiente interlocutor, Jacques Derrida, quien mantuvo con Gadamer en 1981 un «debate improbable», de esos en que la conversación tropieza.<sup>27</sup> Por eso ahora la vecindad de los dos quiere ser una apuesta porque el diálogo siga. Hemos aprendido la necesidad de tomar conciencia de la historicidad. La inquietante noción de 'espectro', que en 1993 Derrida introduce en su obra *Espectros de Marx*, enriquecerá nuestra reflexión.

Una de las caras del espectro es la de aquello que siempre permanece, agazapado pero constante. Que es por ende un resto, lo que queda, como las cenizas tras la llama, como la ruina tras el monumento. El espectro resta y resiste, sin dejarse aprehender por ningún saber ni ninguna ciencia, y su manera de permanecer es el asedio, una manera de «estar en un lugar sin ocuparlo», la ronda, la *hantise* en el francés de Derrida.<sup>28</sup> El espectro muestra aquí su rostro tras el excedente de sentido —y de sangre, de ruido y de furia— que hay en toda historia.

Pero el espectro tiene muchas caras. El espectro es aquel que por vez primera *reaparece*. Así sucede en la obra de Shakespeare, ante la mirada de Horacio que lo aguarda. Todo comienza con una reaparición y la espera, «a la vez impaciente, angustiada y fascinada». El espectro empieza por volver, dejándonos inquietantemente en la sensación de que todo comienzo es una repetición. De que lo que regresa es sólo la huella de una huella de otra huella. Lo originario también está sin estar, es una fuente impura, una reverberación espectral. Y la originalidad, un retorno al origen, una relectura. Se hace evidente el apotegma: «Comenzar es poner fin al origen».<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Sobre los límites del diálogo entre ambos, GÓMEZ RAMOS (1997).

<sup>28</sup> Al hablar del espectro y de su modo de acción, Derrida se refiere a la *hantise* y al verbo correspondiente, *hanter*. En referencia a los fantasmas, esas formas podrían traducirse por 'encantamiento' y 'encantar', que sin embargo no cubren el espectro semántico del francés. *Hanter* es el modo de habitar de los espectros, y significa tanto «frecuentar un lugar» cuanto «ocupar de manera obsesiva el pensamiento o la imaginación de alguien». De ahí el 'asedio' que sugieren los traductores de *Espectros de Marx*, que comparte etimología con la 'obsesión'. También el inglés *to haunt* mantiene la plurivocidad del *hanter* francés, hecho que me ha llevado a incorporar al exergo de este trabajo la frase: «*Those memories come back to haunt me*».

<sup>29</sup> Las formas de la espera, en DERRIDA (1995: 18). El *dictum* sobre el comienzo, en RUIZ-DOMÈNEC (1999: 13). He apoyado mis consideraciones en PERETTI (2005).

Comenzar bien puede significar romper el silencio, hablar del espectro y con él, reconociendo como principio rector el respeto por los que no están ahí, por los que ya no son o no son todavía. El espectro toma aquí la cara del hacerse cargo del pasado, «de la memoria, de la herencia y de las generaciones», y esa cara, al volverse, nos habla de la responsabilidad hacia el futuro, como hiciera también Hans Jonas.<sup>30</sup> De un lado, «ese ser-con los espectros será también, no solamente pero sí también, una *política* de la memoria»; del otro, ninguna política ni ninguna justicia «parece posible o pensable sin un principio de *responsabilidad*, más allá de todo *presente vivo*, en aquello que desquicia el presente vivo, ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya».<sup>31</sup>

Primero, la herencia. Como Gadamer, también Derrida se sabe heredero de una tradición, de una lengua, de una cultura. Y como él, sabe que la recepción —la herencia— no es un acto pasivo: recibir algo que se nos da y retenerlo sin más. Antes al contrario, para que haya herencia ha de haber decisión, uno ha de hacerse cargo de ella eligiendo: seleccionándola, interpretándola, incluso traicionándola. La lealtad a la herencia conlleva necesariamente un cierto grado de infidelidad que nos aleje de la mera aquiescencia, de la repetición compulsiva o de la fosilización de lo heredado. Para poder heredar, y para que la herencia no sea un fardo, hay que recibirla creativamente, porque ella ha de abrirnos una ventana al futuro, darnos posibilidades, ser una promesa y no un programa, algo que nos comprometa sin obligarnos. Así lo escribió el poeta René Char en años de guerra: «A nuestra herencia no la precede ningún testamento». Así ha de ser siempre: hay que hacerse cargo de la herencia pero no del testamento, de la letra que nos impone una misión, un designio o una venganza. Hay que dejar que la forma arrastre el fondo.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Véase su conocido imperativo ecológico en JONAS (1995).

<sup>31</sup> DERRIDA (1995: 12-3). El pasaje merece ser citado *in extenso*, como sigue: «... víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de cualquier otro tipo; de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier forma de totalitarismo. Sin esta *no contemporaneidad a sí del presente vivo*, sin aquello que secretamente lo desajusta, sin esa responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos que *no están ahí*, aquellos que no están ya o no están todavía *presentes y vivos*, ¿qué sentido tendría plantear la pregunta “¿dónde?”, “¿dónde mañana?”». Las cursivas son del autor.

<sup>32</sup> Véase PERETTI (2005: 120-1). La frase del poeta, en CHAR (2005: 172-3), que en la lengua original dice así: «*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*». Cabe comparar esta posición, que a mi juicio se sitúa en un justo medio, con la más extrema que expresó Milan KUNDERA (1994: 25) en un ensayo significativamente titulado *Los testamentos traicionados*: «Las palabras “el fin de la historia” nunca provocaron en mí ni angustia ni

Después, el porvenir. Si la herencia —o una pregunta, o el espectro— nos alcanza, entonces pone en cuestión el futuro, lo que está por venir. De modo que, aunque provenga del pasado, la herencia está siempre vuelta hacia el futuro. Va hacia él, y por eso, también viene de él. Derrida pone de relieve la inadecuación a sí del presente, la manera desquiciada en que se relacionan los tres éxtasis del tiempo, y nos invita a una experiencia del pasado como porvenir, ahí donde podría encontrarse con el Koselleck de *Futuro pasado*. Si partimos desde un lugar, ese sitio asigna la posición con la que estamos comprometidos, y si hay «compromiso o asignación, inyunción o promesa, el “desde” marca un lugar y un tiempo que nos preceden, sin duda, pero para estar tanto *delante de nosotros* como *antes de nosotros*». <sup>33</sup>

¿Y qué rostro puede tomar también aquello que por primera vez reaparece, aquello que viene a trastocar la historia y a alterar sus tiempos? Provisionalmente, el último rostro del espectro: el acontecimiento. Será con Derrida con quien dialoguemos, aunque su voz no es la única que se ha pronunciado en el mismo sentido. Se ha hablado del acontecimiento como un «momento de explosión» que aumenta bruscamente las posibilidades de sentido de la realidad, o como un «cisne negro», un imprevisto con un elevadísimo potencial de consecuencias, o en referencia a la revolución francesa, como algo que «instauration, por su dinámica propia, una configuración política y social de ningún modo reducible a las condiciones que la hicieron posible». <sup>34</sup> Pequeñas aproximaciones que apuntan hacia los dos interrogantes que nos plantea Derrida. ¿Qué es el acontecimiento? ¿Es posible decir el acontecimiento?

disgusto. “¡Cuán delicioso sería olvidarla, la que ha agotado la savia de nuestras cortas vidas para someterla a inútiles tareas, cuán hermoso sería olvidar la Historia!”».

<sup>33</sup> DERRIDA (1995: 31). De nuevo, la cita merece ser prolongada: «Desde el porvenir, pues, desde el pasado como porvenir absoluto, desde el no saber y lo no advenido de un acontecimiento, de lo que queda por ser (*to be*): por hacer y por decidir (lo que significa en primer lugar, sin duda, el *to be or not to be* de Hamlet —y de todo heredero que, digamos, viene a jurar ante un fantasma—)». Al hablar de «la manera desquiciada en que se relacionan los tres éxtasis del tiempo», aludo tanto a Heidegger como a Shakespeare y su «*The time is out of joint*» —«el tiempo está fuera de quicio»— que preside este trabajo y recorre la obra de Derrida. La palabra ‘inyunción’ con que los traductores vierten *injonction* es un neologismo que se deriva del significado del antiguo verbo ‘inyungir’: «prevenir, imponer, mandar», y debe entenderse por tanto como imposición u «orden terminante».

<sup>34</sup> Me refiero, respectivamente, a LOTMAN (1999: 28 y *passim*), TALEB (2008) y CHARTIER (1995: 20, 16-22).

Un acontecimiento es aquello que, cuando ocurre, lo hace de un modo imprevisto, sorpresivo, incluso intempestivo. Que llega siempre cuando no se le espera, cuando no está del todo preparado para asumirlo. Por eso, al hacerlo, desgarró el curso de la historia, alterando a la vez el sentido del pasado, el quehacer del presente y el horizonte del futuro. Por ejemplo, la revolución francesa, que quiso ser el 'año cero' de un nuevo mundo basado en la igualdad y la libertad, encerró cuanto la precedía bajo la denominación de 'antiguo régimen', y para poner aún más énfasis en su originalidad hizo reiniciar el calendario tras su advenimiento.

Ahora bien, además de la imprevisibilidad, el acontecimiento tiene otro rasgo que complica más el asunto: su absoluta singularidad. Porque, ¿acaso no hemos dicho que de lo enteramente singular no cabe inteligibilidad alguna? Entonces, ¿qué podemos decir del acontecimiento?

A simple vista, todo decir queda disminuido por el acontecimiento. No puede ser de otro modo, pues el decir siempre viene después del acontecimiento y diluye la singularidad de su ocurrencia en la generalidad de las palabras con que la expresa. Y sí, en efecto algo se pierde en el decir —el resto, el excedente; el espectro—, algo no puede ser totalmente comprendido, descrito o compensado. Pero es precisamente eso, lo que no se deja decir del acontecimiento, lo que permite que algo de él sí se deje decir, puesto que es ese excedente el que tiene como estructura el asedio, nuestro asedio, y el que hace que ningún acontecimiento pueda aparecer si no es, ya en su unicidad misma, como regreso y como promesa de su regreso. «Que haya inmediatamente, desde la primera mañana del decir o el primer surgimiento del acontecimiento, iterabilidad y retorno en la unicidad absoluta, en la singularidad absoluta, ello hace que la venida del arribante —o la venida del acontecimiento inaugural— no pueda ser acogida sino como retorno».<sup>35</sup> La experiencia del acontecimiento es esencialmente espectral.

Hasta ahora, el espectro se nos ha aparecido con distintos rostros que nos miran. Si les devolvemos la mirada, tal vez nos adentremos en la noche que se descubre cuando se mira a los ojos de la que hablaba Hegel o nos abismemos ante la impenetrabilidad abierta de la otra cara a la que aludió Levinas. En cualquier caso, dará comienzo el trabajo del

<sup>35</sup> Véase DERRIDA (2006: 81-107). La cita pertenece a las pp. 95-6.



duelo, del «duelo ético del cara a cara» y el desafío de tenerlo en cuenta.<sup>36</sup> De tener en cuenta lo que queda, la ruina del tiempo y el tiempo en ruinas, lo que nos ronda y asedia, lo que regresa infinitamente, esas memorias que nos hechizan, la herencia sin testamento y los testamentos traicionados, la promesa de porvenir, el compromiso y el acontecimiento inaugural. También las sombras del futuro, el trabajo de la historia, la fusión de horizontes, la conciencia de lo finito y el silencio de los libros ante el hecho de que un antes y un después nunca se sueldan.

Por fin podemos retomar la cuestión inicial, que reformularemos siguiendo a un intérprete de Derrida. ¿Cómo *no* conjurar el espectro? No a la manera 'aristocrática', que se rinde al asedio del espectro, lo encierra en el castillo y lo convierte en tradición de la familia: «Me temo que el fantasma existe, hace tres siglos que se sabe de él; desde 1584 de hecho, y siempre se aparece antes de que fallezca algún miembro de la familia», dice lord Canterville en el cuento de Oscar Wilde. Tampoco a la manera 'burguesa', que niega el asedio del espectro y no asume su herencia sino que lo intercambia, lo pone en circulación y lo convierte en mercancía: «Milord, por el mismo precio me quedo con el mobiliario y con el fantasma. Estoy convencido de que si en Europa existiera algo parecido a un fantasma, pronto lo exhibiríamos en alguno de nuestros museos o en algún espectáculo ambulante», le contesta el ministro americano. Ni, en fin, a la manera 'revolucionaria', que guillotina al espectro y toma su destrucción como origen de la construcción en la que se afana: «Todo lo que no es nuevo en tiempos de innovación es pernicioso», clamará Saint-Just.<sup>37</sup>

¿Qué hacer? Todo es cuestión de tiempo.

El recuerdo no se acaba nunca

El último interlocutor de este largo exordio será el filósofo Paolo Virno. Una obra suya de 1999, *El recuerdo del presente*, nos ayudará a plantear —aunque sea sólo como conjetura o tentativa— una aparente paradoja. Virno retoma un motivo que aparece en Agustín de

<sup>36</sup> DERRIDA (2006: 84-5).

<sup>37</sup> Me he basado en VELASCO (2003: 50-1). Los pasajes de *El fantasma de Canterville*, en WILDE (2006: 5-6), aunque los he resumido y no me he ceñido exactamente a esa traducción. La aserción de Saint-Just, en OZOUF (1998: 1077).

Hipona y en Henri Bergson: si existe el recuerdo, si lo hay, es porque en primer lugar es un recuerdo del presente. De modo que existe un presente percibido a través de la experiencia y otro recordado a través de la memoria. Entre ellos, la diferencia no es de grado sino de naturaleza o, si se prefiere, hay entre ellos una diferencia modal. Uno expresa la modalidad de lo real y el otro, la de lo posible. Así, cuando algo ocurre, percibimos de un lado su realidad y del otro, su trama potencial, su posibilidad, que aun siendo igualmente presente, aprehendemos como pasado por medio de un anacronismo formal. Ese recuerdo primario impulsa la realidad actual al pasado y le confiere un carácter potencial. De ahí que, curiosamente, el orden de lo posible se identifique con el orden de la memoria.

La temporalidad de lo posible gravita en el pasado, he ahí la paradoja y nuestra hipótesis. Quizá podamos tener la experiencia —o siquiera, la fugaz intuición— de ese pasado sin fecha, de ese tiempo sin historia, en la contemplación de algunas obras de arte y, sobre todo, de las ruinas, que en su actualidad contienen una doble lejanía —la de su antiguo ser y la de su pasada decadencia—, expresan la transitoriedad de toda grandeza y recuerdan que la naturaleza está en el interior de toda cultura. Al contemplarlas, no nos remiten a ningún recuerdo, a ningún momento concreto del pasado, pero en cambio podemos experimentar la sensación de un tiempo que no pertenece a ninguna historia y que, precisamente por eso, nos ayuda a comprender la duración que transcurre en nosotros mismos.<sup>38</sup>

Virno insiste en que ese pasado no es cronológico y no puede identificarse con ningún momento en particular, y lo equipara a las facultades, que tienen el modo de ser de ese pasado y no pueden reducirse al acto en que se realizan. Así, la facultad del habla, la fuerza de trabajo, la disposición al placer o, sobre todo, la capacidad de recordar, son potencias que ningún acto colma. Y a esa radical discrepancia entre potencia y acto, al hecho de que cada 'ahora' aloje la tensión entre el 'antes' de la aptitud y el 'después' de la realización, debemos, según Virno, la historicidad de la experiencia. El anacronismo formal es, entonces, historizante. El peligro reside en que ese anacronismo puede sustituirse por un anacronismo real, que equipara el pasado indefinido con el pasado cronológico, y también la facultad con la realización, lo posible con lo real. Ese anacronismo

<sup>38</sup> Cfr. HUYSEN (2008: 35-44) y AUGÉ (2008: 41-53).

real —cuyo mecanismo Virno detecta en el fenómeno del *déjà vu*— niega la diferencia entre potencia y acto, y al hacerlo, oculta la historicidad de la experiencia. Entonces, «si ya ha sucedido todo, nada vale la pena. Cualquier acción es una réplica, o mejor, una *cita* extraída de un guión incuestionable». <sup>39</sup>

Ese es el extremo que hay que evitar. En primera instancia, porque ningún pasado realmente acontecido merece erigirse en arquetipo y sólo alcanzan tal estatuto los ficticios 'érase una vez' reverenciados por quienes en verdad reverencian su propio presente proyectado hacia el pasado. Nadie puede decir «yo también estuve en la Arcadia» si no es tras pagar el peaje del olvido selectivo: el trazo que hace del espectro una figura, la cercanía que convierte el rumor en una palabra amiga, el color que hace de la sombra una sonrisa. Y, en segunda instancia, porque el anacronismo del *déjà vu* contagia la impresión de que la historia se ha detenido y sólo nos queda la multiplicación infinita del presente. No es así: el pasado de la potencia acompaña como un halo cada actualidad, nos dice Virno. Y nosotros podemos añadir ahora: el pasado asedia cada actualidad como un fantasma, como un espectro. En todo caso, «acompañar es, por tanto, la *forma* pura de la anterioridad». <sup>40</sup>

Aprender a vivir con el recuerdo del presente, aprender a convivir con el espectro, significa alcanzar la posibilidad de ser, por fin, plenamente históricos.

### El canto del cisne

Hasta aquí hemos visto que los acontecimientos históricos trascienden su singularidad sin negarla. También, que provocan en el tejido de la historia una ruptura que hace posible y necesario el esfuerzo hermenéutico por dar razón de ella sin ocultarla. Auerbach indaga acerca de la interpretación figural, que introdujo los acontecimientos en figuras que daban sentido a su reverberación temporal y cauce a su universalización espacial. Hoy sabemos, gracias a Koselleck, que esa universalización es *formal*: hay ciertas estructuras formales metahistóricas que se repiten y que avalan algún tipo de prognosis o prefiguración. Gadamer desentraña el significado de la distancia histórica para subrayar la productividad del tiempo, cuyas implicaciones ningún historiador puede desconocer: la historicidad de

<sup>39</sup> Véase VIRNO (2003). La cita es de la p. 40. Las cursivas son del autor. Todo lo demás, en las pp. 11-64.

<sup>40</sup> VIRNO (2003: 28). El énfasis es del autor.

la comprensión, la fusión de horizontes entre objeto y sujeto, y la desabsolutización de la verdad. Derrida destaca la apariencia de regreso de todo acontecimiento, que se presenta así como una herencia que hay que asumir de un modo infiel y como la promesa de un futuro distinto de la mera reproducción de lo que hay. La manera como el acontecimiento nos recuerda su existencia y su actualidad intempestiva es el asedio, ese halo del que también habla Virno, para quien lo decisivo es que ningún acto colma las posibilidades de su acontecer y, en consecuencia, abre una brecha con la que hay que aprender a convivir aunque nos incomode.

Lo que por estos vericuetos se introduce en la historia es la contingencia, esto es, el hecho de que algo pueda ser y pueda no ser. Una contingencia que no debemos pensar como un atributo del que lo ya ocurrido —y, por tanto, efectivamente ya sido— se desembarazaría. Al contrario, de lo que se trata es de no dejar de pensar nunca que las cosas pueden ser de otro modo. Porque esa posibilidad forma parte de la manera de ser de las cosas singulares, que son siempre distintas de sí mismas precisamente porque nunca abandonan su carácter contingente, su poder no ser. Ahí encontramos una de las razones por las que las palabras y las cosas no se identifican, es decir, por las que el lenguaje no puede dar cuenta de la esencial ambivalencia de las cosas. Sin embargo, es precisamente la contingencia de las cosas la que requiere que a estas les pongamos un nombre que las defina, que les dé un significado y una imagen de los que de lo contrario carecerían. Que les dé, para nosotros, realidad.

Se descubre aquí una curiosa consonancia. El lenguaje es, en sí mismo, contingente, ya que, conviene recordarlo, no se aprende del mundo. De modo que puede decirse que, en cierta medida, el lenguaje y los acontecimientos se encuentran justo ahí donde se hace notar su radical discrepancia, atravesados ambos por la contingencia. Asimismo, tanto como hay un lenguaje del acontecimiento, hay un acontecimiento del lenguaje cuyos rasgos han de resultarnos ya familiares: no podemos aprehender un nuevo léxico buceando en los anteriores porque sólo él mismo permite formular sus propios propósitos; y a la vez, ese nuevo léxico es una herramienta capaz de concebir las cosas de forma distinta a como antes se hacía o incluso, más radicalmente, de concebir cosas que antes ni siquiera

se habían pensado. Historia y lenguaje coinciden también en su capacidad poética, es decir, de alumbrar cosas nuevas.<sup>41</sup>

Ahí donde la historia y su escritura se tocan sin identificarse, donde sus fuerzas de atracción y repulsión mutuas generan un singular campo magnético, es donde este trabajo pone su foco. ¿Cómo lo hace? Es el momento de hacer explícitos, siquiera sea de forma incoativa, algunos de los supuestos de partida. Se trata de ciertos principios metodológicos que actúan como axiomas, es decir, como ideas indemostrables antes de la investigación a la que sustentan. A este respecto, doy por supuesta, en primer lugar, la virtud aún no explotada del 'acontecimiento' como laboratorio para pulsar de forma relevante la imbricación entre historia y teoría; virtud de la que es un claro indicio el retorno al acontecimiento que la historiografía ha operado tras una etapa concentrada en los procesos de larga duración. Considero, en segundo lugar, que la tarea propia del historiador es incorporar las reflexiones teóricas en trances o momentos históricos concretos para dotarlas de la fuerza del ejemplo; la elección de la revolución francesa como objeto de estudio no requiere, en este sentido, ulteriores justificaciones, al menos en la medida en que se reconoce como un episodio capital de la historia, fundacional de la época contemporánea y de consecuencias *revolucionarias* para la historiografía. Sostengo, en tercer lugar, que lejos de ser un apéndice suyo, la historiografía es en verdad un elemento constitutivo de la historia, de ahí el protagonismo radical que aquella habrá de adquirir en este trabajo. Aspiro, en cuarto lugar, a probar que el 'efecto túnel' con que enlazaré los siglos diecinueve y veinte no es solamente resultado del método del discurso que adopto sino que, antes bien, pertenece también al objeto que describe y se deriva de él. Adopto, en quinto lugar, el comentario como forma de exposición por creer que es una buena manera de generar la debida distancia cuando se analizan asuntos en los que de un modo u otro se está inmerso. Por último, pero como fundamentación primera y fuente del sentido de estas páginas, defiendo reflexivamente que pensar la historia es hoy la mejor manera de hacer historia.

La significación de un acontecimiento radica en la dialéctica que genera entre la ruptura y la continuidad. La revolución francesa, por ejemplo, se inscribe en una tradición que, empero, subvierte. Y de la misma manera se comporta el otro momento sobre el que

<sup>41</sup> Véase, para mayor detalle, VIRNO (2004: 247-64) y RORTY (1991: 23-42)

pivota este trabajo: mayo del sesenta y ocho y su presente especioso. En ambos casos, hay marcos de pensamiento previos sin los cuales sendos acontecimientos no serían inteligibles, pero ninguno de ellos puede comprenderse, a su vez, solamente en función de esos antecedentes. Por tanto, se impone una doble caución a la hora de abordar un acontecimiento: de un lado, no hay que buscar las causas que supuestamente habrían de explicarlo, toda vez que en su explosión él mismo genera una irreductible originalidad; del otro, tampoco hay que buscar inventores, por cuanto los actores no crean los acontecimientos de la nada. Estos, al contrario, habitan en un universo que limita sus horizontes y lo más que pueden hacer es apropiarse —y hacerse por ende responsables— de alguna de las posibilidades de acción que disciernen en el presente.<sup>42</sup>

Además, los dos acontecimientos que delimitan esta investigación tienen efectos perdurables para la escritura de la historia. La revolución francesa está en el centro de la mutación del régimen de historicidad de las sociedades europeas, lo cual implica la resemantización de la misma noción de 'historia' y el inicio de una nueva manera de estudiarla. La revuelta de mayo, por su parte, es el momento explosivo de las transformaciones que tuvieron lugar entre los años sesenta y setenta —que aquí, por economía conceptual, caen bajo la denominación de 'el sesenta y ocho'—, y trajo consigo una crítica radical de la historia y la historiografía cuyos ecos pueden rastrearse en los discursos en torno al fin de la historia. Así pues, dos momentos, y su relación, con un potencial hermenéutico inagotable para poder decir algo acerca de la historia.

Con todo, el comienzo que propongo requiere un salto de fe —como lo requiere en rigor todo comienzo, según lo dicho hasta aquí—, algo así como lo que se propone en la Carta a los Hebreos, donde se nos dice que «la fe es el anticipo de las realidades que se esperan y prueba de las que no se ven»; que, por ella, sabemos «que de lo invisible surgiera lo visible». Lo invisible aquí será la revolución, que sólo estará presente como espectro, extendiendo su asedio a los autores comentados y a este propio texto. Lo visible, prueba de lo que no se ve, vendrá representado por las relecturas de la revolución, por las interpretaciones hechas mientras la disciplina de la historia se profesionaliza y por las críticas vertidas cuando esa disciplina es acusada de obsolescencia.

<sup>42</sup> Cfr. Jean-Clément MARTIN (2007: 13-16).

La mejor prueba de la vida de la revolución —y del sesenta y ocho— son los numerosos intentos de darla por acabada y pasar página. Ya en 1791, Antoine Barnave deseaba que la revolución hubiera terminado; en 1799, los cónsules de la república proclamaron que la revolución estaba fijada en los principios con que había comenzado y que, por tanto, había terminado; más adelante Guizot asumió que la tarea de la revolución de 1830 era poner fin a la de 1789; pero en 1848 Tocqueville reconoció que cada vez que alguien había proclamado el fin de la revolución, estaba confundiendo el final de un capítulo con el final de la obra. Y así al menos hasta Furet, que en 1978 causaba polémica —lo cual es ya de por sí elocuente— con su ensayo: «La revolución ha terminado». Y lo mismo puede decirse de mayo del sesenta y ocho, blanco desde su estallido hasta la penúltima campaña electoral de Nicolas Sarkozy en 2007, de multitud de críticas con las que se exigía poner fin a sus pretendidos desmanes. No es tan fácil, a lo que parece, sacudirse los espectros.

También yo termino, pero sólo para empezar de nuevo. Quedan atrás mis primeros interlocutores. ¿Por qué ellos y no otros? ¿Por qué los que vendrán? La elección de los nombres propios obedece a motivos personales. Seguramente algunos estén porque la materia de que se trata lo requiere, y otros, porque soy yo quien la aborda. Con estos, la conversación había comenzado hace tiempo cuando me decidí a incluirlos. Valga esto para explicar las ausencias.

Quedan atrás mis primeras palabras. Poco a poco se van deslizando hasta asentarse antes del comienzo, en ese sitio que es a la vez un lugar y un asedio. Permanecerán ahí sin apoderarse del espacio, sin ocuparlo, con vocación de estar en constante ronda de noche. Pasarán a formar parte del dorso del tiempo del que hablara el bardo, del oscuro abismo por el que transitan las cosas que se encuentran entre la memoria y el olvido. Después, sin saber muy bien cómo, irán emergiendo lentamente, como bosques inundados, como antiguas islas. Se incorporarán al tesoro de nuestros saberes olvidados. Serán entonces claros recuerdos, lo que es decir, saberes del corazón.

Pero ahora deben quedar atrás para que empecemos... ¿por el principio?





## PREÁMBULO

Seguramente, todos podemos recordar sin esfuerzo algún episodio de nuestra infancia, o más cercano, en el que asistimos a un suceso que nos dejó perplejos o nos causó estupor o tal vez entusiasmo y quisimos contarlo. Entonces acudimos a quien teníamos al lado, el padre o la madre o quizá un amigo, y comenzamos a hablar a borbotones, como queriendo decir todo de una vez, sin apercibirnos de que no se nos entendía nada. Sin embargo, nuestra excitación había despertado el interés —o la condescendencia— de quien nos escuchaba, que entonces, para saber a qué atenerse, nos preguntaba: «Pero a ver, ¿qué ha pasado? Empieza otra vez y cuéntamelo despacio», a lo que, si nuestra premura no había disminuido, tal vez respondíamos: «Es que no sé por dónde empezar». Y no era raro que a continuación oyéramos algo como esto: «Pues empieza por el principio».

«Empezar por el principio». Seguro que lo hemos oído —y nos lo han requerido— muchísimas veces. En apariencia nada hay más sencillo, nada que no sea redundante en la expresión, pues todo comienzo parece ser, forzosamente, por el principio. Y sin embargo, nada más ingenuo que creer eso, puro engaño y trampantojo si estamos desprevenidos. Así lo han puesto de relieve dos maestros de nuestro tiempo, que han empezado sendos libros amparándose en esta sabiduría. «Un libro nunca comienza con la primera línea ni acaba con la última», escribe uno. «No nos quedan más comienzos», sentencia el otro.<sup>1</sup>

Porque sólo hay principio cuando un cierto final lo reclama y lo hace suyo, cuando lo instituye como el comienzo de la historia que en ese final desemboca, culmina o se consume. Por ejemplo: la historia de Francia empieza con Vercingetórix —cuya espléndida caricatura es el *Astérix* de Goscinny y Uderzo— sólo desde el siglo diecinueve.<sup>2</sup> Así que, fuera de la teología y de las gramáticas de la creación, podemos estar seguros de que no existen los orígenes absolutos, y de que por tanto «el comienzo de la historia es también la historia del comienzo».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Como quizá se haya adivinado, me refiero, respectivamente, a José Luis PARDO (2004: 13) y a George STEINER (2001: 11).

<sup>2</sup> Véase KING (2001).

<sup>3</sup> La cita, en STEINER (2001: 29). Además, GÓMEZ RAMOS (2003: 69).

Asimismo, tanto como es el final el que reconoce al principio, cada final lo es sólo para un cierto principio en el que busca reconocerse. De ahí que, cuando se habla del fin de la historia, sea legítimo preguntarse cuál es la historia que periclita y se antoja acabada. De ahí también que toda escritura de la historia invierta tanto el sucederse de las cosas como el proceder mismo de la investigación, puesto que ésta parte del presente y podría no terminar nunca y, en cambio, la narración presupone la clausura del texto y la concatenación cronológica de los acontecimientos, que por lo demás pueden ocurrir simultáneamente. No deja de ser curioso que la historia sea una disciplina prepóstera, esto es, hecha al revés y trastrocada, y en definitiva sin tiempo.<sup>4</sup>

Por todo lo dicho, adoptan estas palabras la forma del preámbulo, que por una parte es aquello que se dice antes de dar comienzo a lo que se va a narrar y, por otra, la circunlocución previa a empezar a decir claramente algo. A tenor de las cauciones arriba expresadas, habrá que ir empezando en lugar de dar un brusco pistoletazo de salida. Lo haremos con un rodeo que no será un vano circunloquio —no por casualidad podemos oír en el ‘preámbulo’ el eco de lo que ambula o merodea, de lo que pasea, viene y va—. Los comienzos, si es que nos quedan, exigen demora y tanteo y aclaración liminar; la prisa sólo daría pie, seguramente, a ruido y furia, y en todo caso nos apartaría de la sabiduría antigua que nos dice que el rodeo es la mejor manera de abordar y de acercarse a un asunto. Ahora descubrimos que este acercamiento era ya nuestro designio, puesto que en él laten tanto la aproximación cuanto el cercamiento, o sea, la ronda y el asedio, y quién sabe si el encantamiento.

El espectro anda cerca. Hablémosle.

### Comienzos griegos

El periplo que aquí empieza va a llevarnos a la Grecia clásica, donde según se admite nace la investigación histórica y tiene su padre: Heródoto de Halicarnaso. ¿Por qué retroceder tanto? Porque eso nos permitirá después captar mucho mejor la magnitud de la mutación que experimenta el concepto de historia en esos años ‘bisagra’ o ‘gozne’ que ha estudiado Koselleck. Hacia ahí se encaminan las consideraciones siguientes sobre esa historia na-

<sup>4</sup> Véase CERTEAU (1975: 119-30), CHARTIER (2007: 25-6) y GÓMEZ RAMOS (2003: 69).

ciente y los problemas con los que desde bien temprano se encuentra, así como sobre aquellos de sus rasgos que perduran hasta *la gran transformación*, e incluso hasta hoy.

Lo que de entrada salta a la vista al remontarnos hasta esos tiempos es el peculiar carácter de ese origen de la historiografía que se sitúa en algún punto entre las obras de Heródoto y de Tucídides, en la segunda mitad del siglo quinto antes de nuestra era. Porque lo cierto es que ahí donde nosotros situamos el comienzo puede rastrearse ya un cierto final, un umbral, un resultado tardío en la genealogía griega del decir relevante. En efecto, entre Heródoto y Tucídides tiene lugar la ruptura con una forma de historicidad anterior, homérica y hesiódica, y es en ese lugar donde la tradición localizará, a posteriori, el comienzo de la historia. En consecuencia, no hemos de caer en la ingenuidad de pretender haber hallado un origen real o una fuente pura del oficio del historiador. Más bien hemos de considerar cómo aquellas obras pudieron llegar a ser las primeras de un corpus y cómo, a pesar de todo, siguen siendo el origen efectivo —un origen que trabaja, diríamos con Gadamer— de la historiografía gracias a sucesivas relecturas.<sup>5</sup> Por lo demás, si nos detenemos en el momento en que escribieron sus obras, justo es reconocer que ni Heródoto ni Tucídides hacen historia en el sentido de aplicar un quehacer previamente establecido a un particular acontecimiento. No hay aún nada de esto, no hay ningún ámbito general —la disciplina de la historia— del que sus obras sean un ejercicio particular: *una* historia de tal guerra o de tal otra.<sup>6</sup> Volveremos sobre esto a través de Paul Veyne. Por el momento, digamos algo más.

«He aquí la exposición de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso, para que ni los hechos de los hombres con el tiempo queden olvidados, ni las grandes y maravillosas hazañas realizadas así por griegos como por bárbaros queden sin fama; y entre otras cosas, las causas por las cuales guerrearon entre sí». Así comienza Heródoto su *Historia*, y así lo hace Tucídides: «Tucídides el ateniense escribió la guerra entre los peloponesios y los atenienses describiendo cómo lucharon unos contra otros, y se puso a ello apenas fue declarada por considerar que iba a ser grande y más famosa que todas las anteriores».<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Véase DARBO-PESCHANSKI (2007: 429-32), de la que he tomado además el título de esta sección.

<sup>6</sup> Así lo pone de relieve MARTÍNEZ MARZOA (2009: 7).

<sup>7</sup> Sigo, con apenas cambios, las traducciones de Berenguer Amenós en HERÓDOTO (1960: 8) y Rodríguez Adrados en TUCÍDIDES (2002: 3). Copio el fragmento en griego de Heródoto: «Ἡρόδοτος Ἀλικαρνοστέος

Desplegar exhaustivamente el significado filológico y el sentido histórico de estas pocas frases nos llevaría seguramente demasiado lejos. Por eso me concentraré sólo en tres aspectos cuyos hilos llegan a nuestros días. Antes, empero, quiero hacer una referencia general al hecho de que ambas obras hayan arraigado firmemente en la conciencia y la cultura europeas, que no han dejado de referirse a ellas. La obra de Tucídides, y sobre todo la célebre oración fúnebre de Pericles en ella contenida, se ha erigido en monumento al sacrificio por la defensa de la libertad, y sus ecos pueden escucharse, por ejemplo, en el emotivo discurso que Lincoln pronunció en Gettysburg en 1863, cuatro meses después de la batalla que tuvo lugar allí y que decidió el curso de la guerra civil americana. Por su parte, Heródoto es un habitante de Halicarnaso, en la costa de Jonia, un lugar cercano a la disputada frontera entre Grecia y el imperio persa. Por ello, su historia se convierte en un recorrido que explora las bases culturales del ‘choque de civilizaciones’ entre Oriente y Occidente. Esta dicotomía no sólo tendrá un papel importante para los griegos y los romanos sino que, a través de la Ilustración europea, llegará hasta la historiografía del siglo diecinueve y, en buena medida, hasta la actualidad.<sup>8</sup> En este sentido, no deja de ser revelador que una de las críticas con que el posmodernismo ha querido disolver el discurso de la historia sea, precisamente, la acusación de etnocentrismo y de eurocentrismo.

Más particularmente, el primer aspecto digno de mención se localiza en las dos primeras palabras de cada una de las obras, según puede apreciarse en la versión original (véase la nota 7). En ambas, la primera palabra es el nombre del autor. No es casual —«el hombre es la medida de todas las cosas», escribiría por entonces Protágoras—: se trata de una manera de tomar distancia respecto de la anterior epopeya, que expresaba el saber de la musa y la memoria del aedo. Y, aunque no se pueda hablar de subjetividad en esos escritos ni en ningún otro perteneciente a esa época, hoy es difícil no leer en ese gesto la afirmación de la responsabilidad del historiador con su obra y con su tiempo.<sup>9</sup> La segunda

*ιστορίας ἀπόδειξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλέα γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι’ ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι»; y el de Tucídides: «Θουκυδίδης Ἀθηναῖος ξυνέγραψε τὸν πόλεμον τῶν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων, ὡς ἐπολέμησαν πρὸς ἀλλήλους, ἀρξάμενος εὐθύς καθισταμένου καὶ ἐλπίσας μέγαν τε ἔσεσθαι καὶ ἀξιολογώτατον τῶν προγεγενημένων».*

<sup>8</sup> Una aproximación a esta dimensión de los textos, en BURROW (2009: 31-75).

<sup>9</sup> Quizá no esté de más añadir al respecto que, en rigor, la historia no comienza en Grecia. En Egipto, las listas de reyes se remontan al cuarto milenio antes de nuestra era; en Mesopotamia, la monarquía acadia

palabra también es significativa, puesto que marca el lugar en el que viven. Ya hemos visto cómo determina eso a Heródoto. Tucídides es de Atenas y describe, precisamente, la guerra que enfrenta a esta ciudad contra la coalición liderada por Esparta. Pero la suya no es una historia partidaria, ya que después de involucrarse en la contienda se convierte en un exiliado. Es difícil sobreestimar hasta qué punto el desarraigo y el peregrinaje están en la base de la distancia debida para escribir historia.

El segundo aspecto que llama la atención concierne a las palabras que Heródoto y Tucídides utilizan para designar su tarea. El de Halicarnaso nos presenta la 'exposición' o *apódexis* de su investigación o *historié*. De esta segunda palabra en la que se mezclan las nociones de 'ver' y 'saber', y que andando el tiempo dará nombre a una disciplina, la genealogía está ya bien delimitada.<sup>10</sup> Por eso me centraré en la primera, una expresión sobre la que cabe una advertencia. Contra lo que puede parecer, no se nos está hablando sencillamente de una indagación previa cuyo resultado ahora veamos expuesto. En Heródoto, esa palabra que suele traducirse por 'exposición', 'mostración' o 'presentación' es también una manera de decir 'hacer' o 'efectuar'. Por eso, donde a simple vista algo 'aparece' o 'se expone', en realidad lo que pasa es que algo 'acontece'. Pues bien, lo que acontece en el decir de Heródoto es la historia misma, porque la historia es justamente un modo de presentarse de las cosas.<sup>11</sup> Habría que tener esto en cuenta al terciar sobre alguno de los debates actuales sobre la relación entre la historia y la representación de la realidad.<sup>12</sup>

En cuanto a Tucídides, él no usa nunca la palabra griega *historié* o 'investigación', sino el verbo *syngráphein*. Se trata de una postura deliberada y polémica, pero no entraremos en ella. El verbo, que aquí se ha traducido por 'escribir', tiene el sentido de reunir o consignar por escrito, de tomar nota o incluso de redactar un proyecto de ley, y será en Grecia un término común para designar la operación historiográfica, lo que nos indica hasta qué

recurrió a los escribas para narrar su historia y legitimar su poder; incluso la Biblia hebrea puede considerarse, en parte, un libro de historia. De hecho, en la Grecia antigua la historia es un género más bien tardío, aunque su aparición suponga un giro importante con relación a las historias mencionadas. Porque es ahí donde aparece, con Heródoto y su obra epónima, la figura del historiador. Sobre esto, HARTOG (2002: 9-11).

<sup>10</sup> Con especial brillantez, verbigracia, por Emilio LLEDÓ (1978: 91-132).

<sup>11</sup> Sigo aquí a MARTÍNEZ MARZOA (2009: 19-20).

<sup>12</sup> Yo mismo he intentado decir algo al respecto, modestamente, en LÓPEZ ALCAÑIZ (2010).

punto cobra importancia en ella la dimensión de la escritura.<sup>13</sup> Algo hemos dicho ya sobre el acontecimiento y las posibilidades de su narración; suficiente, de momento, para mostrar el peso y la actualidad de este asunto. En cualquier caso, cabe resaltar que el gesto de Tucídides presupone una nueva forma de entender el papel del lector y, sobre todo, de que lo escrito permanezca, ya que a su entender la historia no debe componerse sólo para agradar a la gente de su tiempo, sino que ha de ser una posesión para siempre.<sup>14</sup>

Pero eso no es todo. Lo que Tucídides 'escribe' es 'la guerra', lo cual nos lleva al lado sombrío de esta historia y al tercer aspecto que quiero mencionar. La historiografía, desde su mismo nacimiento, está relacionada con la guerra, con el conflicto, con el desorden.<sup>15</sup> Entonces, ¿hasta qué punto puede apoyarse en la historia la esperanza de paz?<sup>16</sup> No me siento capacitado para dar una respuesta, pero es una pregunta inquietante que debemos formular para que se erija en instancia de asedio de nuestro quehacer, es decir, una vez más, en espectro.

Algo así debía de rondarle por la cabeza a Koselleck cuando indagaba acerca de las condiciones de posibilidad de las historias. La ontología heideggeriana le parecía insuficiente. El *Dasein* y su capacidad de anticipar la muerte no bastaba para dar cuenta de la complejidad de las relaciones humanas. El «tener que morir» tenía que completarse con otra categoría, el «poder matar». Sin esa posibilidad, asegura Koselleck, «sin la capacidad de abreviar violentamente el lapso posible de vida de cada uno de los otros», no existirían las historias tal como las conocemos.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Véase HARTOG (1999: 100).

<sup>14</sup> GOLDHILL (2002: 10-44) expone con elegancia y mayor detalle las estrategias de composición de los escritos y de autorización de los autores en los dos historiadores griegos.

<sup>15</sup> Pero repárese en que estamos bien lejos de las crónicas sumerias o asirias, que se complacen en el elogio de las masacres cometidas por su soberano. Por el contrario, en la historiografía griega, de Heródoto a Luciano, nada se resuelve por completo a través de la batalla. Así lo demuestra Pascal PAYEN (2012) en un estudio sobre el reverso de la guerra en la Grecia antigua.

<sup>16</sup> La cuestión inversa también es interesante: ¿hasta qué punto tendría sentido la historia en un mundo globalizado donde todas las diferencias estuvieran virtualmente allanadas? Semejante planteamiento es el que utiliza Francis Fukuyama en su conocida tesis sobre «el fin de la historia», que desde esta perspectiva está emparentada con el kantiano «proyecto de paz perpetua».

<sup>17</sup> Véase GADAMER y KOSELLECK (1997: 71-5). La cita, en la p. 75.

El autor que parece tener en mente al decir esto no es otro que Thomas Hobbes,<sup>18</sup> traductor de Tucídides por cierto, quien escribió en su *Leviatán* que, sin un poder que los controle y atemorice, los hombres viven en permanente guerra de todos contra todos, «pues la GUERRA no consiste solamente en batallas o en el acto de luchar, sino en un período en el que la voluntad de confrontación violenta es suficientemente declarada. Por tanto, la noción de *tiempo* debe considerarse como parte de la naturaleza de la guerra, lo mismo que es parte de la naturaleza del tiempo atmosférico. Pues así como la naturaleza del mal tiempo atmosférico no está en uno o dos aguaceros, sino en la tendencia a que éstos continúen durante varios días, así también la naturaleza de la guerra no está en una batalla que de hecho tiene lugar, sino en una disposición a batallar durante todo el tiempo en que no haya garantías de que debe hacerse lo contrario. Todo otro tiempo es la PAZ». <sup>19</sup>

El tiempo mismo es un estado de guerra. ¿Cómo vencer la angustia que esto provoca?

La cara más amable de esta *liaison dangereuse* entre Clío y Ares es la relación también íntima de la historia con Dike, esto es, con la justicia. Quizá sea Heródoto el autor donde más claramente se percibe el papel de la justicia, puesto que su relato se articula en torno a la *hybris*, u orgullo desmedido, y su *némesis*, o castigo. De hecho, puede afirmarse que para el primer historiador la justicia genera el acontecimiento, que bien toma el rostro de la injusticia o *adikía*, bien el de su reparación o *dike*. Se trata de un proceso clave, puesto que entre una ofensa y su restitución está el tiempo, por ínfimo que sea, necesario para toda respuesta. Ese tiempo es el tiempo de la historia, que se hace sensible y relevante en la obra de Heródoto.

La historiografía antigua puede leerse como el intento de apresar y ajustar el tiempo, y a la vez, como el inexorable fracaso de la empresa. Los propios historiadores, al hacer de sus obras la prolongación de una anterior —recuérdese el «tras esto» que abre las *Helénicas*

<sup>18</sup> Sigo aquí la interpretación de ESCUDIER (2009: 1272-7).

<sup>19</sup> HOBBS (2009: 115). Las cursivas y las versales, del autor. Sigo la traducción de Carlos Mellizo salvo en la última frase. El original, en HOBBS (1985: 185-6): «For WARRE, consisteth not in Battel onely, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the Will to contend by Battel is sufficiently known: and therefore the notion of Time, is to be considered in the nature of Warre; as it is in the nature of Weather. For as the nature of Foule weather lyeth not in a showre or two of rain; but in an inclination thereto of many dayes together: So the nature of War consisteth not in actuall fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is PEACE».

de Jenofonte—, dan testimonio de ello al generar una inaprensible continuidad.<sup>20</sup> El recurso a la justicia es, en todo caso, una vía para intentar ese cierre: de aquel agravio, esta venganza; de aquel cobarde ataque, esta batalla perdida. Sin embargo, los albores de la historiografía griega coinciden con el final de la historicidad de la justicia divina. La guerra incesante, la confusión y la anarquía —el capítulo que Tucídides dedica a la peste que asuela Atenas es ejemplar al respecto— dan rienda suelta a lo que se llamaba naturaleza humana y dejan con la sensación de que nada ha quedado debidamente juzgado.<sup>21</sup>

Nada está juzgado. Las plegarias se estrellan contra el silencio de la providencia. Y sin embargo, la relación entre la historia y la justicia no sólo perdura sino que se agudiza. Prueba de ello es que, muchos siglos más tarde, Schiller podrá decir en uno de sus poemas que «la historia del mundo es el tribunal del mundo», un aforismo que retomará Hegel.<sup>22</sup> Pero es que ayer mismo, como quien dice, leíamos en los periódicos acerca de la judicialización de la memoria y de ciertas iniciativas que persiguen que los tribunales dictaminen lo que puede decirse de la historia. El asunto no puede ser más actual, aunque sea esta última una manera precipitada de enfrentar justicia e historia.

En realidad, el historiador no puede erigirse en juez último ni emitir sentencias firmes porque su verdad nunca es definitiva.<sup>23</sup> ¿Nos lleva eso a un callejón sin salida? Todo lo contrario. La historia ha extraído siempre su fuerza de la indeterminación. La justicia tiene que ser para la historia un espectro, una idea regulativa o un horizonte simbólico de la praxis, que diría Jaurès. Y esa justicia no tiene nada que ver con imputar crímenes, atribuir culpas o saldar deudas; esa justicia no puede limitarse a sancionar lo acontecido, a restituirlo y aún menos a resolverlo en derecho;<sup>24</sup> esa justicia es lo opuesto a una sentencia, a una fijación del sentido y a un reparto definitivo de los castigos o los bienes; esa

<sup>20</sup> La relación entre historiografía, derecho y justicia, en DARBO-PESCHANSKI (1992: 1100-6).

<sup>21</sup> Sobre las historicidades griegas y sus rupturas, DARBO-PESCHANSKI (2009: 77). Cfr. *supra*, n. 15.

<sup>22</sup> «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht», reza en su lengua original. Citado en TRAVERSO (2007: 65).

<sup>23</sup> De nuevo, TRAVERSO (2007: 57-67).

<sup>24</sup> «The time is out of joint», nos recuerda SHAKESPEARE (2006: 218), quien añade: «O, cursed spite, that ever I was born to set it right!». O sea: «El tiempo está fuera de quicio. ¡Oh, suerte maldita, que haya nacido yo para enderezarlo!». Reconocer lo primero es la matriz de la historia, y sin embargo, es imposible arrogarse el papel de Hamlet *to set it right*, es decir, «para ponerlo derecho» o, forzando un poco la traducción sin traicionar demasiado el sentido, «conforme a derecho».



justicia toma la forma de una demanda infinita de responsabilidad y de atención a la correspondencia con el otro de nosotros que es el pasado. La historia no es un tribunal ni sus verdades deben dirimirse en ellos.

Hasta aquí la primera etapa de nuestro periplo griego, en la que hemos considerado el comienzo de la historiografía como el final de un cierto tipo de historicidad, cuando Heródoto quiso descifrar la mirada del extraño mundo que se presentaba ante sus ojos, y Tucídides, comprender las razones por las que la guerra amenazaba el futuro de la polis. Tiempo después, sus obras pasaron a ser las pioneras de un género, al que se llamó historia, encargado de dar cuenta de lo acaecido en el tiempo de la vida. Hoy día todavía las leemos, porque creemos apreciar en ellas los orígenes de una cierta manera de ser en el mundo y porque nuestra cultura ha hecho del regreso al pasado una manera de encarar el porvenir. La escritura de la historia responde al desafío de lo otro, de lo que nos fascina y asusta a un tiempo. Pero no siempre lo hace de la misma manera. Unas veces nos enseña la belleza de la libertad, y otras traza las fronteras frente al bárbaro y lo degrada.

Sólo a nosotros corresponde sopesar el valor de ese legado, que transita entre horizontes abiertos y paraísos cerrados.

Hemos visto también cómo, desde el principio, con la historiografía emergen otros problemas que aún nos conciernen. La afirmación de la autoría del historiador es un gesto que se atiene al principio de responsabilidad, por cuanto aquél se sitúa a sí mismo como garante del valor de sus palabras, que ya no buscan amparo en verdades reveladas o absolutas. La historia es una manera distinta de ver las cosas, profundamente humana y contingente, que liga desde muy pronto su suerte a un tipo de escritura cuya forma arrastra el fondo. El acontecimiento se construye y se comprende al narrarse. A pesar de todo, esa nueva manera de mirar el mundo no puede ocultar su rostro jánico, escindida entre el vértigo de la guerra y la apelación a la justicia. Sin embargo, sabe hacer de la necesidad virtud. La finitud humana se troca en una demanda infinita de justicia que exige la reescritura permanente de la historia.

En este segundo tramo de nuestro recorrido por el mundo clásico examinaré dos obras cuyas consideraciones sobre la historia han tenido una larga repercusión, lo que nos va a permitir dar el gran salto hacia el mundo moderno sin temer demasiado al vacío. En primer lugar, nos referiremos a un conocido pasaje de la *Poética* de Aristóteles en el que este contrapone la poesía y la historia con el fin de dictaminar cuál de las dos puede alcanzar una validez más universal, habida cuenta de que, para él, sólo de lo universal es posible el verdadero conocimiento y sólo en el conocimiento de lo universal se halla la sabiduría.

Aristóteles fue el discípulo más brillante de Platón, en cuya obra podemos apreciar ya cierta crítica a la historiografía. En concreto, su diálogo *Menéxeno* es una parodia de las oraciones fúnebres como la de Pericles, presente en la obra de Tucídides.<sup>25</sup> No hay acuerdo sobre el sentido exacto de la sátira platónica, ni tampoco sobre el que puedan tener los múltiples errores, anacronismos y exageraciones del texto. ¿Forma parte de la broma o cabe achacarlos a la incuria del autor? No lo sabemos. En todo caso, la referencia a Tucídides y las alusiones a Heródoto y a Jenofonte hacen plausible ver en ese diálogo la reprobación de cierto modo de hacer historia, censura por lo demás parecida a la que Platón dirige en otros lugares a los sofistas y a los poetas, fundamentalmente por embellecer sus decires para hechizar al público al margen de la búsqueda de la verdad.

Más importante por su posteridad es la escueta mención aristotélica a la historiografía. A su juicio, «la poesía es más filosófica y elevada que la historia» porque aquella dice lo general y esta, sólo lo particular. Dicho de otro modo, la historia dice lo que ha sucedido y la poesía, lo que podría suceder con arreglo a la verosimilitud o a la necesidad.<sup>26</sup> Así, según el ejemplo del propio filósofo, el historiador —el término en griego, *ιστορικός* o *historikós*, aparece en su texto por vez primera— puede hablar de lo que hizo o le sucedió a Alcibiades, lo cual puede ser anecdótico o interesante, pero desde luego no conduce al verdadero conocimiento, que es el conocimiento a través de los conceptos. En cambio, los personajes de la tragedia no sólo tienen importancia por las vicisitudes que atraviesan o

<sup>25</sup> El diálogo, en PLATÓN (2004: 149-190). Además, en CRESPO (2012) se compilan las principales oraciones fúnebres pronunciadas en la antigua Atenas. Agradezco a Mireia Movellán Luis las referencias.

<sup>26</sup> *Poética*, 1451b 1-7. Véase ARISTÓTELES (1992: 156-63) y, para el contexto, BERMEJO BARRERA y PIEDRAS MONROY (1999: 5-17).

por aquello que expresan en ella, sino sobre todo por el problema general que plantean. Pongamos un ejemplo. Según la versión de Eurípides, Medea no es sólo la bárbara que se casa con Jasón y, al ser repudiada, mata a los dos hijos que tienen en común. Medea es la inversión especular del ideal existencial griego: ser humano y no animal, ser hombre y no mujer, ser griego y no bárbaro.<sup>27</sup> Eurípides pone en escena la transgresión de ese orden que se consideraba natural y nos muestra su fragilidad. Los griegos no tardan en darse cuenta: el mismo año del estreno se desata definitivamente la guerra del Peloponeso.

Esta visión de la historia como un saber menor no dejará de tener efectos. De hecho, quizá esté entre ellos la escasez de reflexiones sobre la materia producidas en la antigüedad.<sup>28</sup> Sin embargo, hay motivos para pensar que la distinción aristotélica es menos neta de lo que se pretende. En primer lugar, una lectura atenta de Tucídides nos revela que el autor sí trasciende lo particular —la narración de la guerra del Peloponeso— para alcanzar lo general —el concepto de ‘guerra’—. Más enfáticamente, la gran virtud de la narración es precisamente la de universalizar lo particular, un esfuerzo sostenido del que la interpretación figural es un ejemplo señero, porque la narración es, en sí misma, transcultural. Como ha sugerido Hayden White, «lejos de ser un código entre muchos de los que puede utilizar una cultura para dotar de significación a la experiencia, la narrativa es un metacódigo, un universal humano sobre cuya base pueden transmitirse mensajes transculturales acerca de la naturaleza de una realidad común».<sup>29</sup> Como se ve, la narración coloca a la historia en el lugar que Aristóteles daba a la poesía.

En segundo término, el mismo Aristóteles, pocas líneas después de las citadas arriba, reconoce que la verosimilitud de la poesía es más persuasiva si toma la apariencia de algo efectivamente ocurrido. Es por eso que «en la tragedia se atienen a nombres que han existido», lo cual se debe a que lo posible —y lo sucedido «está claro que es posible»— es

<sup>27</sup> SALA ROSE (2002: 293-313).

<sup>28</sup> En ocasiones, ha podido argumentarse que, en la antigüedad, la historia formaba parte de la retórica. Sin embargo, Aristóteles, precisamente en su *Retórica* (1360a 33-40), la asocia más a la política, lo cual tal vez explique por qué hay tantos tratados de retórica y tan pocas referencias a la historiografía, que estaría un poco en tierra de nadie.

<sup>29</sup> Véase WHITE (1992: 17), quien, además, nos deja con una acuciante pregunta: «¿Podemos alguna vez narrar sin moralizar?». Nos encontramos de nuevo en la encrucijada entre la ética y la historia.

convinciente.<sup>30</sup> Al cabo, parece que sólo se puede alcanzar lo general a partir del contacto con lo particular. Paul Ricœur ha incidido sobre ello al hablar de la «ficcionalización de la historia» y de la «historización de la ficción», y ha detectado la encrucijada entre el carácter «cuasi ficticio» del pasado histórico y el carácter «cuasi histórico» de la ficción.<sup>31</sup>

El asunto no se agota ahí. Hay otro aspecto que contribuye a profundizar en la complejidad de la relación entre historia y poesía; un aspecto que ha quedado algo desleído a causa del contacto entre la historiografía y la novela realista decimonónica. Se trata del hecho incontrovertible de que la historiografía deriva de la poesía y toma el relevo de la épica en la tarea de dar cuenta del pasado.<sup>32</sup> Un hecho que, hoy más que nunca, debe conminarnos, en particular, a buscar más las afinidades que las oposiciones entre la epopeya homérica y la investigación de Heródoto, y en general, a adentrarnos con determinación en la poética de la historia.

El segundo testigo que convocamos en nuestro recorrido nos lleva hasta Samósata, en la actual Siria. De ahí es originario el rétor Luciano, quien escribió en torno al año 165 de nuestra era el primer tratado de historiografía que conservamos, al que llamó *Cómo debe escribirse la historia*. El texto gozó de cierto predicamento durante la época del Renacimiento, pero poco a poco su repercusión se fue eclipsando. Merece nuestra atención porque es la única obra antigua de ese tipo que ha llegado a nuestros días. Pero también alguna precaución, pues no estamos ante una elaboración teórica original sino, más bien, ante un compendio de lugares comunes acerca de los rasgos que debían caracterizar al buen historiador, tomando a Tucídides como modelo. Además, aunque discute principios generales de la historiografía, la redacción está marcada por un suceso particular, a saber, la guerra que sostuvieron Marco Aurelio y Lucio Vero contra los partos. Con todo, la comparecencia de Luciano en esta ocasión es especial, pues no es difícil ver un guiño lanzado a su lejano antepasado cuando Paul Veyne tituló su ensayo de epistemología *Cómo se escribe la*

<sup>30</sup> *Poética*, 1451b 15-9.

<sup>31</sup> Remítase a RICŒUR (1985: 329-48).

<sup>32</sup> Así lo pone de relieve BERMEJO BARRERA (2005: 5-20).

*historia*. Nos encontraremos con él dentro de poco. Veamos ahora el combate de Luciano de Samósata contra los vicios en la escritura histórica de su tiempo... y de tantos otros.

Luciano, que dirige la obra a su amigo Filón, tal vez un historiador, constata no sin ironía que, en su época, todo el mundo escribe historia. «Más aún, todos se nos han convertido en Tucídides, Heródotos y Jenofontes», y pone en relación esta «enfermedad» que aqueja a sus contemporáneos con la guerra en curso, recordando el aforismo de Heráclito según el cual «la guerra es el padre de todo».<sup>33</sup> Siendo esta situación censurable, no es la peor de todas. Y es que, se duele Luciano, además los historiadores no creen que se necesite una habilidad especial para desempeñar su tarea. Al contrario, «piensan que es facilísimo y está al alcance de cualquiera escribir historia, con tal de ser capaz de explicar con palabras lo ocurrido». Pero no es así, la historia no es cosa fácil de manejar, sino que precisa, «como lo que más en literatura», de mucha meditación.<sup>34</sup>

A continuación, Luciano señala los vicios que todo historiador debe evitar. En cabeza, subordinar el relato de los acontecimientos al elogio de los gobernantes, «ignorando la línea que separa la historia del panegírico». En segundo lugar, sin duda haciéndose eco de Aristóteles, confundir la historia con la poesía. Utilizar en la historia los adornos de la poesía implica degradarla, convertirla en «poesía pedestre», lo cual es a su parecer un defecto gravísimo, por eso la imagen que utiliza no puede ser más gráfica: introducir la poesía en la historia es como vestir a un atleta «de púrpura y los demás aderezos de una putilla».<sup>35</sup> Cabe añadir que este tópico según el cual la historia debe presentar 'la verdad desnuda', sin afeites, también tendrá una larga posteridad, y sin duda puede hallarse en el conocido principio historiográfico de Ranke: «*wie es eigentlich gewesen ist*» o «mostrar lo que realmente ocurrió».<sup>36</sup>

Tras esto, el rétor pasa a dar algunos preceptos sobre cómo debe escribirse la historia, aunque confiesa no tener demasiada confianza en que los historiadores le hagan caso. Sea

<sup>33</sup> *Cómo se escribe la historia*, 2. Véase LUCIANO (1990: 367-408).

<sup>34</sup> *Ibid.*, 5. Nótese, por lo demás, la asociación entre historia y literatura.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 7-8.

<sup>36</sup> Como se sabe, a causa de esa frase, Leopold von Ranke ha sido el blanco privilegiado de las críticas a la historiografía historicista. Sin embargo, incluso él reconoció que la historia no puede contentarse con «grabar lo que se ha encontrado» y que «requiere la habilidad de recrear». Véase BREISACH (2009: 121).

como fuere, de su exposición podemos extraer algunos criterios a los que hay que atenerse al practicar la disciplina. El primero es el de la relevancia: no hay que omitir del relato acontecimientos dignos de recuerdo y, en cambio, explayarse con insistencia y detalle en aquellos que son más insignificantes; pues hay quienes «no ven la rosa misma pero examinan con todo detenimiento las espinas del tallo».<sup>37</sup> El segundo criterio para juzgar una buena obra histórica es la ilación: no hay que reunir los acontecimientos al azar sino que, tras una laboriosa investigación, hay que tramarlos como una cadena, para que «lo primero no sólo sea vecino de lo segundo, sino que incluso se comuniquen y coincidan en sus límites».<sup>38</sup> El tercer criterio es la adecuación: no hay que prodigarse ni en elogios ni en censuras, y la expresión tiene que ser elevada pero no ampulosa, «creciéndose con la belleza y la grandeza de los temas y adecuándose a ellos cuando sea posible», sin caer en el delirio poético.<sup>39</sup> Y, en fin, el cuarto criterio es la transparencia: el pensamiento del historiador debe presentarse de manera transparente, como un espejo sin empañar, «que refleje las imágenes de las cosas tal como las recibe».<sup>40</sup>

Por fin, Luciano aborda la figura del historiador. Lo hace tras expresar su desagrado porque la mayoría de ellos «miman el presente, sus propios intereses y la utilidad que esperan de la historia». Contrariamente, el buen historiador tiene que ser libre de espíritu y no debe temer a nadie ni esperar nada, «o será igual que los malos jueces que venden su veredicto por un favor o por un odio». En definitiva, concluye Luciano, un historiador tiene que ser intrépido, independiente, incorruptible, amigo de la libertad de expresión y de la verdad, resuelto a llamar a las cosas por su nombre sin omitir nada por pudor o compasión, benévolo, juez ecuánime, forastero en sus libros, apátrida y sin rey. Sólo así podrá el historiador componer un bien para siempre, como quería Tucídides, para que, si alguna vez se presenta una situación parecida, sirvan sus escritos para tratarla correctamente.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> *Cómo debe escribirse la historia*, 28.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 45 y 59.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 12, 38 y 41-2.

Ahí es nada lo que capturan estas palabras. Dibujan el perfil del historiador que toma distancia frente al objeto que describe y se caracteriza por su independencia, su necesario desarraigo y su extranjería; del que sigue la máxima de Cicerón según la cual la historia es maestra de vida,<sup>42</sup> y sus palabras, lecciones para siempre; del que se erige en espejo de los acontecimientos, que por haber ocurrido están ahí y son una evidencia, y por ende no se pregunta *qué* historia tiene que contar sino *cómo* debe escribirla; y del que asume, en fin, el papel de la guerra como trasfondo de su escritura y lo combate apelando a la justicia. Esa es precisamente la última palabra de Luciano y de su programa: «Este es —le escribe a su amigo— tu modelo y tu norma para una historia justa».<sup>43</sup>

Nuestro periplo por la antigüedad toca a su fin. Volvemos a casa, donde podremos sopesar con sosiego el valor de cuanto hemos traído con nosotros. Se nos revela, por de pronto, el diálogo fértil entre el viaje y el hogar, que hace del regreso la condición imprescindible para dar sentido a la experiencia. ¿Cuál ha sido nuestro aprendizaje? Los primeros historiadores griegos nos han mostrado la impureza de los orígenes y su anclaje efectivo en el tiempo, la afirmación de la autoría frente a los dioses y de la responsabilidad hacia los hombres, la importancia del desarraigo y el peregrinaje y de la debida distancia ante el pasado, el desafío de lo otro, el desgarrar de la guerra y la apelación a la justicia, la elevación hasta el concepto y la voluntad inveterada de pausar la fuga de las cosas. Gracias a las primeras menciones a la historia, hemos sabido de la crítica a la coba y a la anécdota, de la encrucijada entre facticidad y validez, de la fuerza del ejemplo, de las enseñanzas de lo contingente cuando se narra, de la poética de la historia y la verdad desnuda, de los paraísos cerrados, las ciudadelas altivas y los horizontes abiertos, del fondo que arrastra la forma como se escribe la historia, y de la aspiración imposible que es ser un espejo y callar sobre nosotros mismos. Y juntos, por encima de todo, nos han puesto tras la huella de esa

<sup>42</sup> Se trata de la frase en que calificaba la historia como «testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, mensajera del pasado»; o bien «*testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis*». Véase *De Oratore* (2.36) y compárese con esto otro, escrito muchos siglos después, para apreciar la coincidencia: «Habiendo y debiendo ser los historiadores puntuales, verdaderos y nonada apasionados, y que ni el interés ni el miedo, el rencor ni la afición, no les hagan torcer del camino de la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir»; cuyo autor es, como se habrá adivinado, Miguel de Cervantes.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 63.

justicia que en historia es ajuste y no ajusticiamiento, que es un ir reparando sin término los goznes del tiempo.

### Conceptos en historias

Iremos viendo, poco a poco, cómo se despliegan y reaparecen los rasgos enunciados. Pero, de momento, toca un alto en el camino que haga buena la expresión 'pararse a pensar'. Pues de eso es de lo que se trata, de pensar la relación que existe entre los conceptos y las historias.

Nos acompañará, como no podía ser de otra manera, Reinhart Koselleck. Nacido en Görlitz en 1923 y participante en la guerra mundial, el desgarró del nazismo lo condujo al estudio de la historia para entender el mundo en que vivía. Primero, trató de situar el corazón de las tinieblas de su tiempo en el siglo de la Ilustración; después, captar la dinámica de la modernización de Prusia entre 1791 y 1848, y con ello la formación del mundo burgués. Entonces se apercibió de que la atención a los conceptos era un paso necesario para la renovación que la escritura de la historia demandaba. Sintió que era el momento de embarcarse en una gran empresa y comenzó, junto a Otto Brunner y Werner Conze, la edición de un monumental diccionario de «conceptos históricos fundamentales» que ha dado, tras más de veinte años de trabajo, siete gruesos volúmenes. Era la insignia de una nueva corriente historiográfica que no tardaría en ganar fama y que se llamó, retomando una noción de Hegel, *Begriffsgeschichte* o 'historia de los conceptos'. Al poco, Koselleck se convirtió en profesor de Teoría de la Historia en la Universidad de Bielefeld y, desde entonces, ha sido el historiador más presente en los debates epistemológicos sobre la disciplina. Quizá por eso, en ocasiones ha gozado de mayor consideración entre los filósofos, sobre todo en España,<sup>44</sup> donde la comunidad historiadora ha tardado en ponderar con justicia la centralidad de los conceptos en la historia.

Sin embargo, la invitación de Koselleck a tener en cuenta esa imbricación es bastante persuasiva, y se apoya en la larga tradición que se ocupa de la relación entre las palabras y las cosas. En ella, la particularidad del historiador de los conceptos es que parte de la base

<sup>44</sup> Son de destacar a este respecto las aproximaciones de José Luis Villacañas, Faustino Oncina y Antonio Gómez Ramos a Koselleck, cuya figura, felizmente, está siendo tratada cada vez más por la historiografía española.



de que ninguna semántica es autosuficiente, sino que tiene un horizonte extralingüístico. Por eso él no se conforma con el análisis filológico e introduce en su proceder la diacronía. La diferencia estriba en que el resultado de su operación no es la definición del concepto, sino su historia. Y es que Koselleck tiene muy presente el *dictum* de Nietzsche según el cual «todos los conceptos en que se condensa semióticamente un proceso entero escapan a la definición; sólo es definible aquello que no tiene historia».<sup>45</sup>

Por esta razón es preciso distinguir entre las palabras y los conceptos, como ya hiciera Gadamer. Un concepto depende de una palabra pero es algo más que ella, puesto que alberga una específica pretensión de generalidad y, por claro que sea, siempre es plurívoco. Los conceptos políticos y sociales son la suma de experiencias históricas y de referencias teóricas y prácticas que, como una unidad, sólo son experimentables a través de ellos mismos. Además, una vez acuñados, los conceptos contienen en sí mismos la posibilidad de trascender su contexto originario, de proporcionar una referencia para la comparación y, lo que es más importante, de pasar a formar parte del arsenal retórico de cualquier lucha social. Y ahí está, precisamente, la importancia de los conceptos en la historia: en que muchas veces los conflictos sociales son también combates semióticos, luchas por imponer tal vocabulario o cual simbología. Por este motivo, los conceptos no son sólo índices del momento histórico en que aparecen, sino también factores y, por así decir, catalizadores del cambio. Ellos «limitan el campo de lo posible a través del campo de lo pensable» y reflejan la contemporaneidad de lo no contemporáneo, la interpenetración de pasado, presente y futuro que constituye la historicidad, la tensión entre los acontecimientos y las palabras que los expresan, y entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas.<sup>46</sup> Todo esto avala el leitmotiv de la *Begriffsgeschichte*, que es la convergencia entre conceptos e historias, y su tesis principal: que la historia es historia precisamente porque es concebida.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Véase NIETZSCHE (2006: 132), cuya obra es, por lo demás, decisiva para la teoría de la historia del siglo veinte. Nos referiremos a ella en el siguiente capítulo, dedicado a Foucault.

<sup>46</sup> Pierre ROSANVALLON (2003: 46). En su lección inaugural en el Collège de France, este historiador de lo político esboza un programa cuyo eje es la articulación de ideas y contextos de una forma claramente emparentada con la historia conceptual.

<sup>47</sup> Véase KOSELLECK (1993: 112-23).

El espacio en el que Koselleck centra su atención es el mundo germano, y el tiempo es el que transcurre más o menos entre 1750 y 1850, con 1789 como conflicto nodal y verdadero parteaguas histórico. A ese periodo lo denomina *Sattelzeit* o 'tiempo gozne', porque en él se origina una nueva forma de experimentar el tiempo —un nuevo régimen de historicidad— que marca el nacimiento de la modernidad, e historiográficamente supone una honda quiebra con los anteriores modos de figuración histórica. En ese momento bisagra sobresale también la condición jánica de los conceptos: por un lado, son portadores de contextos y experiencias que ya no nos son inteligibles sin traducción; por el otro, van adquiriendo significados nuevos que ya no precisan de mediación alguna para que los entendamos.

Además, el lenguaje social y político padece entonces cuatro grandes transformaciones que responden a los criterios de democratización, temporalización, ideologización y politización. La 'democratización' o *Demokratisierung* es la universalización del vocabulario político y social, que corre paralela a la constitución de una esfera política al margen de las élites y de la consiguiente formación de la opinión pública.<sup>48</sup> La 'temporalización' o *Verzeitlichung* supone que los conceptos adquieren una carga de expectativa y de promesa, y se insertan en alguna filosofía de la historia de carácter teleológico. La 'ideologización' o *Ideologisierbarkeit* es la condición por la que los conceptos dejan de depender de sus contextos de origen y se hacen más abstractos, tomando la forma de un sustantivo colectivo singular, lo cual permite su inclusión como principios rectores de las ideologías. Finalmente, la 'politización' o *Politisierung* es la utilización de los conceptos en las confrontaciones políticas, a lo cual ayuda en gran medida su plurivocidad antes mencionada. La política y

<sup>48</sup> La obra de HABERMAS (2002) que analiza esta cuestión demuestra la diversidad de la historia conceptual, puesto que la utiliza un autor muy crítico con los presupuestos ideológicos de los patrocinadores de la *Begriffsgeschichte*. En concreto, también entre los siglos dieciocho y diecinueve, Habermas detecta una cierta politización de lo privado, en una trayectoria en la cual los individuos conquistan progresivamente autonomía y libertad con respecto a la autoridad del Estado. Esa libertad se traduce en la emergencia de una «esfera pública política» —un espacio en el que las personas privadas hacen un uso público de su razón— compuesta por gente que lee. La igualdad formal de los interlocutores y su solidaridad —que es «la fuerza productiva de la comunicación», p. 24— tendrá una influencia notable en el origen y el desarrollo de la revolución francesa.

el derecho se fundamentarán entonces en el acuerdo en torno a conceptos y en la disputa en torno a su significado.<sup>49</sup>

En virtud de sus contenidos y sus métodos, la historia conceptual es una disciplina autónoma, pero no autosuficiente. La historia *tout court* puede obtener réditos de ella. Desde mi punto de vista, una de las maneras más elegantes de ponerla en práctica pasa por casarla con la propuesta de un filósofo que en los años sesenta colaboró, como Koselleck, en la revista que entonces daba impulso y salida a la producción de historia conceptual: el *Archiv für Begriffsgeschichte* de la Academia de las ciencias y de la literatura de Maguncia. Ese no es otro que Hans Blumenberg, quien ya no pretende hacer la historia de los conceptos sino introducir 'conceptos en historias'.<sup>50</sup>

Blumenberg tiene muy presente que lo inconcebible circunda como un espectro cualquier esfuerzo humano por dar sentido al mundo, toda vez que la posibilidad de enunciar lingüísticamente todo cuanto sucede nunca coincide con la extensión de aquello de lo que se puede tener experiencia.<sup>51</sup> Hay cosas en el mundo de la vida que se resisten a la conceptualización y, por esta vía, ponen de manifiesto que la realidad humana es la de una radical indeterminación. Entre la demostración científica y la decisión irracional, entre lo evidente y lo arbitrario, existe un ámbito de la 'razón insuficiente' que no es posible abordar con una actitud meramente teórica. La respuesta que Blumenberg da a este problema es la metaforología, que constata que las metáforas llenan los vacíos que deja el pensamiento abstracto y cuestiona la existencia de conceptos eternos. Frente a la búsqueda de la pureza cartesiana, esa cierta vaguedad que recubre el ámbito de lo humano. «La teoría se ha idealizado a sí misma como la necesidad que por primera vez le da un fundamento a la vida; pero no precisar de fundamento es la certeza de la vida misma».<sup>52</sup>

<sup>49</sup> KOSELLECK (1972) se ocupa con más detalle de esto en su *Einleitung* o «Introducción» al primer volumen de su diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe* en las pp. XIII-XXVIII, y especialmente en las pp. XVI-XVIII. Existe una traducción castellana de la introducción en KOSELLECK (2009). Véanse sobre todo las pp. 96-9. Cfr. todo lo expuesto hasta ahora con las excelentes introducciones con que cuentan las traducciones españolas de las obras de Koselleck. En este caso, he consultado la de José Luis Villacañas y Faustino Oncina a GADAMER y KOSELLECK (1997: 9-53), la de Elías Palti a KOSELLECK (2001: 9-32), y la de Antonio Gómez Ramos a KOSELLECK (2004: 9-23).

<sup>50</sup> O *Begriffe in Geschichten*, en alemán. Es el título de una de sus obras póstumas: BLUMENBERG (2003).

<sup>51</sup> Véase BLUMENBERG (1995: 105).

<sup>52</sup> BLUMENBERG (2004: 143).

La historia emerge así nuevamente valorizada, pues todo acontecer se recorta sobre un fondo invisible, pone en juego una dialéctica de ausencias y presencias, y al mismo tiempo que se anuncia, deja entrever una línea de sombra. Por eso, en la historia, siempre hay más de lo que se puede explicitar. Blumenberg da en el clavo cuando sostiene que las historias tienen la misma estructura que la vida, razón por la cual narrarlas es un buen modo de explorar las posibilidades de comprenderse entre seres cuya naturaleza es, precisamente, la posibilidad. A tal efecto, la mayor parte de las veces, los conceptos que tenemos en común no se componen de datos, sino de historias, pues ellos mismos son el resultado provisional de las realidades que se agolpan a sus espaldas y de los deseos que despiertan. Una clara consecuencia de todo esto es que no hay clausura del saber y de la comprensión. Por todo esto, la metaforología concibe la cultura como un rodeo, que es lo que hemos dado hasta aquí.<sup>53</sup>

#### Revolución de revolución

Recordemos de nuevo que el comienzo de la historia es la historia del comienzo, y añadamos una vez más que sólo el final de la historia ilumina y da sentido a ese comienzo. Esta conexión está bien presente en el concepto de 'revolución', que ahora nos ocupará. Según escribió Hannah Arendt en 1963, «las revoluciones constituyen los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen».<sup>54</sup> O quizá podríamos decir, con Manuel de Pedrolo, del 'segundo origen',

<sup>53</sup> Para esta exposición, he utilizado los prólogos de Daniel Innerarity a BLUMENBERG (2002: 9-18) y de César González Cantón a BLUMENBERG (2003: 9-25).

<sup>54</sup> La cita, en ARENDT (2004: 25), aunque las consideraciones que hace un poco antes (en la p. 23) merecen ser expuestas con detalle: «La importancia que tiene el problema del origen para el fenómeno de la revolución está fuera de duda. Que tal origen debe estar estrechamente relacionado con la violencia parece atestiguarlo el comienzo legendario de nuestra historia según la concibieron la Biblia y la Antigüedad clásica: Caín mató a Abel, y Rómulo mató a Remo; la violencia fue el origen y, por la misma razón, ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia, sin la usurpación. Los primeros hechos de que da testimonio nuestra tradición bíblica o secular, sin que importe aquí que los consideremos como leyenda o como hechos históricos, han pervivido a través de los siglos con la fuerza que el pensamiento humano logra en las raras ocasiones en que produce metáforas convincentes o fábulas universalmente válidas. La fábula se expresó claramente: toda la fraternidad de la que hayan sido capaces los seres humanos ha resultado del fratricidio, toda organización política que hayan podido construir los hombres tiene su origen en el crimen. La convicción de que "en el origen fue el crimen" —de la cual es simple paráfrasis, teóricamente purificada, la expresión "estado de naturaleza"— ha merecido, a través de los siglos tanta aceptación como la primera frase de San Juan —"En el principio fue el Verbo"— ha tenido para los asuntos de la salvación».

dando así razón de la compleja relación que las revoluciones mantienen con la historia, hecha de negación, reanudación y consumación en proporciones variables. Una amalgama en la que también está involucrada la cuestión del fin, en el doble sentido de acabamiento y de finalidad que contiene una aserción como «la revolución es el fin de la historia». Recientemente, alguien nacido en los años cincuenta reflexionaba sobre ello: «Desde luego que nuestros padres habían creído equivocadamente que llegarían a ver la victoria, la victoria por la que toda lucha, o casi, desembocaría en lo que Marx había llamado el “último desenlace”. Sin duda, hubieran preferido comprender la historia como si estuviera escrita en futuro perfecto»,<sup>55</sup> es decir, en ese tiempo en el que el futuro aparece como pasado, como ya acontecido, y avala que uno hable de él con la seguridad de quien puede afirmar sin sombra de duda que, llegado el momento debido, «esto habrá ocurrido», «nosotros habremos vencido».

Más adelante volveremos sobre la revolución, que en los años sesenta era uno de los principales temas políticos junto con la guerra, «en una constelación que plantea la amenaza de una aniquilación total mediante la guerra frente a la esperanza de una emancipación de toda la humanidad mediante la revolución», como recuerda Arendt.<sup>56</sup> Lo haremos para dar cuenta del giro que condujo a la crisis del paradigma revolucionario, que puede explicar por qué, en 2006, Jean Salem se lamentaba de que Lenin y la revolución figuraran en un imaginario palmarés de ‘perros muertos’ de la historia de las ideas.

Antes de todo esto, sin embargo, prestaremos atención a las transformaciones semánticas que sufrió el concepto de ‘revolución’, antes y después de 1789, para que pudiera erigirse en una de las directrices del pensamiento y la acción de la modernidad. Sobre todo porque no deja de ser curioso cómo una palabra que primero se refiere a la astronomía y a lo cíclico termina significando cambio o mutación brusca en otros muchos ámbitos. Por eso Koselleck escribió que la palabra ‘revolución’ parece tener una especie

<sup>55</sup> Quien así se expresaba era Jean SALEM (2010: 17). «*Sans doute ont-ils préféré comprendre l’histoire comme si elle avait été écrite au futur antérieur*» es la frase central en el original (2006: 17), en un francés en el que la denominación del tiempo verbal es todavía más elocuente.

<sup>56</sup> De nuevo, ARENDT (2004: 11), y a continuación, SALEM (2010: 13).

de fuerza revolucionaria que le ha permitido ir alterando y ampliando su significado.<sup>57</sup> La magnitud de los cambios se palpa en uno de los testimonios que recoge Koselleck: el de un ilustrado francés que, en un diccionario de 1842, recordaba que el hecho de que el término aludiera primariamente a un movimiento circular de regreso al punto de partida era algo que muchos habían olvidado. Ciertamente, ese era el significado que se desprendía de las obras de Aristóteles y Polibio sobre las constituciones antiguas. Pero la experiencia de 1789 y la elaboración que la noción sufrió en manos de Condorcet habían oscurecido aquella primera acepción, lo que demuestra que existen quiebras en la disponibilidad de la experiencia y que la revolución francesa no sólo supuso un giro en la manera de relacionarse la sociedad con su pasado, sino también una desgarradura que provocó un sentimiento de desorientación y de pérdida de referencias.<sup>58</sup>

La aventura de la 'revolución' en la época moderna la ilumina Alain Rey en su historia de la palabra, y no nos detendremos en ella.<sup>59</sup> Baste decir, con el lexicólogo francés, que 'revolución' se leyó primero en el cielo que en la Tierra, y ahí está la obra de Copérnico *Sobre las revoluciones de los orbes celestes*, publicada en 1543, para atestiguarlo. Poco a poco, la revolución extiende su ciclo sobre la tierra, y la utilización política de la palabra revela la importancia que tiene su acepción astronómica: 'revolución' recibe el sentido denotativo de circularidad, pero también la connotación de fuerza irresistible y aun necesaria con que suelen percibirse los fenómenos naturales.<sup>60</sup>

En el siglo diecisiete, Hobbes pudo interpretar aún los veinte años de la revolución inglesa de 1640 a 1660 como un movimiento circular, puesto que concluyeron con el

<sup>57</sup> Su clásico estudio «Criterios históricos del concepto moderno de revolución», en KOSELLECK (1993: 67-85). Se trata de uno de los pilares en los que descansa este capítulo. Para los datos aducidos en este párrafo, remítase a las pp. 69-70.

<sup>58</sup> En 1763, Federico el Grande, rey de Prusia entre 1740 y 1786, escribió lo siguiente en su *Historia de la guerra de los siete años*: «El tiempo, que cura y borra todos los males, sin duda traerá dentro de poco a los Estados Prusianos abundancia, prosperidad y su primer esplendor; igualmente, las otras potencias se restablecerán; enseguida otros ambiciosos provocarán nuevas guerras y causarán nuevos desastres; pues esto es lo propio del espíritu humano, que los ejemplos no corrigen a nadie; las necesidades de los padres se han perdido para los hijos; es necesario que cada generación haga las suyas». KOSELLECK (1993: 48) cita un fragmento de este pasaje e indica cuándo fue escrito. Yo traduzco de FEDERICO II (1788: 420).

<sup>59</sup> Puede consultarse con provecho su pormenorizado estudio: REY (1989).

<sup>60</sup> Extraigo esta idea de la otra fuente básica de este capítulo: el estudio de LÜSEBRINK y REICHARDT (1988) sobre usos de la palabra 'revolución' en el siglo dieciocho. En este caso concreto, p. 36.

regreso de la monarquía, relegitimada por un contacto renovado con el antiguo derecho. Curiosamente, lo que entonces podía calificarse de *revolution* en el vocabulario político inglés es lo que hoy entenderíamos por restauración. Eso es debido a que la metáfora de la circularidad presupone un tiempo cerrado sobre sí mismo y, por tanto, fundamentalmente repetible. En cambio, una lectura tal resultará casi imposible tras las experiencias revolucionarias americana y francesa, cuya metáfora temporal se asemejará más a la irreversible flecha del tiempo. Pero no adelantemos acontecimientos.

La gloriosa revolución de 1688 contribuye poderosamente a afianzar la noción de revolución como un acontecimiento singular que introduce una brecha en el tiempo, aunque las acepciones tradicionales no desaparecen. Buena prueba de ello es la *Historia de Inglaterra* que entre 1754 y 1762 publicó David Hume. El filósofo escocés se opuso a la narrativa *whig*, que sostenía que la revolución era una recuperación de las libertades antiguas, y defendió que la libertad no estaba ahí, en el principio, sino que sólo después de la revolución podía encontrarse en Inglaterra. 1688 inaugura una era de libertad que no reside en la restauración de una vieja constitución, pero que tampoco es una pura invención. Lo novedoso, para Hume, es un cambio de perspectiva, una nueva actitud hacia el poder que puede cifrarse en que, por encima del gobierno de los hombres, está el imperio de la ley. Y eso, fruto de los azares del acontecer histórico, es algo nuevo tanto entre los antiguos como entre los modernos.<sup>61</sup>

En definitiva, 1688 tiene un peso específico en nuestra historia que debe calibrarse, además, teniendo en cuenta la huella que deja en la conciencia colectiva de la Ilustración, de la que puede considerarse un acta de nacimiento. Desde entonces, y de manera creciente durante el siglo dieciocho, la 'revolución' multiplica sus usos y va arraigando en el imaginario colectivo, aunque sin fijar un significado unívoco. En el ámbito personal, se habla de revoluciones religiosas, sentimentales e intelectuales; y en el político, aparecen numerosas obras que cuentan las revoluciones de Tahití, la Alta Alemania, Suecia, España o la República Romana.<sup>62</sup> Tomadas de una en una, son poco más que narraciones de tumultos, motines, guerras, conspiraciones y derrocamientos que no alteran las estructuras

<sup>61</sup> Véase HUME (2010) y el prólogo de Enrique Ujaldón. Complétese con FORBES (1985: 260-307).

<sup>62</sup> La relación de estas historias, en LÜSEBRINK y REICHARDT (1988: 41-2) y OZOUF (1989: 693).

políticas básicas de sus territorios; en su conjunto, sin embargo, vehiculaban una denuncia indirecta de los regímenes despóticos. El rodeo histórico y geográfico es la forma privilegiada de crítica ante la crisis, y el espejo americano terminará de estrechar el cerco de la revolución sobre Francia.<sup>63</sup>

Mientras tanto, la 'revolución' revela las dudas de los ilustrados sobre su tiempo, oscilando entre la abstracción en singular y la casuística en plural, entre la capacidad humana de desatarla y su fuerza natural, abrumadora e irresistible. Uno de los datos que, a mi juicio, muestra la cesura que 1789 va a suponer es la importancia que Louis de Jaucourt concede a las distintas acepciones de 'revolución' en la entrada que redacta para la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert, considerada el epítome del conocimiento ilustrado. Llama la atención que, tras consagrar unas pocas líneas a la definición política —«un cambio considerable en el gobierno de un estado»— y dar el único ejemplo de la revolución de 1688, dedique la mayor parte del artículo a los significados que la palabra tiene en la geometría, la astronomía, la historia natural y, con el mayor detalle, en la relojería, a la que dedica página y media. Estamos entonces en la década de los sesenta del siglo dieciocho.<sup>64</sup>

Cierto es que otros testimonios revelan la generalización del uso moderno del término, pero a tenor de lo visto debemos evaluar en qué medida la revolución inventa la Ilustración cuando se reclama su heredera.<sup>65</sup> Entre todos esos usos, es de reseñar la acuñación de la 'revolución de los espíritus', que atañe al orden del conocimiento y de la moral, y escolta el paso de la descripción de revoluciones más o menos lejanas a la evaluación de las posibilidades de la revolución en suelo propio.

<sup>63</sup> Las ideas de 'crítica política indirecta' y 'rodeo histórico y geográfico', en KOSELLECK (2007: 154-5).

<sup>64</sup> A pesar de este acercamiento más bien tradicional al concepto de revolución, es de destacar que en la acepción geométrica aparece una dimensión constructivista de la circularidad de las revoluciones. Se trata de aquella que permite generar un volumen —un cono, un cilindro— a partir de una figura plana —un triángulo, un rectángulo—. Lo cual pone de relieve la creatividad de las revoluciones, de un modo que empezaba ya a asociarse a su nueva acepción social y política. Consúltese la entrada 'revolución' en el tomo 14 de la *Encyclopédie* de DIDEROT y D'ALEMBERT (1751-65b: 237-9). Cabe añadir que la autoría aparecía velada tras una «*société de gens de lettres*». Para una posición matizada acerca de las vicisitudes de la 'revolución' en el siglo dieciocho, ROURA (2010).

<sup>65</sup> Como sugirió Roger CHARTIER (1995).



A esta transición, además, la acompaña una coloración cada vez más positiva del concepto, que aún despierta algunos miedos, y más orientada al futuro. El 2 de abril de 1764, Voltaire escribe una carta al marqués de Chauvelin en la que le participa que tiene la impresión de estar viendo «las semillas de una revolución», de la que él ya no será testigo pero que los jóvenes sí vivirán.<sup>66</sup>

El segundo momento fuerte en la revolución de la 'revolución' es la independencia de las colonias americanas y su impacto en Europa, particularmente en Francia. El debate sobre el acontecimiento invade el espacio público francés y la 'revolución' deviene un arma en la logomaquia que se genera. Toma entonces la palabra Guillaume-Thomas Raynal, conocido como el *abbé* Raynal, que en 1770 ha escrito un *bestseller* del anticolonialismo sobre el comercio en las dos Indias. Es un hombre de su tiempo, ni más ni menos, y por eso precisamente sus palabras son útiles para tomar la temperatura al *Zeitgeist* de la década de los ochenta del siglo dieciocho. El pasaje pertenece a la *Révolution de l'Amérique*, donde el autor expresa su apoyo a la causa americana y describe un acontecimiento que ya es singular y está, como diría el poeta, cargado de futuro: «Adueñémonos de un momento único para nosotros. Está en nuestras manos componer la más bella constitución que jamás haya existido entre los hombres. Habéis leído en vuestros libros sagrados la historia del género humano anegado bajo la inundación general del globo. Una sola familia sobrevivió, y el Ser supremo le encargó que renovara la tierra. Nosotros somos esa familia. El despotismo lo ha inundado todo, y nosotros podemos renovar el mundo por segunda vez».<sup>67</sup>

Llegamos así a 1789 y a la consagración de la 'revolución' como acontecimiento singular, total y futurista, rasgos que sólo los contrarrevolucionarios cuestionarán, en consonancia con su deseo de anular los efectos de la revolución y de regresar a la situación anterior. No podía ser de otra manera, puesto que reconocer que los hechos iniciados en

<sup>66</sup> «*Tout ce que je vois jette les semences d'une révolution qui arrivera inmanquablement, et dont je n'aurai pas le plaisir d'être témoin. Les Français arrivent tard à tout, mais enfin ils arrivent. La lumière s'est tellement répandue de proche en proche, qu'on éclatera à la première occasion ; et alors ce sera un beau tapage. Les jeunes gens sont bien heureux, ils verront de belles choses*». En VOLTAIRE (1832: 384-5).

<sup>67</sup> La versión original, en RAYNAL (1781: 83-4): «*Emparons-nous d'un moment unique pour nous. Il est en notre pouvoir de former la plus belle constitution qu'il y ait jamais eue parmi les hommes. Vous avez lu dans vos sacrés l'histoire du genre-humain enseveli sous une inondation générale du globe. Une seule famille survécut, et fut chargée par l'Être suprême de renouveler la terre. Nous sommes cette famille. Le despotisme a tout inondé, et nous pouvons renouveler le monde une seconde fois*».

1789 poseían el carácter de acontecimiento revolucionario suponía asumir su irreversibilidad. Más allá, no obstante, el declive de la concepción de la revolución como un fenómeno repetible y engastado en un tiempo circular es palmario. En 1795, un diccionario dedicado a recopilar «las expresiones de nueva creación del pueblo francés» utiliza la revolución francesa, más que como ejemplo, como modelo al definir el término.<sup>68</sup> La grieta en el antiguo régimen de historicidad es cada vez más grande: la historia ya no es una fuente de *exempla* para el presente, ahora este puede erigirse en guía para el futuro y en clave interpretativa del pasado.<sup>69</sup>

Más elocuente aún es el hecho de que la revolución francesa no se interprete como la restauración de unos derechos primitivos que han sido corrompidos, traicionados u olvidados. La revolución no se propone enlazar con un pasado legítimo del que el despotismo se hubiera apartado. Si hay enlace, no lo hay con lo anterior sino con lo fundamental, y ahí se accede a través de la razón y no de la historia.<sup>70</sup> En esa indagación, la naturaleza deviene el límite de la política y el lazo entre los hombres: los derechos *naturales* del hombre y del ciudadano son el arma definitiva contra el despotismo y el paternalismo, y su misma aparición es revolucionaria en el sentido en que pretenden ordenar un mundo donde *no hay* derecho. En efecto, no es el hallazgo de tales derechos lo que constituye el primer gesto de la revolución, sino su declaración. Se pone en marcha el poder performativo de las palabras, el poder demiúrgico de la razón.

Sinteticemos. ¿Qué rostro adquiere la revolución después de 1789? De nuevo es Koselleck quien nos pone en camino. El rasgo que más sobresale es la ideologización, toda vez que de él dependen en última instancia los demás signos distintivos de la transformación del concepto. Ciertamente, la 'revolución' padece un proceso de abstracción que cristaliza en un sustantivo colectivo singular que no sólo contiene todas las revoluciones concretas sino que deviene una categoría metahistórica que ordena el curso de todas ellas. Como escribió Louis Sébastian Mercier, «todo es revolución en este mundo».<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Véase LÜSEBRINK y REICHARDT (1988: 37), y la entrada '*révolution*' en SNETLAGE (1795: 195-201).

<sup>69</sup> Sobre la noción de régimen de historicidad, véase *infra*, pp. 67-8.

<sup>70</sup> Así lo expresa Mona OZOUF (1989: 694-5).

<sup>71</sup> «*Tout est révolution dans ce monde*», escribió MERCIER (1771: 300) en su ucronía sobre el año 2440.

A continuación, se deja notar la temporalización del concepto. En primer lugar, se impregna de la experiencia de la 'aceleración' del tiempo histórico. Si el tiempo se acelera es que reconoce la existencia de una meta o un fin, y con ella, la misión de acortar el lapso entre la historia y la salvación, a través precisamente de la revolución. «La mitad de la revolución del mundo ya está hecha; la otra mitad se ha de cumplir», dirá Robespierre de manera clarividente,<sup>72</sup> puesto que el tiempo que inaugura la revolución es el del futuro cumplido, aunque truncado, en el que el 'ya' del acontecimiento entra en tensión con el 'aún no' de sus promesas.<sup>73</sup> En segundo lugar, el nuevo horizonte de futuro también modifica la mirada al pasado. La revolución será ahora el punto de fuga de las perspectivas con que los historiadores se dirigirán al pasado, y ello vale tanto para 1789 como para la revolución de larga duración que desencadena. Por eso, en los años cuarenta del siglo diecinueve, Augustin Thierry pudo escribir que cuanto había acaecido en los últimos cincuenta años arrojaba luz sobre las revoluciones de la edad media.<sup>74</sup> En el nuevo régimen de historicidad es el futuro el que ilumina el pasado. Una década más tarde, el propio Thierry reconoció que él tomaba la revolución de 1830 como «el fin providencial del trabajo de los siglos transcurridos desde el XII», lo que es tanto como decir el fin de la historia, que él identificaba con «la alianza de la tradición nacional y de los principios de la libertad». Sin embargo, su tarea como historiador y su tranquilidad como ciudadano se vieron interrumpidas en 1848, puesto que, desde su punto de vista, esa nueva revolución parecía trastornar la historia de Francia tanto como lo estaba la misma Francia.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Merece la pena citar más extensamente este pasaje de su discurso del 18 de floreal del año II, o 17 de mayo de 1794: «*Tout a changé dans l'ordre physique ; tout doit changer dans l'ordre moral et politique. La moitié de la révolution du monde est déjà faite ; l'autre moitié doit s'accomplir. La raison de l'homme ressemble encore au globe qu'il habite ; la moitié en est plongée dans les ténèbres, quand l'autre est éclairée*». Huelga subrayar el motivo típicamente ilustrado que cierra este fragmento. En ROBESPIERRE (1831: 3).

<sup>73</sup> Véase HARTOG (2003: 144-5).

<sup>74</sup> Estas son sus palabras: «*L'histoire donne des leçons, et, à son tour, elle en reçoit ; son maître est l'expérience, qui lui enseigne, d'époque en époque, à mieux voir et à mieux juger. Ce sont les événements, jusque-là inouïs, des cinquante dernières années, qui nous ont appris à comprendre les révolutions du moyen âge, à voir le fond des choses sous la lettre des chroniques, à tirer des écrits des bénédictins ce que ces savants hommes n'avaient point vu, ce qu'ils avaient vu d'une façon partielle et incomplète, sans rien en conclure, sans en mesurer la portée*», en THIERRY (1842: 230-1).

<sup>75</sup> Acerca de 1830, Thierry escribe que, después de un tiempo en el que parecía roto todo puente entre la nueva Francia y la antigua monarquía, «*le régime constitutionnel de 1814 et celui de 1830 sont venus renouer la chaîne des temps et des idées, reprendre sur des nouvelles formes la tentative de 1789, l'alliance de la tradition nationale et des principes de la liberté. C'est à ce point de vue qui m'était donné par le cours même des choses que je me plaçai dans mon ouvrage, m'attachant à ce qui semblait être*

La 'revolución' también está sometida a la politización. De su descenso a la arena política resulta, por un lado, la dialéctica entre la revolución y la contrarrevolución,<sup>76</sup> que es el precipitado semántico que reúne a sus enemigos; y por el otro, la polémica entre la reforma y la revolución cada vez que desde el poder se aborda la planificación social del futuro, tarea harto urgente entonces. Por esta vía, la revolución tiende a la expansión en el espacio y en el tiempo, adoptando las figuras de la revolución mundial y, desde 1830, de la revolución permanente. El trasfondo de esa doble directriz es el problema del verdadero fin de la revolución, tal como queda manifiesto en el mayor combate político que recorre Francia en el siglo diecinueve: el que enfrenta a los partidarios de profundizar una revolución inacabada contra los que pretenden fijar de una vez por todas sus principios y dar la revolución por terminada.

En cuanto a la democratización del concepto, no sólo se puede ver en su creciente difusión entre los intelectuales y la naciente opinión pública, sino que también se percibe en la tendencia a su socialización. Primero políticas, las reclamaciones que se hacen en nombre de la revolución y de sus principios —la libertad, la igualdad y la fraternidad— atañen cada vez más a las condiciones sociales y económicas, con la mira puesta en la emancipación de toda la sociedad.

El corolario de la transformación conceptual es la aparición de la expresión 'revolucionario', tal como la recoge Condorcet en un texto de 1793, y de su recién adquirida capacidad de 'revolucionar'. Estos neologismos manifiestan la completa inversión semántica desde la metáfora natural —en la que los seres humanos eran sujetos pacientes de fenómenos que escapaban por completo a su control— al nuevo léxico político —en el que los hombres devienen agentes y responsables de la revolución—. Condorcet, que advierte

*la voie tracée vers l'avenir, et croyant avoir sous mes yeux la fin providentielle du travail des siècles écoulés depuis le XII<sup>e</sup>». Sin embargo, 1848 destruyó esa certidumbre: «J'en ai ressenti le contre-coup de deux manières, comme citoyen d'abord, et aussi comme historien. Par cette nouvelle révolution, pleine du même esprit et des mêmes menaces que les plus mauvais temps de la première, l'histoire de France paraissait bouleversée autant que l'était la France elle-même». En THIERRY (1853: IX-X).*

<sup>76</sup> Al respecto, CONDORCET (1847: 619) dirá que: «Lorsqu'un pays recouvre sa liberté, lorsque cette révolution est décidée, mais non terminée, il existe nécessairement un grand nombre d'hommes qui cherchent à produire une révolution en sens contraire, une contre-révolution», a lo que, en un juego de ingenio verbal, De MAISTRE (1884: 157) contestará: «Le rétablissement de la monarchie, qu'on appelle contre-révolution, ne sera point une révolution contraire, mais le contraire de la révolution». De Maistre delata aquí no haber ponderado lo irreversible de la ruptura revolucionaria, pues parece pensar que las cosas pueden volver a ser como eran antes.

que la alteración del sentido de las palabras indica cambios en el orden de las cosas, dirá del revolucionario que es aquél que, comprometido con los principios de la libertad, es capaz de provocar y dirigir una revolución, de dictar leyes revolucionarias con el fin de acelerar su marcha, y que está dispuesto a sacrificarse por su causa.<sup>77</sup>

### Historia de historia

«*Historia magistra vitae*» es el tópico en el que se condensa el carácter del antiguo régimen de historicidad. Lo introdujo Cicerón sobre la base de ejemplos griegos y helenísticos, en especial Tucídides y Polibio, en un contexto a medio camino entre la retórica y la política: la historia era un repositorio de ejemplos que el orador utilizaba con finalidad instructiva y que servían al político como lecciones de buen gobierno. El tópico, aunque oscurece las diferencias de la práctica historiográfica de la antigüedad, tiene la virtud de iluminar un rasgo común a todas ellas: la permanencia sustancial del tiempo en el que acontecen las peripecias de los hombres, como si fuera un escenario fijo sobre el que se representara el teatro del mundo. Si los ejemplos no perdían su vigencia, y la obra de Tucídides podía ser una posesión para siempre, era porque en el fondo el campo de la experiencia estaba limitado por la constancia del orden del tiempo y de la naturaleza humana.

Desde entonces, el tópico viaja hasta el umbral de la contemporaneidad. La hermenéutica cristiana prolonga el influjo de Cicerón, toda vez que la interpretación figural de los textos bíblicos, con sus prefiguraciones y sus cumplimientos, no excede el marco ejemplar en el que el pasado instruye acerca del futuro. Así, por ejemplo, Jonás encerrado tres días en el vientre de la ballena prefigura a Cristo tres días enterrado, según esta concepción profética que impregna también el arte y la historia hasta la temprana edad moderna: el Virgilio de Dante cumple al Virgilio histórico, Colón ve en su gesta el cumplimiento de las palabras de Isaías, o los puritanos ven en la profecía de la Nueva Jerusalén la

<sup>77</sup> Véase CONDORCET (1847), especialmente las pp. 615 y 623. De esta primera es lo que sigue: «*Le mot révolutionnaire ne s'applique qu'aux révolutions qui ont la liberté pour objet. On dit qu'un homme est révolutionnaire, c'est-à-dire, qu'il est attaché aux principes de la révolution, qu'il agit pour elle, qu'il est disposé à se sacrifier pour la soutenir. Un esprit révolutionnaire est un esprit propre à produire, à diriger une révolution faite en faveur de la liberté*».

anticipación de la ciudad santa que ellos deben fundar en América.<sup>78</sup> Todas las señales del pasado con las que se interpreta el porvenir no hacen sino reducir el futuro a un «pasado esencial».<sup>79</sup> Resuena el eco de las enseñanzas de Cohélet. «Lo que fue, eso será; lo que se hizo, eso se hará: no hay nada nuevo bajo el sol».

Contra lo que pueda parecer, el cristianismo no contiene una concepción nueva del tiempo y, en consecuencia, tampoco desarrolla una historiografía verdaderamente original, aunque el acontecimiento singular de la venida de Cristo refuerza el carácter lineal del tiempo e introduce su lectura como una historia de la salvación, hasta la segunda venida que habrá de clausurar y juzgar todos los tiempos. De ahí deriva el surgimiento de la historia eclesiástica, organizada por Eusebio de Cesarea en el siglo cuarto, con la que se pretende asentar la tradición cristiana y la continuidad del mensaje de Jesús mediante un juego de afirmaciones y exclusiones.

Poco después se desarrolla la otra gran manifestación de la historiografía cristiana: la teología de la historia de Agustín de Hipona y su discípulo Paulo Orosio, para quien la sucesión de imperios antiguos era la prefiguración del imperio romano, en el que debía cumplirse la historia a través de la unificación del mundo y la difusión de la palabra de dios. Sea como fuere, tanto en este caso como en el anterior la historia del imperio y la de la iglesia se identifican, y los hechos políticos se supeditan a los religiosos de manera perdurable hasta el Renacimiento, que tendrá que remitirse a la historiografía de la antigüedad para conocerlos. En cuanto a Agustín, merece la pena dar noticia, por un lado, de la rica concepción del tiempo que expone en el libro XI de sus *Confesiones*,<sup>80</sup> así como de su notable influencia en las indagaciones que sobre el asunto han llevado a cabo filósofos como Bergson, Husserl o Heidegger; y por el otro, de sus reflexiones en torno a la expectación, la atención y el recuerdo, que no pueden por menos de remitirnos a las categorías que elaboró Reinhart Koselleck.

<sup>78</sup> Extraigo los ejemplos de BOITANI (2001: 21-2), un texto rico en sombras, figuras y mitos.

<sup>79</sup> La expresión es de Félix DUQUE (1995: 28).

<sup>80</sup> Esa que se recuerda gracias a la celeberrima frase: «¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si intento explicarlo, no lo sé»; o «*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*» en su versión latina. Véanse *Las Confesiones*, libro XI, 14, 17 y XI, 28, 37-8 en San AGUSTÍN (2006: 451 y 467-8).

En cualquier caso, la historiografía desempeña en la edad media un papel menor, sin demasiada importancia en la enseñanza.<sup>81</sup> Siguió siendo considerada, según la tradición aristotélica, como un saber de lo singular, y según la herencia ciceroniana, como una práctica útil para la moral, el derecho y la teología, ámbitos a los que ilustraba con ejemplos, pero a los que debía permanecer subordinada. Con todo, desde el siglo trece la teología va perdiendo su ascendente sobre los relatos históricos, que van cobrando autonomía. Paralelamente, la técnica se va depurando y el arte de la narración se combina con el rigor cronológico de las crónicas. Por lo demás, no hay ninguna reflexión epistemológica acerca de la historia en el medievo, como en el fondo tampoco la hubo en la antigüedad, por lo que las disquisiciones se reducen a la cuestión de cómo debe escribirse la historia pero no conciernen a cuál deba ser su naturaleza.

El comienzo de la edad moderna coincide con el redescubrimiento de la época clásica, que no conlleva, por razones obvias, un cambio importante en la manera de concebir la historiografía. Se introduce, eso sí, la crítica documental cuando Lorenzo Valla demuestra en 1440 la falsedad de la *Donación de Constantino*. Poco a poco, sin embargo, la convergencia del desarrollo de las ciencias naturales, el descubrimiento de las 'maravillosas posesiones'<sup>82</sup> del nuevo mundo, la filosofía de Descartes y Spinoza, y el giro copernicano en la cosmología abre el camino a la reevaluación del lugar que la historia debe ocupar entre los saberes, hasta dar, en el siglo dieciocho, con la filosofía de la historia, una acuñación terminológica de Voltaire que, por ser inconcebible apenas un siglo atrás, revela la magnitud del paso que se ha dado. En él nos detendremos brevemente.

En un primer momento, el humanismo cívico trae consigo algunas novedades reseñables. Francesco Guicciardini afianza la exigencia de rigor documental en su *Historia de Italia*, que aparece a finales de la década de los treinta del siglo dieciséis. En ella sigue presente la

<sup>81</sup> Para una breve genealogía de la historia, véase BERMEJO BARRERA y PIEDRAS MONROY (1999: 5-128). Para la edad media, especialmente las pp. 17-31.

<sup>82</sup> Con la expresión «maravillosas posesiones», Stephen GREENBLATT (2008) da cuenta de la impresión que causó el nuevo mundo en los descubridores y del juego que se establece entonces entre la noción de maravilla y la posesión de esas tierras; posesión que debe leerse a la vez como apropiación de algo y como apoderamiento del espíritu por parte de ese algo. La maravilla es el intermediario en el reconocimiento de uno mismo en lo ajeno y de lo ajeno en uno mismo, un maravilloso reconocimiento que para Heródoto es la condición misma de la historia, y que nos revela la importancia basal que tiene para la historia el encuentro con el otro.

intención de extraer lecciones políticas del pasado, aunque con la caución de la influencia del azar en los asuntos humanos. Al mismo tiempo, Maquiavelo se aleja del providencialismo para fijar la atención en otros dos factores del decurso de la historia, a saber, la razón de estado y la psicología humana. La historia sagrada se separa de la historia profana y esta, poco a poco, se acerca a los centros de poder como elemento de legitimación y enaltecimiento. De la exégesis de la Biblia se transita a la búsqueda del origen de los pueblos. A la altura de 1611, sin embargo, la sombra de Cicerón sigue bien presente, como se aprecia en estas palabras epilogales del diplomático Luis Cabrera de Córdoba: «El que mira la historia de los antiguos tiempos atentamente, y lo que enseñan guarda, tiene luz para las cosas futuras, pues una misma manera de mundo es toda. Las que han sido vuelven, aunque debajo de diversos nombres, figuras y colores».<sup>83</sup>

En el siglo diecisiete, Descartes dedica unas consideraciones más bien desdeñosas a la historia en su *Discurso del método*. El autor se presenta como alguien educado en letras durante su infancia, persuadido de que por esa vía llegaría a adquirir un conocimiento claro y distinto de las cosas del mundo y de la vida. Sin embargo, tras completar su formación, cambia de opinión: «Creía que ya había concedido bastante tiempo a las lenguas, e incluso a la lectura de los libros antiguos, y a sus historias, y a sus fábulas».<sup>84</sup> Aquí se anula la diferencia aristotélica entre poesía e historia, pero se niega a ambas la ambición filosófica de alcanzar la verdad.

Conversar con las voces de otros tiempos, sostiene Descartes, es como viajar a un país extranjero.<sup>85</sup> Es un sano ejercicio conocer un poco las costumbres de otros pueblos con el fin de juzgar más ponderadamente las propias, pero si uno emplea demasiado tiempo en esos viajes, corre el riesgo de convertirse en foráneo en su propio país. De manera análoga, dedicar mucho tiempo al estudio del pasado puede tener el precio de ignorar lo que sucede en el presente. Por si esto fuera poco, las fábulas pueden erigirse en trampas para

<sup>83</sup> Véase Luis CABRERA DE CÓRDOBA (1948: 11). Para la visión panorámica de la historia en la época moderna, he seguido a Jacobo MUÑOZ (2010: 78-135).

<sup>84</sup> «Je croyais avoir déjà donné assez de temps aux langues, et même aussi à la lecture des livres anciens, et à leurs histoires et à leurs fables». Véase, para lo contenido en este párrafo, René DESCARTES (1953 : 127-9). La cita, en la p. 128.

<sup>85</sup> Se trata de una comparación famosa que sirvió a Leslie Poles Hartley para encabezar su novela *The Go-Between* o *El mensajero*, de cuya primera frase se valió David Lowenthal para titular su más conocida obra historiográfica: *The Past is a Foreign Country* o *El pasado es un país extraño*.



la imaginación, como desde entonces no ha dejado de recordar la literatura, de Cervantes a Flaubert, e incluso las historias más fieles, precisamente porque no pueden serlo del todo, distorsionan la realidad de tal modo que quienes pretendan regirse por sus ejemplos pueden caer fácilmente en la extravagancia y el error.

Descartes recusa aquí el carácter ejemplar de la historia, y no es el único en hacerlo entonces. He citado más arriba a Federico el Grande, para el cual «las necesidades de los padres se han perdido para los hijos». Y según refiere Koselleck, Guicciardini y Gracián también cuestionan la utilidad y la validez de las lecciones del pasado. A pesar de todo, estas muestras de escepticismo no destruyen la fórmula ciceroniana, puesto que, al fin y al cabo, la certeza de que de la historia sólo se aprende que no se aprende de la historia, por utilizar las palabras de Hegel, no deja de ser una certeza de la experiencia, una enseñanza de la historia. Así las cosas, el vínculo entre historia, política y retórica permanece en vigor hasta bien entrado el siglo dieciocho. Entonces será cuando 'la historia' comience a abrir una brecha en la evidencia ejemplar de las historias.<sup>86</sup>

En los años de la crisis de la conciencia europea —entre 1680 y 1715 según Paul Hazard—, la teología agustiniana de la historia alcanza su culminación y su límite en el *Discurso sobre la historia universal* de Bossuet.<sup>87</sup> Además, John Locke refuta las doctrinas del *Patriarca* de Robert Filmer y cuestiona el peso de la tradición como fuente de autoridad en su primer tratado sobre el gobierno civil. Y poco después, en 1725, Giambattista Vico elabora una concepción de la historia como una 'ciencia nueva' contra el racionalismo y el mecanicismo de raigambre cartesiana. Estamos a las puertas de la Ilustración.

Uno de sus exponentes, seguramente no el más original pero sí de los más representativos de las ideas que se manejan en los círculos cultos de entonces, es Gabriel Bonnot de Mably, que en 1778 escribe un texto sobre el estudio de la historia dedicado al príncipe de Parma. En él expone que la historia debe ser una escuela de moral y de política, y que la

<sup>86</sup> KOSELLECK (1993: 48-9).

<sup>87</sup> Voltaire alzará contra él su filosofía de la historia y distinguirá, ya plenamente, las historias sagrada y profana, dejando ver la concepción ilustrada según la cual los individuos y sus creaciones, y no la providencia, deben ser los sujetos de la historia. Para las vicisitudes que acompañan a la creación de la expresión 'filosofía de la historia', véase ROLDÁN (2005: 55-9). Sobre la crisis de la conciencia europea es indispensable la referencia al clásico de Paul HAZARD (1988).

contemplación de los modelos de la antigüedad ha de permitir al príncipe abrir su alma a la gloria. Luego establece algunas condiciones para que el estudio del pasado sea de utilidad. Concebir la historia como un cúmulo de hechos que uno debe memorizar, por ejemplo, sólo sirve para saciar una curiosidad vana y cargar con el fardo de una erudición estéril. «¿Qué nos importa conocer los errores de nuestros padres si no nos sirven para hacernos más sabios?». La otra condición es no conformarse con la superficie de los hechos y con las apariencias, y remontarse en cambio hasta las causas y los primeros principios. Sólo entonces el conocimiento del pasado levantará el velo que esconde el porvenir. Porque eso sí: «Las mismas leyes, las mismas pasiones, las mismas costumbres, las mismas virtudes, los mismos vicios han producido constantemente los mismos efectos; la suerte de los estados está sujeta siempre a principios fijos, inmutables y ciertos».<sup>88</sup> El papel de la historia está claro para Mably, aunque también es cierto que él da al estudio una dimensión social, más atenta a los pueblos que a los hombres particulares.

«La historia es la narración de los hechos dados por verdaderos, al contrario que la fábula, que es la narración de los hechos dados por falsos».<sup>89</sup> Con esta declaración programática que parece responder a Descartes empieza Voltaire la entrada 'historia' de su *Diccionario filosófico*, donde recompone y amplía la misma voz escrita para la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert. Voltaire, que prepara su diccionario una década antes que Mably su estudio, también incide en la cuestión de la utilidad de la historia, en el sentido de que permite comparar las costumbres y las leyes de otros pueblos y de otros tiempos con los propios, y extraer de ahí ejemplos que pueden ayudar a gobernar mejor. En buena tradición maquiavélica, aparece nuevamente la fórmula de dirigirse al príncipe para que haga suyas las recomendaciones que se exponen. Además, fiel al legado clásico, Voltaire acon-

<sup>88</sup> Véase MABLY (1792: 1-18). Vale la pena ampliar las citas, en las pp. 7 y 18 respectivamente, y mostrarlas en su lengua original. Esta es una: «*Ne considérer l'histoire que comme un amas immense de faits qu'on tâche de ranger par ordre de dates dans sa mémoire, c'est ne satisfaire qu'une vaine et puéile curiosité qui décèle un petit esprit, ou se charger d'un érudition infructueuse qui n'est propre qu'à faire un pédant. Que nous importe de connaître les erreurs de nos pères, si elles ne servent pas à nous rendre plus sages ?*»; y esta la otra: «*Remarquez-le avec soin ; les mêmes lois, les mêmes passions, les mêmes mœurs, les mêmes vertus, les mêmes vices ont constamment produit les mêmes effets ; le sort des états tient donc à des principes fixes, immuables et certains. Découvrez ces principes, monseigneur, et je prends la liberté de vous le répéter, la politique n'aura plus de secrets pour vous. Plein de l'expérience de tous les siècles, vous saurez par quelle route les hommes doivent aller au bonheur*».

<sup>89</sup> «*L'histoire est le récit des faits donnés pour vrais, au contraire de la fable, qui est le récit des faits donnés pour faux*», reza en francés la famosa frase, en VOLTAIRE (1829: 191-2). La entrada completa, pp. 191-228.

seja no descuidar el estudio de griegos y romanos, y de sus leyes que en buena medida son aún actuales. Pero el filósofo no se queda ahí. Como Mably, tiene presente la sociedad y añade que es necesario extender a los jóvenes las enseñanzas de la historia, puesto que de lo contrario «el público sería tan imbécil como lo era en los tiempos de Gregorio VII» y «las calamidades de esos tiempos de ignorancia renacerían infaliblemente».<sup>90</sup>

Por lo demás, Voltaire posee una aguda conciencia histórica en virtud de la cual enjuicia severamente los relatos sobre los orígenes. Con el tiempo, dice, la fábula gana terreno a la historia y la verdad se pierde, de ahí que los orígenes de las naciones modernas estén impregnados de elementos fabulosos que rozan el absurdo. La historia de los tiempos lejanos no pudo transmitirse más que de memoria, y Voltaire sabe hasta qué punto la memoria desdibuja y nubla siempre, y traiciona e incluso miente a veces, haciendo mudanza en los recuerdos de generación en generación.<sup>91</sup> Estas consideraciones anticipan las que hará Renan un siglo después, según las cuales el progreso del estudio de la historia constituiría un peligro para las naciones.<sup>92</sup>

En suma, la historiografía de la Ilustración francesa no supone todavía la quiebra de la herencia recibida, aunque sea notable su labor de desbroce de los restos de teología. La necesidad de ejemplos del pasado no decrece, sino al contrario, cuando se asocia a la educación de mayores porciones de población. Más aún, al unir el magisterio de la historia con los criterios de la razón, los ilustrados tenderán a despreciar las épocas oscuras donde haya reinado la superstición y el fanatismo. Al cabo, parece que la razón progresa a expensas del pasado como fuente de autoridad y que, en el fondo, la conciencia histórica ilustrada es una barrera contra la historia tal como se entenderá no mucho después.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> VOLTAIRE (1829: 209): «*Si on ne rendait pas cette connaissance familière aux jeunes gens, s'il n'y avait qu'un petit nombre de savants instruits de ces faits, le public serait aussi imbécile qu'il l'était du temps de Grégoire VII. Les calamités de ces temps d'ignorance renâtraient infailliblement, parce qu'on ne prendrait aucune précaution pour les prévenir*».

<sup>91</sup> VOLTAIRE (1829: 193-201). En esta última página, concluye: «*C'est l'imagination seule qui a écrit les premières histoires. Non seulement chaque peuple inventa son origine, mais il inventa aussi l'origine du monde entier*». A pesar de lo cual él no renunció a escribir historia, y ahí están su *Historia de Carlos XII* de 1730 y *El siglo de Luis XIV* de 1751.

<sup>92</sup> Véase RENAN (2001: 34-5), del que cito su célebre pasaje: «*L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger. L'investigation historique, en effet, remet en lumière les faits de violence qui se sont passés à l'origine de toutes les formations politiques*». En todo origen, el crimen, recuerda Arendt.

<sup>93</sup> Véase Hayden WHITE (2001: 68-70).

No mucho después. Cuatro años separan la aparición del diccionario de Voltaire del nacimiento de François-René de Chateaubriand, lector de Agustín preocupado con el orden cristiano del tiempo y el carácter magistral de la historia, arrastrado a la postre por la brecha o surco en el tiempo que hiende la revolución, hasta hacer de esa ruptura la razón primera de su escritura y tratar de tender un puente sobre aguas turbulentas.<sup>94</sup>

En 1826 Chateaubriand tiene cincuenta y ocho años, y como él reconoce, ha sido un testigo de excepción de los acontecimientos que han cambiado el rostro de Francia y han borrado el rastro de algunos de los rasgos que la hacían reconocible. Es el momento de echar la vista atrás y sopesar lo acaecido. Reúne sus papeles y prepara el prefacio para el primer tomo de sus obras completas, que decide iniciar con un texto que ha tenido una difusión difícil desde su publicación en 1797. Además, es su primer libro, un intento declarado de entender qué estaba pasando en Francia y cómo le afectaba a él mismo; es el *Ensayo histórico sobre las revoluciones*, que curiosamente empieza con un significativo «¿Quién soy yo?». La historia se entrelaza con la vida.

Chateaubriand no se engaña como algunos de sus correligionarios. Los años de la revolución no han pasado en vano y lo que ellos han traído no va a desaparecer. Algunos creen todavía que es posible retomar las riendas del tiempo y del mundo y hacerlo regresar al punto de partida, como si todos los cambios ocurridos no hubieran operado mudanza alguna en quienes los han vivido, como si los treinta años que median entre los dos Borbones no hubieran existido o fueran sólo un paréntesis —y hasta los más largos terminan cerrándose—.<sup>95</sup> Pero quienes eso piensan desconocen que lo desatado no puede reanudarse, que el vacío permanece siempre, agazapado pero inmutable en la reveladora ausencia de un número en el linaje, porque un antes y un después nunca se sueldan.

Por eso, al valorar el alcance de su *Ensayo histórico*, Chateaubriand no puede por menos de reconocer que su tentativa fue demasiado lejos y forzó la interpretación hasta el ridículo. Confiesa que quiso probar que «no hay nada nuevo bajo el sol», y que los rasgos, si-

<sup>94</sup> Se aproxima con mayor detalle al personaje, desde este punto de vista, François HARTOG (2003: 77-107).

<sup>95</sup> CHATEAUBRIAND (1834: 2-3). Al inicio de la restauración de la monarquía, un decreto de 1818 prohibió la enseñanza de los acontecimientos comprendidos entre 1789 y 1815. Vano intento, huelga decirlo, de sacarse de encima el asedio del espectro del pasado.

tuaciones y personajes principales de la revolución francesa eran todos reductibles a los que se hallaban por doquier en las demás revoluciones, antiguas y modernas. Pero, a la postre, percibió que los acontecimientos iban más rápido que su pluma y que cada giro de la revolución ponía en evidencia las comparaciones que él hacía: «A menudo hacía falta borrar por la noche lo que había esbozado durante el día».<sup>96</sup>

Wilhelm von Humboldt pertenece a la misma generación que Chateaubriand. Dedicado sobre todo al estudio de la lengua y la literatura, la teoría política y la educación, es junto a su hermano Alexander, el naturalista y geógrafo, un exponente de primer orden del saber de su época. Sensible a las transformaciones de ese tiempo, atiende en ocasiones a la historia, aunque sólo completa y edita un texto sobre esta materia: «Sobre la tarea del historiador», fruto de una conferencia dictada en 1821 en la que se aprecia la caducidad de la *historia magistra*.

El comienzo es convencional: «La tarea del historiador es la exposición de lo sucedido», pero pronto vemos que las semejanzas con lo anterior acaban ahí. Desde su punto de vista, el historiador no es sólo captador y reproductor de la realidad, puesto que lo sucedido es visible sólo en parte y está esparcido, aislado, roto, fragmentado. Para que cobre sentido, es preciso atender al resto, a la mitad invisible a la que sólo se accede por medio de «la sensación, la deducción, la adivinación». Porque con la exposición desnuda de lo sucedido, contra lo que pretendiera Luciano, «apenas se ha ganado el armazón de los acontecimientos». Sólo la adición de esa otra mitad da cumplida cuenta de la tarea del historiador, que resulta también creadora y tiene con la del poeta una frontera común en el territorio de la fantasía.<sup>97</sup>

El historiador, prosigue Humboldt, ha de valerse de una decantación particular de la fantasía, subordinada a la investigación y la experiencia, que bien puede llamarse «facultad de presentir» o «don de conectar». Además, como el poeta, ha de aspirar a lo necesario, y sólo «apropiándose de la forma de todo lo sucedido» comprenderá cabalmente el

<sup>96</sup> CHATEAUBRIAND (1834: 9). Cito el pasaje *in extenso*: «Je commençai à écrire l'Essai en 1794, et il parut en 1797. Souvent il fallait effacer la nuit le tableau que j'avais esquissé le jour : les événements couraient plus vite que ma plume; il survenait une révolution qui mettait toutes mes comparaisons en défaut : j'écrivais sur un vaisseau pendant une tempête, et je prétendais peindre comme des objets fixes les rives fugitives qui passaient et s'abîmaient le long du bord !».

<sup>97</sup> HUMBOLDT (1997: 61-2).

fondo del material que está a su alcance. De lo cual se deduce que la historia «es un arte libre y completo en sí mismo» equiparable a la filosofía y a la poesía.<sup>98</sup>

El motor de la historia es el sentido de la realidad, del que forman parte el sentimiento de la fugacidad de la vida, la conciencia de la causalidad exterior y de la libertad interior, y el razonamiento de que la realidad está conectada con arreglo a necesidad a pesar de su aparente contingencia. El historiador ha de ser sensible a estos momentos con los que la historia conmueve y cautiva, y trasladarlos sin que se pierda esa emoción. Para ello, debe separar lo necesario de lo contingente, revelar las fuerzas ocultas que operan en cada momento y, en fin, exponer en cada acontecimiento «la forma de la historia».<sup>99</sup> Sólo así la figura que resulte de su narración no descansará ni en un valor filosófico espurio o superfluo, ni en un huero encanto poético, sino en la exigencia primera de verdad y fidelidad.

Esta historia sigue teniendo un vínculo privilegiado con la acción pública, pero ya «no sirve propiamente mediante ejemplos individuales de lo que hay que seguir o de lo que hay que evitar, los cuales con frecuencia inducen a error y rara vez instruyen. Su provecho verdadero e inconmensurable consiste en avivar y purificar el sentido del tratamiento de la realidad más por medio de la *forma* que pende de los acontecimientos que por éstos mismos».<sup>100</sup> De lo que se está hablando aquí es de la conciencia histórica romántica o, si se quiere, de una 'idea de historia', por decirlo con Collingwood. Una idea que gobierna el sentido de la realidad sin extraviarse en el sueño de la razón. La his-

<sup>98</sup> Para apuntalar la magnitud del cambio, vale la pena comparar este pasaje con el que escribiera Louis de Jaucourt en la entrada 'filosofía' de la *Encyclopédie*. Dice así: «*Philosopher, c'est donner la raison des choses, ou du moins la chercher, car tant qu'on se borne à voir et à rapporter ce qu'on voit, on n'est qu'historien*». En DIDEROT y D'ALEMBERT (1751-65a: 512). Las citas de HUMBOLDT (1997), pp. 63-5.

<sup>99</sup> La manera en que el historiador debe encontrar la forma de los acontecimientos es extraer esa forma de ellos mismos, y si puede hacerlo es porque existe una «concordancia previa y originaria entre el sujeto y el objeto». Si no fuera así, sugiere Humboldt, si ambos estuviesen separados por un abismo insalvable, no podría tenderse ningún puente entre el uno y el otro, y no habría posibilidad de comprenderse. En efecto, añade, «para comprenderse hay que haberse comprendido ya en otro sentido», y en el caso de la historia la fuerza que opera tanto en el sujeto como el objeto es una común humanidad, cuya realización es la idea y el fin de la historia. HUMBOLDT (1997:74-5). Podría decirse mucho más sobre la hermenéutica de Humboldt y su fundamentación ontológica, pero la claridad aconseja no perder el hilo principal.

<sup>100</sup> HUMBOLDT (1997: 67). Soy yo quien subraya.

toria, parece decir Humboldt, puede dotar a la voluntad de cambio de la justa preponderancia del tiempo —según una bella metáfora de Littré— contra la impaciencia de la razón.

¿Qué ha pasado entre 1760 y 1820? Una ruptura entre el espacio de experiencia y el espacio de expectativa, dirá Koselleck; un cambio de régimen de historicidad, apostillará Hartog. Tendremos ocasión de volver sobre estas dos propuestas que se complementan y que, no por casualidad, provienen de Francia y Alemania. La revolución francesa pone a prueba y confirma el concepto de historia que se ha estado fraguando en la escuela histórica alemana.<sup>101</sup> La aceleración del ritmo de los acontecimientos violenta los goznes del tiempo.

Por de pronto, seguiremos la pista de Koselleck, quien encabeza las páginas que dedica al estudio de la formación del concepto moderno de historia con la advertencia de que, cuando usamos ese término estamos ante una expresión moderna que, a pesar de contener antiguos significados de la palabra, «viene a ser casi como un neologismo» de la edad contemporánea «cuyo contenido y extensión semánticos no se alcanzaron antes del último tercio del siglo dieciocho», fruto de la convergencia de dos dilatados procesos: la formación de un concepto común que aglutina y trasciende la suma de las historias particulares y la fusión de la 'historia' como sucesión de acontecimientos y de la 'Historia' como estudio y narración de esos acontecimientos.<sup>102</sup>

En el siglo dieciocho, el concepto de historia sufre un proceso de abstracción. Hasta entonces toda historia precisaba un genitivo subjetivo: de los griegos, de Francia, de Luis XIV. Pero ahora la historia deviene su propio sujeto: de las diversas historias particulares, expresadas en plural, se pasa a un sustantivo colectivo singular, y así 'la historia' adquiere rápidamente un significado que va más allá de la mera suma de hechos, gestas y gestos. Esta flamante autonomía de la historia pone fin al desclasamiento secular a la que la había condenado Aristóteles y, como no puede ser de otro modo, transforma el contenido del que la historia es portadora. La historia como sustantivo colectivo singular se convierte en

<sup>101</sup> Los dos autores coinciden en esto. Véase HARTOG (2003: 85) y contrástese con KOSELLECK (1993: 56).

<sup>102</sup> Véase KOSELLECK (2004: 27). La distinción entre la 'historia' en minúsculas y la 'Historia' en mayúsculas traduce al castellano los dos vocablos distintos del alemán: respectivamente, *Geschichte* y *Historie*.

la condición de posibilidad de las historias particulares. Como lo resume Droysen en 1858: «Por encima de las historias está la historia».<sup>103</sup>

Hemos visto que la 'revolución' vive un proceso similar. No es por azar. La *Sattelzeit* es una época proclive a las singularizaciones: de las libertades a 'la libertad', de las repúblicas a 'la república', etcétera. De hecho, según Koselleck el papel que la 'historia' desempeña entonces entre los alemanes como concepto explicativo de los cambios que se viven es análogo al que la 'revolución' desempeña entre los franceses. Una concomitancia que espigaremos bajo el siguiente epígrafe.

La historia toma distancia frente a la retórica y la moral, y se libera de la teología y el derecho. De esta manera, el antiguo arte de lo singular y lo contingente entra, a partir de Voltaire, en el reino de la filosofía. ¿Cómo lo hace? En primer lugar, la relación entre histórica y poética cambia con la exigencia de que la historia dote a los acontecimientos de un orden interno que deriva de la unidad narrativa de la novela; lo cual tiene su contrapartida en la sujeción de la novela realista a los criterios de fidelidad de la historia. En segundo lugar, se transforma el cometido moral de la historia: el valor educativo de los ejemplos, que instruyen sobre casos particulares, se traslada a la historia en sí, que se convierte en una filosofía apoyada en la fuerza del ejemplo, portadora de una pedagogía global. Además, la renuncia a una justicia en el más allá temporaliza la justicia cismundana. «La historia del mundo es el tribunal del mundo», nos recuerda Schiller.<sup>104</sup> En tercer y último lugar, la construcción de historias razonablemente posibles conducirá a la convergencia de filosofía e historia, unidas en la tarea común de bosquejar los progresos del espíritu humano, como hará Condorcet.

Hagamos un breve excursus. Condorcet, el último ilustrado, es un verdadero pensador límite. Su *Bosquejo*, escrito en condiciones de ocultamiento y persecución por haberse ganado la enemistad de Robespierre, es la introducción a una obra que jamás llegará a escribirse y ha pasado a engrosar los anaqueles de la biblioteca de los libros perdidos.<sup>105</sup> Es

<sup>103</sup> «Über den Geschichten ist die Geschichte»; citado en KOSELLECK (2004: 37).

<sup>104</sup> KOSELLECK (2004: 63).

<sup>105</sup> He consultado CONDORCET (2004), edición con una valiosa introducción de Antonio Torres del Moral.



también la culminación y el canto del cisne del movimiento intelectual dieciochesco, y condensa su perspectiva en torno a una idea que marcará la historia y la filosofía durante al menos un siglo más: el progreso, cuyas ilusiones denunciará Sorel en 1906.<sup>106</sup> Las particularidades significativas del texto de Condorcet residen en la tensión entre el pasado y el futuro. Él concibe su obra como una guía para momentos de crisis de la humanidad, en los que la descripción de las revoluciones del pasado pueda ser de ayuda. Además, procede por medio de analogías, abstracciones y extrapolaciones. En este sentido, está impregnado de una concepción tradicional de la historia. Sin embargo, la centralidad del progreso, la voluntad de determinar su dirección en función de leyes aprendidas de la historia de una manera que anticipa a Comte, y especialmente el hecho de situar en el futuro la décima y última de las etapas en las que divide la evolución humana revelan el lado moderno de su indagación.<sup>107</sup> Su prematura muerte, símbolo de los desmanes revolucionarios, sólo nos permite conjeturar qué habría pensado de la posteridad de la revolución.

Por fin poética de la historia, moral de la historia y filosofía de la historia se combinan en el descubrimiento de un tiempo propiamente histórico que fulmina la validez de los ejemplos en pos de la búsqueda de las semillas del progreso y de la singularidad de los acontecimientos. El pasado deja de ser paradigmático y el futuro se resitúa en virtud de una expectativa histórica y filosóficamente fundamentada. Además, la posición del historiador rebasa el realismo ingenuo heredado de Luciano y se considera como un elemento de la experiencia histórica, de suerte que se hará necesario pensar esa posición. Sólo entonces las reflexiones sobre la historia se centrarán en el problema de su conocimiento y no de su escritura; y sólo entonces la historia será un medio apropiado para pensar la revolución.

### La historia de la revolución

Hasta aquí hemos visto en paralelo dos procesos concomitantes. Ahora trataremos de ponderar hasta qué punto estos se implican mutuamente. Porque la reorientación futurista de las nociones de 'historia' y de 'revolución' presenta tantas afinidades que permite

<sup>106</sup> Hay una reciente edición castellana de *Les illusions du progrès*: SOREL (2011).

<sup>107</sup> Sobre Condorcet y su idea de progreso, véase BURY (2009: 209-23).

sospechar la existencia de una relación que va más allá de la mera coincidencia cronológica, de una intimidad que enlaza ambos fenómenos como aspectos o modos de un mismo acontecimiento. De entrada, precisemos que el epígrafe que encabeza este parágrafo debe leerse como un particular genitivo, pues con él no quiere significarse que la revolución sea el objeto de la historia que vamos a narrar, sino que a la revolución le pertenece una historia o, quizá mejor, que historia y revolución se copertenecen. «No hay acción revolucionaria sin sujeto histórico»: esta constatación de partida hace explícito el horizonte reflexión.<sup>108</sup> Para acercarnos a él, y atender a las múltiples aristas que resultan de la intersección de las dos categorías que hemos tratado, nos remitiremos a las obras de tres autores que presenciaron ese tiempo de mudanzas que hemos llamado *Sattelzeit*, y quisieron hallarle un sentido.

En primer lugar, evocaremos el comienzo del *Manifiesto comunista*, en el que Marx y Engels trazan un panorama del momento que les ha tocado vivir: «la época de la burguesía», una clase que «no puede existir sin revolucionar permanentemente los instrumentos de producción» y, con ello, «todas las relaciones sociales». De ahí que, a su juicio, la burguesía haya desempeñado en la historia «un papel extremadamente revolucionario»: ha relajado los vínculos familiares, trastocado la vida agraria y artesana, minado las jerarquías feudales y ahogado el idealismo religioso.<sup>109</sup> Merced a todo ello, ha alcanzado una posición de dominio en la sociedad a tal punto que ha podido dar nombre a una época. Con otras palabras: la burguesía *ha hecho historia*.

Sin embargo, prosiguen Engels y Marx, la burguesía también ha «simplificado los antagonismos de clase» y los hombres han podido ver «con ojos desapasionados su posición frente a la vida».<sup>110</sup> Este desencantamiento, que late en el fondo de la modernidad y la revolución industrial, deja al descubierto el verdadero carácter de las relaciones sociales. Como consecuencia, «en la misma medida en que se desarrolla la burguesía, es decir el capital, se desarrolla el proletariado», de lo que se deduce que el desarrollo de la indus-

<sup>108</sup> En lo que sigue, me amparo en una idea de Fabio MERLINI (2004) expuesta en un texto sobre la ontología de la historia, aunque su desarrollo se aleja parcialmente del hilo que sigo aquí. La cita, en la p. 230.

<sup>109</sup> Véase MARX y ENGELS (1998: 38-55). Las citas, respectivamente, en las pp. 39, 42 y 41. Es una edición bilingüe, por lo que puede consultarse el texto en alemán en las pp. 88-100.

<sup>110</sup> MARX y ENGELS (1998: 39 y 41).

tria socava su propio fundamento, y «las armas con las que la burguesía ha abatido al feudalismo» se volverán contra ella. De hecho, el *Manifiesto* va más allá y afirma que la burguesía no sólo ha forjado las armas, sino que también ha engendrado a quienes las manejarán: «los obreros modernos, los *proletarios*».<sup>111</sup> Con lo cual, tenemos que la clase *histórica* —la burguesía, que con su acción ha temporalizado la civilización y ha devenido sujeto de la historia que ella misma ha creado— genera la clase *revolucionaria* —el proletariado, que no concederá que aquella dicte unilateralmente el final del proceso que ha iniciado y diga: «La revolución ha terminado» o «este es el fin de la historia», aserciones que se revelan ahora como las dos caras de una misma moneda—. Desde esta perspectiva, la revolución se presenta como la corrección —y el correctivo— a una historia que pretenda encerrarse en sí misma y cancelar el movimiento que le es propio.

La segunda obra que tendremos en cuenta abunda, desde otro punto de vista, en la estrecha cercanía que venimos de identificar. En *El antiguo régimen y la Revolución*, Alexis de Tocqueville se pregunta por qué la revolución estalla en Francia antes que en otras partes, «por qué surgió como por sí misma de la sociedad que iba a destruir». Y su respuesta es que, a primera vista, la revolución «daba la impresión de que lo destruía todo, pues cuanto destruía afectaba a todo», pero en realidad sólo afectaba a una parte de la herencia del antiguo régimen: las instituciones feudales, a las que sustituyó un «orden social y político más uniforme y simple, basado en la igualdad de condiciones».<sup>112</sup> Además de coincidir con Marx en el diagnóstico del desencantamiento del mundo y la simplificación de las relaciones sociales, Tocqueville reconoce aquí la existencia de 'estratos de tiempo', vale decir la posibilidad de la no contemporaneidad de lo contemporáneo, y como consecuencia de ello constata que la revolución mantuvo una relación conflictiva con la historia. En un primer momento «los franceses parecían querer abolir el pasado entero», aunque luego «retomarían parte de lo que habían abandonado».<sup>113</sup>

Todo ello le lleva a plantearse que, en rigor, aquello a lo que la revolución pone fin se hallaba ya en una vía muerta de la historia, y que las principales tendencias que él recono-

<sup>111</sup> MARX y ENGELS (1998: 47). La cursiva es del propio texto. Véase también la p. 55.

<sup>112</sup> Véase TOCQUEVILLE (2004: 73-4).

<sup>113</sup> Las citas, en TOCQUEVILLE (2004: 48, 74).

ce en su tiempo, a saber, la centralización administrativa y la igualación de las condiciones sociales, estaban ya en germen en la Francia del siglo de Luis XIV. En consecuencia, concluye que si la revolución no hubiera tenido lugar poco habría cambiado, pues de todas formas «el viejo edificio social no habría dejado de desmoronarse por doquier, en un sitio antes, después en otro».<sup>114</sup> Porque, en la percepción trágica de la historia de Tocqueville, la transición de la aristocracia a la democracia estaba contenida en las leyes de la historia, cuyo cumplimiento la revolución acelera sin que haya entre ambas cesura ontológica alguna.

La obra de nuestro tercer testigo nos acerca a la figura de mayor belleza de la imbricación entre historia y revolución, que aparece cuando Immanuel Kant encuentra en la revolución la respuesta a «la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor». La ambición de lo que pretende averiguar no es poca: nada menos que una muestra de la historia del futuro. Tarea hartamente peliaguda, dado que, si bien muchos pueden decir la historia, nadie puede predecirla, a no ser que —en un esfuerzo voluntarista... o cínico— quien la vaticine sea el mismo que desencadene y organice los hechos que ha anunciado.<sup>115</sup>

Kant no quiere pasar por adivino o profeta, y sabe bien que los datos de la experiencia no proporcionan contenidos seguros del porvenir. ¿Qué forma hay, pues, de cerciorarse del progreso humano? Se trata de buscar un acontecimiento o *Begebenheit* —que es un «hecho de darse» y también algo «donante de sentido»— que indique, aunque no pueda probar, que la humanidad se halla en continuo progreso hacia lo mejor y que permita extrapolar esta tendencia al pasado. Ese acontecimiento, que no es la causa del progreso pero sitúa en la historia una causa cuyo efecto permanece en el tiempo indefinidamente,

<sup>114</sup> TOCQUEVILLE (2004: 74).

<sup>115</sup> Kant tuvo mucho cuidado de que no se confundiera su tentativa con un ejercicio chapucero de adivinación, y denunció al respecto a tres malos hacedores de historia: los profetas judíos de la antigüedad, los políticos de su tiempo y los sacerdotes. Todos ellos reducen el tiempo de la vida y del mundo a una de sus expresiones. Para los profetas, toda la historia está encantada por un pasado primordial que la alumbró, y por eso mismo la encadena. Los políticos encierran el discurrir del tiempo en un presente eterno en el que todo lo que es, es todo lo que ha de ser, de modo que es inútil y aun perverso tratar de cambiarlo. Y, según los sacerdotes, las horas que pasamos en este mundo están atrapadas en las redes del futuro cumplido, de la redención de todos los pecados arrastrados desde la caída y la pérdida del paraíso. Véase KANT (2006: 79-100) y DUQUE (2006: 7-II) para consideraciones adicionales.

es un *Geschichtszeichen* o 'signo de historia': un «*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*», según lo describe Kant.

Queda claro que, si comparece ahora, ese signo no puede ser otro que la revolución. Porque, más allá de las «miserias y atrocidades» que pueda acumular, la revolución francesa «encuentra en el ánimo de todos los espectadores una *simpatía* rayana en el entusiasmo». Ese sentimiento, expresado por quienes no están implicados en la revolución, es desinteresado, pero dado que manifestarlo conlleva un riesgo, su causa no puede ser sino «la de una disposición moral en el género humano».<sup>116</sup>

Kant cree poder vaticinar el progreso del género humano hacia lo mejor porque un fenómeno como la revolución —y el entusiasmo que genera en sus contemporáneos— no se olvida jamás, «pues ese acontecimiento es demasiado grandioso, se halla tan estrechamente ligado al interés de la humanidad, está de tal forma diseminado por todas partes a causa de su influencia sobre el mundo, como para no ser recordado». Justo es evocar aquí a Georges Lefebvre, quien en 1944 escribió sobre los jóvenes que, en los años aciagos de la ocupación, se dirigían a él pidiéndole que les hablara «de ella», de la revolución francesa, como si se acordaran de aquella vieja canción de Pierre-Jean de Béranger en la que unos muchachos rogaban: «Háblenos de él, abuela» a propósito de Napoleón.<sup>117</sup>

El impacto de la revolución y la persistencia de su huella deberían hacer, según Kant, que poco a poco «todos los pueblos de la tierra» fueran participando del proceso de emancipación que ella ha anunciado. Lo cual abre una nueva perspectiva del tiempo: un horizonte de expectativa cuya promesa es cierta, aunque su naturaleza indeterminada.

Para entender cabalmente lo dicho, debemos remitirnos a la tercera *Crítica* de Kant, en la que el entusiasmo que sienten los espectadores de la revolución aparece como una modalidad del sentimiento de lo sublime. Ese sentimiento, por el que el ánimo se siente atraído y que a la vez rechaza, que es una mezcla de alegría y dolor, aparece cuando un acontecimiento hace violencia a la sensibilidad de quienes lo contemplan pero, al mismo

<sup>116</sup> Véase KANT (2006: 87-8) y, sobre la cuestión del entusiasmo, LYOTARD (2009), especialmente las pp. 59-98.

<sup>117</sup> Véase KANT (2006: 92). Georges Lefebvre publicó el artículo «D'Elle» en el periódico *L'Université Libre* el 23 de septiembre de 1994. Está reproducido en Antoine de BAECQUE (2002: 681-4).

tiempo, amplía su imaginación tensándola hasta los límites y muestra la capacidad humana de perseguir lo mejor aunque sea inalcanzable. El acontecimiento que provoca entusiasmo será siempre contingente, es decir, histórico. Pero el sentimiento sublime contiene la idea de infinitud, y por eso pretende adhesión universal.<sup>118</sup> Por eso puede decirse que lo sublime contiene una ley que, aún no conocida por todos, es una ley de espera, de expectativa, de promesa.<sup>119</sup>

En suma, tres son las figuras de la revolución en su vínculo con la historia: para Marx, la revolución expresa la necesidad de la historia de corregirse; para Tocqueville, hay una identidad de sustancia, aunque una diferencia de grado, entre historia y revolución. En un caso, la revolución absorbe la historia; en el otro, la historia disuelve la revolución.<sup>120</sup> Queda el tercero, Kant, para quien una analogía feliz hace de la revolución un signo de historia.

Partiendo de este último sentido, Frank Ankersmit ha hablado de la disociación sublime del pasado. Este es su argumento: hay ciertos momentos en que una civilización se ve obligada a olvidar el pasado para poder entrar en un nuevo mundo. Con la revolución francesa, por ejemplo, hubo que abandonar irremediabilmente el mundo tradicional y familiar, entre otras cosas porque la revolución hizo que la gente tomara conciencia de que había vivido sin saberlo en un mundo de tradiciones, y el mismo hecho de saberlo hizo que ese mundo se perdiera para siempre. La transición, sin embargo, no fue fácil, y vino acompañada de un sentimiento de pérdida y desorientación. Es conocida la apreciación que hizo al respecto Joseph de Maistre, según la cual la expresión 'no entiendo nada' estaba entonces a la orden del día.<sup>121</sup> Hubo entonces quienes, como él, quisieron regresar al pasado. Otros se dieron cuenta de que eso era ya imposible: una identidad periclitada era reemplazada por otra auroral. Para estos la historia fue la respuesta a ese momento, toda vez que substituyó el deseo de ser como antes por el deseo de conocer cómo se era an-

<sup>118</sup> La infinitud, escribe Burke, «tiene tendencia a llenar la mente con esa suerte de horror delicioso, que es el efecto más genuino y la prueba más segura de lo sublime». En BURKE (1759: 129).

<sup>119</sup> Véase el comienzo de la «Analítica de lo sublime» en KANT (2003: 199-239). Además, LYOTARD (2009: 85-86), donde el autor aprecia que el entusiasmo de los espectadores «es un análogo estético de un fervor republicano puro, así como lo sublime es un símbolo del bien».

<sup>120</sup> Cfr. SERNA (2010: 1196).

<sup>121</sup> Véanse las *Considérations sur la France* de MAISTRE (1884: 3).

tes. Con ello, la desorientación se aliviaba, pero la tensión entre el pasado y el presente no se resolvía. De hecho, no puede resolverse, según Ankersmit: la brecha nunca se cerrará porque el conocimiento nunca puede satisfacer el deseo de ser. «El pasado siempre nos acompañará como un antiguo amor: ausente, pero precisamente por eso, siempre muy presente, y muy dolorosamente». Lo que fuimos permanece como ausencia en lo que somos, como la conciencia de que ya no somos lo que éramos. En cierta medida, somos paradójicamente lo que ya no somos, o lo que es lo mismo, «somos lo que somos capaces de no ser más».<sup>122</sup> Pues bien, una sociedad, una civilización, que inevitablemente ha adoptado muchos rostros en su camino y ha dejado el rastro de muchas pieles secas tras sus numerosas mudanzas, acumula un monto de pasados disociados que, aun al margen del tiempo histórico, permanecen en su corazón como lo sublime histórico, y quién sabe si como su espectro.

### El fin del principio

A las puertas del final de este preámbulo, de este paseo o deambulación por el tiempo, es el momento de detenernos en las categorías que explican el proceso al que hemos asistido e insinúan el valor propedéutico y heurístico de la historia. La primera es la de 'régimen de historicidad', una noción que pusieron en circulación François Hartog y Gérard Lencud a partir de la lectura de Marshall Sahlins.<sup>123</sup> Con ella quisieron acercarse a la modalidad de conciencia temporal de las comunidades humanas, a la manera como estas elaboran su experiencia del tiempo, que a su vez moldea las formas de vivir y decir ese tiempo. A tal efecto, el régimen de historicidad circunscribe un espacio de pensamiento e indaga en su seno la escritura del tiempo, con miras a esclarecer el orden, al que uno puede someterse o del que puede desear escapar, en el que se articulan el pasado, el presente y el futuro. De esta suerte, el régimen de historicidad es un instrumento para aprehender los momentos de crisis de la temporalidad.

<sup>122</sup> Véase ANKERSMIT (2001). La citas, en las pp. 302 y 308 respectivamente. En su lengua original: «*The past will always accompany us as a past love: absent, but precisely because of this, always so very much and so very painfully present*» y «*we are what we are capable of being no longer*».

<sup>123</sup> Para el contexto de producción y una discusión sobre el valor heurístico de la noción, véase DELACROIX (2009). En las pp. 133-49 de ese libro hay además una entrevista a François Hartog sobre el concepto.

Hartog identifica dos grandes regímenes de historicidad y sugiere un tercero, en el que nos hallaríamos. En la antigüedad, el pasado ilumina el porvenir, y en la relación entre los éxtasis del tiempo prima la referencia al pasado. Es el tiempo de la historia maestra de vida. Cuando Chateaubriand quiere encender con la llama de las revoluciones pasadas la noche de las revoluciones futuras todavía participa de ese régimen. Pero 1789 es el fin de esa posibilidad. Desde entonces será el futuro el que ilumine el pasado. Una frase de Tocqueville captura ese momento: «El pasado ya no alumbraba el porvenir, y el espíritu camina en las tinieblas».<sup>124</sup> Él mismo tuvo que viajar al futuro, es decir a América, para comprender el pasado de Francia. En el siglo diecinueve, la historia querrá convertirse en una 'arqueología del futuro', usando impuramente la expresión de Jameson, en lugar de ir en busca de ejemplos perdidos. El futuro será el fin que da sentido a la historia, ya tenga aquel «el rostro de la nación, el pueblo, la república o el proletariado».<sup>125</sup>

La hipótesis de Hartog es que 1989 puede haber sido el fin del régimen de historicidad moderno, y que al menos desde 1968 el presente ha venido sustituyendo al futuro como eje y gozne del tiempo. Siendo así, y teniendo en cuenta que el concepto moderno de historia es propio del régimen de historicidad que nace con la revolución francesa, la cuestión es hasta qué punto esta indagación sobre las formas modernas de la historia no se estará haciendo ya fuera de ellas; hasta qué punto se ha alterado en la actualidad el concepto de historia y su misma necesidad, tras la caducidad de los metarrelatos que diagnosticara Lyotard. Esta pregunta, que subyace a esta investigación y la nutre de manera silenciosa, es seguramente el principal espectro con el que habrá que dialogar, aunque para eso haga falta todavía un buen trabajo.

De momento, quedémonos con que los regímenes de historicidad nos acercan a las condiciones de posibilidad de las historias, toda vez que según las relaciones entre el presente, el pasado y el futuro habrá ciertos tipos de historia posibles y otros que no lo serán. El concepto moderno de historia es deudor del descubrimiento de un tiempo propiamente histórico, que se insinúa en Vico y aparece plenamente realizado en Hegel. Ese

<sup>124</sup> «Je remonte de siècle en siècle jusqu'à l'antiquité la plus reculée ; je n'aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous mes yeux. Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres». En Alexis de TOCQUEVILLE (1990: 279).

<sup>125</sup> La definición del concepto, en HARTOG (1995: 1220-3). La cita, en la p. 1221. Véase asimismo HARTOG (2003: 26-8).



tiempo, siguiendo a Koselleck, es el fruto de la distancia que abre la aceleración del ritmo de los acontecimientos entre el 'espacio de experiencia' y el 'horizonte de expectativa'. Con la reflexión sobre estas dos categorías alcanzaremos el fin de este principio.

En la propuesta de Koselleck, la experiencia y la expectativa son dos categorías que no derivan de la historia pero que son adecuadas para tematizar el tiempo histórico. Tienen dos dimensiones: una histórica y otra metahistórica, cuyo vínculo muestra hasta qué punto las condiciones de posibilidad de la historia son a la vez las condiciones de su conocimiento. La experiencia «es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados», y la expectativa «es futuro hecho presente, apunta al todavía no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir». No son conceptos simétricos, puesto que el pasado y el futuro nunca coinciden y su presencia en el presente es de distinta índole. La experiencia del pasado tiene un carácter espacial, ya que los diversos estratos de tiempo anteriores se presentan unidos en un mismo plano. En cambio, al futuro le conviene más la noción de horizonte, esa línea tras la que se columbra un nuevo espacio que aún no se puede experimentar. Así pues, experiencia y expectativa no se pueden reducir la una a la otra: no se puede deducir enteramente la expectativa de la experiencia, aunque no pueda dejarse de basar aquella en esta. Entre ambas hay un hiato insalvable, porque en la historia siempre ocurre un poco más o un poco menos de lo esperado.<sup>126</sup>

Pues bien, es precisamente en ese hiato donde se genera la tensión constitutiva del tiempo histórico, y donde Koselleck localiza el surgimiento de la modernidad. Su tesis es que en la época moderna la diferencia entre la experiencia y la expectativa se hace cada vez mayor. En la época anterior, las experiencias de cada generación se nutrían de los antepasados y perduraban en los descendientes, y los cambios eran tan lentos que apenas se percibían en el mundo de la vida. Desde el siglo dieciocho, por el contrario, las expectativas exceden con creces lo que puede encontrarse en las experiencias precedentes, de ahí que la historia no pueda enseñarse más de manera ejemplar y varíe el estatuto del pasado. Desde entonces, cada generación tendrá que volver a contar la historia.

<sup>126</sup> Véase KOSELLECK (1993: 333-57). Las citas, en la p. 338.

Este esquema tiene un indudable valor y me ha acompañado desde hace tiempo. Sin embargo, merece una matización. Comenzar es poner fin al origen. Quizá no sea del todo exacto que la modernidad traiga consigo el distanciamiento entre las experiencias y las expectativas, sino sólo el cambio de naturaleza del lazo que las une. Entonces es posible localizar un territorio o arena donde se dirime su relación, un espacio en el que entra en juego una tercera categoría hasta ahora excluida: la imaginación.

Haber reparado en ello es mérito de Anders Schinkel, para quien, incluso en la modernidad, la expectativa sigue firmemente asentada en la experiencia.<sup>127</sup> El cambio reside en la diferencia que hay entre la expectativa de transformación basada en la experiencia de transformaciones y la expectativa de permanencia basada en la experiencia de permanencias. En el primer caso el contenido de la expectativa se deduce del contenido de la experiencia, lo cual no sucede en el segundo. Pero eso no quiere decir que el vínculo entre ambas se relaje, sólo que se ha vuelto más formal. Y, en tanto categorías formales, la experiencia y la expectativa no pueden separarse. El fondo, aquí, no arrastra la forma.

Siendo así, cabe interrogarse por la variación en la manera de relacionarse, y es ahí donde aparece la imaginación. Lo que la modernidad trae consigo es un exceso de imaginación creativa que, al combinarse con la experiencia del pasado, genera la expectativa de un futuro distinto y, por esta vía, contribuye a hacerlo distinto. La conciencia histórica que se genera entonces deja de estar orientada al pasado y adquiere una orientación futurista.<sup>128</sup>

Una cierta imaginación está en la base de la modernidad y de la conciencia histórica romántica. Pero imaginación, experiencia y expectativa se han entrelazado siempre de algún modo: con un mayor peso de lo mimético primero, con una incidencia superior de lo creativo después. Esta aproximación permite articular mejor la experiencia y la expecta-

<sup>127</sup> Sigo a continuación la argumentación desarrollada por SCHINKEL (2005).

<sup>128</sup> La historia de los conceptos también es útil para elucidar este punto, puesto que permite situar la emergencia de una serie de 'conceptos de imaginación' —índices y factores del cambio, como sabemos— que se multiplican desde el siglo dieciséis en adelante. La 'imaginación', como facultad creativa, no es anterior a 1500; no hay 'invención' como hoy la conocemos antes de 1600; la 'genialidad' aparece en el siglo diecisiete, la 'originalidad' en el dieciocho y la 'creatividad' en el diecinueve; la 'fantasía' se concibió como una alucinación que ronda a una persona hasta los tiempos modernos, cuando se asoció al poder creativo de una persona.

tiva, evita hacer ilegible la distancia que existe entre ambas y contribuye a matizar la oposición entre lo que cambia y lo que permanece. Porque toda transformación, por serlo, acarrea consigo una porción de lo que deja atrás, ya sea de forma consciente, ya de forma sublime o espectral. Toda revolución es, en parte, *una revolución conservadora*. El énfasis posmoderno en la discontinuidad no puede olvidar que hay en lo que somos algo de lo que ya no somos: una huella, una cicatriz, o sencillamente la persistencia en la memoria de nuestras innúmeras mudanzas.

Con esto llegamos al final de este trecho. No ha sido poco. Hemos partido del momento en que la historia se decía por boca de Heródoto, que veía con asombro las diferencias entre su mundo y el otro que llamaba a sus puertas; hemos visto el nacimiento de la historia y su anhelo de hacer justicia al tiempo; hemos detectado un mecanismo, la narración, que persigue hacer universal lo singular y dotarlo de un sentido que trascienda su lugar de origen; hemos repasado los requisitos de una buena escritura de la historia y asistido a la cristalización de un tópico sobre la verdad desnuda y lo que realmente ocurrió; hemos descubierto que los conceptos se encarnan en historias y que sólo es enteramente definible lo que no tiene historia, razón por la que hace falta reescribirla una y otra vez; hemos reconocido que no es posible una historia sin conceptos y que estos son índices y factores de los cambios, circunscribiendo lo posible a través de lo pensable; hemos recorrido la historia de la historia y presenciado la revolución de la revolución hasta tratar de comprender su mutua interdependencia en la formación de la modernidad; hemos recurrido a los regímenes de historicidad, los espacios de experiencia y los horizontes de expectativa para dar cuenta del giro moderno en las formas de lidiar con el tiempo, que a la postre nos han dejado pensando en la naturaleza de la imaginación histórica.

Con parecida indagación dio comienzo el cuestionamiento radical del legado de la modernidad, que coincidió con el desprestigio de la revolución como paradigma de cambio y con una nueva reevaluación del estatuto y la función de la historia en la sociedad. En el fondo, nuestro trayecto ha sido posible porque otros desbrozaron antes los senderos y abrieron claros de bosque para el pensamiento.

Localizarlos será lo que nos ocupe a continuación.

# PRIMERA PARTE



MICHEL FOUCAULT

## MICHEL FOUCAULT: GENEALOGÍA CONTRA MEMORIA

A punto de encontrarnos con Foucault, es el momento de hablar de memoria.<sup>1</sup> Quisiera partir de un inquietante cuadro de Magritte cuya historia nos encaminará hacia la elucidación del concepto. La composición está presidida por el rostro blanco de una muchacha, expuesta a la luz una mitad y en la penumbra la otra. Es una cabeza esculpida a la manera clásica, que tiene el pelo recogido, los ojos cerrados, el semblante sereno y una muy tenue sonrisa. Todo parece en su lugar, bien calmo. Sin embargo, brotando de la ceja y cayendo sobre los párpados y la mejilla, la escultura tiene una mancha de sangre. ¿Qué significa eso? La muchacha no se inmuta, ningún gesto traslada a su rostro anonadado la alarma de la herida. Pero nosotros la vemos e inevitablemente sentimos que algo no encaja, que está fuera de lugar. El título de la obra —*La memoria*— nos ayuda a comprender: la sangre surreal que empaña la mirada antigua es una metáfora del recuerdo que agita las aguas subterráneas de la conciencia.

La memoria se nos anuncia en un rostro aparentemente impasible como una marca o huella indeleble, como la presencia de una ausencia, como un elemento que desquicia una instalación demasiado cómoda en el presente. La forma que aquí toma la memoria se acerca a lo que Lyotard llamó «lo inmemorial», que no es aquello que no se recuerda sino el recuerdo de lo que se ha olvidado, un «olvido inolvidable», un pasado irrepresentable que asedia todo presente.<sup>2</sup> Esto nos es ya familiar. Como quizá se haya intuido, la memoria es otro de los rostros del espectro. ¿Cómo hemos llegado hasta aquí? Veámoslo con algún detalle.

### El círculo de la memoria

Comencemos con dos puntos de referencia. En 1963, François Furet publica un artículo en el que se pregunta por la definición de las clases subalternas en la época moderna, clases a las que la historiografía ha ignorado o tratado sólo como masas anónimas en estudios

<sup>1</sup> Repárese en esa acepción de la expresión 'de memoria' que en ciertos idiomas se traduce como *by heart* o *par cœur* y cuya forma en castellano, 'de coro', ha caído en desuso. No es en absoluto casual, pues la etimología de 'recordar' (*recordari*) nos revela que el 'corazón' (*cor*, *cordis*) late en el interior del 'recuerdo'.

<sup>2</sup> Véase LYOTARD (1995: 36-7).

demográficos o sociológicos. Es preciso, por ende, integrarlas en la historia. Sin embargo, nuestro autor reconoce que eso no le parece posible más que través del estudio cuantitativo, que las condena a permanecer en el silencio. En 1982, apenas diecinueve años después, aparece el primer volumen de los *Subaltern Studies*, editado por Ranahit Guha, que recoge el trabajo de un buen número de historiadores convencidos de la necesidad de superar la historiografía colonial y de dar voz al pueblo en sus estudios.<sup>3</sup> ¿Qué ha hecho posible ese cambio?

Entre los efectos de las transformaciones de la década de los sesenta, cuyo perdurable emblema son sin duda los acontecimientos de mayo del sesenta y ocho, está el surgimiento de nuevos discursos sobre la memoria. La convergencia de los procesos de descolonización y liberación nacional con los nuevos movimientos sociales produce entonces un acusado sentido del fin: del sujeto, de la obra de arte, de los metarrelatos, y al poco, de la historia y de la revolución. Todo lo cual viene acompañado por el planteamiento de historiografías alternativas y revisionistas, por la búsqueda de otras tradiciones y de las tradiciones de los otros, y por la recuperación de la historia de los vencidos. Como ha señalado Andreas Huyssen, todo ello apunta directamente a la necesidad de recodificar el pasado en curso. El proceso, con todo, es lento y tiene otro momento mayor en los años ochenta, cuando los discursos sobre la memoria se intensifican de nuevo, reactivados por el debate sobre el holocausto y los llamados 'aniversarios alemanes'.<sup>4</sup>

En poco tiempo coinciden la búsqueda de las tradiciones 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 están de acuerdo en la necesidad de separarse de la conmemoración y de la celebración de las glorias nacionales a la hora de escribir historia. En pocas palabras, quieren separar la memoria de la historia. Y así, en el

<sup>3</sup> Véase FURET (1963: 459) y GUHA (2002: 33-42).

<sup>4</sup> Cabe recordar que, desde la década de los ochenta, tuvieron lugar los cuadragésimos y quincuagésimos aniversarios del ascenso de Hitler al poder en 1933, de la infausta 'noche de los cristales' de 1938, de la conferencia de Wannsee de 1942 en la que se planteó la 'solución final', de la invasión de Normandía en 1944 y del fin de la segunda guerra mundial en 1945. A propósito de todo esto y de su repercusión cultural y política, véase HUYSEN (2002: 13-40).

prólogo al ambicioso proyecto colectivo que él dirige, *Les lieux de mémoire*, Nora escribe que, lejos de ser sinónimas, historia y memoria se oponen diametralmente.

La memoria es la vida en evolución permanente, «abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia», inconsciente de sus deformaciones y vulnerable a las manipulaciones, «sensible a todas las transferencias, pantallas, censuras o proyecciones»; «afectiva y mágica», tiende a sacralizar los recuerdos, está ligada a la singularidad de los individuos y los grupos a los que pertenece y, por tanto, arraigada en el detalle y lo concreto. Por el contrario, la historia es «una representación del pasado», una operación intelectual que analiza, criba, compara y critica. La historia «pertenece a todos y a nadie, y eso le da una vocación universal». En suma, «la memoria es un absoluto y la historia sólo conoce lo relativo».<sup>5</sup> Desde este punto de vista, la tarea de la historia es la deconstrucción consciente de los lugares de la memoria.

La misma dicotomía, aunque entendida en sentido contrario, la plantea Yosef Hayim Yerushalmi al escribir que el historiador del siglo diecinueve «empieza su trabajo arraigado aún en la vida orgánica de su pueblo, y dentro de una cultura paneuropea compartida, como modelador, refinador y restaurador de la memoria», pero su creciente deseo de objetividad lo lleva a distanciarse de las preocupaciones de su grupo. «Así, la historia se convierte en una disciplina con un impulso independiente, en continua aceleración, hasta que Nietzsche le diagnostica malignidad». Aunque Yerushalmi no se muestra contrario a «la aventura histórica *per se*», insiste en que la historiografía no puede sustituir a la memoria colectiva y que, por tanto, es preciso «transformar la historia en memoria».<sup>6</sup> En-

<sup>5</sup> Véase NORA (1984: XIX). Este es el paso completo: «*Mémoire, histoire : loin d'être synonymes, nous prenons conscience que tout les oppose. La mémoire est la vie, toujours portée par des groupes vivants et à ce titre, elle est en évolution permanente, ouverte à la dialectique du souvenir et de l'amnésie, inconsciente de ses déformations successives, vulnérable à toutes les utilisations et manipulations, susceptible de longues latences et de soudaines revitalisations. L'histoire est la reconstruction toujours problématique et incomplète de ce qui n'est plus. La mémoire est un phénomène toujours actuel, un lien vécu au présent éternel ; l'histoire, une représentation du passé. Parce qu'elle est affective et magique, la mémoire ne s'accommode que des détails qui la confortent ; elle se nourrit de souvenirs flous, télescopant des faits, globaux ou flottants, particuliers ou symboliques, sensibles à tous les transferts, écrans, censure ou projections. L'histoire, parce que opération intellectuelle et laïcisante, appelle analyse et discours critique. La mémoire installe le souvenir dans le sacré, l'histoire l'en débuse, elle prosaïse toujours. La mémoire sourd d'un groupe qu'elle soude, ce qui revient à dire, comme Halbwachs l'a fait, qu'il y a autant de mémoires que de groupes ; qu'elle est, par nature, multiple et démultipliée, collective, plurielle et individualisée. L'histoire, au contraire, appartient à tous et à personne, ce qui lui donne vocation à l'universel. La mémoire s'enracine dans le concret, dans l'espace, le geste, l'image et l'objet. L'histoire ne s'attache qu'aux continuités temporelles, aux évolutions et aux rapports des choses. La mémoire est un absolu et l'histoire ne connaît que le relatif*». Hay traducción española en NORA (2009).

<sup>6</sup> YERUSHALMI (2002: 136-8).



tre nosotros, Agustín García Calvo ha sostenido una posición parecida. Asociando la historia al poder y la memoria al pueblo, denuncia que «bajo el imperio de la memoria de lo sabido» pueda perderse «el curso de aquella memoria que va sabiendo».<sup>7</sup>

¿Qué decir al respecto? El mayor problema de estas contraposiciones es su maniqueísmo. Ni existe una memoria literal originaria e incontaminada, una fuente pura a la que nos podamos retrotraer para dar comienzo a la rememoración; ni existe tampoco una historia científica, objetiva y fría, «refrigerada al abrigo de las pasiones del mundo», que tenga la última palabra sobre la memoria.<sup>8</sup> Antes al contrario, la relación entre historia y memoria tiene un carácter impuro, mestizo, aporético si se quiere. Así que ni tanto ni tan calvo. Mejor será tomar otro camino para cerner la cuestión, y tratar más bien de articular conjuntamente las nociones de memoria e historia, sin descuidarnos del tercer elemento que, aun agazapado, siempre entra en juego: el olvido.

Este planteamiento no implica, en ningún caso, la asimilación de historia y memoria, sino que exige reconocer su entrelazamiento en un tejido que, sin absorber sus diferencias, establece entre ambas una relación de circularidad potencialmente virtuosa. Por ejemplo, suele aducirse que la memoria supone una adhesión primordial a lo que se recuerda, y que por tanto la verdad de la memoria es la fidelidad a lo que se cree que ha pasado, en tanto que la historia es un conocimiento mediato, que guarda con respecto al asunto de que trata una necesaria distancia y una actitud crítica, escéptica. En este mismo sentido, también se arguye que la historia tiene una irrenunciable vocación de universalidad, mientras que la memoria está apegada a lo concreto y, con ello, contribuye a afianzar la identidad de las comunidades que la sustentan.

Eric Hobsbawm se hace eco de esto último en un artículo donde relata la distancia que percibió entre la historia de los historiadores y la memoria de los habitantes del lugar con ocasión de unas conferencias celebradas en un pueblo italiano en conmemoración de unas matanzas que allí tuvieron lugar en la segunda guerra mundial. «¿Cómo podíamos dejar de observar que nuestro tipo de historia no sólo era incompatible con el suyo, sino que, además, en algunos aspectos la perjudicaba?». La lección es clara: la historia de la

<sup>7</sup> La cita, en GARCÍA CALVO (1998: 40).

<sup>8</sup> Véase TRAVERSO (2007: 31). Comparto aquí el punto de vista que expresa el autor.

identidad no es suficiente, el historiador no puede renunciar al universalismo. La tentación de aislar la historia de una parte de la humanidad es un peligro mayor.<sup>9</sup>

La separación entre la memoria inmediata e identitaria y la historia universalista y mediata debe tenerse en cuenta y es, seguramente, irreductible. Con todo, estas fronteras conceptuales son más porosas de lo que pueda parecer a simple vista. Mencionaré al respecto la teoría de la verdad como fidelidad al acontecimiento de Alain Badiou para mostrar cómo una cierta identificación afectiva puede estar presente en la historia sin menoscabar su rigor. En efecto, según el filósofo francés, la ruptura que los acontecimientos instauran en la trama de lo que hay impele a quienes la viven a decidir una nueva manera de ser. Así, por ejemplo: la política y la historia tras la revolución francesa, la música contemporánea tras el dodecafonismo de Schoenberg, la ciencia moderna tras la creación galileana de la física o la propia intimidad tras una historia de amor son acontecimientos que exigen, si se quiere serles fiel, que desde su advenimiento se refiera la actualidad a ellos y se piense en función de ellos. Lo cual, dado que el acontecimiento posee un carácter generativo que rompe con las leyes antes al uso, «obliga a inventar una nueva manera de ser y de actuar» después de él.<sup>10</sup>

Este compromiso afectivo y ético, en el que la memoria desempeña un papel axial, supone un golpe mortal para la historia desapasionada, docta pero desconectada del presente, y en definitiva incapaz de alcanzar la imaginación y las preocupaciones de los lectores. En el caso de la revolución francesa, este papel es conspicuo. Jean-Clément Martin ha puesto de relieve que la historiografía 'científica' sobre la revolución ha tenido «una vocación y un arraigo en la memoria tales que su desarrollo ha nacido, durante mucho tiempo, de la convicción íntima más que de la deducción», lo que es decir, de la memoria

<sup>9</sup> Véase HOBBSAWM (1998: 266-76). La cita, en la p. 268. En el mismo texto, Hobsbawm recela del «creciente escepticismo» que el posmodernismo mantiene sobre el proyecto ilustrado, lo cual ha dado lugar a la posibilidad de entender la historia como ficción. Abundando en la cuestión, él mismo lanzó en 2004 un «Manifiesto» para la renovación de la historia en el que denunciaba la amenaza que supone para la historiografía actual el antiuniversalismo que seduce a distintos grupos identitarios y a ciertas minorías. Esta cuestión, directamente relacionada con la eclosión en el espacio público de las memorias de los ninguneados por la historia, requiere sin embargo una salida mucho más matizada que la ofrecida por este insigne historiador, demasiado confiado en las bondades salvíficas de la verdad y de la «realidad objetiva» de aquello que se ha producido en el pasado. El manifiesto, en HOBBSAWM (2004: 1).

<sup>10</sup> Véase BADIOU (2004: 69-74) y la cita en la p. 71. Hay que señalar, no obstante, que la teoría del acontecimiento de Badiou está desarrollada con mucho mayor detalle en su obra magna *L'Être et l'événement*.

antes que de la historia.<sup>11</sup> Así lo pone de relieve François Furet al escribir, polémicamente, que la revolución ha terminado. Quiere decir con ello que, si hasta entonces la historia ha mantenido vivos el mito y la memoria de la revolución, lo que ahora se impone es enfriar ese objeto de estudio. Un capítulo de este trabajo dará cuenta del alcance de su propuesta.

Por el momento, quizá sea hora de problematizar el lazo entre memoria e identidad. Aunque aquí estas dos categorías están tomadas en su vertiente colectiva, es útil establecer una analogía con su vertiente individual. En este caso, el estrecho vínculo entre ambas descansa en el supuesto de que no podemos recordar cosas que no nos pasaron a nosotros y que sólo nosotros somos los protagonistas de nuestros recuerdos. Cuando recordamos una frase que dijimos hace veinte años podemos decir: «Ese soy yo». Sin embargo, esa confianza en los propios recuerdos ha sido puesta en entredicho hace tiempo. En los años setenta, el filósofo Sydney Shoemaker acuñó la noción de 'cuasirrecuerdo' para referirse a los recuerdos inauténticos, es decir, a aquéllos que no estaban causados por una experiencia sino que, de un modo u otro, habían sido inducidos.<sup>12</sup> Desde entonces, algunos trabajos han puesto de relieve que no hay nada que nos asegure que alguien conserva su identidad personal durante toda su vida.<sup>13</sup> Tampoco hay nada que desmienta que pueda tener más de una identidad en un mismo momento de su vida. Así concebida, la memoria llama la atención sobre las profundas discontinuidades de la conciencia. Lo cual, trasladado al plano colectivo, nos habla de las potencialidades disruptivas, incluso subversivas, que la memoria alberga.

Hemos visto que los límites entre memoria e historia son ciertamente lábiles. Preguntémosnos ahora cuál es la naturaleza de su lazo. La memoria —de acuerdo con Ricœur— es la matriz de la historia. Al menos, en la medida en que es en el espacio de la memoria donde se dirime, en última instancia, la relación entre el presente y el pasado. La memoria desdibuja y nubla, traiciona e incluso miente, pero, a pesar de todas las trampas e idealizaciones que la imaginación le tiende, «no tenemos nada mejor que la

<sup>11</sup> MARTIN (2007: 200-31) se ocupa del problema de la memoria en un texto muy sugestivo del cual este apartado es deudor. La cita, en la p. 210.

<sup>12</sup> Su artículo seminal, en SHOEMAKER (1970). Véase al respecto Manuel CRUZ (2005: 41-3).

<sup>13</sup> Sobre esta cuestión puede leerse con provecho el clásico de Derek Parfit *Razones y personas*.

memoria para garantizar que algo ocurrió antes de que nos formásemos el recuerdo de ello». Además, puede afirmarse que en toda rememoración hay una ambición y una exigencia de verdad que trata de discernir qué es lo que realmente se ha visto u oído, experimentado o aprendido. «Sentimos y sabemos que algo sucedió, que algo tuvo lugar, que nos implicó como agentes, como pacientes, como testigos. Llamemos fidelidad a esta exigencia de verdad».<sup>14</sup> Una fidelidad que puede hermanarse con la que reclama Badiou, tendiendo un puente más entre la historia y la memoria.

La memoria, como vemos, está antes de la historia. Pero también después, toda vez que, a fin de cuentas, el conocimiento que produce la historia está destinado a ser aprendido y recordado. Retomando las categorías de Koselleck, podemos decir que la memoria está en el espacio de experiencia y en el horizonte de expectativas de la historia. Y aquí es, precisamente, donde se establece el círculo virtuoso al que me he referido más arriba. El papel de la historia es la elaboración de la memoria, sometiéndola a crítica y a análisis, cotejándola con otras memorias y otros contextos, venciendo su compulsión a la repetición de los recuerdos; y a su vez, la memoria debe descubrir los ángulos muertos de la historia, iluminar sus puntos ciegos, desvelar sus ocultamientos.<sup>15</sup> Porque no debemos olvidar que, a menudo, la memoria oculta el pasado sin gloria y no retiene más que aquello que lo transforma en Arcadia; tampoco, que en demasiadas ocasiones el historiador practica una forma de olvido deliberado ante aquello que puede convertirse en amenaza, y «arroja fuera del mundo de lo decible, más allá de los límites de la palabra, aquello que no puede ser asumido no sólo positiva sino tampoco negativamente», ni como refuerzo ni como chivo expiatorio. En este sentido, la asimilación de la memoria por parte de la historia desde los años sesenta ha ampliado notablemente el campo de lo decible. Pero la asimilación es constitutivamente incompleta; siempre habrá un hueco, un resquicio o una grieta infranqueables, y la memoria estará más allá.<sup>16</sup> Por eso, la tarea de la historia es

<sup>14</sup> Véase RICŒUR (2003: 23, 80, 119). Para un punto de vista contrario, que considera la memoria como objeto de la historia, y que no vamos a abordar aquí aunque contiene numerosas apreciaciones sensatas, remítase a POMIAN (2007: 171-219).

<sup>15</sup> Véase MARTIN (2007: 213) y TRAVERSO (2007: 30).

<sup>16</sup> BERMEJO BARRERA y PIEDRAS MONROY (1999: 195-204). La cita, en la p. 195.

interminable. Por eso, me gusta recordar, el círculo nunca se cierra, el tiempo no muere jamás.

### El recuerdo del olvido

Es el momento —o el memento, podríamos decir jugando con las palabras— de ocuparnos del olvido, de esa sombra que se proyecta sobre la historia como una amenaza, y sobre la memoria, como su doble u oscuro reverso. El olvido inquieta a cualquiera que se ocupe de la fenomenología de la memoria y de la epistemología de la historia, irguiéndose como emblema de la fragilidad de nuestra condición histórica. El miedo al olvido se expresa a menudo en proclamas preventivas —para que tal cosa no caiga en el olvido, hagamos esto o aquello— y muchas veces va unido a la desesperación de quien lo asocia con la injusticia que jamás será reparada —«nadie reparará las injusticias que se cometieron, pero todas las injusticias serán olvidadas», escribe Milan Kundera—. <sup>17</sup> Así pues, la memoria es primordialmente una lucha contra el olvido. Por eso, cuando la historia toma el relevo de la épica y deviene una morada de la memoria, Heródoto es el primero en escribir para que los hechos no caigan en el olvido ni queden sin fama.

A este respecto, es ilustrativo traer a colación dos historias contrapuestas de la mano de Alexandr Luria. Primero, el psicólogo ruso escribe un libro sobre un soldado amnésico como consecuencia de una herida de bala en la batalla de Smolensk, en 1943. *El hombre con el mundo hecho añicos* se encuentra, tras la guerra, ante un panorama aterrador. Recuerda su niñez pero no su pasado reciente; además, tiene serias dificultades para concentrarse, leer, escribir e incluso hablar. Para tratar de mejorar su condición, trabaja en su diario día tras día durante veinticinco años, luchando contra la desesperación, tratando de rescatar palabras olvidadas y venciendo el cansancio que tanto esfuerzo le va provocando. <sup>18</sup> El soldado Zazetsky es, ciertamente, una imagen inquietante sobre el silencio del mundo que se abre tras la pérdida de la memoria.

<sup>17</sup> En KUNDERA (2009: 322).

<sup>18</sup> Véase LURIA (1987). Hay una reciente traducción castellana: LURIA (2010).

Igualmente turbadora es su contrafigura, a la que Luria se acerca en otra de sus 'novelas neurológicas': *La mente de un mnemonista*, aquél que es incapaz de olvidar nada.<sup>19</sup> Muchos han escrito sobre esta endiablada facultad. Entre ellos, con particular belleza el propio Kundera.<sup>20</sup> Pero el personaje al que ha quedado para siempre asociada es Funes 'el memorioso', que aparece en el cuento de Borges. «En efecto, Funes no sólo recordaba cada hoja de cada árbol, de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado». Una mente maravillosa, podría pensarse. Y sin embargo es un lastre. Funes casi no puede dormir —«dormir es distraerse del mundo»— y tampoco es muy capaz de pensar —porque «pensar es olvidar diferencias» y en su mundo no cabe sino el detalle y lo inmediato—. Al cabo, muere joven, seguramente cansado de sobrellevar el fardo de sus recuerdos.<sup>21</sup>

Estas historias apuntan hacia el difícil equilibrio entre el recuerdo y el olvido. En rigor, este es condición de posibilidad de aquella, porque la memoria no es sólo ni fundamentalmente un almacén, sino que en ella se opera una selección mediada por los afectos —de ahí que sea confuso llamar al disco duro de un ordenador su 'memoria'—. El mismo equilibrio ha de existir entre la memoria y la historia. Y ahí el olvido es necesario.<sup>22</sup>

Dos textos de referencia en este asunto son el que escribió Nietzsche *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* y el más reciente de Tzvetan Todorov acerca de *Los abusos de la memoria*. Nietzsche, cuyo obra tendrá muy presente Foucault en la crítica que analizaremos a continuación, se lamenta en 1874 de la «ardiente fiebre histórica» que aqueja a su tiempo y clama por una historia que sirva a la vida y a la acción, poniendo de manifiesto

<sup>19</sup> Existe una versión castellana, LURIA (2009). Un comentario de ambas obras, en BRAUNSTEIN (2008: 123-69).

<sup>20</sup> «La memoria no conserva sino una millonésima, una milmillonésima, o sea una parcela muy ínfima, de la vida vivida. Esto también forma parte de la esencia misma del hombre. Si alguien pudiera conservar en su memoria todo lo que ha vivido, si pudiera evocar cuando quisiera cualquier fragmento de su pasado, no tendría nada que ver con un ser humano: ni sus amores, ni sus amistades, ni sus odios, ni su facultad de perdonar o de vengarse se parecerían a los nuestros». En KUNDERA (2000: 127).

<sup>21</sup> Este fabuloso cuento se encuentra en BORGES (2005: 121-36). Las citas pertenecen a las pp. 133 y 135. Sobre la influencia de Funes en Paul Ricœur, véase CHARTIER (2008).

<sup>22</sup> Una cuestión de actualidad no solamente en la historiografía sino también en la teoría política, en el ámbito de lo que ha dado en llamarse 'justicia transicional', que «se compone de los procesos de juicios, purgas y reparaciones que tienen lugar en la transición de un régimen político a otro». Al respecto, ELSTER (2006). La cita, en la p. 15.

que «lo ahistórico y lo histórico son en igual medida necesarios para la salud de un individuo». Asimismo, Todorov ha señalado el peligro que acarrea el culto a la memoria. Quien vive obsesivamente atrapado en sus recuerdos, los vuelve estériles y, aún peor, «se condena a sí mismo a la angustia sin remedio, cuando no a la locura».<sup>23</sup>

Parece que estamos entre Escila y Caribdis, como reza la vieja expresión, y sólo tenemos ante nosotros un estrecho paso que transitar. De nuevo, sentimos la necesidad de elaborar la memoria, dialogar con el espectro y rastrear la huella de lo inmemorial. El imperativo de silencio del que el olvido es portador nos recuerda que no todo puede decirse, o mejor, que nada puede decirse del todo y que no todo puede decirse ahora. A veces es necesario un tiempo de silencio que dé cabida al trabajo del duelo. Ese que transmuta el desconsuelo en añoranza e impone un cierto distanciamiento respecto de lo perdido que logra atenuar el dolor. Existe una parte de la experiencia humana que excede y escapa al lenguaje. El desierto de lo real presiona las fronteras de nuestro mundo de la vida. Sin embargo, con el tiempo, poco a poco hemos de optar por dar voz y arrojar luz sobre esos recuerdos que se instalan tras otras tantas líneas de sombra. Si no, serán para la memoria un espectro y un continuo asedio. No podemos desoír el fragor del silencio. Tenemos que contar lo ocurrido.

Hagamos memoria. Volvamos la vista un instante al cuadro de Magritte. La herida de la muchacha no debe suturarse en falso.

Recordar a Foucault

El epígrafe que encabeza estas líneas es una inversión de la llamada que hiciera Baudrillard a «olvidar a Foucault», a la cual este último respondió, por cierto, que su problema sería más bien «recordar a Baudrillard».<sup>24</sup> He rescatado esta anécdota, por un lado, para señalar que la efervescencia intelectual de aquellos años se desarrolló a menudo en franca competencia, y por el otro, para reconocer que hoy es seguramente mucho más fácil asociar a Foucault con sus historias de la locura y la sexualidad que con el debate entre la historia y la memoria. A pesar de ello, me parece necesario inscribirlo también en este con-

<sup>23</sup> Véase NIETZSCHE (2003: 39 y 45) y TODOROV (2000: 33).

<sup>24</sup> Tomo este lance de CUSSET (2005: 22-3).

texto por tres motivos: en primer lugar, porque en él su obra muestra la importancia del problema del estatuto de la historia y la memoria; en segundo lugar, porque revela el papel que las vicisitudes de los años sesenta en general, y de mayo del sesenta y ocho en particular, pudieron desempeñar en su pensamiento; y porque, en última instancia, suscita la cuestión de la interpretación y la relectura —en este caso de Nietzsche— como motor del conocimiento. Razones suficientes para establecer el valor del autor y de su obra como síntoma —o mejor, como factor e índice— de ese momento histórico; razones que, además, están todas presentes en el texto al que prestaré mayor atención, el que Foucault escribió en 1971 como homenaje a Jean Hyppolite y tituló, significativamente, *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Lo leeremos con detenimiento, pero antes haré unas pequeñas calas en tres momentos que permiten enmarcarlo mejor.

Primer momento. En julio de 1964, Foucault pronuncia una conferencia en un coloquio en Royaumont que lleva por título «Marx, Nietzsche, Freud», los tres ‘maestros de la sospecha’ al decir de Ricœur. El clima de incertidumbre acerca de las verdades heredadas explica que se los convoque. Foucault se sitúa bajo su signo 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». Este hallazgo está presente en los tres maestros bajo la forma de un rechazo del origen: en la negación de la ‘robinsonada’ de Marx, en la distinción entre el comienzo y el origen de Nietzsche, en la infinitud de la regresión analítica de Freud. 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 hacen violencia a quienes las padecen; esto conduce, en segundo lugar, a la obligación de la interpretación de «interpretarse a sí misma hasta el infinito, de retomarse siempre» y volver siempre a sí, lo



cual tiene como corolario la necesidad de interpretar al intérprete, que se descubre inextricablemente ligado a su tarea.<sup>25</sup>

Segundo momento. En marzo de 1968, y hasta noviembre de ese mismo año, Foucault está en Túnez por motivos de trabajo. Dos años antes ha publicado *Las palabras y las cosas*, un libro difícil y controvertido que versa sobre los modos de organización del conocimiento entre los siglos dieciséis y dieciocho. Gracias a él se ha convertido en una de las estrellas más luminosas en el firmamento intelectual francés, pero también ha sido encajillado, con razón o sin ella, en las filas del estructuralismo y del antihumanismo, debido a su poca atención a la transición entre las configuraciones discursivas y al tono que se resume en ese famoso final, según el cual el hombre se borraría del pensamiento «como en los límites del mar un rostro de arena».<sup>26</sup>

La experiencia tunecina supone una inflexión en este sentido. Foucault recuerda la extrema violencia de las agitaciones que se producen allí. Queda asombrado del riesgo que corre la juventud, que pone en juego su vida y se enfrenta a severas penas de cárcel por escribir o distribuir panfletos, o por incitar a la revuelta. Se siente entonces compelido a darles su apoyo. Es su regreso a la arena política, alejado de los debates teóricos —y a su juicio, a menudo bizantinos— que tienen lugar en París. Esa experiencia directa, existencial, física, le hace decir que no es el mayo parisino lo que le transforma, sino el marzo tunecino.<sup>27</sup>

Entre noviembre y diciembre vuelve a París, con la cabeza afeitada, tal como hoy se le recuerda. Siente sorpresa, y cierta decepción, al comparar la situación con la que ha vivido. Sin embargo, reconoce la importancia excepcional del mayo francés, cuyos efectos inciden sin duda en su orientación intelectual. Por de pronto, percibe que sus preocupaciones empiezan a ser compartidas por el público. Toma entonces dos decisiones: la primera es adherirse al Grupo de información sobre las prisiones, una manera de compro-

<sup>25</sup> Cito los textos de Foucault que no están recogidos en sus obras mayores por la edición *Quarto de sus Dits et écrits*, que reagrupa en dos volúmenes los cuatro que aparecieron en la edición de 1994 y que son los más comúnmente utilizados. La conferencia de Royaumont, en FOUCAULT (2001: 592-607). Las citas, en las pp. 597 y 601. Existe traducción castellana en FOUCAULT (1970). Ahí las citas se localizan en las pp. 32 y 41.

<sup>26</sup> Léanse esas famosas líneas en FOUCAULT (2006: 375). Sobre la relación de Foucault con el estructuralismo, remítase a Allan MEGILL (1979), especialmente pp. 459-61.

<sup>27</sup> Sobre sus recuerdos de mayo del sesenta y ocho, FOUCAULT (1991: 131-46).

meterse con una realidad concreta, y un gesto en el que se ha visto la transición entre el 'intelectual universal' que representaría Sartre y el 'intelectual específico' que encarnaría el propio Foucault;<sup>28</sup> la segunda es 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 «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». En fin, «el problema no es ya de la tradición y el rastro, sino del recorte y el límite».<sup>29</sup>

Tercer momento. En diciembre de 1970 Foucault entra en el Collège de France. Antes se ha enrolado como profesor voluntario en la flamante Universidad de Vincennes, salida de un centro experimental, creado en otoño de 1968 como respuesta a las demandas de renovación en la enseñanza, en el que coinciden, entre otros, Foucault, Deleuze, Guattari, Poulantzas y Lyotard. Entretanto, el éxito de su *arqueología* es fulgurante.<sup>30</sup>

Llega entonces el momento de pronunciar la lección inaugural en el Collège, para la que Foucault 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

<sup>28</sup> A este cambio atiende Judith REVEL (2008), quien destaca que la idea de un saber universal no es concebible para Foucault, puesto que «nada escapa a la historicidad de los sistemas de pensamiento». No es indiferente, a este respecto, que sea al historiador, y no al filósofo, a quien Foucault interpela para que «haga visibles los mecanismos de poder», pp. 629 y 631.

<sup>29</sup> Extraigo la descripción de la p. 3, la prescripción de la p. 5 y la conclusión de la p. 7 de FOUCAULT (2007a).

<sup>30</sup> El contexto, en Michel WINOCK (2010: 797-813).

especificidad, según la cual es preciso abandonar la idea de que el mundo «es cómplice de nuestro conocimiento», y pensar en su lugar que el discurso es una práctica que imponemos sobre el mundo y ejerce violencia sobre él; 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 Hegel.<sup>31</sup>

### La quimera del origen

Foucault va destilando poco a poco la lectura de Nietzsche. Hacia el cambio de década siente la necesidad de reformular su relación con la historia. El método arqueológico que hasta ahora tutelaba su investigación se revela insuficiente, por cuanto está demasiado apegado aún al estructuralismo y no es capaz de sortear los problemas que plantea la discontinuidad. Es entonces cuando da el paso a la genealogía, que asume la apuesta arqueológica y la integra dentro de una nueva forma de pensar la historicidad. En efecto, Foucault percibe que los acontecimientos que rastrea, a pesar de no pertenecer al presente, subsisten en él y ejercen su influencia, manifiesta o secretamente. Esto le lleva a tener en cuenta la posición que ocupa el investigador en la investigación y, en última instancia, le habilita para profundizar en la elaboración de una ontología del presente.<sup>32</sup>

Leamos, ahora sí, el artículo pendiente de Foucault, en el que agudeza, riqueza y concisión se dan la mano.<sup>33</sup> El principio es 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, frente a la fanfarria de la letra capital iluminada a la manera de los escribas medievales, Foucault sostiene que «la genealogía es gris». Que está inmersa en ese «gris» de la historia que impugna la nitidez de lo puramente trascendental.

<sup>31</sup> Véase FOUCAULT (2005a: 51-76). Las citas, en las pp. 51, 52 y 53 respectivamente.

<sup>32</sup> Acerca del paso de la arqueología a la genealogía, REVEL (2010: 81-6). Sobre la genealogía me ha sido de gran valor FORTANET FERNÁNDEZ (2010: 67-94). Sobre la 'ontología del presente', véase *infra*, pp. 105-6.

<sup>33</sup> El texto, que Bermejo Barrera califica como un ejercicio «de auténtico virtuosismo intelectual», está traducido al castellano en FOUCAULT (2004). En la edición de los *Dits et écrits* que maneja, citada en la nota 25, le corresponden las pp. 1004-24.

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, «se opone al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías», que da por sentado que todas las palabras conservan para siempre su sentido y que todos los deseos conducen invariablemente a su meta. En resumen, la genealogía se opone «a la búsqueda del origen».<sup>34</sup>

El genealogista debe prestar oídos a la historia —escuchar a los muertos con los ojos— 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 adecuada 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 primera.<sup>35</sup> Todo eso no es más que metafísica. En su lugar, el genealogista ausculta con atención la historia para descubrir que detrás de cada cosa no aparece esa misma cosa en estado puro o vestida con otros ropajes, sino otra cosa bien distinta.

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, en el que estas se han robustecido y cargado de legitimidad. 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. Buscar en el pasado las raíces que mejor convienen al presente es un gesto espurio. Sólo las plantas tienen raíces; lo humano es tener pies y caminar. 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, a la caída en el tiempo. Por eso narrarlos es siempre cantar una teogonía. Por el contrario, Nietzsche

<sup>34</sup> Las citas, en las pp. 1004 y 1005 de FOUCAULT (2001) y en las pp. 11 y 13 de FOUCAULT (2004). En adelante, me referiré a este texto como NGH y localizaré las citas en las ediciones francesa y española.

<sup>35</sup> NGH: 1006, 17-8.

nos enseña que los comienzos históricos son bajos. La búsqueda del origen conlleva depreciar 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 vano, diverso y ondulante — como dijera Montaigne— que es aquello que imaginábamos igual a sí mismo todo el tiempo. La historia enseña a blandir la risa ante la sacralidad de dogmas y principios, y el genealogista la necesita para conjurar de una vez por todas «la quimera del origen».<sup>36</sup>

### Caminos del reconocimiento

¿Cuál es el lazo entre la genealogía y la historia? Foucault toma prestada de Nietzsche la definición de la genealogía como *wirkliche Historie*, es decir, como 'historia efectiva'<sup>37</sup> 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 reconciliación, que lanza sobre lo que queda detrás de ella «una mirada de fin del mundo».<sup>38</sup> En cambio, la historia efectiva escapa a la metafísica porque no se apoya en ningún absoluto. Conviene recordar a este respecto el apotegma que escribiera George Steiner: del hecho de que haya una historia de la verdad se deriva

<sup>36</sup> NGH: 1008, 23. Véase también, más adelante (1010, 29): «*La recherche de la provenance ne fonde pas, tout au contraire : elle inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni ; elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on pensait conforme à soi-même*».

<sup>37</sup> La fórmula ha de resultar ya familiar, aunque aquí vaya a tomar una coloración nueva. Como puede apreciarse, en castellano es la misma expresión que traduce la *Wirkungsgeschichte* de Gadamer. Como ya se ha visto (vid. *supra*, pp. 5-6), el sustantivo *Wirkung* y el adjetivo *wirklich* tienen un significado común. En cuanto a *Geschichte* y *Historie*, ambos términos se traducen por historia, refiriéndose el primero a lo acontecido en el pasado y el segundo a su narración, aunque actualmente *Geschichte* ha absorbido ambas acepciones (vid. *supra*, pp. 59-60). Más adelante se dará debida cuenta de las diferencias entre las propuestas foucaultiana y gadameriana.

<sup>38</sup> Javier Marías ha hecho de esta cuestión uno de los puntos fuertes de su narrativa, que nos ha dejado párrafos tan bellos como este: «Acabamos viendo toda nuestra vida a la luz de lo último o de lo más reciente, como si el pasado hubiera sido sólo preparativos y lo fuéramos comprendiendo a medida que se nos aleja, y lo comprendiéramos del todo al término. Cree la madre que hubo de ser madre y la solterona célibe, el asesino asesino y la víctima víctima, como cree el gobernante que sus pasos lo llevaron desde el principio a disponer de otras voluntades y se rastrea la infancia del genio cuando se sabe que es genio; el rey se convence de que le tocaba ser rey si reina y de que le tocaba erigirse en mártir de su linaje si no lo logra, y el que llega a anciano acaba por recordarse como un lento proyecto de ancianidad en todo su tiempo: se ve la vida pasada como una maquinación o como un mero indicio, y entonces se la falsea y se la tergiversa»; en MARÍAS (2002: 189). Véase además NGH: 1014, 43.

que ninguna verdad es absoluta, porque lo absoluto no tiene historia.<sup>39</sup> Por eso la tarea de la *wirkliche Historie* es introducir el devenir en todas las regiones donde habitaba lo eterno, lo natural, lo inmortal, y hacerlo sin recurrir a ninguna constante, pues «nada en el hombre —ni siquiera su cuerpo— es lo bastante fijo como para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos».<sup>40</sup> La historia efectiva rompe las reglas del juego del reconocimiento y entiende que saber no es «reconocer, y mucho menos reconocernos».

Así pues, frente a una cierta historia tradicional que tiende a disolver los acontecimientos al integrarlos en una narración sin solución de continuidad, la historia efectiva hace emerger los acontecimientos en su unicidad e intempestividad. El acontecimiento: tal como lo define Foucault, no hay que entender por tal «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».<sup>41</sup>

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 —lo «ineludible de su pasión»—.<sup>42</sup> Foucault coincide en este punto con la parecida crítica de Roland Barthes en «El discurso de la historia», donde afirma que los historiadores, en su pretensión de objetividad, tratan de borrar de sus textos las huellas de sus pasiones y de su punto de vista, dando así la impresión de que es el pasado el que habla a través de ellos. El

<sup>39</sup> En STEINER (2007: 46).

<sup>40</sup> NGH: 1015, 46-7. Aunque aquí no vayamos a detenernos en ella, la cuestión del cuerpo es de capital importancia para la genealogía foucaultiana, como lo atestigua el siguiente pasaje: «*Le corps : surface d'inscription des événements (alors que le langage les marque et les idées les dissolvent), lieu de dissociation du Moi (auquel il essaie de prêter la chimère d'une unité substantielle), volume en perpétuel effritement. La généalogie, comme analyse de la provenance, est donc à l'articulation du corps et de l'histoire. Elle doit montrer le corps tout imprimé d'histoire, et l'histoire ruinant le corps*», en *ibid.*, 1011, 32.

<sup>41</sup> Por su importancia, merece la pena retener el pasaje original: «*Événement : il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée*»; en NGH, 1016, 48. Complementétese, además, con este otro (1013-4, 41): «*Le grand jeu de l'histoire, c'est à qui s'emparera des règles, qui prendra la place de ceux qui les utilisent, qui se déguisera pour les pervertir, les utiliser à contresens et les retourner contre ceux qui les avaient imposées ; qui, s'introduisant dans le complexe appareil, le fera fonctionner de telle sorte que les dominateurs se trouveront dominés par leurs propres règles*». Se trata de una brillante descripción de los combates semióticos y las disputas en torno al vocabulario que tanto peso tienen en las contiendas políticas y sociales, y también en los procesos revolucionarios.

<sup>42</sup> NGH: 1018, 54.

texto de Barthes, publicado en 1967, es otro de los hitos del cuestionamiento de los usos tradicionales de la historia que tiene lugar en los años sesenta. En este caso, el semiólogo francés asegura que la objetividad no es más que un «efecto de realidad» fruto de la «ilusión referencial». Ilusión que resulta de una elaboración ideológica que oculta que «el discurso histórico no concuerda con la realidad, lo único que hace es significarla», y que el hecho histórico no tiene más existencia que la lingüística, siendo así que el discurso sobre la historia «es, sin duda, el único en que el referente se ve como exterior al discurso, sin que jamás, sin embargo, sea posible acercarse a él fuera del discurso». <sup>43</sup>

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 estudio. La historia efectiva ha de poder tocar su propio corazón y hacer la genealogía de su propia historia. <sup>44</sup>

#### Contraindicaciones de uso

Foucault regresa a los distintos usos de la historia que Nietzsche identificó en la segunda de sus consideraciones intempestivas. En primer lugar, la historia monumental, cuya exigencia es la perpetuación de los grandes episodios y las grandes personalidades del pasado para que puedan ser de utilidad para el hombre de acción y de gobierno. Es, poco más o menos, la historia *magistra* ciceroniana, a la que Nietzsche reprochó en 1874 la seducción engañosa de los ejemplos y las analogías, y el efecto abrumador, paralizante, que pudiera tener sobre la vida en el presente y sus aspiraciones. <sup>45</sup> De la mano del último Nietzsche,

<sup>43</sup> Véase BARTHES (2009: 191-209). Las citas, en las pp. 207 y 206.

<sup>44</sup> Esto es algo que ha sabido recoger Dominick LACAPRA (2006:15-6) con su noción de 'historia en tránsito': «La historia en el sentido de la historiografía no puede escapar a la situación de tránsito a menos que se niegue a sí misma rechazando su propia historicidad y se identifique con la trascendencia o la fijación. Esta condición transitoria afecta el significado mismo de la comprensión histórica; exige repensar continuamente lo que cuenta como historia, en el sentido dual de proceso histórico e intento historiográfico de dar cuenta de éste».

<sup>45</sup> Sobre los problemas de la concepción ejemplar de la historia, escribe NIETZSCHE (2003: 56): «¡Cuántas diferencias han de ser dejadas a un lado para que actúe ese efecto lleno de vida! ¡Con cuánta violencia hay

Foucault da un paso más y propone el uso paródico y carnavalesco de esta historia que se entiende como reconocimiento y conmemoración. El desfile bufonesco de los rostros del pasado que otros veneran habrá de poner en evidencia que, en el fondo, no son más que disfraces e «identidades de recambio».<sup>46</sup>

En segundo lugar, la historia anticuaria contiene el mandato de conservar y venerar el acervo heredado por su valor intrínseco. Esta historia se identifica con la tradición y tampoco se libra de la crítica nietzscheana, que le achaca su falta de criterio para discernir qué es lo que merece ser conservado y qué es lo que no, lo cual trunca la posibilidad de mantener con el pasado una relación creativa y productiva para el presente. La fidelidad a la letra de la herencia impide la selección, la interpretación, la elaboración, y todavía más la traición o el rechazo. Pero todo eso —lo hemos visto antes de la mano de Derrida— no conduce más que a la petrificación, a la fosilización de lo heredado, a convertirlo en un objeto estéril del que sólo cabe certificar su existencia agostada. Ante este panorama Foucault pretende, siguiendo al Nietzsche postrero, que la genealogía juegue en ese terreno y se interrogue acerca de la tradición, del suelo que nos ha visto nacer, de nuestra lengua y nuestras costumbres, pero no para encontrar los orígenes de nuestra identidad sino para disiparlos, para descubrir las discontinuidades que lo atraviesan, y para poner al orden del día las heterogeneidades que, «bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad».<sup>47</sup>

En tercer y último lugar, la historia crítica es la que goza más del favor de Nietzsche. Es la historia que permite liberarnos del pasado sometiéndolo a juicio. Sin embargo, hay que ser precavidos en esta tarea, pues aunque consideremos que nos emancipamos de ciertos usos del pasado, no debemos olvidar que también procedemos de ellos. En el mejor de los casos podemos lograr que sea feraz el conflicto entre lo que antes éramos y lo que ahora sabemos. En el peor, tal vez caigamos en la tentación de fabricarnos un pasado

que obligar a la individualidad del pasado a subsumirse dentro de un esquema general y quebrar así sus asperezas y líneas precisas en aras de la armonía!».

<sup>46</sup> Véase NGH: 1021, 63-4, donde añade Foucault a continuación: «*Tour à tour, on a offert à la Révolution le modèle romain, au romantisme, l'armure du chevalier, à l'époque wagnérienne, l'épée du héros germanique ; mais ce sont des oripeaux dont l'irréalité renvoie à notre propre irréalité*».

<sup>47</sup> NGH: 1022, 69. Cf. NIETZSCHE (2003: 60-4).



a medida, lo cual es siempre peligroso, porque es difícil frenar cuando uno se desliza por la pendiente de la memoria selectiva, y porque los recuerdos impuestos o inventados son generalmente más artificiales, y por eso mismo más pálidos y expuestos al desmoronamiento que los propios.<sup>48</sup> Foucault, como Nietzsche desde la década de los ochenta del siglo diecinueve, pretende radicalizar la historia crítica y hacer de ella un uso sacrificial. Quiere así poner de manifiesto la injusticia sobre la que reposa el conocimiento, su lado oscuro, el veneno y la sombra que esconde la voluntad de saber, «que ni puede ni quiere nada para la felicidad de los hombres». El querer saber no nos acerca a una verdad última ni a un dominio confiado y seguro de la naturaleza, sino que aumenta los riesgos, multiplica los peligros, rasga los velos protectores de la ilusión, y al cabo, disocia y destruye la unidad del sujeto. Para el designio crítico, en consecuencia, ya no se trata simplemente de juzgar nuestro pasado en nombre del presente, «se trata de arriesgar la destrucción del sujeto de conocimiento en la voluntad indefinidamente desplegada de saber».<sup>49</sup>

En suma, Foucault opone la parodia a la veneración de los monumentos de la historia como reminiscencia; la disociación de la identidad al cultivo de la continuidad de la historia como tradición; y la destrucción de la verdad y el sacrificio del sujeto a la conciencia histórica de la historia como conocimiento. Pero por encima de todo, reconoce, «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». En pocas palabras, «se trata de hacer de la historia una contramemoria».<sup>50</sup>

<sup>48</sup> NIETZSCHE (2003: 65-6). En *Blade Runner*, la película de Ridley Scott, hay una escena que refleja esto a la perfección. Deckard duerme y Rachel toca el piano mientras se suelta el pelo. La cámara la capta de perfil en un primer plano. Es un momento de poderosísima belleza. Cuando él despierta al cabo de un rato, se acerca a ella, mira la partitura y dice: «He soñado con música». Ella vuelve a tocar unas notas, y con cierta extrañeza contesta: «No sabía si podría tocar. Recuerdo las lecciones. No sé si era yo o la sobrina de Tyrell». La replicante acaba de adivinar su condición y sigue asombrada por ello. Sus recuerdos más íntimos son en verdad una memoria prestada.

<sup>49</sup> NGH: 1023-4, 71-5. Pero el NIETZSCHE (2000: 91) temprano recuerda: «El conocimiento mata la acción: es preciso para ésta el espejismo de la ilusión».

<sup>50</sup> NGH: 1021, 63. Así en el original: «Il s'agit de faire de l'histoire un usage qui l'affranchisse à jamais du modèle, à la fois métaphysique et anthropologique, de la mémoire. Il s'agit de faire de l'histoire une contre-mémoire — et d'y déployer, par conséquent, une tout autre forme du temps».

‘Contramemoria’ es la palabra clave. En ese momento de explosión memorial adquiere además un valor programático no exento de provocación. ¿Qué es la contramemoria y qué implicaciones tiene? La aclaración previa de otras dos nociones foucaultianas nos ayudará a hallar la respuesta.

La primera noción, de raigambre nietzscheana, es la ‘invención’. La genealogía pretende zambullirse en las madejas interpretativas y bucear en la profundidad de las cosas, pero no en busca de esencias perdidas, arcanas verdades u orígenes inmemoriales. Ella tiene la paciencia suficiente para encontrar los significados penetrantes que residen en la superficie, en lo contingente y accidental. Sabe que el dogma de la verticalidad de toda buena comprensión tiene algo de supersticioso. Y ahí es donde aparece la invención como opuesta al origen. En el dorso de las cosas no está su origen inmemorial ni su esencia, sino su invención, su truco, su artificio o el secreto de su fabricación.<sup>51</sup> La invención desautoriza las tentativas de justificación por referencia al origen y desplaza la atención hacia la observación de cómo esas invenciones accidentales van cargándose poco a poco de racionalidad y haciéndose supuestamente necesarias. Pronto se percibe entonces que el olvido, como diagnosticara Nietzsche, juega a favor de la naturalización de lo contingente.<sup>52</sup>

La genealogía desvela que en el tramo que separa los acontecimientos de su justificación nace la racionalidad retrospectiva, que procede eliminando todo lo que se opone a la verdad y la necesidad de lo justificado. Frente a ella, la genealogía se propone la doble tarea de localizar lo silenciado y recuperar su voz. El primer gesto implica la erudición de una contrahistoria. El segundo, la valentía de erigir con ello una contramemoria. Con ambas se puede desdecir el discurso del presente y mostrar el peso muerto de los silencios, las exclusiones, las derrotas y las ausencias entre todo lo que nos hace ser lo que somos.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> NGH: 1005, 15.

<sup>52</sup> Cf. NIETZSCHE y VAIHINGER (2007): «Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una ‘verdad’», escribe Nietzsche. Y añade más adelante: «¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son». Las citas, en las pp. 21 y 25 respectivamente.

<sup>53</sup> Baso mi apreciación de la ‘invención’ en FORTANET FERNÁNDEZ (2010: 74-80).

La segunda noción es el 'discurso', en su acepción propiamente foucaultiana. Aunque no deja de estar expuesta a variaciones a lo largo de toda su obra, resulta válida la definición que da Foucault en *La arqueología del saber*, como «conjunto de los enunciados que dependen de un mismo sistema de formación», que le permite hablar del discurso de la clínica, de la sexualidad, de la psiquiatría o de la prisión. El discurso, que se crea a la vez que su objeto y cambia con él, no sólo comprende lo que se dice del objeto sino que delimita el campo de lo que puede decirse sobre él. Con este concepto Foucault pretende cerner en el dominio de las humanidades lo que Thomas Kuhn o Imre Lakatos designan en el ámbito de las ciencias como 'paradigmas' o 'programas de investigación científica'.<sup>54</sup>

Pues bien, tan importante como el contenido de los saberes de los que los discursos son portadores es, para Foucault, la forma en que los discursos moldean las parcelas de saber. Porque ese proceso no se desarrolla sin una serie de exclusiones que luego dejan de tenerse en cuenta y se olvidan en aras de la coherencia del constructo resultante. La tarea de la genealogía es, en consecuencia, prestar atención a ese proceso, tanto a las ideas que se arrastran y triunfan y devienen verdades o son tenidas por cánones como a las que se arrumban y descartan y parecen falsas o son tenidas por locas. Las tradiciones se construyen y glorían a través de la exclusión, por lo que las exclusiones son el negativo o la sombra o el oscuro doble de la tradición.<sup>55</sup>

Foucault basa su genealogía en el rechazo de la tradición —aunque quizá no sea basar el verbo apropiado puesto que su discurso, «lejos de determinar el lugar desde el que habla, esquivo el suelo sobre el que podría apoyarse»—.<sup>56</sup> Una 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, partiendo de los problemas de la actualidad en lugar de hacerlo desde las fuentes de la tradición. El suyo es un análisis regresivo, que calca el funcionamiento del recuerdo pero se separa de él como su antagonista o doble contrario.

<sup>54</sup> La definición, en FOUCAULT (2007a: 181). Los distintos usos del término pueden seguirse con detalle en CASTRO (2004: 92-8). Las comparaciones las sugiere Paul VEYNE (2008 :123).

<sup>55</sup> Apoyo estas consideraciones en HUTTON (1993: 110-6).

<sup>56</sup> FOUCAULT (2007a: 345).

En este designio Foucault encuentra a Nietzsche, cuya lectura le inspira desde los años cincuenta, y a su genealogía, que desde los setenta deviene el principio metodológico de su historiografía. Y con este bagaje, acepta el reto de contrariar la herencia hegeliana e invertir el platonismo, vale decir la lógica del sentido y la metafísica del ser.<sup>57</sup> Desde luego, 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. De que la mera exigencia de serlo la degrada y la pierde para la vida.

Foucault —se ha señalado— pretende restituir al discurso su carácter de acontecimiento, poniendo el foco en los nuevos regímenes de comprensión que generan antes que en las memorias o tradiciones de las que provienen, aunque las subviertan. Poniendo 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 tradiciones y memorias.

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. La operación, no obstante, tiene un precio. En primer lugar, supone reconocer que, en el fondo, el proyecto foucaultiano acaba siendo contrahermenéutico. La historia genealógica no persigue tanto la comprensión cuanto la fragmentación y la dispersión de los hilos que unen al historiador con su objeto. La historia en singular que se fraguó entre la Ilustración y el Romanticismo y que se concibió como la gran ciencia del hombre debe disolverse. El problema es que el resultado de la disolución ge-

<sup>57</sup> Tarea en la que coincide con otro gran nietzscheano de entonces: Gilles Deleuze. Véase al respecto FOUCAULT y DELEUZE (1995), sobre todo las pp. 7-47 en lo que concierne al primero.

nealógica no es una miríada de historias narrativas, sino un archipiélago de discursos.<sup>58</sup>  
De islas de historia, que dijera Marshall Sahlins.<sup>59</sup>

No todos le siguen hasta ahí. La genealogía, por ejemplo, está en los antípodas de la historia contextual que entonces propone Quentin Skinner. Desde su punto de vista, la tarea interpretativa pasa inexcusablemente por recobrar la intención primera de un autor para entender su obra, para lo cual es preciso reconstruir el contexto que lo rodeaba y el mundo de la vida en el que estaba inmerso, su universo simbólico, la lengua en la que se expresaba, las convenciones sociales y todo aquello que en su época se asumía como evidente o como dado. Sólo así puede descifrarse el sentido que el autor quiso darle a su texto. Para Foucault, en cambio, el discurso trasciende e incluso contradice las intenciones de su autor, y debe estudiarse por tanto de manera autorreferente y en contacto con otros discursos. Pero Skinner tiene una visión muy diferente del lenguaje y su función. A través de la teoría de los actos del habla o *speech acts*, pretende dar al lenguaje una dimensión intersubjetiva antes que meramente intertextual, puesto que las elocuciones se efectúan con una intención comunicativa —una arenga, un panegírico, un sermón, una promesa— y en una situación determinadas. Con esta base, la historia intelectual podrá situar el lugar exacto que ocupan los textos en amplias tradiciones y estructuras de pensamiento.<sup>60</sup> Aunque otro personaje de Borges, Pierre Menard, en los años cuarenta ya ponía en duda la plausibilidad de un proyecto tal.<sup>61</sup>

Con una visión menos romántica de las posibilidades de la hermenéutica, Gadamer pone de relieve las aporías de cualquier tentativa de restauración del significado original de un texto. En primer lugar, porque los prejuicios y el bagaje del historiador son una condición necesaria para comprender el pasado y no algo de lo que haya que desprenderse o anular para acercarse a él. En segundo lugar, porque la tradición a la que hay que prestar atención no es aquella en la que el texto se produjo, sino a la que este dio lugar, es

<sup>58</sup> Esta es la crítica que hace HABERMAS (2008: 271-6). Cf. HUTTON (1993: 112).

<sup>59</sup> Aludo al título de una obra del célebre antropólogo: SAHLINS (2008).

<sup>60</sup> Véase su texto programático en SKINNER (1975). La referencia a las tradiciones y las estructuras de pensamiento, en SKINNER (1998: 101).

<sup>61</sup> En ese cuento genial, Borges presenta a un personaje cuya ambición, recuérdese, «era producir unas páginas que coincidieran —palabra por palabra y línea por línea— con las de Miguel de Cervantes». Léase BORGES (2005: 41-55). La cita, en la p. 47.

decir, a la tradición de las sucesivas interpretaciones, de los efectos en fin, que ha ido desplegando su trabajo hasta llegar a nosotros, que también estamos dentro de ella.<sup>62</sup>

Frente a esto, la referencia a Foucault permite no sobrevalorar el rendimiento de la tradición y la continuidad de la historia, ni tampoco el papel de las memorias a través de las cuales se prolongan. La genealogía parte de la base de que el pasado es algo reconstruido y fabricado, y revela que el fondo de lo que se recuerda depende de la forma como hoy se representa y se relata, lo que no se deduce tanto de la evocación inocente cuanto de los combates semióticos que se libran en el presente por crear y difundir una determinada imagen del pasado. Así las cosas, una vía media que trate de balancear las propuestas hermenéutica y genealógica puede ser una buena manera de enfrentarse al espectro del pasado sin dejarse abrumar por él, ni ningunearlo.

Ir más allá, hacia la historia sin memoria que dibuja Foucault, entraña un peligro, porque ¿cómo decidir entonces qué es mejor que olvidemos del pasado y qué merece ser salvado? Al cabo, la mitología griega nos recuerda que la diosa de la memoria, Mnemósine, es también la madre de Clío, la musa de la historia.<sup>63</sup> Sigamos pues a Nietzsche cuando indicó que la historia debía aproximarse al arte. Y añadamos solamente que la historia es el arte de la memoria. Por eso la historia sin memoria tiene el corazón helado.<sup>64</sup>

#### Lecturas, ontología y crítica

¿Qué retener entonces de Foucault? Responder a esta pregunta conlleva reconocer que el trabajo de Foucault desafía la interpretación y, en consecuencia, su potencial heurístico bien puede no agotarse jamás. Con él se abre un nuevo dominio de investigación que atañe a la historia del discurso y, más ampliamente, a la historia de las representaciones, que

<sup>62</sup> Sobre Gadamer, véase *supra*, pp. 5-8, y además, HARLAN (1989).

<sup>63</sup> Natalie ZEMON DAVIS y Randolph STARN (1989: 1).

<sup>64</sup> Véase NIETZSCHE (2003: 96) y contrástese lo dicho con HABERMAS (2008: 276): «La historia se congela bajo la mirada *estoica* del arqueólogo, formando una montaña de hielo recubierta de las formas cristalinas de las formaciones arbitrarias de discurso. Pero como cada uno de ellos tiene la autonomía de un universo sin origen, la tarea del historiador sólo puede ser ya la tarea de un historiador genealógico que explique la accidental procedencia de estas extrañas formaciones a partir de los moldes que constituyen para ellas las formaciones limítrofes, es decir, a partir de las circunstancias más próximas. Bajo la mirada *cínica* del historiador genealógico la montaña de hielo se pone en movimiento: las formaciones de discursos se desplazan y mezclan entre sí, se agitan de un lado a otro». Las cursivas son del autor.

constituye uno de los factores más importantes del último gran cambio de orientación de la historiografía francesa: el paso de la historia social a la historia cultural, en sus variadas formulaciones. Foucault es consciente de su posición, con la que pretende desestabilizar la configuración de los saberes y la interpretación de las obras de nuestra tradición intelectual; y esta, hoy, incluye su propia obra. Por eso, señala Chartier, la lectura de Foucault implica el cuestionamiento de la lectura misma.<sup>65</sup> Será precisamente con algunas de las lecturas que suscitó Foucault en los años setenta con lo que empezaré este capítulo final sobre la herencia de su pensamiento. Proseguiré después con la consideración de su ontología del presente, y cerraré con su contribución a la elaboración de una historia crítica. Comencemos.

*Lecturas.* En la década de los setenta diversos historiadores comienzan a espigar los escritos de Foucault y a extraer algunas implicaciones. En Estados Unidos la obra de Foucault llegará a formar parte, junto a las de Derrida, Deleuze, Barthes y otros, de la llamada *French Theory*, que pautará la particular recepción del postestructuralismo francés en aquél país.<sup>66</sup> Por de pronto, uno de los primeros en prestar atención a la obra de Foucault es Hayden White, que en pocos años le dedica dos artículos.<sup>67</sup> White se interesa por el contenido de la forma de la escritura foucaultiana, en la que ve reflejada la rebeldía de una generación resueltamente anticartesiana. En efecto, la autoridad de la obra de Foucault debe mucho a su estilo idiosincrásico, a veces espinoso, siempre poético, predominantemente catacrético, según White, por apuntar su discurso a la disolución del discurso mismo, dejándose leer por ende como una suerte de contradiscurso del método.<sup>68</sup>

En consonancia con esto, White destaca que Foucault no piensa en la historia tanto como un método cuanto como un síntoma del malestar que en el siglo diecinueve causó el

<sup>65</sup> CHARTIER (1998: 132-3).

<sup>66</sup> Sobre las vicisitudes de la teoría y las mutaciones de la vida intelectual estadounidense, CUSSET (2005).

<sup>67</sup> El primero, «Foucault Decoded» de 1973, está recogido en WHITE (1978: 230-60). Del segundo, «Foucault's Discourse» de 1979, hay además traducción castellana en WHITE (1992: 123-54).

<sup>68</sup> De hecho, Paul VEYNE (2008: 195n) cuenta la anécdota de una profesora de filosofía de secundaria, amiga suya, que al inicio del curso leyó a sus alumnos una página de Sartre, una de Lévi-Strauss y una de Foucault. Pues bien, sólo la página de Foucault, más por la forma de su escritura que por la oscuridad de su contenido, logró cautivarlos y dejarlos en un silencio asombrado. En buena medida, el mismo efecto cuasi narcótico de la música de su estilo explica el enorme éxito de las lecciones de Foucault en el Collège de France.

descubrimiento de la temporalidad de todas las cosas, vale decir la necesidad de responder a la pregunta «¿qué significa tener historia?». La historia se convierte, tras la gran mutación acaecida entre 1775 y 1825, en la clave de bóveda del pensamiento, en su punto de fuga u horizonte último. Ese es uno de los ejes en torno a los que se configura la modernidad, y Foucault insiste en la profunda diferencia que introduce en la forma de ser de la humanidad.<sup>69</sup>

De ahí en adelante, la historia multiplica sus dominios y se institucionaliza. Se hace ciencia —o así lo creen quienes la practican—. Sin embargo, en el siglo veinte surgen dos grandes 'contraciencias', la etnología y el psicoanálisis, que revelan la imposibilidad de erigir la historia como la verdadera ciencia del hombre, puesto que esas dos contraciencias llevan el análisis de lo humano hasta los límites en los que pierde el rostro: allí donde lo humano hace su aparición en el tiempo la una, allá donde lo humano se oscurece en el inconsciente la otra. Al término de la operación, esa idea de hombre que la cultura europea cultiva desde el humanismo pierde su esencia, su ser en el mundo, y su imagen se diluye bajo las olas que van a romper a su playa.

White emparenta a Lacan, Lévi-Strauss y Foucault en un designio común: desacreditar la visión positivista de la ciencia y sustituirla por una concepción poética. La propuesta tiene su riesgo, porque sus tres heraldos pueden ser tomados por gurús, y sus conocimientos por una sabiduría hermética sólo apta para iniciados. A cambio, ofrece un punto de vista que hace posible el extrañamiento frente a lo cotidiano, que es la mejor manera de agudizar los sentidos y problematizar aquello que hasta ahora aparecía como dado. En esto, además, no están solos. White encuentra una perspectiva parecida en la poesía y la narrativa de Yeats, Wallace Stevens, Kafka o James Joyce, entre otros, pero también en la historiografía de Johann Huizinga y de su maestro Jacob Burckhardt, y en la obra de

<sup>69</sup> Entre los siglos dieciocho y diecinueve detecta Foucault una gran «mutación dibujada con demasiada rapidez del Orden a la Historia», fruto de la cual «la filosofía del siglo XIX se alojará en la distancia de la historia a la Historia, de los acontecimientos al Origen, de la evolución al primer desgarramiento de la fuente, del olvido al Retorno. No será, pues, metafísica sino en la medida en que será Memoria, y necesariamente volverá a conducir al pensamiento a la cuestión de saber qué significa para el pensamiento el tener una historia. Esta cuestión insoslayable presionará la filosofía de Hegel a Nietzsche y más allá»; en FOUCAULT (2006: 215-6), aunque he alterado un poco la traducción en función del original: FOUCAULT (1966: 231-2).



Theodor Lessing *Geschichte als Sinngebung der Sinnlosen*, esto es, «la historia como la interpretación del sinsentido».

Mientras tanto, en 1978 Paul Veyne reedita su ensayo de epistemología de la historia —del que nos ocuparemos a continuación— con un apéndice titulado «Foucault revoluciona la historia».<sup>70</sup> Para la generación de historiadores que trata de recodificar su oficio tras los acontecimientos de mayo, es un texto importante. Escrito, además, una década después de la crítica foucaultiana de las ciencias sociales en sus dos obras mayores. Tiempo suficiente, por tanto, para que el diálogo con los historiadores haya empezado a dar sus frutos. Y sin embargo, a estas alturas se ha impuesto la incompreensión mutua.<sup>71</sup>

Entonces, ¿el texto de Veyne no hace más que transformar su deseo en realidad? Quizá algo de eso hay, habida cuenta de la amistad que le une a Foucault, pero la suya es una apuesta de mayor calado. Al término del escrito, cuando llega el momento de responder a la pregunta de si lo que hace su amigo es historia, Veyne contesta valientemente: «No hay respuesta ni verdadera ni falsa a esa pregunta», ya que la historia no es un objeto natural y eterno. Todo lo contrario, «la historia no es más que lo que hacemos de ella». De manera que «lo que hace Foucault se llamará historia —y por ende lo será— si los historiadores aceptan el regalo que se les hace sin rechazarlo por inalcanzable».<sup>72</sup> El gesto de Veyne es doble: por un lado, lanza un reto a los historiadores contemporáneos; por el otro, constata que los efectos de la obra de Foucault no se han agotado, que su trabajo continúa a pesar de ese primerizo desencuentro, y aún cabe esperar que florezcan las semillas del tiempo.

¿Qué rescata Veyne de la historiografía foucaultiana? La intuición de la 'rareza' de los hechos humanos, que jamás se encuentran colmados de razón, sino rodeados de un vacío de sentido que nuestro conocimiento no alcanza; el asombro ante el hecho de que todo lo que es podría ser distinto, porque los hechos humanos no son nunca evidentes aunque así se lo parezca a quienes los viven, e incluso a quienes los estudian. Muchas veces se ha querido embridar esa realidad caótica por medio de abstracciones, de generalizaciones, y eso

<sup>70</sup> La traducción castellana, por la que cito, en VEYNE (1984: 199-238).

<sup>71</sup> El itinerario de ese desencanto, en NOIRIEL (2003: 25-46).

<sup>72</sup> VEYNE (1984: 238).

es lo que Foucault impugna: no hay objetos naturales sino prácticas que los objetivan, y si se estudia la historia dejando a un lado los tópicos, se descubren formas extrañas que hasta ahora habían pasado inadvertidas. El método para hacer histórico lo falsamente natural, para poner de manifiesto las determinaciones sobre los objetos que la conciencia no percibía, es lo que Veyne llama, con cierta ironía, *raréfaction*, que puede entenderse como 'enrarecimiento' pero también como 'rarefacción', que es lo que sucede cuando un cuerpo se extiende sin que cambie su materia ni su peso, por la separación de sus moléculas, y como un gas, como la niebla o un espectro, ofrece una imagen que ya no coincide con el perímetro estable y consolador de la idea general que de él nos habíamos formado.<sup>73</sup>

En el capítulo siguiente tendremos ocasión de ver que la impronta de Foucault en la teoría de la historia de Veyne es notable. Ahora, y antes de pasar la página de las lecturas, quisiera dejar constancia de la influencia de Foucault en dos de los trabajos que más contribuyen a redibujar el paisaje historiográfico francés tras el sesenta y ocho: *Los lugares de memoria* de Pierre Nora y *Pensar la revolución francesa* de François Furet.

El trabajo colectivo coordinado por Nora parte de una constatación: debido a la aceleración de la historia, los *lieux de mémoire* han sustituido a los *milieux de mémoire*, que han desaparecido. La rememoración ha dado paso a la conmemoración. En esa situación, parece claro que la investigación sobre la memoria no puede tener como objeto su resurrección. Por eso la atención se centra en los códigos de la transmisión del recuerdo, por medio de un análisis genealógico que va desde el reciente discurso de la república hasta las estructuras profundas de la cultura francesa, pasando por la formación de la nación. Con ello, Nora pretende que el oficio de historiador sea más consciente de las tradiciones de las que deriva, y que prolonga.<sup>74</sup> En este sentido tiene peso y atractivo el giro foucaultiano hacia el reverso de la memoria. Sin embargo, hay en el proyecto sobre los lugares de memoria una cierta nostalgia por esa historia que explicaba la nación y esa nación que se explica a través de la historia. En consecuencia, permanece la voluntad de salvaguardar una suerte

<sup>73</sup> Véanse, sobre todo, las pp. 200, 209-20 y 213-5 de VEYNE (1984).

<sup>74</sup> HUTTON (1993: 120).

de memoria histórica —esto es, verificada— frente a la eclosión sin control de las memorias de las minorías.<sup>75</sup>

En el trabajo interpretativo de François Furet la sombra de Foucault se proyecta en tres aspectos mayores: la atención al surgimiento de nuevos discursos, la alarma ante el fortalecimiento del poder y el rechazo de la tradición.<sup>76</sup> En el primer ámbito, la atención que otorga Furet al discurso jacobino en la creación de una nueva cultura política es deudora de la primacía del discurso en la configuración de la realidad histórica de Foucault. En el segundo, Furet prolonga la lectura de la revolución que hiciera Tocqueville en lo tocante a la continuidad y el afianzamiento de la centralización del poder en manos del Estado. Es este caso, no anda lejos del Foucault que detecta el robustecimiento de las políticas de control social que trae consigo la modernidad —léase la revolución—, que él estudia a través de la figura del ‘panóptico’ extraída de su lectura de Jeremy Bentham.

Por último, en cuanto al rechazo de la tradición, es conocida la pretensión de Furet de romper con la historiografía jacobina de la revolución francesa, que a su juicio no es capaz de deshacer el lazo afectivo y encomiástico que la une a su objeto de estudio, al cual toma como un momento fundacional y reviste por tanto con los oropeles y solemnidades del origen. Foucault, cuando aborda la cuestión de la revolución, no lo hace como una ruptura global, toda vez que es imposible la totalización no contradictoria de un acontecimiento.<sup>77</sup> Por eso, contra la certidumbre de un advenimiento radical, de una inauguración absoluta, que puede haber sido expresada incluso por quienes vivieron el acontecimiento, insiste en las discordancias y en desarticular la sincronía de los cortes. De hecho, los dos historiadores en quienes Furet se apoya, Tocqueville y Cochin, ya señalaron que los hombres de la revolución hicieron lo contrario de lo que dijeron. Donde dicen romper con el antiguo régimen, terminan su labor centralizadora, tercia uno. Donde preten-

<sup>75</sup> Véase Jean-Louis TORNATORE (2009: 34-6).

<sup>76</sup> HUTTON (1993: 119).

<sup>77</sup> Escribe FOUCAULT (2007a: 296-7): «Así, la revolución francesa —ya que hasta ahora todos los análisis arqueológicos la han tomado como centro— no desempeña el papel de un acontecimiento exterior a los discursos, cuyo efecto de división en todos estos se debería encontrar, para pensar como se debe; funciona como un conjunto complejo, articulado, descriptible de transformaciones que han dejado intactas cierto número de positivities, que han fijado para cierto número de otras unas reglas que son aún las nuestras, que han establecido igualmente unas positivities que vienen o se siguen deshaciendo ante nuestros ojos».

den contribuir al bien común en las sociedades de pensamiento, inventan los mecanismos del terror y la democracia jacobina, zanja el otro. Sus apreciaciones son más que discutibles, ciertamente, pero ambas apuntan, con Furet, a la necesidad de separar la significación del acontecimiento de la conciencia de sus actores.<sup>78</sup>

Ontología y crítica. La ontología del presente o de nosotros mismos es una formulación que Foucault extrae de la lectura del texto de Kant sobre la Ilustración. Es, por así decir, el lado productivo de la genealogía en su relación con el presente.<sup>79</sup> De un presente, eso sí, que no es concebido como mero instante, como repentino despertar o caída en medio del tiempo, sino como un gozne en la cadena temporal que lo une al pasado y al futuro. Como un tiempo en el que habita, pues, una tensión constitutiva, una ilación flexible pero inextricable que obliga a su intérprete a considerarlo necesariamente como un momento que apunta más allá de sí mismo. Más que nunca, filosofía e historia se entrelazan en una tarea común que desdibuja sus fronteras. En el fondo, que la ontología del presente es la culminación de la historia efectiva queda claro cuando se constata que la ontología de aquello que, como nosotros mismos, es radicalmente movilidad y cambio, es precisamente su historia.

Foucault detecta, en la famosa respuesta de Kant a Zöllner a la pregunta «¿Qué es la Ilustración?», la confluencia del ejercicio de la crítica —cuya pretensión es determinar lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que es dado esperar— y de la reflexión sobre la historia con el momento particular en que él escribe. En efecto, Kant capta la diferencia ontológica del presente y encuentra en ella la razón para desarrollar un programa filosófico concreto basado en tres marcadores o ideas-fuerza: la verdad, el poder y la ética. Esto es: la construcción histórica de los seres humanos como sujetos de conocimiento, de acción y de la moral. En este gesto se condensa la actitud moderna con relación al orden del tiempo, que asociará la valoración del presente, el esfuerzo por comprenderlo y la voluntad de transformarlo.

La ontología del presente necesita apropiarse del pasado de una manera no retrospectiva, es decir, sin intentar ofrecer una imagen del pasado tal como realmente fue, según la

<sup>78</sup> Véase CHARTIER (1998: 144-8).

<sup>79</sup> Véase FOUCAULT (2007b: 71-97). Además, FORTANET FERNÁNDEZ (2010: 81).

máxima rankeana, sino partiendo de los problemas del presente. Pero de lo que se trata, una vez más, no es de ver esos problemas reconfortantemente reflejados y resueltos en los ejemplos del pasado, sino de captar aquello en lo que el presente es diferente del pasado, mostrar cuanto de inconmensurable hay entre ambos, con miras a una crítica de lo existente y a la apertura de un nuevo horizonte de futuro.<sup>80</sup> De ese futuro, sin embargo, no se anticipa la figura ni se proclama su contenido. La posibilidad y la promesa de un futuro distinto es el producto de disolver el juego de reconocimiento entre el pasado y el presente.<sup>81</sup>

Así pues, la ontología tiene, en fin, un designio crítico. Critica lo que hay en la actualidad arrojando sobre ello una mirada extrañada que revela la historicidad de las cosas, y así ensancha el espacio de experiencia y abre la posibilidad de pensar el futuro de otro modo. Foucault cree que «hay con ello la posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político».<sup>82</sup>

De esta manera, Foucault prolonga una tradición de la que forman parte pensadores como Kant, Marx o Adorno, y que subraya las virtudes de una crítica no constructiva, no prescriptiva, en la que la forma arrastre el fondo. En su *Crítica de la razón pura*, Kant defendía la utilidad «puramente negativa» de la crítica, que «no serviría para ampliar nuestra razón, sino sólo para clarificarla y preservarla de errores».<sup>83</sup> A su vez, el joven Marx reconocía en una carta a Arnold Ruge que, si bien cabían pocas dudas en cuanto a 'de dónde' venía la situación que vivían, la confusión prevalecía en la cuestión de 'hacia dónde' había que ir. Y en esa circunstancia, abogaba por no anticipar dogmáticamente el mundo por venir, sino aprestarse a encontrar el nuevo mundo sólo a través de la crítica del viejo.<sup>84</sup>

<sup>80</sup> Cf. FOUCAULT (2007a: 223): «El diagnóstico así entendido no establece la comprobación de nuestra identidad por el juego de las distinciones. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser origen olvidado y recubierto, es esa dispersión que somos y que hacemos».

<sup>81</sup> Véase el excelente estudio de la relación entre Nietzsche y Foucault de Germán CANO (2001: 241-94). Aquí, especialmente las pp. 288-93.

<sup>82</sup> En FOUCAULT (2005b: 485).

<sup>83</sup> KrV, B 25. En la edición que manejo, KANT (1998: 57-8).

<sup>84</sup> Véase MARX (1978: 173).

Por su parte, tras la segunda guerra mundial, Adorno respondía en los siguientes términos a quienes sostenían que una crítica que no vaya acompañada de una recomendación práctica invita a la resignación: «La intolerancia represiva contra todo pensamiento que no lleve incorporadas instrucciones para actuar se deriva del miedo. La gente tiene miedo al pensamiento no tutelado y a la actitud de no renunciar a él». <sup>85</sup>

En conclusión, la historia crítica busca hacer visibles los ángulos muertos de toda cosmovisión, y al hacerlo, permite decidir sobre la conveniencia de introducir cambios en ella. Porque cuando una idea preconcebida o algo que se da por sentado pasa a verse como un problema, cuando se comprende que es una interpretación antes que un hecho incontrovertible, entonces puede hacerse su genealogía, escribirse su historia. Y como la interpretación es una tarea interminable, la historia está abocada a una reescritura sin fin. Se trata, ciertamente, de una constatación bien sencilla, que reposa empero sobre una forma de ética enriquecida con la dimensión del tiempo, que hace del deseo el motor del cambio y extrae, de su intrínseca insatisfacción, el impulso crítico que responde a la máxima ética de la autonomía. O dicho de otra forma, de no ser gobernado o no «de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos». <sup>86</sup>

<sup>85</sup> En ADORNO (2009: 708). Debo esta visión de la crítica a Joan Wallach SCOTT (2007), que la hace suya y la prolonga.

<sup>86</sup> FOUCAULT (2007b: 7).



PAUL VEYNE

## PAUL VEYNE: LA DIFERENCIA DE LA HISTORIA

Un cierto malestar recorre la historia: son los años sesenta. Los tiempos cambian. En otoño de 1963 Bob Dylan graba la canción *The Times They Are a-Changin'*. La cosa parece clara: las transformaciones se acercan, si es que no están ya aquí, y avanzan de manera imparable, como una avalancha o un torrente, casi con la fuerza irrefrenable de la naturaleza. La historia tiene un sentido y la generación más joven corre tras él. Es optimista. De momento, todo apunta a que podrá superar todos los obstáculos y vencer o convencer a quienes se resisten al cambio.

Quizá parezca que toda joven generación siente por igual que debe romper con sus mayores para encontrar su lugar en el mundo. Pero no es así. Entonces se multiplican los rasgos de la diferencia generacional: la música, la ropa, el lenguaje, el ocio, etcétera. La explosión de la cultura popular, cuya estampa puede contemplarse a la perfección en la portada del disco de los Beatles *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band*, tiene mucho que ver en ello. Tanto es así que Tony Judt considera, en su libro *Ill Fares the Land* o *Algo va mal*, que «a finales de los sesenta, la brecha cultural que separaba a los jóvenes de sus padres quizá era mayor que en cualquier otro momento desde comienzos del siglo diecinueve».<sup>1</sup>

A este respecto, conviene hacer notar, como lo hace sagazmente José Luis Pardo en una obra sobre el malestar en la cultura de masas, que la juventud no siempre ha tenido el mismo valor de futuro y que el futuro no siempre ha tenido en sí mismo valor.<sup>2</sup> De lo primero da razón el optimismo instalado en la sociedad tras la segunda guerra mundial, que tiene su traducción demográfica en un incremento de la natalidad que ha dado nombre a la generación nacida, año arriba año abajo, entre 1946 y 1960: los *baby-boomers*.<sup>3</sup> De su mano viene un cambio cultural que en Francia tiene su inflexión en 1965, antesala de mayo. Lo segundo —el valor intrínseco del futuro— puede explicarse por la concepción moderna de la historia, que desde Condorcet interpreta el camino de la humanidad como una larga marcha de progreso hacia lo mejor.

<sup>1</sup> Tony JUDT (2010: 89).

<sup>2</sup> José Luis PARDO (2007: 37-43) relaciona la canción de Dylan con la «estampa moderna de la historia».

<sup>3</sup> Sobre ellos, véase SIRINELLI (2003).



En consonancia, la modernidad se asocia necesariamente a la juventud y a la facultad de imaginar el futuro, frente a la inclinación antigua a conservar e imitar el pasado. Y eso es lo que hace Dylan en su canción: situarse en el futuro y advertir a los inmovilistas —su mensaje se dirige a padres, políticos y críticos culturales en tanto figuras de la autoridad— de su error al caminar contra el viento del cambio. Los jóvenes no conocen el rostro del futuro, pero tienen la convicción de que será luminoso. Por eso la modernidad es una temporalidad acelerada: tiene prisa por sortear obstáculos, soltar lastre, levar anclas y llegar pronto a la meta. La voluntad de los sesentayochistas de quererlo todo y quererlo ya resume este sentimiento, pero también anuncia su declive. ¿Qué hay tras el acelerón final? No bien se pronuncia que *the future is now* o 'el futuro es ahora', que está ya aquí, que se palpa o está al alcance de la mano, se anula su idea y esta se pierde.

Esa es una de las causas del malestar. En diciembre de 1965 Milan Kundera termina su novela *La broma*, relato magistral sobre el «optimismo histórico de la clase triunfante» al otro lado del telón de acero y de sus miembros, que se comportan «como si tuvieran un contrato secreto con el mismísimo futuro» y pudieran hablar en su nombre.

Ludvik, el protagonista, se encuentra de repente fuera del camino de su vida a causa de una broma que es tomada en serio, demasiado en serio, y entonces queda hechizado por ese recuerdo y su sed de venganza, como hechizados están por la historia y la creencia de ser sus clarividentes intérpretes quienes detentan el poder. El espectro del pasado le ronda y mortifica hasta que conoce a una muchacha que nada sabe de la historia y sus grandes preocupaciones, que vive por debajo de ella, ocupada en lo pequeño y en lo eterno. Por un momento, se siente liberado, feliz, pues ella le franquea el paso para «salir de la historia». Pero la duda, o quizá es la impetuosidad, le impide dar ese paso. A la postre, se encuentra entre dos aguas: aprende que no puede huir de su pasado, «quitarle a un pecado su validez, deshacerlo, borrarlo del tiempo, hacer por lo tanto que algo se convierta en nada»; pero también que la historia —«la divina, la razonable»— no tiene sentido o sí lo tiene, pero escapa entonces a la comprensión o es tal vez una broma. Al fin y al

cabo, si el mesianismo ha estado a punto de destruir el mundo, quién sabe si será la herencia del olvido el que lo salve.<sup>4</sup>

El cuestionamiento del orden del tiempo late en el fondo de las transformaciones de los sesenta y los setenta, como si habitara la brecha cada vez mayor que hay entre la marcha de las ideas y la respuesta de las instituciones. El desfase se hace más y más incómodo y conduce a un momento de explosión de las contradicciones culturales de la modernidad. En la primavera del sesenta y ocho, medio mundo es sacudido por un impulso rimbau-diano: la determinación común de *changer la vie*.

La historia como arte y como ciencia

Como es lógico, la historiografía no permanece al margen de estos vaivenes. En 1966, por ejemplo, la escritora e historiadora Barbara Tuchman publica una serie de artículos en los que llama la atención sobre la oportunidad del historiador de afianzar su posición en la sociedad, toda vez que las transformaciones que están ocurriendo provocan la sed de conocer el pasado. En esa tesitura, no se muestra demasiado optimista acerca de las posibilidades de la cuantificación, en la que están depositadas las esperanzas de la historia científica. Conocer científicamente, cree ella, conlleva predecir, y la historia no puede hacer eso, como tampoco dar lecciones. Por eso aprovecha para reivindicar el lado artístico y creativo del historiador, convencida de que la precisión y la belleza no están reñidas, y de que, sin imaginación, el historiador nunca sabrá ni podrá retratar bien a la gente del pasado.<sup>5</sup>

Dentro de la academia, Henry Stuart Hughes recopila en 1964 cinco charlas sobre la naturaleza de la historiografía bajo el título elocuente de *La historia como arte y como ciencia*. Ahí constata el rápido cambio al que está sometida su disciplina e identifica una salida prometedora: de la coyunda entre el neoidealismo de Dilthey o Collingwood y el neopositivismo de Bloch puede emerger una historiografía renovada que aúne imaginación y método, narración y reconstrucción. Esta perspectiva le lleva a considerar de manera favorable la posibilidad de combinar la historia narrativa y la analítica, puesto que la atención a la sin-

<sup>4</sup> Milan KUNDERA (2009). Léanse muy especialmente las pp. 38-9, 65, 87-8, 163, 304, 316 y 319.

<sup>5</sup> Véase TUCHMAN (2009:57-63, 65-79, 293-303).

cronía de la segunda puede ayudar a tomar conciencia de la selección de los caminos que la primera toma en su decurso diacrónico. Además, conviene poner coto al mito de la primacía del testigo ocular. Basta mencionar al personaje de la novela de Stendhal, incapaz de asegurar cuál es la batalla en la que ha tomado parte, para hacernos una idea de la necesidad de problematizar esa cuestión.<sup>6</sup>

Hughes dedica otra de las charlas a la relación entre la historia y el psicoanálisis, dos disciplinas que tradicionalmente han mostrado su mutua incompreensión pero que, a su juicio, juntas han de poder apuntalar la validez de un método cuya fuerza reside precisamente en la carencia de una base científica convencional. Con el psicoanálisis la historia puede captar mejor las motivaciones de los personajes que estudia y, además, acrecentar la autoconciencia del propio investigador. Al fin y al cabo, sentencia, el psicoanálisis es una historia, y el objetivo moral del analista y el historiador es el mismo: «Liberar al hombre de la carga del pasado ayudándole a entender ese pasado».<sup>7</sup>

Finalmente, cabe destacar un movimiento significativo: la fundación, en 1960, de la revista *History and Theory*. Los editores no están seguros del efecto que tendrá una publicación consagrada a la teoría de la historia, un ámbito de estudio que carece de una sólida base institucional. En el primer número sobresale la referencia a grandes historiadores como Arnold Toynbee o Edward Gibbon y, por encima de todo, el artículo dedicado a la relación entre la historia y la ciencia que firma Isaiah Berlin, el nombre de más prestigio entre los convocados. Su propuesta tiene un cierto deje conservador. Quizá no es la ocasión de arriesgar planteamientos demasiado novedosos.

Berlin sabe que la condena cartesiana ha sido una carga para el estudio de la historia. Por eso entiende su deseo de quitarse de encima ese peso y obtener la misma consideración que las ciencias más exactas. Pero las expectativas que en ese sentido albergaron en el siglo diecinueve Taine, Renan, Comte o Marx no se han cumplido. La búsqueda de leyes

<sup>6</sup> Recuérdese el famoso pasaje de *La Cartuja de Parma*, en el que STENDHAL (2002: 681) escribe: «Fabricio, a fuerza de reflexionar sobre las cosas que acababan de ocurrirle, se transformó en otro hombre. Sólo en un punto seguía siendo un niño: lo que había presenciado, ¿había sido realmente una batalla? Y, en caso de que así fuera, ¿había sido la batalla de Waterloo?». He modificado ligeramente la traducción.

<sup>7</sup> Véase HUGHES (1967: 31, 61, 92). Por la importancia, que se verá a continuación, de los términos de la cita, transcribo la versión original: «*His professional and moral goal is the same as that of the historian: to liberate man from the burden of the past by helping him to understand that past*», en HUGHES (1964: 47).

ha sido infructuosa, y más aún la de un sistema general de explicación. Esto, sin embargo, no es ningún drama. Sólo invita a partir de otra base: la ciencia y la historia difieren en sus funciones y, por tanto, es un error juzgarlas según el mismo patrón. En efecto, las razones de la historia no se obtienen mediante procedimientos de inducción o deducción, sino por medio de la comprensión —la *Verstehen* tematizada por Dilthey y Weber—, sin la cual es inconcebible «la textura de la vida humana».

La tarea del historiador no es ni predecir ni extrapolar, sino organizar de manera inteligible los objetos que se presentan a su imaginación. Y para ello, el criterio último es el sentido común y el principio de realidad. Así, el conocimiento fundamental que al historiador le hace falta es el que se parece al que tenemos de un rostro o de un carácter, antes que el de una fecha o un hecho. Berlin lo llama, con Dilthey, *Wirkungszusammenhang*, que es el sentido de la 'conexión efectiva' que existe en la trama de lo que hay. Esas son las categorías que dan forma al sentido histórico —un conocimiento intuitivo de cómo no ocurren las cosas, según Lewis Namier—. Se distinguen de las empleadas en las ciencias naturales en dos aspectos cruciales: ser característicamente cualitativas y deberse más a la práctica que a la teoría. Así las cosas, pretender que la historia se aproxime a la ciencia es contradecir su propia esencia.<sup>8</sup>

### El peso de la historia

Entre las páginas del primer volumen de *History and Theory* aparece un nombre llamado a marcar decisivamente la orientación de la revista. Pero entonces es objeto de una crítica inclemente en la reseña de un libro que él ha traducido y prologado. El reseñista Bruce Mazlish le achaca una traducción descuidada y pomposa, y una introducción tendenciosa y cargada de prejuicios hacia la Ilustración y la objetividad histórica. El tono parece indicar que detrás de esas palabras hay algo personal, o cuando menos la oposición de alguno de los editores de la revista.<sup>9</sup>

Cuando finalmente se deciden a darle voz, sabe hacerse escuchar. El único artículo que publicará en esas páginas en los años sesenta es un texto osado, polémico, en el que el

<sup>8</sup> Véase BERLIN (1960: 1, 4, 11-2, 21, 24-5, 29-31). Hay traducción castellana en BERLIN (1983: 179-236).

<sup>9</sup> La reseña, en MAZLISH (1961). Complétese con RUIZ-DOMÈNEC (1999: 124).

autor no duda en denunciar con firmeza el marasmo epistemológico en el que a su juicio se halla varada la historiografía. Y es el mejor testimonio del malestar del momento. «El peso de la historia» es el título que elige para ello ese espíritu renovador llamado Hayden White.

Prestemos atención a su mensaje.<sup>10</sup> Desde el momento de su profesionalización en el siglo diecinueve —sostiene White—, la historiografía ha tratado de guarecerse de las críticas que recibía situándose en un justo medio supuestamente neutral entre la ciencia y el arte, oscilando hacia uno u otro polo en función de la posición desde la que se la interpelara. Sin embargo, esa táctica revela ya claros síntomas de agotamiento y, además, ha generado un cierto resentimiento en todos aquellos que, al tratar de establecer un diálogo crítico con la disciplina, han visto cómo los historiadores rehuían el debate con una cierta mala fe.

La historia es una disciplina conservadora. Quizá la disciplina conservadora por excelencia, recalca White.<sup>11</sup> Esto no es necesariamente malo, o no del todo. Sin embargo, puede dificultar el contacto con la imaginación contemporánea. En este caso, puede perder de vista que el papel de pretendida mediadora entre la ciencia y el arte está a punto de convertirse, si es que no lo ha hecho ya, en papel mojado al carecer de su fundamento: la creencia en la radical discrepancia entre esos dos ámbitos. Lo que los historiadores parecen pasar por alto es la historicidad de esa divergencia, fruto coyuntural de la incompreensión entre el artista romántico y su miedo a la ciencia, y el científico positivista y su ignorancia del arte.

Más allá de ese malentendido y de aquellas circunstancias, la historiografía no puede basar su autonomía disciplinaria en esas premisas. Que lo siga haciendo no es más que un síntoma de su *malaise*, de su enfermedad potencialmente fatal. Las advertencias vienen de lejos: de Nietzsche a Sartre, pasando por Proust, Gide o Valéry, el rechazo de la historia y la propuesta de otras vías de acceso a las vicisitudes de la experiencia han acompañado como una sombra a la historiografía. Pero en los años sesenta el peso del pasado se hace

<sup>10</sup> Véase WHITE (1966), reproducido en WHITE (1978: 27-50). Resumo el artículo en lo que sigue.

<sup>11</sup> Tiene razones para pensarlo. Recuérdese que, de acuerdo con Ankersmit, la historia en su sentido moderno es la respuesta conservadora a la pérdida de la tradición que conlleva la revolución francesa. Vid. ANKERSMIT (2001: 304-5) y *supra*, pp. 66-7.

opresivo para quienes albergan esperanzas de cambio social. Así las cosas, parece llegada la hora de que los historiadores atiendan a las críticas que otros les dirigen, se abran al mundo y se replanteen el estatuto de su quehacer, pues el suyo no puede ser más el oficio de oír llover.

Este es el diagnóstico de White. La tarea del historiador, en consecuencia, es restablecer la dignidad de la disciplina poniéndola al día, lo cual hará feraz el diálogo con otros ámbitos del saber. ¿Cómo ponerse manos a la obra? El primer paso es reconocer que lo específico de la contemporaneidad es la velocidad con que se aleja del pasado, quebrando cualquier intento de hacer de la historia una maestra de vida a la manera ciceroniana y, más aún, volviendo estéril cualquier tentativa de estudiar el pasado por el pasado en sí.<sup>12</sup> En el límite, eso ya no sería historia sino arqueología, según la vieja distinción de Tucídides.<sup>13</sup> De esto se deriva la necesidad de estudiar el pasado en su conexión con el presente y como un medio para arrojar luz sobre los problemas que acucian en la actualidad.

Lo curioso del caso es que, si se echa la vista atrás, puede verse que en la primera mitad del siglo diecinueve el diálogo entre la historia, el arte, la ciencia y la filosofía era mucho más fluido, pues entonces todas esas disciplinas estaban unidas en torno a un esfuerzo común, a saber: dar razón de la cesura que había introducido en la experiencia humana la revolución francesa. Pero aquello no duró. Los historiadores se aislaron y empezaron a recelar de la filosofía. Asimismo, su concepción del arte y de la ciencia pronto quedó obsoleta como consecuencia de los cambios que introdujeron en esos ámbitos las vanguardias y la relatividad. De ahí que no tardaran en escucharse críticas a la historia porque estudiaba el pasado con mala ciencia... y malas artes.

<sup>12</sup> Como tendremos ocasión de comprobar, Veyne no comparte —a mi juicio, equivocadamente— este punto. Por lo demás, al énfasis de White en que la historia ha de educarnos en la discontinuidad cabe contraponer las cauciones expresadas por SCHINKEL (2005: 52-4) que hemos visto *supra*, pp. 70-1. Recordemos las posiciones: «*The historian serves no one well by constructing a specious continuity between the present world and that which preceded it. On the contrary, we require a history that will educate us to discontinuity more than ever before; for discontinuity, disruption, and chaos is our lot*», sostiene WHITE (1966: 134). Aun aceptando esto, Schinkel matiza: «*If we want to understand how we came to be what we are, even how we came to think of ourselves as so very different from the past, we have to divide our attention equally between the static and the changing. Insofar as we focus on change, it really has to be to change, which implies continuity and development, not just to difference, that we direct our attention*». Las cursivas son del autor.

<sup>13</sup> Léanse las acertadas palabras de Manuel CRUZ (2008: 11-49) a este respecto, especialmente las pp. 14-7.

Llegados a los años sesenta, White detecta que el principal problema de la historiografía es que maneja un concepto de objetividad desfasado. Muchos historiadores tratan los hechos históricos como algo dado de antemano, negándose a reconocer que, en rigor, los hechos no se encuentran, sino que se construyen a partir de las preguntas que se hace el investigador sobre el fenómeno que estudia.

Así pues, no hay sólo una vía de acceso al pasado, ni mucho menos sólo una manera adecuada de representarlo. Por eso cada historiador ha de tomar conciencia de las metáforas —los tropos, dirá White años más tarde— que elige para articular sus relatos, de la forma poética que arrastra el fondo de lo que se cuenta. En definitiva, la metaforología debe figurar entre las reglas heurísticas de la evidencia histórica.<sup>14</sup>

Entre otras cosas, esto permite abandonar la ambición imposible de examinar todos los datos acerca de un fenómeno y, en su lugar, buscar una manera propia de acercarse a él. Ante la posible acusación de relativismo que esta perspectiva conlleva, White responde que sólo se trata de reconocer que el estilo escogido condiciona la representación del pasado, lo cual no es óbice para que la coherencia interna entre la forma y el fondo pueda ser juzgada y sometida a ciertos niveles de objetivación. Se trata, en fin, de reconocer que aunque hay muchas malas maneras de contar una historia, no hay una sola manera buena.

Por lo demás, la ambigüedad metodológica de la historia, a la que también aludía Berlin, lejos de ser un obstáculo o un lastre, abre una puerta a la creatividad y ofrece nuevas oportunidades de enlazar el pasado, el presente y el futuro. Si aprovecha los réditos de la indeterminación, la historiografía será capaz de enfrentarse a la pregunta que más parece temer, a saber, la que se cuestiona acerca de la necesidad de estudiar el pasado y la función que pueda tener hacerlo desde el punto de vista de la historia.

White sugiere buscar la respuesta en los pensadores de la primera mitad del siglo diecinueve, quienes asignaron a la historia la función de proveer de una dimensión temporal a la conciencia humana. Entonces, el reto del historiador no era tanto rendir pleitesía al pasado cuanto averiguar cómo hacer que ese pasado extendiese sus efectos al presente y contribuyera, de esta guisa, a dar forma a una ética basada en el principio de responsabi-

<sup>14</sup> Cabe entender aquí 'metaforología' en el sentido apuntado por BLUMENBERG (2003: 41-7), que invita a considerar las metáforas como una cualidad básica —y no un mero ornamento— del lenguaje y de la verdad.

lidad. En este sentido, la historia no se concebía como un fin en sí misma sino como un medio para comprender el papel de la libertad individual en la construcción del mundo moderno. Dicho brevemente, se entendía que el cargo del historiador era liberar a los hombres de la carga de la historia.<sup>15</sup>

#### Primavera francesa

El panorama historiográfico francés de los años sesenta y setenta es efervescente, sin duda avivado por el acontecimiento de mayo del sesenta y ocho, aunque sea difícil medir con exactitud sus efectos sobre la escritura de la historia. Por de pronto, el predominio de la antropología estructuralista y la historiografía de la 'larga duración' recorre todo el periodo y dibuja una cierta continuidad. Sus posiciones se afianzan, además, cuando el desencuentro entre ambas queda simbólicamente sellado en un número especial de la revista *Annales* sobre «Historia y estructura», que se abre con un artículo de Claude Lévi-Strauss dedicado al tiempo del mito. La confluencia hace fortuna y dos años después, en 1973, Emmanuel Le Roy Ladurie titula su lección inaugural en el Collège de France «La historia inmóvil», una aparente paradoja que condensa la voluntad de historiar esas mareas casi imperceptibles que discurren por debajo de las olas que agitan la superficie.

De todas formas, sí hay algunas iniciativas que responden al espíritu sesentayochista. Entre ellas, destaca la propuesta teórica concebida en París VIII alrededor de Jacques Rancière, que en 1975 lanza *Les Révoltes logiques*, una publicación trimestral cuyo objeto es analizar las prácticas históricas desde el punto de vista del presente y desentrañar esos discursos particulares que los grandes ocultan, en sintonía con la reivindicación del factor humano y la subjetividad en la historia.<sup>16</sup> Heredero de mayo es también el foro de historia constituido en torno a Jean Chesneaux en la Universidad de París VII, que a través de sus *Cahiers du Forum-histoire* pretende reducir la separación entre el pasado y el presente, entre la investigación y la acción, y entre el historiador y sus objetos de estudio. Historiador militante,

<sup>15</sup> Véase WHITE (1966), sobre todo las pp. 112-4, 127, 133-4. Refiriéndose en concreto a Hegel, Balzac y Tocqueville, White escribe *verbatim*: «All three interpreted the burden of the historian as a moral charge to free men from the burden of history». La expresión, ciertamente afortunada, puede compararse con la de Hughes, recogida *supra*, p. 112 n. 7.

<sup>16</sup> Las contribuciones de Rancière a esa revista están recogidas en el libro *Les Scènes du peuple*.



Chesneaux publica en 1976 un libro con un título enfático: *¿Hacemos tabla rasa del pasado?* Ahí constata el malestar que muchos sienten respecto del saber histórico clásico y afirma la necesidad de primar el presente sobre el pasado, pues lo que cuenta es la aptitud del pasado para responder a las exigencias del presente. La generación romántica, con Guizot a la cabeza, así lo comprendió, aunque poco después Marx se diera cuenta de que el drama de los franceses son los grandes recuerdos.<sup>17</sup>

Otra de las cosas que se deja notar es la sed de conocer el pasado de la que Tuchman se hacía eco, y que se traduce en un gran éxito editorial de las obras de historia. François Dosse dictamina severamente que «este entusiasmo viene de la impresión embriagadora de haber creído hacer historia en el sesenta y ocho. Comprender para transformar: a falta de hacer historia, hacer Historia. De ahí el reencuentro con Clío, musa que cobra la apariencia de un espectro que asedia el mundo moderno, pero reprimida en los museos del recuerdo encerrado detrás de la taquilla».<sup>18</sup> Sea cual sea el veredicto sobre ese momento, lo cierto es que la escuela de los *Annales* emprende la conquista de los medios de comunicación con dos objetivos principales: el gran público y el estudiantado, entonces en plena explosión demográfica. Se crean colecciones de historia en las principales editoriales de París y el número de volúmenes publicados se multiplica por seis entre 1964 y 1974.<sup>19</sup> Como no puede ser de otra forma, las exigencias de la difusión condicionan el trabajo de erudición.

La ola de contestación mundial de 1968 cataliza este proceso, aunque ella misma se extinga de prisa. Sin embargo, allí donde uno diría que ya no puede haber nada, a veces una radiación de fondo nos indica que siguen expandiéndose las ondas de una antigua explosión. La catarsis de junio del sesenta y ocho, que deja en el panorama político

<sup>17</sup> Véase CHESNEAUX (1984: 67, 208, 214).

<sup>18</sup> Véase DOSSE (1989: 48). De este artículo he sacado la mayor parte de la información de este apartado. Del mismo autor también he consultado su conocida obra *La historia en migajas*, una crítica —seguramente demasiado rigurosa y con la que el autor ya no se identifica del todo— al *émiettement* o 'desmigajamiento' de la historia con la expansión de la llamada *nouvelle histoire*; en DOSSE (1987: 5-9, 231-5).

<sup>19</sup> Ejemplos señalados son los que siguen: Flammarion ofrece a Fernand Braudel y a Marc Ferro la dirección de sendas colecciones; en Gallimard Pierre Nora lanza en 1966 la *Bibliothèque des sciences humaines* y, cinco años más tarde, la *Bibliothèque des histoires*; Seuil dedica una colección a *L'histoire immédiate* bajo la dirección de Jean Lacouture; Albin Michel publica grandes clásicos de la historiografía en *L'évolution de l'humanité*; y en Fayard François Furet y Denis Richet dirigen la colección *Histoire sans frontières*. Los datos, en DOSSE (1989: 48-9).

francés una *chambre introuvable*,<sup>20</sup> no debe ocultarnos las transformaciones que alienta y las interrogantes que plantea el movimiento de mayo una vez cerrada la brecha que ha abierto en el tejido social. Entre otras, la historiografía aprovechará la liberación de las costumbres para bucear en ese terreno. No son pocos los que entonces emprenden el viaje desde las estructuras sociales o económicas hasta el dominio de las mentalidades, «del sótano al desván», que dirá Michel Vovelle. Junto a él, Philippe Ariès, Jean Delumeau o Maurice Agulhon son los nombres más afamados.

Este impulso renovador tiene un notable impacto sobre los estudios de la época moderna: la iconografía, la alimentación, la familia, la sexualidad, el miedo o la muerte son ahora los temas privilegiados. Pero la cosa no se queda ahí. De la mano de Le Roy Ladurie, Georges Duby y Jacques Le Goff la historia medieval adquiere nuevos bríos, y se aleja paulatinamente del tópico de la 'edad oscura'. La visión del mundo antiguo también da un giro gracias a los trabajos de Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, que se acercan al lado arcaico de la sociedad griega. Claude Nicolet impulsa la historia del republicanism, antiguo y moderno, mientras el propio Paul Veyne insiste en que Roma no puede seguir considerándose como un «pueblo-valor».<sup>21</sup> Y, recorriendo todos estos periodos, después de mayo del sesenta y ocho despierta el interés por la historia de las mujeres.

La práctica de la historia multiplica sus objetos. Casi al mismo tiempo, la filosofía diagnostica la quiebra de los grandes relatos especulativos y de emancipación.<sup>22</sup> La historia, que la modernidad ha aprendido a escribir con mayúscula y en singular, parece estar en una miríada de historias minúsculas, como sintomáticamente atestigua ese *des his-*

<sup>20</sup> De 'cámara inencontrable' fue calificada la Asamblea francesa tras las elecciones legislativas celebradas el 23 y el 30 de junio de 1968, en las que la mayoría presidencial obtuvo 387 de los 456 escaños. La expresión se atribuye a Luís XVIII, quien al parecer llamó así a la cámara salida de las elecciones de agosto de 1815, en la que para asombro y regocijo del rey sus partidarios consiguieron 350 de los 400 asientos.

<sup>21</sup> La gran helenista Jacqueline de ROMILLY (1997: 10) resume las dos actitudes con que se puede abordar el legado cultural de la Grecia clásica: «Podemos tratar de saber en qué y por qué hubo ahí un punto de partida; en este caso seguiremos a través de los textos las huellas de una eclosión que jamás se detuvo y que abre el camino hasta nosotros. O bien podemos, porque es lo más antiguo, buscar en esa literatura los estratos de un fondo arcaico del que se estaba liberando; en este caso, obedecemos a un interés antropológico, basado en la mitología y el recuerdo de los viejos ritos, que hunde sus raíces en el pasado lejano. Estas dos orientaciones pueden colaborar entre sí, pero son divergentes». Ella, contra corriente, elige la primera opción. La apreciación de nuestro protagonista, en VEYNE (1976: 8).

<sup>22</sup> El *locus* clásico de este diagnóstico es Jean-François LYOTARD (2004). Vid. especialmente las pp. 77-107.

toires de la 'biblioteca' de Pierre Nora en Gallimard. ¿Se trata de una liberación o de una huída hacia adelante? No hay acuerdo sobre ello: 1968 acelera la crisis de la historia, que más que nunca reclama una reflexión que no sea meramente metodológica. A riesgo de caer en una trampa del *Zeitgeist*, creo que, al menos desde este punto de vista, el ensayo de epistemología de Paul Veyne ha de leerse como el corolario historiográfico de los *sixties* y de la explosión cultural del mayo francés.<sup>23</sup>

### Tempestad sobre la historia

En 1971, Paul Veyne responde al malestar en la cultura de su tiempo con la obra *Comment on écrit l'histoire*, un ensayo de epistemología 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».<sup>24</sup> 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

<sup>23</sup> Sin que ello implique sobrevalorar la influencia directa del movimiento en la obra, toda vez que VEYNE (1995: 42, 115) puntualiza que se trata de un texto extranjero a las ideas de mayo, aunque reconoce que en él se trasluce un mismo espíritu provocador: «Pensaba que la manera de decir la verdad era decir lo contrario de lo que decía todo el mundo, y que si todo el mundo está de acuerdo en una idea, esta es forzosamente falsa: es la vieja concepción volteriana del prejuicio».

<sup>24</sup> Este es el texto completo de la contraportada tal como aparece en la primera edición de 1971, publicada en la colección *L'Univers historique* de la editorial Seuil: «*L'histoire n'existe pas : il n'existe que des « histoires de ... ».* *L'histoire n'a pas de méthode : mais elle a une critique et surtout une topique. Les « faits » n'existent pas : il n'existe que des intrigues. Au moins, les documents existent-ils ? Non, ils sont eux-mêmes des événements. Tout événement historique est-il singulier ? Non, il est spécifique. Le subjectivisme de l'historien... — Vous voulez dire le nominalisme historique ? L'histoire n'explique pas. — Non, mais elle explicite. Doit-elle devenir davantage scientifique ? Non, mais expliciter toujours davantage le non-événementiel. Y a-t-il des lois de l'histoire ? Non, tout au plus des lois en histoire. Peut-il y avoir une explication scientifique de la Révolution française ? Non, ou à peu près autant que du département du Loir-et-Cher. Sartre, Toynbee, Spengler, l'historicisme allemand ? Non, mais Aristote, Max Weber, l'économie néo-classique ou le néo-positivisme. Les sciences humaines existent-elles ? Oui, résolument oui, mais ce sont des praxéologies. La sociologie est-elle une ? Non, c'est une histoire de la civilisation contemporaine sur le mode ampoulé. L'histoire est-elle une science ? Non, c'est une activité intellectuelle. Est-elle alors une existence, conscience historique ou historienne ? Non, elle est connaissance».*

Reproduzco el fragmento porque no figura en las posteriores ediciones de la obra, como la que manejo de 2002, aunque sí en la p. 5 de la traducción española de 1972.

ciencia y no tiene mucho que esperar de las ciencias».<sup>25</sup> Y, por si esto fuera poco, afirma en el título del primer capítulo que la historia no es más que «un relato verídico», aserción esta última con la que ataca la línea de flotación de la escuela de los *Annales*. El libro, además, gusta al gran público, lo cual provoca la alarma en buena parte de la profesión. ¿Quién es este audaz historiador cuyo desafío se abate como una tempestad sobre la historia?

Paul Veyne es un provenzal, nacido en 1930, que en los años cincuenta estudia en la École Normale Supérieure de París y completa su formación en la École Française de Roma, para recalar a finales de la década en la universidad de su ciudad natal, Aix-en-Provence, como profesor.<sup>26</sup> 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, amparada en una intuición poco común.<sup>27</sup> En el primero de ellos, titulado «Vida de Trimalción», cuestiona la visión de la Roma antigua ofrecida por Rostovtzeff, historiador ruso exiliado en Estados Unidos, en su clásica *Historia social y económica del Imperio Romano*, 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 pasado. Ahí, por ejemplo, sugiere que se piense en la situación de los negros en la sociedad americana de la época, «desde el boy hasta el millonario de color», separados de los blancos por la segregación racial, para entender mejor la posición de los esclavos y los libertos en la antigua Roma. El objetivo es mostrar que la estructura de esa sociedad antigua no puede reducirse a una «banal pirámide de clases», toda vez que la

<sup>25</sup> He consultado tres versiones de la obra de Veyne. Para *Cómo se escribe la historia* propiamente dicho, una edición francesa: VEYNE (2002); y la primera traducción española: VEYNE (1972). En adelante, localizaré las citas en ambas ediciones, señalando primero las páginas de la francesa y después las de la española, y me referiré al libro como CEH. En el caso al que remite esta nota, la cita está en las pp. 10 y 6 respectivamente. Además, he utilizado VEYNE (1984), que es la traducción castellana de la edición francesa abreviada de 1979, que incluye el texto posterior de Veyne titulado «Foucault revoluciona la historia» y que ha sido comentado *supra*, pp. 102-3.

<sup>26</sup> Un excelente resumen de la trayectoria de Paul Veyne hasta 1999, en RUIZ-DOMÈNEC (2000: 93-107).

<sup>27</sup> Véase también el perfil de Veyne que hace LE ROUX (2003).

barrera del nacimiento impide que la acumulación de dinero se traduzca automáticamente en un cambio de posición social.<sup>28</sup>

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, o como suele decirse, «pan y circo». El texto es el primer capítulo de la tesis doctoral en curso de Veyne —que, inspirada en el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss, llevará precisamente por título *El pan y el circo*—, y en él están presentes algunos de los temas desarrollados en *Cómo se escribe la historia*: la noción de 'itinerario', que aparecerá reformulada como 'intriga', la necesidad y los peligros de la conceptualización, y la diferencia entre el arte de la historia y las ciencias sociales.<sup>29</sup>

Es justamente de las cuestiones teóricas que Veyne quiere dilucidar en el prefacio de su tesis de donde sale, un poco sin querer, el ensayo sobre epistemología de la historia. Con su publicación llega el escándalo. El libro no es bien recibido, incluso es tachado de reaccionario. La derecha, en cambio, lo saluda, pensando equivocadamente que el autor es uno de los suyos. Pero su crítica del marxismo no debe llamar a engaño a este respecto. Paul Veyne ha sido militante comunista en los años cincuenta, aunque es cierto que sin demasiado entusiasmo, hasta la invasión soviética de Hungría en 1956. Sin embargo, de ese periodo hereda el gusto por los problemas filosóficos.<sup>30</sup> Por lo demás, en sus años universitarios en París la escuela de los *Annales* despierta su interés, por tratarse entonces de la corriente de vanguardia a la sombra de la tradición que guarda la vieja Sorbona. De ese momento se lleva una simpatía personal por Jacques Le Goff, pero también un cierto malestar con el programa de los *annalistes*. Sólo por mor de la innovación no está dispuesto a aceptar acríticamente las pretensiones científicas de la historia ni el énfasis en las infraestructuras económicas o en la 'larga duración'. Todo lo cual, a la altura de 1971, se

<sup>28</sup> VEYNE (1961). Las citas son de la p. 217. El artículo está recogido en castellano en VEYNE (1991: 11-51).

<sup>29</sup> Véase VEYNE (1969), y la entrevista al autor en RUANO-BORBALAN (1999: 427-33).

<sup>30</sup> Véase VEYNE (1995: 21, 95, 106, 116). En la p. 95 responde a Darbo-Peschanski, que lo entrevista: «*Ce qui a eu le plus d'importance pour la curiosité épistémologique dont vous parlez, c'est le passage par le marxisme. Tous les historiens qui sont passés par le marxisme, ou presque tous, à commencer par Furet, savent que les problèmes de philosophie générale et d'épistémologie se posent, puisque le marxisme se donnait à la fois pour une philosophie et pour une interprétation de l'histoire*».

transforma en voluntad de provocación: él tiene muy presente esa escuela, pero apenas la menciona en el libro.

Sorprendentemente, la primera reacción, que viene de la mano de Georges Duby, es elogiosa. El medievalista ve en su colega un historiador de primera talla, con ideas claras, agresivas 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 artista.<sup>31</sup> Pero no todo son parabienes. En su lección inaugural en el Collège de France de 1973, Emmanuel Le Roy Ladurie alude claramente a Veyne cuando desdeña los «implantes rejuvenecedores» de la historiografía tradicional y declara que «la historia científica» no puede reducirse a «simples meditaciones sobre el azar o el acontecimiento, y sobre la intriga en lo sublunar».<sup>32</sup> Mientras tanto, en el tiempo que transcurre entre ambas reacciones, en las páginas de los *Annales* se ha diseccionado la obra. ¿Cuál es su veredicto?

#### Dos hombres y un ensayo

La escuela de los *Annales* se muestra muy crítica con la historia narrativa, pero de una forma poco meditada. Quizá por efecto de la influencia del estructuralismo levistraussiano, que considera tal historia como el mito de la moderna sociedad occidental, asocia en el fondo la narración con la vieja historia centrada exclusivamente en los grandes acontecimientos y personajes políticos, militares y diplomáticos. Sea como fuere, lo cierto es que para la mayoría de los miembros de la escuela la narrativa no es una manera científica de hacer historia. Sencillamente, la tienen por un asunto superado, y en consecuencia carecen de la competencia necesaria para debatir con Veyne sobre la cuestión. Sin embargo, en el mundo anglófono ese tipo de historia es un antídoto contra las filosofías sustantivas

<sup>31</sup> La reseña, en DUBY (1971).

<sup>32</sup> La lección puede leerse en LE ROY LADURIE (1974) y en la segunda parte del libro *Le Territoire de l'historien*, del mismo autor. Sobre la discrepancia con Veyne cabe señalar que ambos limarán asperezas poco después, lo cual se aprecia en la lección que el propio VEYNE (1976) dictará a su entrada en el Collège. Lo mismo cabe decir con relación a la escuela de los *Annales*.

de la historia de corte hegeliano o marxista. En efecto, la cercanía de los planteamientos de Veyne con los de filósofos analíticos como William Dray, Patrick Gardiner o Arthur Danto les impide despreciarlos sin más. Así que la redacción de la revista decide encargarse de la reseña del libro a dos colegas más avezados en asuntos de epistemología de la historia y representación del pasado: Raymond Aron y Michel de Certeau.<sup>33</sup> Con ellos empezaremos a elucidar el alcance de la propuesta de Veyne.

Entre esos dos pesos pesados pergeñan casi cincuenta páginas en las que se desmonta la obra pieza a pieza, se subrayan sus incoherencias, ambigüedades 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 coinciden en tres puntos: en primer lugar, vindican la unión en una sola persona del historiador y el epistemólogo, dos figuras a menudo demasiado alejadas entre sí a pesar de algunos notables precedentes en Francia: muy especialmente la *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* de Marc Bloch y *De la connaissance historique* de Henri Marrou, en quien Veyne se inspira;<sup>34</sup> en segundo lugar, subrayan el peso que tiene el lugar de origen de Veyne en el tono que él emplea, pues parece alzar su bandera contra las modas y las querellas de sectas de la capital para demostrar que lo que se hace en París no es todo lo que puede hacerse, y ni siquiera lo mejor; y, en tercer lugar, destacan que Veyne piensa sobre todo 'contra', persiguiendo a sus adversarios en su propio terreno de juego, lo cual provoca, según Aron, que adopte puntos de vista contradictorios de capítulo a capítulo, y según De Certeau, que esa movilidad tome la forma de un 'no lugar' que esconde la posición desde la que el autor escribe.

Veyne aparece como alguien que lo ha leído todo, o casi, y no esconde ninguna de sus lecturas. Las citas y las referencias deslumbran. Con ese bagaje y un gusto incontenible por la desmitificación, sale a la caza de ortodoxias y abarrota sus notas de muertos ilustres. Pero él permanece agazapado. A juicio del crítico, Veyne se ampara en una «retórica de la

<sup>33</sup> Sobre la postura de los *Annales* ante la cuestión de la narrativa, véase CARRARD (1998: 39-55) y WHITE (1992: 47-56). Las reseñas, en ARON (1971) y CERTEAU (1972).

<sup>34</sup> Desde entonces, en Francia ha habido ilustres sucesores que han querido sellar la brecha entre los historiadores y los teóricos, y por consiguiente hacer teoría sin dejar de hacer historia: Michel de Certeau, Roger Chartier y François Hartog son figuras indiscutibles al respecto. En relación con ello, léase a Gérard NOIRIEL (2003: 109-13), a quien seguramente habría que incluir también en esa nómina.

erudición» que, sin embargo, tiene como objetivo sostener que la historiografía no puede ser otra cosa que una «retórica de la curiosidad». Volveremos sobre ello. Por de pronto, De Certeau considera que las cuestiones más nuevas y relevantes que emergen en la obra giran en torno a dos ejes.

El primero es 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 —o *Geschichte*— que se recibe y aloja en el texto, y una realidad de la Historia —o *Historie*— que se produce en el momento de la escritura.<sup>35</sup>

El segundo es 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 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 narrador. Recordemos que, unos años antes, Roland Barthes ha denunciado que muchas veces el historiador «anula su persona pasional» y se ausenta de su discurso para dar la sensación de que la historia se cuenta sola y es objetiva.<sup>36</sup> Pues bien, Veyne parece aceptar el reto de construir una histo-

<sup>35</sup> Véase CERTEAU (1972: 1318, 1323-4).

<sup>36</sup> BARTHES (2009: 197).



ria en la que la objetividad no sea fruto de la escritura impersonal y de la ilusión referencial. Veremos de la mano de Aron hasta qué punto alcanza esa meta, pero antes conviene rastrear eso que Christophe Prochasson ha llamado *les jeux du je* en la historiografía francesa.<sup>37</sup>

En efecto, desde el siglo diecinueve hasta la *nouvelle histoire* pueden seguirse las variadas estrategias que siguen los historiadores para conciliar su condición de especialista con la de autor. Las posiciones de partida no pueden ser más antagónicas. En un extremo, Michelet afirma rotundamente su autoría. No le gustan quienes callan porque están como ausentes de las obras que escriben, cuando en rigor no hay historia sin historiadores.<sup>38</sup> En el extremo opuesto, Fustel de Coulanges cava una fosa entre sí mismo y el pasado que visita, y luego pretende olvidarse por completo del presente. En cierto sentido, puede decirse que Michelet está del lado de la memoria y Fustel, del de la historia.<sup>39</sup>

Sea como fuere, lo que parece claro es que la propuesta de Fustel lleva las de ganar, al menos en un primer momento. La profesionalización de la historia y su consolidación como disciplina universitaria están presididas por una concepción de la ciencia que tiene en la objetividad uno de sus pilares, y por consiguiente tiende a borrar las huellas del autor en su exposición. Desde entonces, el 'yo' cede terreno a un 'nosotros' que quiere encerrar en su número todo el peso de la academia. La escuela metódica —asociada al lanzamiento, en 1876, de la *Revue historique* y al nombre de su fundador, Gabriel Monod— asume este criterio, que entra en el siglo veinte a través de Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos.

No es hasta la fundación de la revista *Annales* cuando, de la mano de Marc Bloch y Lucien Febvre, se cuestiona el modelo metódico. La renovación historiográfica que ellos persiguen pasa por situar el papel del autor en el centro de la reflexión sobre la disciplina. Creer de forma acrítica lo que dicen las crónicas o agazaparse detrás de las fuentes pasa a ser visto como una renuncia al ejercicio del oficio de historiador, ya que hacerlo supone

<sup>37</sup> Extraigo lo que sigue de PROCHASSON (2002).

<sup>38</sup> Recuérdense a este respecto la apertura de su *Historia de la Revolución Francesa*: «Defino la Revolución Francesa, diciendo que es el advenimiento de la Ley, la resurrección del Derecho, la reacción de la Justicia». En MICHELET (2008: 71), una edición que recupera la traducción de 1898 de Vicente Blasco Ibáñez.

<sup>39</sup> Véase HARTOG (2001: 9).

hurtarle al lector la perspectiva desde la que debe entender cuanto se le cuenta. En cambio, al mostrarse, el autor se hace más responsable de su obra y, más allá, deja la marca inexcusable de su propia historicidad.

Poco después, también Henri Marrou se une a quienes vindican la autoría del historiador y sus cualidades como escritor.<sup>40</sup> La dimensión moral y política del asunto se hace evidente, por cuanto la autonomía del historiador erige el principio de responsabilidad frente a las cortapisas de las instituciones y los dictados de las ideologías. En el fondo, esta ruptura con la tradición universitaria no hace más que recuperar otra tradición francesa, la intervención cívica de los historiadores, que se compadece a la perfección con esa feliz intuición de François Furet que tendremos ocasión de examinar: en el siglo diecinueve, Francia «no piensa la política sino a través de su historia».<sup>41</sup>

Y así llegamos a ese momento en el que en Francia conviven el estructuralismo, que desafía la idea misma de sujeto, y una historiografía que se aleja del tipo de objetividad que representaba la historia económica y social patrocinada en los años cuarenta por Ernest Labrousse. En tal contexto tienen lugar las intervenciones de Paul Veyne y de Michel de Certeau. Ambos 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».<sup>42</sup> Por el contrario, De Certeau sostiene que las decisiones de todo autor están mediatizadas por las instituciones del saber en las que se encuadran.<sup>43</sup> En consecuencia, su estilo no se debe tanto a las reglas de un género literario cuanto a las convenciones y leyes de su disciplina. Cuando un autor utiliza el 'nosotros' para expresarse, asume la primacía del discurso de la historia sobre su obra particular, y señala la ligazón de

<sup>40</sup> Véase MARROU (1985: 31-42), que titula un capítulo con toda una declaración de intenciones: «La historia es inseparable del historiador».

<sup>41</sup> FURET (1986: 8).

<sup>42</sup> CEH: 116, 110. Lo cual no empece para que Veyne cite con aprobación a Éric Weil cuando afirma que el esfuerzo por reconstruir el pasado «tiene por meta, no lo pintoresco, sino la racionalidad»; CEH: 298, 283.

<sup>43</sup> Por eso, dice De CERTEAU (2007: 86), que: «*Il est donc impossible d'analyser le discours historique indépendamment de l'institution en fonction de laquelle il est organisé en silence ; ou de songer à un renouveau de la discipline qui serait assuré par la seule modification de ses concepts, sans qu'intervienne une transformation des situations acquises*».

ese discurso y esa obra a una institución social. De todo lo cual se deduce que la operación histórica debe ir más allá del principio de placer.<sup>44</sup>

Y sí, debemos ir más allá. Pero no fundamentalmente porque reconozcamos el ascendente de ninguna autoridad académica. Es preciso, en primer lugar, reconocer que 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. Por eso, el examen de esa relación requiere la elaboración de conceptos capaces de abrir un camino —de construir un método— 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': 'aplarzar' 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*.

Así pues, todo objeto de estudio —un grupo social o un líder con carisma, su papel dominante o subalterno, una guerra, una revolución, sus causas escondidas o sus indeseadas consecuencias— lo es siempre en la medida en que el investigador no lo tome como una evidencia y sepa reconocer, por tanto, su propio desconocimiento ante la rareza que tiene delante. Esa rareza que genera asombro, porque es ciertamente extraño que eso que se ha dejado atrás, y por tanto tiene algo que ver con lo que ahora se es, se resista tanto a integrarse en el propio tiempo de uno y a amoldarse a sus categorías, tan a menudo cargadas con esa suficiencia que propicia el mero hecho de venir después y creerse por encima de todo. Sin embargo, cuando cambiamos la altanería por la humildad, aflora el asombro, que se traduce en curiosidad.

Una curiosidad que, por más gratificante que sea saciarla, en realidad es ajena al placer o al displacer. Porque, en el fondo, aquello que caracteriza la curiosidad teórica es que el desempeño de su acción no está condicionado por intereses ajenos a ella misma.

<sup>44</sup> Cf. CHARTIER (2009: 125-7, 192-4).

Como escribe Paul Veyne: «La imparcialidad del historiador va más lejos que la buena fe, que puede ser partidista y que está muy generalizada. Reside menos en el firme propósito de decir la verdad que en el fin que se propone, o más bien en el hecho de no proponerse fines en absoluto, excepto el de saber por saber». El conocimiento tiene su fin en sí mismo. La historia es conocimiento desinteresado.<sup>45</sup>

El historiador, pues, no estudia el pasado fundamentalmente porque quiera obtener un beneficio social o personal. Lo hace porque descubre que todo cuanto aparece como necesario en el presente en verdad no lo es, pues el estudio de *otros tiempos*, cuando no se falsea su condición de *tiempos otros*, revela que todo está afectado de contingencia, e impele en consecuencia a cuestionar su naturalización a la luz de las posibilidades diferenciales que el pasado muestra. Y como el resultado de este proceso no puede conocerse de antemano, tampoco puede decirse a priori cuál es el principio —social, político, hedónico— que rige la investigación. En suma, la curiosidad no puede reducirse sin más al principio de placer.

Pero aún debemos ir más allá, a continuación, y aceptar la enseñanza de cierta antropología filosófica, según la cual los otros —pasados, presentes o futuros— no nos interesan meramente como *objetos* de nuestra curiosidad, por mor de la erudición desapasionada e impersonal, sino como *sujetos* de un diálogo, como interlocutores que nos implican en la conversación infinita que explora las posibilidades de comprendernos.<sup>46</sup>

Por su parte, una de las cosas que Raymond Aron destaca en su reseña es el esfuerzo de Veyne por hacer compatibles la libertad del historiador con la verdad de la historia, o dicho de otro modo, la subjetividad del autor y la objetividad del conocimiento. Aquí se

<sup>45</sup> CEH: 90, 88 y 92; 87, 85 y 88.

<sup>46</sup> Cfr. con lo expresado por Ernst TUGENDHAT (2008: 28): «La antropología filosófica comienza con la estructura de lo nuestro, y después vamos corrigiendo nuestras ingenuidades en el grado en que llegamos a conocer culturas siempre más diferentes que la propia. Es ésta una dinámica hermenéutica que siempre queda en primera y segunda persona, es decir, que las culturas ajenas no nos interesan en tercera persona, como objetos de nuestra curiosidad, sino como interlocutoras en un diálogo imaginario en el que las estructuras de otras culturas se ven como si fueran potencialmente las nuestras propias». A lo que, un poco más adelante, añade: «La comprensión de la vida en las otras culturas es vista como una posibilidad propia: ello implica que también se aplica una crítica racional a las culturas ajenas, lo mismo que a la propia: es decir, el diálogo imaginario no es simplemente, como parece serlo en Gadamer, una conversación, sino un diálogo racional». Nótese que Tugendhat escribió este texto en particular en castellano, razón por la cual no se recogen en la bibliografía los traductores de la obra en la que dicho texto se halla compilado.

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».<sup>47</sup>

Por un lado, la historia no se explica a sí misma y no es posible una comprensión de ella que no sea perspectivista. «Un gesto trágico de injustificable selección fundaría toda posible visión de la historia». En efecto, las explicaciones de la historia radican en «el sentido que el historiador da al relato» porque los hechos no existen en estado puro ni son recibidos como tales. Antes al contrario, «sólo existen en y por intrigas en las que adquieren la importancia relativa que les impone la lógica humana del drama». Los acontecimientos son, pues, un cruce de «itinerarios posibles», y es el historiador quien elige —o en ocasiones, crea— el itinerario con el que describir su campo de estudio. Por otro lado, sin embargo, los hechos tienen entre sí relaciones objetivas que no se pueden subvertir según el propio antojo. Así pues, si dos historiadores eligen el mismo itinerario «verán el terreno de la misma manera o discutirán objetivamente sobre su desacuerdo». En definitiva, «la elección de un tema de historia es libre, pero dentro del tema elegido los hechos y sus relaciones son lo que son, y nadie podrá cambiar nada en ellos. La verdad histórica no es relativa, ni tampoco inaccesible como un inefable más allá de todos los puntos de vista».<sup>48</sup>

Paul Veyne se encuentra en una encrucijada. Pretende cerrar la puerta a la cientificidad —o quizá sea al científicismo— de la historia sin por ello abrirla al relativismo o al subjetivismo de corte existencialista.<sup>49</sup> Es un esfuerzo encomiable, que sin duda merece ser tenido en cuenta como idea regulativa, pero que sitúa al autor en una posición epis-

<sup>47</sup> CEH: 298 y 110, 284 y 104.

<sup>48</sup> Veyne trata estos aspectos repetidamente a lo largo de la obra. Las citas están, por orden, en CEH: 75, 127, 78, 57, 56 y 51; 72, 121, 74, 54, 53 y 48.

<sup>49</sup> Una cita que toma de Hayek ayuda a perfilar su punto de vista: «Lo que nosotros consideramos habitualmente como un acontecimiento histórico único puede estallar en una multitud de objetos de conocimiento. Una confusión sobre este punto es la principal responsable de la doctrina, tan en boga hoy día, según la cual todo conocimiento histórico es necesariamente relativo, determinado por nuestra "situación" y condenado al cambio con el paso del tiempo. El núcleo verdadero que contiene la afirmación respecto a la relatividad del conocimiento histórico es que los historiadores se interesarán en diversos momentos por objetos diferentes, pero no que sostendrán opiniones diferentes sobre el mismo objeto»; en CEH: 54, 51-2.

temológicamente comprometida. Aron lo sabe, y concede que, en cierto sentido, Veyne no se equivoca, sobre todo frente a cierta moda filosófica que «extrae consecuencias delirantes de la libre construcción del objeto».<sup>50</sup>

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, como ha puesto en evidencia «El acontecimiento modernista» de Hayden White.<sup>51</sup> 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 discurso.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> ARON (1971: 1332).

<sup>51</sup> Véase WHITE (2003: 217-52).

<sup>52</sup> Debo estas consideraciones a Ann RIGNEY (2002: 12), quien afirma: «*Historical discourse is defined by the fact that it deals with real events and not with imaginary ones. Whereas fictional events are brought into being with the discourse which narrates them, historical events have by definition an existence prior to, outside of, the particular discourse in which they are represented: the historian is not, by definition, the author of the events he narrates*». Si bien concede: «*But while we recognise that these events actually took place, we must also recognise that they could never be recounted after the fact without being translated into another medium*». Y aún: «*Events are invested with significance, are constituted as signifiers, in the very act of being referred to and represented in discourse. But if it is the discourse which actually constitutes the events as signifiers, the authority of the discourse itself, as historical discourse, always remains grounded in the extra-textual events which it represents*».

<sup>53</sup> Véase la contraposición que hace Javier MARÍAS (2009: 28-35) entre el autor de ficción y el de historia. Por un lado: «Cualquiera que se dedique a contar algo cierto, algo pretendidamente verídico, algo ocurrido o acaecido, sea un cronista, un historiador, un memorialista, un biógrafo, será siempre susceptible de ser corregido, enmendado, aumentado o desmentido. Sin duda, persigue una maldición a los historiadores, quienes a veces creen poder establecer y contar lo que popular o periodísticamente se llama 'la versión definitiva' de una guerra, un periodo, una conspiración, un motín, o un episodio. Porque siempre están expuestos a que aparezcan nuevas informaciones, nuevos documentos, testimonios enterrados». Por el otro: «Necesitamos saber algo enteramente de vez en cuando, para fijarlo en la memoria sin peligro de rectificación. Necesitamos que algo pueda contarse a veces de cabo a rabo e irreversiblemente, sin limitaciones ni zonas de sombra o sólo con aquellas que el creador decida que formen parte de su historia. Sin posibles correcciones ni añadidos ni supresiones ni desmentidos ni enmiendas. Y lo cierto es que sólo podemos contar así, cabalmente y con sus incontrovertibles principio y fin, lo que nunca ha sucedido. Lo que no ha tenido lugar ni ha existido, lo inventado e imaginado, lo que no depende de ninguna verdad exterior».

Además, al hilo de otra de sus llamativas sentencias —«la historia no tiene método»— cabe esbozar una definición de objetividad que case con el designio antirrelativista de Paul Veyne. En efecto, cuando él escribe que «para comprender el pasado no hay más que mirarlo con los mismos ojos que nos bastan para comprender el mundo que nos rodea o la vida de un pueblo extraño», apunta a la inutilidad de esos métodos generales que uno tiene aprendidos de antemano y se contenta con aplicar a cada caso particular.<sup>54</sup> La escritura de la historia no puede reducirse ni a hacer meras paráfrasis o comentarios al margen de lo que dijeron de sí mismos quienes la vivieron, ni a subsumir sus peripecias bajo leyes de cobertura, ni a reducirlas deductivamente a la generalidad de un método. La cuestión es hallar en cada objeto las condiciones de su propia teorización, es decir, encontrar en la cosa misma el modo en que la cosa deba ponerse de manifiesto. Sólo en la investigación, y en ninguna otra parte, es donde comienza a decantarse una determinada manera de acceder al objeto y, en consecuencia, un cierto conjunto de conceptos más o menos oportunos para su estudio. Dicho de otro modo, sólo si el intérprete no tuerce el significado del objeto en función de sus propias obsesiones es posible hablar —si se desea— de algún tipo de objetividad, entendida como hacer justicia al objeto, lo cual pasa por comprender que el despliegue progresivo de su significado exige del intérprete ciertos modelos y modales para su correcta comprensión: respetar la alteridad del objeto, mantener su extrañeza, y no impacientarse porque no pueda asimilarse enteramente al mundo de las cosas que parecen ir de suyo.<sup>55</sup>

Finalmente, Aron pone de relieve 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

<sup>54</sup> Porque, recuérdese, el pasado es como un país extraño. GEH: 146, 139. En todo caso, concluye Veyne, es una suerte que los historiadores suelen hacer en la práctica algo distinto y mejor que lo que dicen en sus teorías.

<sup>55</sup> Véase al respecto Fredric JAMESON (2000: 2, 28; 2007: 12-4).

por las que puede transitar el progreso de la disciplina. En primer lugar, una crítica que no se contente con revelar que hay máscaras que esconden otras cosas o con desvelar que hay ideologías que falsean la realidad, sino que considere esas máscaras 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 ellas.<sup>56</sup> 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.

La historia que conceptualiza

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 dominación.<sup>57</sup>

La cuestión tiene su peso. Tanto que, poco después, cuando Pierre Nora y Jacques Le Goff se ponen al frente de una obra colectiva que pretende promover la *nouvelle histoire*, encargan a Veyne una contribución sobre la *histoire conceptualisante*.<sup>58</sup> Los dos editores se dan cuenta de que esa historia y la historia *non-événementielle* que ellos patrocinan comparten una meta común: registrar como acontecimientos hechos que todavía no han sido reconocidos como tales, por ejemplo las mentalidades, los discursos o los cambios que apenas son perceptibles a primera vista.

Veyne aprovecha la ocasión. De entrada, afirma que no es que la historia deba conceptualizar, es que ya lo hace. De hecho, no puede no hacerlo, de modo que sólo queda

<sup>56</sup> CEH: 298, 236 y 274; 284, 224 y 259.

<sup>57</sup> Sobre este último asunto, véase WEBER (2007).

<sup>58</sup> Véase VEYNE (1974).



que tome conciencia de ello para que lo haga más y mejor. El objetivo es que la conceptualización permita ir más allá de lo que lo dicen las fuentes y los historiadores de otros tiempos, y sobre todo, que haga aflorar realidades antes ocultas o sólo vagamente sentidas, porque conceptualizarlas y tematizarlas «es concebir también que eso que es podría no ser y darse los medios de desear que, eventualmente, eso no sea ya más».<sup>59</sup> La diferencia da luz al mundo de la posibilidad.

Pero, en definitiva, ¿qué son los conceptos en historia? Para responder a esta pregunta, Paul Veyne se inspira en Max Weber y toma como modelo sus 'tipos ideales'. Estos no son como los conceptos de las ciencias, puesto que no pueden fijarse de una vez para siempre. En el fondo, los conceptos históricos no dejan de ser unas herramientas extrañas, «permiten comprender porque están cargados de un sentido que desborda toda posible definición». Por eso mismo, el deseo de que la historia defina de antemano y con absoluta precisión los conceptos que usa es un ejemplo «de falsa metodología y de rigor inútil».<sup>60</sup> Con lo cual no se pretende dar pábulo a toda suerte de imprecisiones, sino hacer notar la permanente necesidad de la redefinición.

En este sentido hay que tener en cuenta que un concepto no es la realidad histórica ni una copia que la represente. Tampoco es un modelo en el que la realidad deba ser encajada como un mero caso o ejemplo. Un concepto histórico es algo construido para avanzar en la investigación, es «una imagen mental que funciona como un concepto *límite* completamente ideal, con el que se mide o se *compara* la realidad para esclarecer determinados elementos significativos del contenido empírico de ésta».<sup>61</sup> Así pues, las elaboraciones conceptuales tendrán siempre un carácter provisorio y más o menos efímero. Lo cual no debe interpretarse como error alguno en su construcción, sino como la necesidad constante de reorganizar los conceptos con los que tratamos de aprehender las realidades en

<sup>59</sup> Escribe VEYNE (1974: 85): «*Thématiser ce qui est, "prendre conscience" de l'impensé, c'est concevoir aussi que cet étant pourrait ne pas être et se donner le moyen de désirer qu'éventuellement cela ne soit plus*».

<sup>60</sup> CEH: 178 y 181, 169 y 172.

<sup>61</sup> WEBER (2009: 148). De hecho, añade Weber, estos conceptos tienen «una validez problemática y muy relativa si pretenden ser una exposición histórica de lo que existe en la realidad, pero tienen, por el contrario, un alto valor heurístico para la investigación y un alto valor sistemático para la exposición si sólo se utilizan como un *medio* conceptual para *comparar* y *medir* con ellos la realidad. Para esta función son francamente imprescindibles», p. 157. Las cursivas son del autor.

que vivimos. Es más, los grandes intentos de construcciones conceptuales tienen su valor precisamente en «revelar los límites del sentido de la perspectiva que estaba a la base de aquellas construcciones».<sup>62</sup> De suerte que siempre habrá tensión entre los conceptos contruidos y nuestra voluntad de conocer mejor el pasado, y es bueno que así sea. Porque es en esa lucha contra el diccionario de *idées reçues*, que diría Flaubert, donde se dirime el progreso del trabajo de la historia, y porque hay que estar precavido frente al peligro solapado de que las palabras nos hagan creer en falsas esencias e inexistentes universales.

La historia no se escribe sobre una página en blanco. El *homo historicus* no procede jamás *tabula rasa*.<sup>63</sup>

#### La escritura de la diferencia

Tras la publicación de *Cómo se escribe la historia*, Raymond Aron se acerca a Paul Veyne y le invita a dar algunas charlas de historia antigua en su seminario de sociología. En el fondo, Aron busca a un *normalien* para que desempeñe el papel de su epígono y se ocupe de su legado intelectual tras la ruptura con Pierre Bourdieu. Al cabo de unos años, Aron propone la candidatura de Veyne al Collège de France, que se hace efectiva en 1975 con una lección inaugural titulada «El inventario de las diferencias». Sirviéndose de una metáfora agraria, en ella llama a transformar la explotación extensiva del campo documental, consistente en la mera acumulación y condenada por la ley de rendimientos decrecientes, en una explotación intensiva, que implique el cambio de problemática y descubra nuevas preguntas.<sup>64</sup>

En esa lección, Veyne cambia alguna de sus apreciaciones anteriores, por ejemplo cuando escribe que la historia no debe limitarse a contar, ni siquiera a comprender, sino que debe estructurarse en función de la conceptualización y perseguir la determinación de invariantes más allá de las accidentales modificaciones. Aquí parece que Veyne se deja llevar demasiado lejos por su propia teoría, porque de esta manera los acontecimientos corren el riesgo de convertirse en meras variables que la historia se encarga de inventariar,

<sup>62</sup> WEBER (2009: 173).

<sup>63</sup> CEH: 187 y 267, 178 y 253.

<sup>64</sup> VEYNE (1976: 14-5).

y el 'inventario de las diferencias', de quedar depreciado como el subproducto o el relleno de un modelo previamente fijado y definido.<sup>65</sup> En algún momento se da cuenta de ello, y reconoce que la noción de 'inventario' es insuficiente, pero la fosa que lo aleja de la narratividad que defendía está cavada.<sup>66</sup>

A pesar de todo, el núcleo de su concepción de la historia sigue siendo el mismo. Un acontecimiento es una diferencia que se recorta sobre un fondo de uniformidad. La historia, en consecuencia, debe ser la escritura de esa diferencia, y los conceptos las herramientas para que los ojos puedan percibirla. Para ello, deben superarse tres limitaciones: oponer lo contemporáneo a lo histórico, fiarse de las continuidades espaciotemporales y conformarse con una perspectiva meramente eventual —*événementielle*—.<sup>67</sup> Sólo así podrá la historia ser ese conocimiento que «enseña que en lo humano todo lo que es podría no ser» y que, además, combate el provincianismo que, como bien sabía T. S. Eliot, no sólo afecta al espacio sino también al tiempo.<sup>68</sup> Y aunque Veyne crea —en su particular disputa con Paul Valéry— que la gente no se aferra menos a sus tradiciones porque otros piensen que son invenciones, y que por tanto el conocimiento histórico sólo tiene consecuencias culturales y no existenciales, podemos intuir que el desconocimiento de la historia sí tiene consecuencias y perjudica gravemente nuestra capacidad de pensar el porvenir.

Quedémonos pues con la invitación a no hacer de la escritura de la historia una actividad fosilizada. A pesar de que «se continúa hablando de la descomposición del objeto histórico, conjurando el fantasma de una concepción científicista de la historia, temiendo el espectro del relativismo historicista e, incluso, preguntando si verdaderamente tiene un sentido», Veyne se da cuenta de que esos viejos problemas están en el fondo liquidados.<sup>69</sup> La vida de la historia está en otra parte, y es preciso avanzar.

<sup>65</sup> Cf. RICŒUR (1999: 99).

<sup>66</sup> Véase VEYNE (1976). Dirijase a las pp. 8-11 para el cambio de orientación y a la p. 39 para el reconocimiento parcial de la insuficiencia del 'inventario'.

<sup>67</sup> CEH: 379, 360. Cf. VEYNE (1976: 48-9): «*Laissons tomber une bonne fois les périodes, les civilisations, les histoires nationales, ou plutôt ne leur sacrifions que ce qu'exigent les contraintes de la documentation, des langues, de la bibliographie. Les faits historiques peuvent être individualisés sans être remis à leur place dans un complexe spatio-temporel*». Y más adelante: «*Les faits historiques ne s'organisent pas par périodes et par peuples, mais par notions ; ils n'ont pas à être replacés en leur temps, mais sous leur concept*».

<sup>68</sup> CEH: 109, 103.

<sup>69</sup> CEH: 381-2, 363.

También Veyne tiene que hacerlo, después de un episodio quizá anecdótico, pero en el que se condensa su batalla por hacer entender su idea de historia.<sup>70</sup> Al poco de su entrada en el Collège de France, y sin saber muy bien por qué, sobreviene un desencuentro. Aron comienza a distanciarse de Veyne. ¿Es por un malentendido? ¿O es tal vez a causa de la ingratitud del discípulo? Quién sabe. El caso es que, un buen día, Aron vuelve a acercarse a él. Le pide que dé una charla en el seminario de sociología sobre la libertad y la igualdad en la Grecia antigua. Veyne cree que se trata de un tema algo ingenuo, pero acepta. Llegado el momento, no puede sino tratar de mostrar las diferencias que separan los tiempos y que hacen que las mismas palabras, usadas en distintas épocas, no tengan el mismo sentido. Es una concepción de la historia que comparte con su amigo Foucault, con el que se reencuentra en el Collège. Pero al manifestarla, sorprendentemente el auditorio se irrita. La sala se convierte en un guirigay. Algunas voces oponen con viva indignación la idea de la permanencia de los valores. Incrédulo, Veyne se vuelve hacia su viejo mentor, sentado a su lado. Pero de su parte sólo recibe una fría respuesta. «En mi pueblo —contará más tarde—, cuando alguien ve llegar a casa a un vecino del que no desea visita, deja ladrar a los perros. Entendí el significado del mensaje, y desde entonces procuré olvidar a Aron y hacerme olvidar por él».<sup>71</sup>

Con eso está dicho todo. O bien nos contentamos con lo que existe y permanece, y a eso damos crédito y pábulo e incluso prestamos sostén, o bien sentimos una permanente insatisfacción que nos azara y que despierta en nosotros la curiosidad, y resolvemos dar un paso más. La elección marcará la diferencia de la historia.

<sup>70</sup> Las anécdotas, «que los franceses llaman *petites histoires* para distinguirlas del *grand récit* de la historia totalizadora, integradora, progresiva: de una historia que sabe adónde va», se cuentan, a juicio de GREENBLATT (2008: 21-2), «entre los principales productos de la tecnología representacional de una cultura; son mediadoras entre la sucesión indiferenciada de momentos concretos y una estrategia más amplia, que sólo pueden indicar». Siendo así que, ligadas con lo inédito al menos etimológicamente, las anécdotas son «el registro principal de lo inesperado y por tanto del encuentro con la diferencia».

<sup>71</sup> VEYNE (1995: 48-9).



FRANÇOIS FURET

## FRANÇOIS FURET: EL PORVENIR DE UNA REVOLUCIÓN

«La revolución francesa ha terminado». Este es el título de un ensayo que François Furet escribe en la primavera de 1977. Es la síntesis de su pensamiento, que ha madurado durante más de una década, y está destinada a encabezar su obra más conocida: *Penser la révolution française*. El libro se publica al año siguiente. Furet decide entonces enviar un ejemplar a Albert Soboul, a la sazón catedrático de historia de la revolución en la Sorbona y uno de los mayores representantes de la escuela historiográfica marxista. Pero antes de hacerlo escribe la dedicatoria: «*L'approfondissement du désaccord*». Esa es la frase que elige.<sup>1</sup> ¿Qué ha abierto esa brecha? ¿Quién es este historiador resuelto a desafiar la forma como se escribe la historia de la revolución?

### El sonido del silencio

Pocas veces habló François Furet de sí mismo. Quienes le conocieron coinciden en que fue un hombre poco dado a las confidencias y a las veleidades autobiográficas. Sin embargo, pocas veces ha estado un historiador tan y tan presente en su obra. Furet conjugó como pocos sus facetas académica y ciudadana, comprometida y erudita. Enriqueció su indagación del pasado con la información del presente e impregnó sus comentarios sobre la actualidad de su conocimiento de la historia. Con esa aleación encontró una voz propia y un particular ámbito de estudio, que mantuvo siempre una callada intimidad con el itinerario y los espectros de su vida. Por eso, si ahora queremos acercarnos a su obra, más que nunca debemos atender a los contornos que dibuja su biografía. Retrocedamos.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> El ejemplar dedicado se presentó al público en el Museo de la revolución francesa de Vizille con ocasión de la exposición «Albert Soboul (1914-1982), historien de la Révolution française», celebrada en junio de 2005. Véase LOUVRIER (2008), especialmente p. 171 y n. 46.

<sup>2</sup> Para trazar la trayectoria de Furet me he amparado fundamentalmente en los trabajos de Michael Scott CHRISTOFFERSON (1999), Patrick GARCIA (2009), Ran HALÉVI (2007) y Mona OZOUF (2003). También he consultado la emisión de *Apostrophes* dedicada a «François Furet ou la Révolution française» en octubre de 1988 (que puede adquirirse en el sitio [www.ina.fr](http://www.ina.fr), visto en noviembre de 2011), y la entrevista que Mona Ozouf, Jacques Revel y Pierre Rosanvallon hicieron a Furet en 1994 («Histoire de la Révolution et la Révolution dans l'Histoire», en [www.youtube.com/watch?v=5qMfbQU4hFo](http://www.youtube.com/watch?v=5qMfbQU4hFo) y siguientes, visto en noviembre de 2011). Asimismo, he utilizado el material del curso «Autour de François Furet : histoire, historiographie et politique» que dictó Christophe Prochasson en la EHESS durante el primer semestre del año lectivo 2010-11.

François Furet pertenece a una familia de extracción burguesa y tradición republicana: de ideales ilustrados, convicciones laicas y sensibilidad izquierdista. Su abuelo paterno estuvo del lado de Dreyfus cuando su famoso affaire, su abuelo materno fue senador republicano y su tío, Georges Monnet, ministro durante el primer gobierno de Léon Blum. Nace Furet 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 haber llegado tarde, de vivir una situación crepuscular.

Particularmente, él recuerda esos años con tristeza. «Antes del 39, éramos felices; después del 39, entramos en un periodo de desdicha», llega a decir. Es una época oscura. En julio de 1944 se une a la Resistencia francesa, pero la abandona al cabo de un mes a causa de la muerte de su madre. La vida familiar sufre un golpe mortal, redoblado más tarde por el suicidio de su padre. Se comprende así por qué no experimenta ninguna *libération* cuando otros la festejan. Además, la tuberculosis que él mismo sufre poco después ensombrece aún más los primeros años de la posguerra. Demasiadas heridas han desarraigado su existencia. Por eso jamás querrá regresar a ese pasado. La elección entre la escritura o la vida —nos enseña Jorge Semprún— no es una alternativa retórica. Aunque el trabajo del duelo ha de pasar por la conjura del espectro. Furet vivirá sin nostalgia, en apariencia a resguardo de su pasado, pero asediado por sus agravios.

El sombrío panorama de la posguerra está atravesado por las imágenes recurrentes de la deportación, los desfiles de Vichy y la vigilancia de la Gestapo, todo bajo un cielo en el que las estrellas aún parecen amarillas. Furet siente que debe tomar partido. Todavía recuerda la caída sin gloria de la tercera república y teme que se reconstruya una «mentira colectiva». El gaullismo y el comunismo parecen ser las únicas vías para remontar el decaimiento, aunque ambas se le antojan demasiado nacionalistas, demasiado obsesionadas con el orgullo herido de la patria y el castigo a los traidores. Pero De Gaulle, además, representa el cesarismo de derechas que la tradición republicana de su familia tanto ha combatido. Lo descarta por tanto, pero no se afilia al partido comunista hasta 1949, «en el peor momento» dirá después, cuando ya empiezan a notarse los rigores y maniqueís-

mos de la guerra fría y, en cambio, va enfriándose el ardor generado por la victoria contra el nazismo. En esos años una lectura le marca, *El cero y el infinito* de Arthur Koestler, en la que por medio de analepsis se reconstruye la vida de un antiguo dignatario soviético hasta su arresto en los años treinta. El peso que le deja tendrá su peso, aunque de momento el imperativo del compromiso le permita colegir que incluso el horror de las purgas forma parte del movimiento de la historia, quién sabe por qué astucias de la razón.

¿Qué motivos tiene para decidir su afiliación? El comunismo cuenta con la fuerza del principio de esperanza, esa dimensión utópica que tanto ha estimulado la imaginación de la modernidad; contiene también una explicación global y comprensiva del tiempo y del mundo; y establece, en fin, un vínculo mítico entre los intelectuales y el proletariado que proporciona a los primeros la satisfacción de saberse trabajando por la emancipación de los trabajadores y de la sociedad entera. En Francia, además, promete la alianza entre la pasión revolucionaria y la tradición nacional, bajo el auspicio de la revolución y de su herencia, de ese gran acontecimiento que da al comunismo un origen glorioso, un suelo patrio y una promesa infinita. De esta manera se deduce de la herencia una misión histórica, de aquella memoria este deseo, y se ocupa un lugar seguro en el mundo, fiel a una tradición y a la cabeza de la vanguardia.

Y sin embargo, las razones más profundas que llevan a una parte apreciable de una generación a adherirse al comunismo después de la guerra y de los procesos de Moscú permanecerán siempre opacas. La memoria desdibuja y nubla, traiciona e incluso miente, y cada cual mantiene con todas las pieles que ha vestido en sus mudanzas el lazo que buenamente puede, hecho tanto de compromiso con una íntima verdad cuanto de ilusión retrospectiva. «Es fácil describir retrospectivamente cómo sentíamos y qué hacíamos como militantes del Partido cincuenta años atrás, pero explicarlo resulta mucho más difícil. No soy capaz de recrear la persona que fui. El paisaje de aquellos días permanece sepultado bajo los escombros de la historia universal». Son palabras de Eric Hobsbawm, alguien que jamás renunció al comunismo y no tuvo razón alguna para remendar su pasado y mentir en diferido.<sup>3</sup> Pero precisamente es esa parte oculta tras una línea de sombra la que puede erigirse en instancia de asedio cuando uno ya no se reconoce en el joven que fue, y

<sup>3</sup> Véanse las memorias del historiador: HOBBSAWM (2003: 132).



más aún cuando no lo comprende o lo desdeña por cándido o veleidoso. El fantasma del comunismo ha recorrido muchas conciencias.

Durante su etapa en el partido, el compromiso de Furet parece más bien serio, aunque nunca ostenta cargos relevantes de dirección. Lee la literatura marxista y hace proselitismo entre sus allegados. Los documentos conservados en los archivos del partido perfilan el retrato de un buen militante. En 1949 aparece como secretario de redacción del periódico de los jóvenes comunistas, *Clarté*; en 1952, como parte de la delegación de estudiantes que visita tres semanas la Unión Soviética. El viaje es un premio por el «muy buen trabajo» que ha hecho hasta ese momento. Por lo demás, 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 no obtiene hasta 1954 a causa de la enfermedad que le obliga a permanecer un tiempo en el sanatorio. Y todos ellos acaban, antes o después, abandonando el partido. El caso de Furet merece mayor atención.

En 1953, la coincidencia de un hecho histórico con uno personal pone en marcha la crisis de la convicción de Furet. El comunismo reviste atributos que lo aproximan a la religión, y como ella demanda una adhesión inquebrantable. De ahí que una sola grieta en la creencia, una sola duda, pueda suponer una amenaza a la integridad del compromiso. Y las dudas no tardan en llegar. Tras la guerra, con el nimbo de la victoria ante el fascismo, el régimen soviético tiene crédito y un prestigio recrécido. Muchos conocen los horrores del estalinismo, pero creen que la lección se ha aprendido y que aquellos no volverán. Ran Halévi recuerda a propósito el comienzo de la novela de Kundera en la que el escritor habla sobre el eterno retorno: «Si la Revolución francesa tuviera que repetirse eternamente, la historiografía francesa estaría menos orgullosa de Robespierre. Pero dado que habla de algo que ya no volverá a ocurrir, los años sangrientos se convierten en meras palabras, en teorías, en discusiones, se vuelven más ligeros que una pluma, no dan miedo. Hay una diferencia infinita entre el Robespierre que apareció sólo una vez en la historia y

un Robespierre que volviera eternamente a cortarle la cabeza a los franceses».<sup>4</sup> Y a Furet esa levedad empieza a hacérsele ciertamente insoportable.

El hecho histórico tiene lugar en Berlín y otras ciudades de la Alemania del Este en junio de 1953. El día dieciséis una pequeña manifestación de obreros de la construcción protesta por el endurecimiento de las condiciones de trabajo y el recorte de los salarios. Al día siguiente la agitación se extiende por el país. Las manifestaciones se reproducen, pero esta vez convocan a centenares de miles de personas. Crece la tensión. Las demandas originales adquieren un cariz político, e incluso hay ataques contra cuarteles de la policía y sedes de periódicos. A la una de la tarde se proclama el estado de sitio, y las tropas soviéticas y la policía alemana reprimen de consuno la sublevación, pronto calificada de contrarrevolucionaria y achacada a la influencia de Occidente. La intervención se salda con no menos de trescientos muertos y numerosos heridos, encarcelados y exiliados. Pero, peor que eso, es un anticipo de otras actuaciones en las que el régimen soviético revela su miseria y dilapida su crédito.

El hecho personal es el redescubrimiento de 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 1952 como objeto de estudio. En 1952 supera el trámite y prepara la agregación. Las lecturas que hace para ello le llevan a cuestionar la concepción de la historia que ha aprendido en el partido. Su ilusión empieza a conjugarse en pasado.

Pero el desencanto crece y crece. El vigésimo congreso del partido en la Unión Soviética se celebra en febrero de 1956. El nuevo líder Nikita Jrushchov pronuncia un 'discurso secreto' en el que denuncia abiertamente el culto a la personalidad de Stalin y los crímenes cometidos durante su mandato. Aunque no se hace oficialmente público, los rumores sobre su contenido se extienden calculadamente por el mundo. La denuncia del pasado es una estrategia para afianzar su posición en el presente. Al introducir una cesura entre los

<sup>4</sup> KUNDERA (1999: 11-2).

dos tiempos y hacer recaer el peso de las decisiones en una sola persona, pretende dejar atrás el lastre de la culpa y eximirse de toda responsabilidad por lo acaecido.

La llamada desestalinización parece augurar una ruptura con el rigor y el oscurantismo de antaño. «Hemos conjurado la pesadilla», se felicita el escritor praguense Jaroslav Seifert.<sup>5</sup> Moscú da síntomas de alentar el desarrollo de distintas vías hacia el socialismo. Polonia es el primer país en mover ciertas piezas en su cúpula dirigente tras algunas protestas obreras. El asunto preocupa a Jrushchov, pero las cosas acaban bien.

Hungría no corre la misma suerte. Allí, el 16 de octubre de 1956 los universitarios empiezan a organizarse al margen de las asociaciones del partido. El día veintidós proclaman un manifiesto de 'dieciséis puntos' en el que reclaman, entre otras cosas, la vuelta al poder de Imre Nagy, el dirigente reformista que ha sido sustituido unos meses antes por un estalinista. El 23 de octubre tiene lugar una manifestación en la plaza del Parlamento de Budapest. El régimen la permite, pero la condena. La respuesta de la multitud es echar abajo una estatua de Stalin. Las tropas soviéticas restablecen el orden y al día siguiente el gobierno decide el regreso de Nagy. Pero las protestas y las huelgas no se detienen. Nagy, para ganarse su favor, promueve un conato de apertura del régimen que seguramente sella su destino personal. No sólo Moscú, sino también los dirigentes de los países vecinos, temen el contagio y se preparan para acabar con la revuelta. Nagy pide que las tropas soviéticas se retiren de la capital y del país, y amenaza con abandonar el pacto de Varsovia. El 1 de noviembre declara a Hungría país neutral y pide el reconocimiento de la ONU. Animados por la propaganda, muchos esperan la ayuda occidental, pero esta no llegará jamás. El día cuatro los tanques soviéticos entran en Budapest. Nagy llama a la resistencia frente al invasor, pero es arrestado. En setenta y dos horas la capital está tomada. El balance es desolador: de inmediato, alrededor de dos mil setecientas víctimas; al poco, doscientos mil exiliados. Es la tragedia de un pueblo.<sup>6</sup>

El impacto internacional de los sucesos de Hungría es demoledor. El espejo ruso, en el que se reflejan las esperanzas de los comunistas europeos, se hace añicos, aunque todavía serán muchos los años de mala suerte que traerá su supervivencia rota. Camus fustiga

<sup>5</sup> Citado en JUDT (2010: 457).

<sup>6</sup> Tomo la expresión de Orlando FIGES (2001).

la inacción occidental, Sartre deplora la persistencia del 'fantasma de Stalin'. En Europa, centenares de miles de militantes comunistas, sobre todo los más jóvenes y los más cultos, dejan sus partidos, aunque curiosamente el francés es uno de los que menos nota el abandono de su militancia y su electorado. Sólo entre los intelectuales se palpa la desafección, pero esta pocas veces termina, al menos de inmediato, en ruptura.<sup>7</sup>

¿Cuál es la reacción de Furet? No podemos saberlo a ciencia cierta. Existe una discrepancia entre su recuerdo de ese momento y la que verosímilmente es su trayectoria efectiva. Hay quien dice que su alejamiento del partido tuvo que ser doloroso y difícil, toda vez que había desarrollado con él un vínculo afectivo a tal punto intenso que puede considerarse su familia vicaria. Sea como fuere, sus más íntimos sentimientos nos están vedados y sólo podemos movernos en los lábiles territorios de la conjetura.

He aquí su rememoración, tal como la escribe cuando, en 1994, recorre la historia de la idea comunista en el siglo veinte: «El pasado de una ilusión»: para recuperarlo sólo tengo que volverme hacia aquellos años de mi juventud en que fui comunista, entre 1949 y 1956. La cuestión que hoy intento comprender es inseparable, pues, de mi existencia. Yo viví desde dentro la ilusión cuyo camino trato de remontar hasta una de las épocas en que era la más difundida. ¿Debo lamentarlo en el momento en que escribo su historia? No lo creo. A cuarenta años de distancia, juzgo mi ceguera de entonces sin indulgencia, pero sin acrimonia. Sin indulgencia, porque la excusa que a menudo se encuentra en las intenciones no redime, en mi opinión, de la ignorancia y la presunción. Sin acrimonia, porque este desdichado compromiso me ha instruido. Salí de él con un esbozo de cuestionario sobre la pasión revolucionaria, vacunado contra la entrega pseudorreligiosa a la acción política».<sup>8</sup> Mona Ozouf, al repasar en un pequeño ensayo biográfico el itinerario de su amigo, añade: «Si François Furet ha variado un poco la fecha del final de su compromiso, es que lo que hay es ruptura y ruptura, y es que para muchos jóvenes comunistas el desencanto precedió a la desafiliación oficial. Dos fechas son defendibles, y nada es más tonto que atribuir a una reconstrucción estratégica el hecho de haber dado tanto la una como la otra: con 1953, y los acontecimientos de Berlín, comienza el trabajo de duelo;

<sup>7</sup> He apoyado mi descripción de los acontecimientos de Berlín y Hungría en DUARTE, UCÉLAY-DA CAL y VEIGA (1998: 116-25) y en JUDT (2010: 267-9, 459-72).

<sup>8</sup> François FURET (1996: 13).

1956, con los acontecimientos de Budapest, lo acaba para siempre. Porque lo más sorprendente de este adiós al partido comunista es menos su fecha precisa que su radicalidad: después de abandonar el partido, François Furet no ha cedido jamás ni a las tentaciones de remiendo, ni a la transferencia de la creencia mesiánica a tierras lejanas, ni a las formaciones sustitutivas que entonces fascinaron a los intelectuales franceses». <sup>9</sup> En otro lugar, la misma Ozouf insiste en la continuidad de la consideración que le merece a Furet el comunismo desde finales de los cincuenta hasta los noventa. Según ella, su rechazo es firme y nítido desde el principio hasta el final. <sup>10</sup>

Tal afirmación no resiste el análisis. Ozouf se deja llevar por lo que Pierre Bourdieu llama 'la ilusión biográfica', que consiste en tomar una vida como un todo con sentido, animado por una intención perdurable que da coherencia y unidad al conjunto del trayecto. «Sólo en las novelas pasan los individuos toda su vida con un carácter que no varía». <sup>11</sup> Estas palabras del denostado pionero de la psicología de las multitudes Gustave Le Bon llaman la atención sobre las profundas discontinuidades de la conciencia. Sólo olvidó añadir: en las malas novelas. La realidad es mucho más compleja. Menos transparente, pero mucho más fascinante.

Estos son los datos. A mediados de los años cincuenta, Furet experimenta un creciente distanciamiento con el partido. De ahí que entre en contacto con intelectuales cercanos a la izquierda mendesista y a la revista *Les Temps modernes*, que darán origen al Partido Socialista Unificado en 1960. La frecuentación de esos círculos puede causar la expulsión del partido, como le ocurre al geógrafo Henri Lefebvre. Sin embargo, el informe donde se recoge la actividad de Furet, que puede fecharse entre 1957 y 1958, sólo señala una divergencia clara: su posición en lo que concierne a la disciplina de la historia. En efecto, Furet pide que los historiadores del partido puedan reunirse con la dirección para examinar ciertas cuestiones que merecen discusión, tales como los conceptos de objetividad o de hecho histórico. La historia como vía para escapar del dogma. He aquí una enseñanza mucho más preciosa que la que pueda extraerse de una mera conversión paulina.

<sup>9</sup> OZOUF (2003: 285).

<sup>10</sup> Véase FURET (1999: 11-2).

<sup>11</sup> Citado en BURROW (2000: 220).

Por lo demás, es de reseñar la labor periodística en la que Furet se embarca en febrero de 1958. Durante años publicará con regularidad, normalmente bajo el pseudónimo de André Delcroix, en el semanario *France Observateur*, que en 1964 se convierte en *Le Nouvel Observateur*. Esos son años importantes en su itinerario intelectual. Las páginas que escribe muestran su interés por la historia: la revolución francesa, la crisis de los años treinta y la segunda guerra mundial especialmente; y su preocupación por la actualidad: el gaullismo, la descolonización y la unidad de la izquierda figuran entre sus temas recurrentes. Michael Scott Christofferson nos invita a seguir, a través de esos artículos, la evolución ideológica de Furet.<sup>12</sup> Al final del camino, tras casi una década, se habrá desplazado desde el comunismo al centroizquierda liberal, sensible a la crítica del marxismo que efectúa Raymond Aron. En el trayecto, sin embargo, llama la atención la tenacidad con que Furet mantiene la esperanza en la reforma del partido y en la posibilidad de que el comunismo federe bajo su égida al conjunto de la izquierda. Es muy crítico con la dirección de Maurice Thorez, al que ve anclado en el pasado, y se mira por contraste en el espejo del comunismo italiano. El motivo de fondo es la necesidad de una profunda renovación de la izquierda y de sellar la brecha entre el partido y la sociedad. Incluso después de abandonar el comunismo y unirse al socialismo unificado le acompaña ese empeño.

¿Por qué negarlo entonces? Es cierto que el clima político e intelectual de los años setenta, tan distinto al de la inmediata posguerra, hace más difícil la rememoración. Cuesta ponerse en el lugar de quien uno fue y penetrar las razones de las decisiones que tomó. Pero aún hay más: después de mayo del sesenta y ocho cambia el contexto político. Se impone la crítica al totalitarismo y la defensa de los derechos humanos. La circunstancia hace del abandono del comunismo en una fecha temprana una fuente de legitimidad política e intelectual. Furet, alguien en quien historia, vida y política se entreveran de un modo inusualmente poderoso, hace memoria y rechaza de plano su pasado y su ceguera y su adolescencia tardía. El rechazo lo acompaña hasta el final de su vida como un fantasma con el que nunca llegará a llevarse bien del todo. Su última obra es también su último intento —probablemente fracasado— de exorcizarlo.

<sup>12</sup> Véase CHRISTOFFERSON (2001).

No me atrevo a decir que las vacilaciones de Furet sobre el momento en que dejó el partido y los intentos de acortar retrospectivamente su permanencia en él sean una reelaboración consciente y estratégica de su pasado. Pero puedo imaginar su tremenda desilusión tras el fracaso de sus esfuerzos por poner la izquierda al día y hallar para ella un futuro prometedor. Primero lo intentó dentro del partido, después fuera de él, y es posible que sea ese empeño lo que le impidió abandonarlo a la ligera. Pero es difícil explicarse cómo después del tiempo de silencio y del trabajo del duelo, de la debida distancia, no supo mantener una relación más amable con los estratos de su propia vida. Desde luego, podría haber sido peor. Su compañero Alain Besançon estableció entre los que abandonaron el partido la división entre los que se perdonaron y los que no.<sup>13</sup> Él mismo no lo hizo, se convirtió en soviólogo con la esperanza de que el tiempo que consagrara al estudio del comunismo le sirviera de penitencia. ¿Y Furet? Ran Halévi sugiere que quizá estuvo más cerca de los que se perdonaron, pero se compadeció más con los que no.

Podría haber sido mejor.<sup>14</sup> Otro compañero, Maurice Agulhon, dejó el partido en 1960 sin tenerse por más ignorante que los que lo hicieron cuatro años antes ni por más sabio que los que lo hicieron veinte después. Su amigo Denis Richet criticó a aquellos de entre sus antiguos camaradas que, en un intento vano de conjurar el espectro del comunismo, se dejaron llevar por un anticomunismo olvidadizo de sus orígenes. Incluso Arthur Koestler, el autor que criticó el estalinismo en la obra que tanto impresionó al joven Furet, escribió en su autobiografía que él, y muchos como él, se equivocaron por buenas razones. «Quienes, desde el principio, denigraron la revolución rusa lo hicieron principalmente por razones menos loables que nuestro error. Hay un mundo de diferencia entre un enamorado desencantado y los seres incapaces de amar».<sup>15</sup>

## Dérápage

François Furet pertenece a los desencantados, demasiado desencantados. En lo académico su futuro también es incierto. Después de obtener la agregación en historia, Fernand

<sup>13</sup> En BESANÇON (1987: 322-7).

<sup>14</sup> Para una explicitación del criterio que da consistencia a la comparación valorativa aquí expuesta, véase *infra* (pp. 154-5) la distinción que establece Hannah Arendt entre los ex y los antiguos comunistas.

<sup>15</sup> Véanse AGULHON (2005: 144) y RICHET (1991: 547-8). La cita, recogida en TRAVERSO (2011: 89).

Braudel le consigue un puesto en el Centre national de la recherche scientifique. Empieza entonces, bajo la dirección de Ernest Labrousse, una tesis doctoral sobre la burguesía parisina en el siglo dieciocho. El gran historiador de la economía pretende fijar los elusivos rasgos de la clase social que supuestamente protagoniza la revolución francesa: una revolución burguesa según la interpretación dominante entonces. Pero los resultados no llegan. Furet no ve nada claro que la cuestión de los orígenes de la revolución pueda resolverse a través del estudio de la estratificación de la sociedad. ¿Para qué dedicar tanto tiempo a un estudio cuyas conclusiones son en lo fundamental predecibles? Toma entonces una decisión arriesgada: publicar un librito sobre la estructura social del antiguo régimen en París y abandonar la tesis. Es difícil calibrar el impacto de este movimiento en su carrera. Braudel pronto lo promociona como *chef de travaux* a la sexta sección de la *École pratique des hautes études*, sede de los *Annales* y futura *École des hautes études en sciences sociales*. Pero lo cierto es que llevará consigo la marca de la renuncia al *cursus honorum* tradicional. Para mal, puesto que le costará ciertas suspicacias y desconfianzas, y para bien, porque le hará más sensible a las corrientes historiográficas que discurren al margen de los medios oficiales.

Corren los años sesenta. Furet trabaja en diversos proyectos relacionados con la historia: económica primero y del libro después. Pero su pasión está en otra parte. La política contemporánea gana terreno en las páginas que escribe en *France Observateur*. Interviene en el debate sobre la descolonización a propósito de la guerra de Argelia, manteniendo una posición muy crítica con el gobierno francés y también con el partido comunista, por ser demasiado tibio en su oposición al conflicto. Furet viaja a Marruecos, a Túnez, a Argelia. Vive esos tiempos —ahora sí— como una liberación. La distancia con el comunismo no deja de crecer. Tras abandonar el partido, durante unos pocos años milita en las filas del socialismo unificado. Entretanto, mantiene una relación afectuosa con su antiguo director, pero siente que no puede hablar con él de lo que se le pasa por la cabeza. Poco a poco se va alejando de la historia.

Sin embargo, no tarda en volver a ella gracias a un golpe del azar. La editorial Hachette piensa inaugurar una colección de obras de síntesis ilustradas sobre la historia de Francia. Quiere hacerlo con resonancia mediática. Para ello propone el volumen sobre la



revolución francesa a dos historiadores conocidos por su labor periodística: Furet y Richet. El editor quiere aprovechar el tirón que tienen en el semanario en que ambos colaboran. Sólo hay un obstáculo: práctica habitual en la izquierda comunista, los dos escriben bajo pseudónimo para evitar problemas con el partido. La operación se realiza en octubre de 1965, en la reseña del primer volumen de la obra en *Le Nouvel Observateur*. Detrás de los periodistas Augustin Picot y André Delcroix se descubren los historiadores Denis Richet y François Furet, que desde entonces escribirán con su verdadero nombre. La ruptura simbólica con el comunismo es tan significativa, o más, que el abandono de la militancia. Junto con el nombre que lo ha encubierto y le ha mantenido a resguardo de las críticas, Furet se desprende de su vieja identidad como si fuera una piel seca en plena muda.

*La Révolution française* aparece en dos volúmenes entre 1965 y 1966.<sup>16</sup> Se trata de una obra para todos los públicos presentada en un atractivo gran formato para conquistar el mercado navideño. Es de lectura fácil, narración ágil y estilo ameno. Pero sugiere también que es necesario reinterpretar la revolución, y eso atrae la atención de los especialistas. Furet y Richet escriben el texto en dos veranos. Comparten una cierta voluntad de provocación y se divierten pensando en la reacción que podrán suscitar los pasajes que redactan. Richet parece ir por delante en ese espíritu, y haberse desprendido más rápido del marxismo. Pero ninguno de los dos adivina la que se va a armar con la publicación.

¿Qué es lo que suscita la polémica? Cualquiera que lea hoy el texto pensará que no era para tanto. En cambio, encontrará una buena manera de pulsar el clima político e intelectual de entonces. Furet y Richet se sitúan en la estela de la historiografía clásica de la izquierda, a medio camino entre el socialismo y el republicanismo. Esa que representan nombres ilustres como Jean Jaurès, Albert Mathiez y Georges Lefebvre. Pero a la vez se apartan parcialmente de esa tradición cuando recuperan la historiografía liberal del siglo diecinueve. De todos modos, no se trata de una ruptura radical, sino más bien de una serie de desplazamientos.

En primer lugar, la primacía de 1789 y no de 1793. En la radicalización jacobina y popular de la revolución no se descubre su verdad ni su esencia. Es una pérdida de rum-

<sup>16</sup> La edición castellana, FURET y RICHEL (1988).

bo, una desorientación azarosa, una desviación innecesaria. En una palabra, un *dérápage*. La promesa de 1790 es la de una revolución a la inglesa que selle la alianza de la ética burguesa y la estética aristocrática. Pero no tarda en contarse entre las ilusiones perdidas. La figura del *sans-culotte* es elocuente al respecto: rechaza una prenda asociada con un pasado que no ha de volver. El último trimestre de 1791 es «el crepúsculo de una época hermosa y grande». Después sobrevienen la guerra, tan evitable, y la insurrección urbana. Entonces la revolución pierde el camino que para ella ha trazado la inteligencia y la riqueza del siglo ilustrado. El ochenta y nueve es el horizonte infranqueable de la modernidad.

En segundo lugar, la existencia de varias revoluciones y no de una sola. En una sesión parlamentaria de 1891, Georges Clemenceau pronunció una frase que se ha hecho célebre: «La revolución francesa es un bloque». Un bloque del que nada se puede sustraer y que, por tanto, hay que encarecer o rechazar por entero. Furet y Richet no respetan ese principio. Consideran que la revolución parlamentaria, la revolución parisina y la revolución campesina tienen dinámicas en buena medida independientes. Esto les avala para sostener que la colisión de las tres fue contingente y sus consecuencias imprevisibles. También para señalar la asincronía de los diversos cursos de acción. La no contemporaneidad de lo contemporáneo. Con todo ello pretenden desalojar de la interpretación histórica la idea de necesidad, aunque para hacerlo caigan en la trampa del determinismo. Como Furet reconocerá más tarde, si hay *dérápage* es que había un camino trazado, y que fue un accidente lo que provocó que la revolución se saliera de él y se abriera un largo paréntesis que iba a tardar casi un siglo en cerrarse.

Las reacciones no se hacen esperar.<sup>17</sup> Algunos acogen favorablemente el texto, como Marc Ferro o Louis Bergeron. Pero lo que verdaderamente marca su posteridad es que desata la cólera de los historiadores marxistas. Apenas se considera aquello que se ajusta a su canon historiográfico. Sólo aquello que lo traiciona. Además, inquieta el éxito de la obra. Dos jóvenes historiadores alcanzan la fama gracias a los medios de comunicación, al margen del mérito universitario —de la meritocracia republicana—. Eso es infrecuente entonces, y por ende sospechoso. ¿Qué hay detrás de todo ello?

<sup>17</sup> Las ha seguido con detalle LOUVRIER (2008).

Claude Mazauric es el elegido para reseñar la obra en los *Annales historiques de la Révolution française*, la revista que fundara Mathiez y que entonces dirige Albert Soboul. Escribe un largo ensayo crítico en 1967 y en 1970 lo completa para publicarlo en un libro.<sup>18</sup> El tono es polémico y tiene cierto aire de suficiencia. En un primer momento, cuestiona la erudición de los autores y desautoriza su propuesta por ser más política que científica. Reivindica el legado de la historiografía marxista, pone énfasis en el sustrato común de las diversas revoluciones que contiene la revolución y, sobre todo, desmonta lógicamente la tesis del *dérápage*. Señala que esta cae en una petición de principio, toda vez que postula como evidencia que la liberal «es la forma obligatoria y cuasi innata de la revolución», lo cual confunde el discurso de los actores de 1789 con las cosas que realmente ocurrieron. Sin embargo, cuando revisa el ensayo y le añade un colofón, Mazauric da un paso en falso. Se propone señalar cuáles son los prejuicios, los *partis pris* que laten en el fondo de la obra: de entrada, un prejuicio antimarxista según el cual el materialismo histórico está superado; a continuación, un prejuicio anticomunista que condena el socialismo entero a través de su avatar estalinista; después, un prejuicio antipopular que juzga que el fracaso de la revolución liberal es debido a la irrupción de las masas; y, en fin, un prejuicio antinacional «que desprecia la etapa patriótica, es decir jacobina, de la revolución».<sup>19</sup> Al transformar la crítica del texto en un juicio político, va demasiado lejos.

La invectiva disgusta a Furet. Probablemente siente que vive como farsa un proceso político que otros han sufrido como tragedia. Si una leve desviación causa tanto revuelo es que el comunismo es totalmente rígido. Irreformable. Una sensación que años más tarde verá confirmada cuando la perestroika conduzca al cambio de régimen.

La polémica se encona. En el prefacio a la compilación de Mazauric, Albert Soboul tacha a Furet y a Richet de «publicistas», hijos ingratos, o renegados, «de nuestra madre común». Ya no hay vuelta atrás. Richet acusa a Soboul de plagiar su trabajo. Furet radicaliza su postura y publica una respuesta demoledora, destructiva, de una rara violencia ver-

<sup>18</sup> Véase MAZAUERIC (1988: 21-63).

<sup>19</sup> MAZAUERIC (1988: 59-61).

bal, que titula enfáticamente «El catecismo revolucionario».<sup>20</sup> La controversia no sólo le lleva a acentuar su diferencia. También a afinar —y a afilar— sus argumentos.

En su artículo, que pasará a formar parte de *Penser la Révolution française*, Furet afirma que nada amenaza en Francia el legado de la revolución, puesto que la principal división política ya no es si se está a su favor o en su contra. Por tanto, si sigue levantando pasiones —y ampollas— es que los intelectuales ponen en juego otra cosa a través de la revolución: los valores que exaltan o defienden en el presente. En este sentido, 1789 es un origen y por eso se conmemora. Pero no se hace a partir de «la discusión crítica de la herencia», sino de «la fidelidad de los herederos». En torno a la revolución no se libra, pues, una verdadera batalla, sino un combate de sombras, una farsa, puro teatro. Y, si hay que creer a Furet, del malo, puesto que en la controversia Mazauric se salta las reglas del juego y moviliza las bajas pasiones de los lectores para atacar a sus adversarios. ¿O hay que decir enemigos?

Según Furet, para la historiografía jacobina cualquier interpretación de la historia que trate de sustraerse a la identificación con el acontecimiento y a su celebración es necesariamente contrarrevolucionaria, pues traiciona al mismo tiempo «a Danton y a Jaurès, a Robespierre y a Mathiez, a Jacques Roux y a Soboul». Furet se niega a aceptar esa lógica, ese ritual. Considerar la revolución francesa a la luz de la rusa implica reducir el mundo de posibilidades que la primera abre a la prefiguración unívoca de su cumplimiento anunciado: octubre de 1917. Ese espíritu «sectario y conservador» no lleva a ninguna parte. Para entender cabalmente la revolución hay que alejarse tanto del prejuicio contrarrevolucionario cuanto de la pasión revolucionaria. Se precisa una cierta distancia, la misma que mantuvieron los grandes historiadores del siglo diecinueve, para sentir el asombro ante la extrañeza de ese fenómeno a la vez familiar y misterioso. Asimismo, hay que dejar de seguir a pies juntillas el discurso de los protagonistas del acontecimiento. Porque, ciertamente, cabe preguntarse si para un historiador «es un gran éxito intelectual, después de ciento ochenta años de investigaciones y de interpretaciones, después de tantos análisis de detalles y de conjunto, compartir la imagen del pasado que tenían los propios actores de la revolución». Lo que esta tiene de permanente *dérápage*, contradicto-

<sup>20</sup> FURET (1971a), ampliado en FURET (1980: 107-67).

rio con su naturaleza social, «es una dinámica política e ideológica autónoma que es necesario teorizar».<sup>21</sup> *Penser la Révolution française* será la respuesta a esta necesidad.

El otro gran movimiento de la defensa de Furet es poner en cuestión la supuesta sincronía entre todos los estratos —económico, político, social, etcétera— de la realidad histórica y, por consiguiente, la conveniencia de analizar la crisis revolucionaria en términos de conflicto de clases. En primera instancia, denuncia el esencialismo de Mazauric en la identificación de las clases sociales. También «la sociología rígida y estrictamente vertical» de Soboul. El concepto de «revolución burguesa» es un corsé que «estrangula la realidad histórica». En el siglo dieciocho, el antiguo régimen ya no puede reducirse a la oposición de los tres órdenes o al imaginario del feudalismo. Por lo demás, si se habla de la transición del modo de producción feudal al modo de producción capitalista, el cambio no puede coincidir con un acontecimiento que se despliega en tan pocos años. La idea misma de transición sugiere una cronología más larga, según la cual resulta arbitrario separar la revolución de su pasado para otorgarle la significación de ruptura radical en la que creyeron sus actores. En el fondo, lo que Furet plantea es que la historia social es incapaz de decir nada relevante sobre la singularidad de la revolución.

Estamos en 1971. En una década François Furet ha abandonado el comunismo y ha descubierto el liberalismo. La ruptura con su pasado alcanza incluso el terreno familiar. Se casa por segunda vez, ahora con la hermana de Pierre Nora. En el plano historiográfico, la virulencia de la controversia en torno a su libro altera sus planteamientos. Los radicaliza. Siente que por fin ha encontrado el objeto de estudio que va a definir su carrera: la ilusión revolucionaria. Y para abordarlo debe pensar de nuevo la revolución. Políticamente, se ha ido acercando paulatinamente a Raymond Aron, aun sin llegar a compartir su conservadurismo. Sin embargo, cabe preguntarse si la violencia de ese movimiento, si su 'vacunación', no le lleva a traspasar la delgada línea roja que hay entre ser un antiguo comunista y ser un ex comunista.

La distinción la formula Hannah Arendt en los años cincuenta, seguramente pensando en su segundo marido Heinrich Blücher.<sup>22</sup> Son antiguos comunistas quienes han per-

<sup>21</sup> Vid. FURET (1980: 120, 165).

<sup>22</sup> Agradezco a la observación familiar a Enric Ucelay-Da Cal. Véase Hannah ARENDT (2005: 471-82).

tenecido al movimiento comunista, ya sea como miembros del partido, ya como compañeros de viaje, y al abandonarlo se diluyen en la vida pública o privada. Su pasado sigue siendo un hecho importante en sus vidas, pero no se convierte en el núcleo de su nueva forma de pensar. No buscan sustituto para su antigua fe ni concentran sus esfuerzos en el combate contra ella. En cambio, para los ex comunistas su pasado sigue siendo algo fundamental, la razón de ser de su actitud en el presente. El espectro les asedia, pero al negarse a hablar con él, son incapaces de conjurarlo. En teoría es fácil trazar la línea que separa estas dos formas de habérselas con un pasado disociado. Pero no lo es tanto en la práctica. ¿Ha caído Furet en el lado oscuro? Es difícil decirlo. Para resituarse, él entra en el taller de la historia.

### El taller de la historia

En 1967, François Furet decide mirar el paisaje intelectual de su país, las modas que lo recorren, las lealtades que lo presiden. Escribe entonces un artículo titulado «Los intelectuales franceses y el estructuralismo» en la revista *Preuves*.<sup>23</sup> No elige esa publicación por casualidad: su línea editorial es hostil al comunismo y aplaude el liberalismo, lo cual está más acorde con los círculos que ahora él frecuenta. En consonancia, ampara su reflexión en la tesis del 'fin de las ideologías' que Raymond Aron ha puesto en circulación apenas unos meses atrás. Las ideologías —sostiene— son siempre una falsa representación de la realidad. Nacen del sentimiento de que el compromiso personal puede solventar los males colectivos y hacen coincidir la moral individual con la razón histórica. De ahí la pasión que suscitan, el proselitismo, la animadversión hacia los enemigos e incluso los indiferentes.

Pero esa pasión se ha enfriado. El marxismo ha sufrido el descrédito del socialismo realmente existente. Si aquel continúa estando en el corazón de los debates, «es menos como saber que como valor, menos como instrumento intelectual que como herencia política». A pesar de todo, los intelectuales comunistas no permanecen mucho tiempo a la intemperie. En su diáspora, no tardan en encontrar un nuevo «espejismo universalista», un «mesianismo de sustitución». La lucha de las colonias por su independencia

<sup>23</sup> FURET (1967), recogido en FURET (2007: 37-52).

renueva el vínculo mítico entre los intelectuales y los oprimidos. La descolonización descubre a todos el saber de los etnólogos: que las culturas son diversas. La colonización quiso hacerlas homogéneas según el modelo europeo, sincronizar sus relojes con la hora del progreso. Pero en su fracaso revela los estragos que causa la ingeniería en los estratos del tiempo. Una mirada euroexcéntrica redescubre esos otros mundos que están en este y los convierte en un recurso del espacio frente a la detención del tiempo europeo.

En su viaje por el tercer mundo, el marxismo se encuentra con la antropología estructural. De hecho, bien parece que sea la propia crisis del pensamiento marxista la que despeja el terreno para que emerja una teoría de otra naturaleza pero de igual ambición: descifrar el sentido del comportamiento humano más allá de las apariencias y de lo consciente. Furet lo tiene claro: «La atracción de Lévi-Strauss deriva de la nostalgia del marxismo». O quizá es algo todavía más profundo. La nostalgia del absoluto.

Sea como fuere, el éxito de la antropología estructural perjudica gravemente la historiografía. El intelectual francés, investido de un prestigio debido mucho más a su pasada gloria que a su poder actual, se sabe cada vez más ciudadano de un país que ha dejado de hacer historia. La antropología viene a ofrecerle otra mirada, bajo la cual la historia, sus lecciones, su sentido, se convierten en un mito. Y entonces cree descubrir que la historia ha sido durante mucho tiempo una maestra tiránica que al cabo ha incumplido todas sus promesas. «Y sin embargo se mueve», parece concluir Furet. Las sociedades se transforman y, si no *la* historia, al menos *ciertas* historias siguen buscando quien las escriba.

«Los intelectuales franceses y el estructuralismo» es un artículo escrito algunos meses antes de mayo del sesenta y ocho. Por eso se deja leer como una aproximación a lo que Luc Ferry y Alain Renaut llamarán impropriamente '*pensée 68*'. Por contraste, algunos pasajes revelan los cambios imprevistos que introduce el acontecimiento en el tejido social. Por ejemplo, Furet subestima el malestar en la cultura universitaria y le parece inverosímil que el maoísmo pueda resultar atractivo y arraigar en Francia. Lo que de todos modos se adivina es la actitud que adoptará ante la 'Comuna estudiante'. No compartirá el entusiasmo que suscita, pero tampoco el miedo que inspirará a Raymond Aron. El radicalismo de la juventud es más retórico que real. Después de 1968 dedica un artículo al acontecimiento. Percibe en él la exasperación de las diferencias por parte de una generación que

vive en una «adolescencia permanente» y está harta de la burocracia y el conservadurismo de la sociedad.<sup>24</sup> Pero, para él, mayo del sesenta y ocho no es un momento decisivo en su vida. Su determinación sigue siendo encontrar una nueva manera de escribir la historia.

En 1971 dedica un primer artículo a la cuestión, que publica en la revista *Annales*.<sup>25</sup> Quiere determinar el valor de la cuantificación para la historia, ya que entiende que es una vía prometedora para el desarrollo de la disciplina y no sólo una ampliación de sus materiales. La codificación de los datos tiene unas virtudes heurísticas en absoluto desdeñables. En primer lugar, incita a revisar las periodizaciones tradicionales, en su mayoría herencia del siglo diecinueve, porque subraya que en un periodo determinado no todos los elementos evolucionan al mismo ritmo. Nociones como, por ejemplo, 'Renacimiento', no tienen sentido en determinados ámbitos o registros del pasado contemporáneos a ese movimiento. Y, en segundo lugar, pone de manifiesto que el hecho histórico no existe por sí mismo, sino siempre en relación con la trama —o en este caso, la serie— en la que se inscribe. Como consecuencia, el historiador se ve obligado a abandonar la «ingenuidad epistemológica» y a tomar conciencia de la naturaleza construida de su objeto de estudio. Ahora debe hacer explícitos los presupuestos que antes adoptaba implícitamente. De nada sirve ya la máscara de una objetividad histórica supuestamente escondida tras los hechos.

El elogio de la cuantificación, con todo, no está exento de cautelas. Furet reconoce que, por su naturaleza, ese tipo de historia es incapaz de abordar amplios sectores de la realidad histórica. Los acontecimientos, las mutaciones decisivas, se caracterizan precisamente por no inscribirse en ninguna serie previamente establecida. Las pruebas que la historia cuantitativa ofrece son de orden descriptivo. La explicación, el porqué de las cosas, siempre requerirá ir más allá. El artículo pasa a formar parte de la obra colectiva *Faire de l'histoire* en 1974. Para entonces, es el canto del cisne de una manera de acceder al pasado. Furet no tarda en saberlo.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> FURET (1971b).

<sup>25</sup> FURET (1971c), recogido en FURET (2007: 53-72).

<sup>26</sup> RUIZ-DOMÈNEC (2000: 197).



Por eso escribe, un año después, su texto programático más logrado y representativo: «*De l'histoire-récit à l'histoire-problème*». <sup>27</sup> Su inmediata traducción al inglés le da resonancia internacional. Desde antiguo, sostiene Furet, «la historia es hija del relato» y no se define tanto por el contenido como por la forma de su discurso. «Hacer historia es contar una historia», y su modelo es en esencia la biografía, «una de esas nociones del sentido común que han entrado de contrabando en el mundo científico», como escribe Bourdieu. Hacer la historia de una vida, dice el sociólogo, supone hacer de la vida una historia, y eso es en efecto lo que hace el sentido común cuando describe tal vida como un camino o una carrera, como un viaje, un recorrido o un trayecto, con sus etapas, obstáculos y encrucijadas. Una vida en la que el origen es a la vez comienzo o punto de partida y principio o razón de ser, y en la que el fin posee el doble sentido de término y de meta. Cuando se conciben así las cosas, el orden cronológico de la biografía parece también un orden lógico, del que el relato puede extraer una racionalidad retrospectiva y prospectiva a un tiempo, consistencia y constancia en todas sus fases, y relaciones perfectamente inteligibles y necesarias entre cada una de ellas. El relato que se ampara en ese modelo requiere un sujeto tangible, encargado de escandir las etapas de la historia y, al cabo, clausurar el tiempo. <sup>28</sup> Porque «toda historia narrativa es una historia teleológica», en la que sólo el final aclara el comienzo y los elementos del trayecto. Todo ese constructo, nos previene Furet, es una ilusión.

Y no sólo eso. Según él mismo comprueba, está en franco retroceso. Mientras escribe, se está pasando, no siempre conscientemente, de la historia narrativa a la historia como problema. ¿Cuáles son los signos del cambio? Primero, la necesidad ante la que se ve el historiador de explicitar las determinaciones de su saber y de enriquecer la elaboración conceptual. Segundo, la ruptura con el acontecimiento singular, el hecho memorable o el personaje de excepción como objetos dados de la historia, y la consiguiente definición de nuevos objetos de estudio. Tercero, la obligación de buscar nuevas fuentes y encontrarlas donde parecía que no podía haber nada, o sea en cierto modo inventarlas. Y cuarto, el incremento del rigor en los procesos de verificación del oficio de historiador.

<sup>27</sup> FURET (1975), recogido en FURET (2007: 73-90).

<sup>28</sup> Véase BOURDIEU (1999: 74-83).

En suma, la *histoire-problème* —o *histoire conceptualisante*, escribe recuperando la expresión de Paul Veyne— es superior a la historia narrativa porque «sustituye la inteligibilidad del pasado en nombre del futuro por elementos de explicación explícitamente formulados». Pero dar ese paso tiene un precio: «El estallido de la historia en historias, la renuncia del historiador a un magisterio social».<sup>29</sup> La ganancia de conocimiento dirá si valen la pena tales abdicaciones.

Con el tiempo, Furet reconocerá que en 1975 escribe un artículo excesivo, exagerado. ¿Pero cuántos no lo son cuando pretenden marcar diferencias y hacer época? Y en ese momento él quiere reaccionar contra la tendencia a no reflexionar sobre los temas de los libros de historia, a aceptar sin crítica las fechas señaladas y las periodizaciones heredadas. De eso es de lo que hay que hacerse problema antes de ponerse a escribir. Dicho esto, es cierto que su contraposición entre la historia narrativa y la historia conceptual es demasiado acusada pero poco profunda, poco meditada. Como él mismo descubrirá y pondrá en práctica, a través del relato pueden arrastrarse grandes conceptos en historias.

#### El efecto Solzhenitsin

Mayo del sesenta y ocho no es un momento decisivo en la vida de François Furet. No genera en él esa fidelidad al acontecimiento de la que habla Alain Badiou. Pero sí lo es otro momento posterior que irrumpe en la estela de mayo: la publicación en París, primero en ruso y después en francés, de los dos primeros volúmenes del *Archipiélago Gulag* de Alexandr Solzhenitsin. Estamos en 1974.<sup>30</sup> ¿Qué ha sucedido entretanto?

Mayo del sesenta y ocho es un acontecimiento enigmático. Foucault, desde Túnez, lo percibe como «un gran misterio». De Gaulle se da cuenta de su carácter inaprensible, *insaisissable*. Un enigma que no se resuelve sencillamente buscando sus fuentes o causas, porque no se puede reducir a ellas. Mayo toma prestadas ideas de numerosas corrientes: el anarquismo, el marxismo, el situacionismo, el surrealismo, etcétera. Pero ninguna de ellas explica el acontecimiento por entero. Sigue siendo una 'divina sorpresa', una con-

<sup>29</sup> FURET (2007: 88, 90).

<sup>30</sup> Los acontecimientos de mayo del 68 y su coda pueden seguirse en Serge AUDIER (2008), Julian BOURG (2007), François DOSSE (2010: 261-72), Jean-Pierre LE GOFF (2002) y Jean-François SIRINELLI (2008). El 'efecto Solzhenitsin', en Michael CHRISTOFFERSON (2004: 89-112) y Robert HORVATH (2007).

densación semiótica que estalla en una constelación de discursos que reclaman una nueva sociedad, critican radicalmente la existente, y claman por un sujeto capaz de controlar las transformaciones a través de la participación. Un llamamiento que permanece, como un mensaje en una botella, sin querer saber nada de apropiaciones o institucionalizaciones.

Mayo del sesenta y ocho es además un acontecimiento diverso. En Europa del Este es el cuestionamiento de la autoridad rusa sobre los demás países de la Unión Soviética: en Praga es la demanda de autonomía para construir un socialismo con rostro humano; y en Varsovia es la denuncia masiva por parte de los estudiantes de la censura y la falta de libertad en el régimen comunista. En Norteamérica, mayo es el precipitado de los cambios progresivos de la década de los sesenta: en México es la movilización de los estudiantes que piden la autonomía de las universidades, y que acaba trágicamente en octubre con la matanza de la plaza de las Tres Culturas; y en Berkeley es una revuelta con acento contracultural que enlaza con la crítica a la guerra del Vietnam y con la lucha por los derechos civiles. En Berlín es la coincidencia de las críticas al funcionamiento de la universidad y del gobierno, amplificadas por la muerte a manos de la policía de un estudiante durante una manifestación; en Italia es la confluencia de las demandas estudiantiles y sociales, que desatan una espiral de violencia de extrema derecha y de extrema izquierda en los setenta. Y, en París, mayo es la irrupción de la juventud en la sociedad y su anhelo de mayor libertad en las relaciones sociales y personales. El 68 no tiene una sola cara. Su rasgos se hallan en sus múltiples rostros.

Más que las causas, pues, son importantes las huellas. La distancia temporal debe ser un venero de sentido, un acervo de potencias por actualizar. Los rostros de mayo no pueden dissociarse de sus rastros. Bucear en ellos desvela que las distintas tentativas de apropiación, relectura o denigración son parte constitutiva de su trama, que en cada aniversario va destilando distintas formas en que se traba la relación entre la memoria y la historia.

Como todo gran acontecimiento, mayo del sesenta y ocho no tiene una relación fácil con la historia. No se acomoda bien al orden preexistente de las cosas. Impugna el mito del progreso lineal e introduce en él la discontinuidad —la 'brecha', dirán Morin, Lefort y Castoriadis—. Los sesentayochistas tienen la tentación de hacer tabla rasa del pasado,

pero a la vez se apropian de él. Quieren rescatar una memoria útil para un momento de ruptura. Y para ello ponen en juego lo antiguo y lo moderno, lo político y lo poético. En 1968 se regresa a 1936 y las ocupaciones de fábricas, a 1917 y la sombra de Lenin, a 1789 y el cuestionamiento del poder absoluto. Y sobre todo, a 1871 y la Comuna de París. El mayo francés se llamará la 'Comuna estudiante'. Y su lenguaje se inspira tanto en Mao o Guevara como en Rimbaud o Breton. Lo que no imaginan entonces es que la apropiación del imaginario revolucionario acabará por disolverlo. La oleada contestataria condensa y representa la herencia revolucionaria. Pero la repetición lleva a la farsa y la condensación, a la implosión del ideal. No faltarán quienes vean ahí la ironía de la historia, la astucia de la razón.

La marea de mayo alcanza pronto la pleamar y comienza su reflujo. El ciclo de tiempo suspendido o disyunto termina con brusquedad. Pero su sombra se proyecta largamente sobre la sociedad francesa. La herencia de mayo la recorre como una corriente submarina o una radiación de fondo, que recuerda la insistencia de una antigua explosión. La brecha se suelda, pero deja la marca de una cicatriz. Jean François Sirinelli escribe que, más que un momento fundador, el sesenta y ocho es «un acelerador de partículas históricas».<sup>31</sup> Y los cambios de ritmo generan siempre cierta ansiedad y un cierto malestar, incompreensión y una mezcla de impaciencia y *dépassement*. Por eso mayo da lugar también a un discurso de la desilusión, que adoptan quienes no saben cohabitar con su espectro. Una figura de ese discurso es la nostalgia, el intelectual melancólico que no se repone de la derrota de sus ilusiones o del marasmo subsiguiente de las ideas que con tanto ardor defendió. La otra es la inversión especular como forma de exorcismo. ¿No habrá sido el movimiento contra el consumismo y la atomización de la sociedad, en el fondo, su heraldo? En esa senda coinciden las tesis de Alain Minc sobre el 'capitalismo sesentayochista' y de Gilles Lipovetsky sobre 'la era del vacío'. Minc interpreta 1968 como un momento de aceleración que rejuvenece el capitalismo y se sacude el lastre de los arcaísmos preindustriales. Lipovetsky, a la manera de Tocqueville, percibe una continuidad subyacente tras la aparente ruptura de mayo, que según él sólo cataliza la consolidación del individualismo.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> SIRINELLI (2008: 317).

<sup>32</sup> Vid. LIPOVETSKY (2003) y MINC (1984). Para una crítica certera a sus posiciones, véase CASTORIADIS (1998: 29-39).

En ambos casos, la revuelta de mayo adquiere sentido en la trama del advenimiento de la posmodernidad, de la anunciación del fin de la historia y de la revolución.

En el pesimismo crepuscular que se instala entre algunos de los protagonistas y espectadores de la explosión contestataria cristaliza un verdadero contradiscurso de mayo, que conjura sus fantasmas sin comprenderlos.<sup>33</sup> Las causas son fundamentalmente endógenas. Se localizan en el malestar que produce la mala digestión del acontecimiento, pero la entrada en escena de Solzhenitsin tiene un efecto multiplicador. Su éxito es un factor muy visible del fin del «exorbitante privilegio» —la expresión es del propio Furet— del que ha gozado hasta entonces la revolución como paradigma de transformación histórica. Pero es sobre todo un índice del giro cultural que se produce tras el sesenta y ocho. Porque lo que se desmorona en los años setenta es toda una cultura: aquella que surge de la Liberación y de la Resistencia. Aquella que se resume en la célebre máxima de Sartre según la cual el marxismo es «el horizonte infranqueable de nuestro tiempo». Y aquella que, en 1946, lleva a Merleau-Ponty a afirmar que la violencia del régimen soviético no puede ser enjuiciada con las categorías del pensamiento liberal.<sup>34</sup> El aliento libertario de mayo prepara y Solzhenitsin desata la crítica del totalitarismo y la violencia revolucionaria, y ambos anuncian un giro ético que tendrá como eje un nuevo consenso en torno a la defensa de los derechos humanos. Reconstruyamos los hechos.

Mayo del sesenta y ocho abre una brecha —un abismo, se diría— entre los intelectuales occidentales y los disidentes de Europa del Este. Kundera contrasta la «explosión de lirismo revolucionario» del mayo parisino con la «explosión de escepticismo posrevolucionario» de la primavera de Praga.<sup>35</sup> Las voces discordantes procedentes del otro lado del telón de acero se hacen cada vez más audibles y ganan crédito. Basta recordar a Tzvetan Todorov, Leszek Kołakowski o Czesław Miłosz para ilustrarlo. Pero es Solzhenitsin el que

<sup>33</sup> Recojo la expresión 'contradiscurso de mayo' de CUSSET (2008), aunque traiciono el significado que le da el autor, que es justamente el de discurso contrario al discurso contrario al mayo francés.

<sup>34</sup> Discutiendo precisamente la novela de Arthur Koestler *El cero y el infinito*, el filósofo escribe: «*Nous l'avons dit : toute discussion qui se place dans la perspective libérale manque le problème, puisqu'il se pose à propos d'un pays qui a fait et prétend poursuivre une révolution, et que le libéralisme exclut l'hypothèse révolutionnaire. On peut préférer les périodes aux époques, on peut penser que la violence révolutionnaire ne réussit pas à transformer les rapports humains — si l'on veut comprendre le problème communiste, il faut commencer par replacer les procès de Moscou dans la Stimmung révolutionnaire de la violence sans laquelle ils seraient inconcevables. C'est alors que commence la discussion*». En MERLEAU-PONTY (1947: 12-3). Suyo es el énfasis.

<sup>35</sup> Citado en HORVATH (2007: 895-6).

causa mayor revuelo. En 1970 le conceden el premio Nobel. Cuando sube a la tribuna para pronunciar su discurso, habla en nombre de todos aquellos que perecieron en la fraccionaria multitud de islas del archipiélago del gulag, y de toda una tradición literaria «arrojada al olvido no sólo sin una sepultura, sino sin apenas ropa interior, desnuda, con una etiqueta en el dedo del pie».<sup>36</sup> Sus palabras conmueven. Los intelectuales occidentales se ven obligados a reflexionar sobre su mensaje. No es sólo un escritor quien les interpela: es un superviviente.

El primer volumen de *Archipiélago Gulag* se publica en París a finales de 1973. Aparece primero en ruso, después de que las autoridades soviéticas hayan encontrado una copia del manuscrito, y seis meses más tarde llega la traducción al francés.<sup>37</sup> Solzhenitsin decide exponerse al saberse descubierto, dar a conocer su obra a sabiendas de que las consecuencias pueden ser funestas. Inicialmente, esta se recibe sin demasiado apasionamiento: se aplaude la crítica al universo concentracionario y se recela del tradicionalismo antimocrático del autor. Pero pronto se desata una agria polémica. Solzhenitsin es expulsado de la Unión Soviética, y el partido comunista francés lanza una colérica diatriba contra él, sus libros y contra todos aquellos que lo defienden. Pero entonces el debate ya no es tanto sobre el régimen soviético cuanto sobre la ceguera de los comunistas franceses, máxime en un momento en que su programa común con los socialistas puede auparlos al poder. El contenido del *Archipiélago Gulag* no es, pues, una revelación, como algunos han sostenido retrospectivamente, aunque no haya de subestimarse la relevancia de la condición del autor del relato. De hecho, la izquierda ha sabido del lado oscuro del régimen soviético al menos desde que en 1936 André Gide escribiera estas palabras a su *Regreso de la URSS*: «Du-

<sup>36</sup> Este es, *in extenso*, el fragmento de su discurso: «*In order to mount this platform from which the Nobel lecture is read, a platform offered to far from every writer and only once in a lifetime, I have climbed not three or four makeshift steps, but hundreds and even thousands of them; unyielding, precipitous, frozen steps, leading out of the darkness and cold where it was my fate to survive, while others—perhaps with a greater gift and stronger than I—have perished. Of them, I myself met but a few on the Archipelago of GULAG, shattered into its fractionary multitude of islands; and beneath the millstone of shadowing and mistrust I did not talk to them all, of some I only heard, of others still I only guessed. Those who fell into that abyss already bearing a literary name are at least known, but how many were never recognized, never once mentioned in public? And virtually no one managed to return. A whole national literature remained there, cast into oblivion not only without a grave, but without even underclothes, naked, with a number tagged on to its toe*». Recogido en el sitio web de los premios: [www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1970/solzhenitsyn-lecture.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1970/solzhenitsyn-lecture.html), visto en noviembre de 2011.

<sup>37</sup> La secuencia de la publicación en francés de la obra es la siguiente: en junio de 1974 aparece el primer volumen, en diciembre del mismo año el segundo, y en marzo de 1976 el tercero.

do que en ningún otro país hoy en día, incluso en la Alemania de Hitler, el espíritu sea menos libre, esté más doblegado, más temeroso (aterrorizado), más avasallado». <sup>38</sup> Lo que sucede es que todo tiene su tiempo para ser escuchado y creído. Y, como reza la máxima escolástica, todo lo que se recibe, se recibe al modo del receptor.

En 1975 aparecen las primeras obras al calor del 'efecto Solzhenitsin'. André Glucksmann escribe *La cocinera y el devorador de hombres*, donde postula un nuevo imperativo: no ser oprimido. <sup>39</sup> El revolucionario deja de ser el héroe de la lucha por la libertad. Ahora lo es el disidente, encarnado en Solzhenitsin. Glucksmann toma su resistencia al poder como modelo de inspiración, y al totalitarismo —ya sea comunista o fascista— como la encarnación del mal y el principal enemigo en tal combate.

La obra y sus puntos de vista se benefician pronto de una operación mediática. La editora Françoise Verny encuentra una fórmula que hace fortuna para designar a los portavoces del pensamiento antitotalitario: serán los *nouveaux philosophes*. Bernard-Henri Lévy lanza la expresión en un dossier de la revista *Nouvelles littéraires* en junio de 1976. Glucksmann y él mismo son los representantes más conspicuos del movimiento. Ambos alcanzan un notable éxito en 1977 con la publicación de sendas obras, y en mayo de ese mismo año se consagran en el programa de Bernard Pivot *Apostrophes*. Sus críticas se dirigen sobre todo a la incapacidad del marxismo de identificarse con los perseguidos, los marginados, los excluidos, así como a la incapacidad de los marxistas de ver la cruda realidad de lo que sucede tras el telón de acero. Pero su ataque toma la forma de un ajuste de cuentas, en el que seguramente pesa el propio pasado de los autores. La 'nueva filosofía' ahonda en la cuestión del malestar: en la cultura, en la historia, en la sociedad. El siglo veinte aparece preso de los totalitarismos, de sus secuelas y sus fantasmas. Pero la *hantise* de ese pasado alcanza a los propios críticos, que repiten el tono apocalíptico de la retórica que denun-

<sup>38</sup> Este es el fragmento completo: «*Alors ne vaudrait-il pas mieux, plutôt que de jouer sur les mots, reconnaître que l'esprit révolutionnaire (et même simplement: l'esprit critique) n'est plus de mise, qu'il n'en faut plus? Ce que l'on demande à présent, c'est l'acceptation, le conformisme. Ce que l'on veut et exige, c'est une approbation de tout ce qui se fait en URSS; ce que l'on cherche à obtenir, c'est que cette approbation ne soit pas résignée, mais sincère, mais enthousiaste même. Le plus étonnant, c'est qu'on y parvient. D'autre part, la moindre protestation, la moindre critique est passible des pires peines, et du reste aussitôt étouffée. Et je doute qu'en aucun autre pays aujourd'hui, fût-ce dans l'Allemagne de Hitler, l'esprit soit moins libre, plus courbé, plus craintif (terrorisé), plus vassalisé*». En André GIDE (1950: 60-1).

<sup>39</sup> GLUCKSMANN (1977).

cion e impiden con ello el rendimiento de la tradición. Operan, eso sí, un desplazamiento de la política a la ética. Lévy lo expresa claramente en *La barbarie con rostro humano* cuando llama a «descalificar lo *político*, atenerse a lo *provisional*, rehabilitar la *ética*». <sup>40</sup> El nuevo consenso antitotalitario se articula en torno a la defensa de los derechos humanos.

La referencia a Solzhenitsin también es central en el libro de Lévy. El autor reconoce que ya poseía la información que aporta el *Archipiélago Gulag*, pero que, al presentarla con tal fuerza, la obra «obliga sobre todo a *crear* lo que nos contentábamos con *saber*». <sup>41</sup> En definitiva, obliga a mirar lo que hay que ver.

Por su parte, André Glucksmann vuelve al ataque con *Los maestros pensadores*, una obra que prosigue y amplía su denuncia del poder. Los maestros son Fichte, Hegel, Marx y Nietzsche, y su diagnóstico es que «los maestros pensadores se dan la mano con los maestros purgadores» en el designio de excluir a todo aquel que se aparte de la norma o de la horma. <sup>42</sup> Y, en este territorio, insiste en que el lenguaje del marxismo es un lenguaje del poder que hace imposible tomar partido por los perseguidos. Significativamente, Glucksmann concluye su obra con una crítica de la teoría y la historia de la revolución francesa. Según él, los *maîtres penseurs* no han hecho más que sistematizar y dar legitimidad al punto de vista que expresaron los actores de la revolución. De ahí que se siga pensando tal acontecimiento como un conjunto o bloque dotado de un comienzo y de un final bien definidos. El problema es que esa unidad es más bien mítica. Y ni siquiera la relectura del ‘choque de revoluciones’ propuesta por Furet y Richet escapa a esta aporía, puesto que sólo traslada la unidad de la sustancia de los hechos a la idea del acontecimiento.

Glucksmann recupera a Tocqueville para señalar la continuidad del fortalecimiento del Estado, no solamente entre el antiguo régimen y la revolución, sino también entre todas las etapas de esta última. «El poder no se toma vacaciones». El episodio terrorista no supone la emergencia, desde las tinieblas del inconsciente, del antiguo miedo de los

<sup>40</sup> LÉVY (1978: 82). Las cursivas son del autor.

<sup>41</sup> Y añade: «Ha bastado con que Solzhenitsin *hable* para que despertemos de un sueño dogmático. Ha bastado con que *aparezca* para que se clausure por fin una historia larga, demasiado larga: la de esos marxistas que desde hace treinta años repasaban el transcurso de su decadencia en busca de un culpable», sin atreverse a reconocer que «no hay gusano en el fruto, no hay pecado tardío, porque el gusano es el fruto y el pecado es Marx», en LÉVY (1978: 154-5). Las cursivas, siempre del autor.

<sup>42</sup> GLUCKSMANN (1978: 98).



desdichados del mundo, como escriben Richet y Furet. Antes al contrario, lo que aflora según Glucksmann es el miedo de la razón, del poder de la razón de Estado. El Terror no se produce porque las masas se apoderen del poder, sino porque el poder se apodera de las masas.

Al fin y al cabo, la historiografía apologética y la crítica comparten una conclusión idéntica: que la revolución tiene su final en «la Francia de la libertad burguesa y de la fraternidad de los negocios». La diferencia sólo está en la fecha que señala ese final. Frente a ello, Glucksmann propone una visión de larga duración de las revoluciones culturales europeas, que propone comprender como entendía Freud los psicoanálisis logrados: como interminables.<sup>43</sup>

Furet permanece atento a los debates del momento. Contesta por carta a Glucksmann y le anuncia que ha revisado su posición. Cuando publique *Penser la Révolution française* la huella del antitotalitarismo y la figura de Solzhenitsin habrán adquirido una relevancia crucial. La evolución intelectual de Furet no se detiene en los años setenta, y su labor periodística destila sus rasgos más característicos. En 1975 escribe una reseña favorable de las memorias de Solzhenitsin. En ella destaca la audacia de la estrategia comunicativa del autor, que ha conseguido vencer a Brézhnev en su propio terreno y ha sabido hacer que se escuche en todo el mundo su demanda de que su país acepte pensar sobre su pasado y deshacerse de las lúgubres ataduras del discurso oficial. También se pronuncia sobre *La cocinera y el devorador de hombres*. De la obra de Glucksmann deplora el callejón sin salida al que conduce, toda vez que lo que su autor parece detestar en el socialismo es precisamente el capitalismo. Sin embargo, cuando dos años después comenta *Los maestros pensadores*, acepta la tesis de que la figura de Marx ya no puede quedar al margen de los desmanes de sus herederos, siendo el efecto bumerán tanto más fuerte cuanto que se ha demorado demasiado tiempo.<sup>44</sup> Furet incorpora el giro ético y la perspectiva antitotalitaria a su reflexión sobre la revolución.

<sup>43</sup> GLUCKSMANN (1978: 233-50). Las citas, en las pp. 242 y 244.

<sup>44</sup> Los artículos del *Nouvel Observateur* aludidos son «Le moteur inusable de Soljenitsyne», «Faut-il brûler Marx ?» y «L'enfance de l'individu». Están recogidos en FURET (1999: 351-5, 528-32 y 533-6).

Entremedias, en 1976 ha escrito un artículo en el número que la revista *Esprit* dedica al tema «Revolución y totalitarismo». La revolución francesa, arguye, permanece en el centro —más aún, es ese centro— de «nuestras representaciones políticas»: para la izquierda sigue siendo el paradigma privilegiado del cambio, y para la derecha, el temido espectro de la quiebra de la tradición.<sup>45</sup> Pero ya es hora de salir de esa espiral que se alimenta de la oposición entre el encomio y el rechazo de la revolución. La tarea de los historiadores consiste en dejar de investir a la revolución con la dignidad sacralizada que le confirieron sus autores y proceder a una conceptualización crítica de la experiencia y la conciencia revolucionarias. El plan para su próxima obra está trazado.

### Terminar la revolución

*Penser la Révolution française* es un rotundo golpe de mano en la historiografía francesa. Con ese libro François Furet opera un giro a la vez político, académico y epistemológico. Afianza su posición política contra el 'catecismo revolucionario' y la escuela marxista encabezada por Albert Soboul, que se ve compelida a reconsiderar sus posiciones. Altera el juego de fuerzas académico a través de una revolución en la *École des hautes études*, que él dirige desde 1977 y que desafía la hegemonía de la Sorbona. Y asume como punto de partida epistemológico el nuevo consenso liberal en torno a la ética, los derechos humanos y el antitotalitarismo, del que su propia obra es al mismo tiempo un índice y un factor. Furet se asienta así con firmeza en el panorama intelectual francés. Y sabe aprovecharlo: años más tarde será considerado 'el rey del bicentenario'. Su libro no sólo señala una época en la historiografía de su país sino que la representa en el mundo, aún hoy.

El giro de Furet se inscribe plenamente en la tradición del retorno. Rechaza las ideas de sus padres y recupera unas hechuras anteriores, a las que da nuevos bríos. Su innovación tiene que ver con la recuperación de un antiguo orden. Se ampara confesamente en las obras de Alexis de Tocqueville y Augustin Cochin. Pero calla la influencia de Aron, quien también pone de actualidad el pensamiento tocquevilliano.<sup>46</sup> De su viaje al pasado no sólo rescata ciertos contenidos. También trae consigo una forma de presentarlos que

<sup>45</sup> FURET (1976).

<sup>46</sup> Influencia que se hace cada vez más visible, hasta el punto de que FURET (1988) presidirá, en julio de 1984, la fundación del Institut Raymond Aron. Sobre el redescubrimiento de Tocqueville, AUDIER (2004).

les da una fuerza literaria inusitada que multiplica su efecto comunicativo. Furet entrelaza la nueva perspectiva sobre la historia con un estilo también nuevo. No puede ser de otra manera, pues todo punto de vista precisa de una decantación lingüística que le dé expresión y cauce. Toda estética contiene una ética. La forma arrastra el fondo.<sup>47</sup>

Es difícil juzgar la forma y el fondo en la obra de Furet, y más aún encasillarla en una de las corrientes historiográficas establecidas. Su originalidad reside en la manera como el latido del presente acompasa la lectura del pasado. Política y hermenéutica se dan la mano. Esa es de hecho la constante de toda su trayectoria, que aquí alcanza su expresión madura. Esa es sin duda su fuerza. Pero también su debilidad.

Situémonos. Muchos asocian a Furet con el 'revisiónismo' histórico, cuyo origen está en el mundo anglosajón de los años cincuenta. Alfred Cobban es de los primeros en abordar 'el mito' de la revolución francesa.<sup>48</sup> Furet lo lee con atención y, probablemente, de ahí extrae la crítica nominalista a las nociones cosificadas como 'burguesía' o 'nobleza', 'régimen feudal' o 'revolución burguesa'. Pero en el fondo no se reconoce en las tesis revisionistas, y de ellas hace un uso meramente instrumental. Por eso las referencias a la historiografía anglosajona están más presentes en su trabajo de destrucción del 'catecismo revolucionario' que en la síntesis de 1977. La maduración historiográfica de Furet pasa por borrar las huellas de la herencia revisionista.

En *Penser la Révolution française* también se ha querido ver una obra precursora del 'giro lingüístico' americano, del que Keith Michael Baker será su mayor exponente en los estudios sobre la revolución. Pero los horizontes teóricos de Furet son muy distintos, pues él no permanece en el orden del discurso sino que clama por una nueva historia política. Esa que más adelante Pierre Rosanvallon llamará «historia conceptual de lo político».<sup>49</sup> Por lo demás, Mark Poster ha dejado claro el escaso alcance deconstruccionista y posmo-

<sup>47</sup> Véase CALAN (2004), de quien tomo también la situación de Furet entre el revisionismo y el giro lingüístico.

<sup>48</sup> En *The Social Interpretation of French Revolution*, publicada en 1964.

<sup>49</sup> En su lección inaugural en el Collège de France, Pierre ROSANVALLON (2003: 20) escribe: «Referirse a lo político y no a la política es hablar del poder y de la ley, del Estado y de la nación, de la igualdad y de la justicia, de la identidad y de la diferencia, de la ciudadanía y de la civilidad, en suma, de todo aquello que constituye a la *polis* más allá del campo inmediato de la competencia partidaria por el ejercicio del poder, de la acción gubernamental del día a día y de la vida ordinaria de las instituciones».

dero del envite furetiano, que si insiste de cierto en la autonomía de lo político, en sus símbolos y representaciones y aun en su ilusión, no es para hallar detrás de todo ello dispositivos y prácticas discursivas sino para encontrarse con los sujetos de la política.<sup>50</sup>

Así pues, no es como una prolongación del revisionismo ni como una anunciación del giro lingüístico como hay que leer a Furet. Él se ampara en la relectura de la tradición historiográfica liberal de la revolución, pero con un tratamiento que lleva la historia académica a la frontera con el periodismo político. Forzando las reglas del juego, inventa el espacio que ocupa.

Furet empieza su obra manifestando una queja. El historiador de la revolución no puede mantener con su objeto de estudio una relación equivalente a la que anima —pongamos por caso— al historiador de la guerra de los treinta años. Y ello porque a aquel no sólo se le exige competencia profesional, sino que se requiere también que exprese su opinión, pues una célebre fórmula de Alphonse Aulard parece ser un requisito tácito para proceder al estudio: para comprender la revolución, hace falta amarla. Furet no se llama a engaño. No tiene nada de particular que una historia arrastre presupuestos intelectuales. «No hay interpretación histórica inocente, y la historia que se escribe está también dentro de la historia, pertenece a la historia, es producto de una relación por definición inestable entre el presente y el pasado».<sup>51</sup> Toda historia conlleva una elección. Un salto de fe desde la indecidibilidad. Pero de ahí no se sigue en absoluto que deba acarrear una profesión de fe, una opinión. Si acaso esto ocurre, ha de deberse a que la revolución despierta en el historiador una identificación afectiva que ha sobrevivido al paso del tiempo. Es la presencia espectral del mito de la revolución.

El fantasma de la revolución recorre aún la *rive gauche*. «1789 es la fecha de nacimiento, el año cero de un mundo nuevo fundado en la igualdad», y en ese mundo que da comienzo a la Francia contemporánea se sigue espejando cada presente asediado por la quimera del origen.<sup>52</sup> Por si esto fuera poco, la división académica de los estudios históricos

<sup>50</sup> POSTER (1997: 72-107).

<sup>51</sup> He manejado dos ediciones del texto de Furet: la española de 1980 y la francesa de 2009. Como viene siendo habitual, en adelante me referiré a la obra por las iniciales de su título y consignaré la localización de las citas en la edición francesa, primero, y en la española, a continuación. En este caso, PRF: 13, 11.

<sup>52</sup> PRF: 14, 12.

consagra tal efecto: la historia moderna termina en 1789, con el fin de lo que la revolución ha llamado el 'antiguo régimen', y la historia contemporánea comienza en 1815, con la caída de Napoleón. La revolución permanece así como un tiempo disyunto, como una línea fronteriza o una 'marca', en el sentido medieval del término, que disocia la historia de Francia y la prepara para un 'segundo origen'. «1789 es la clave del pasado y del futuro. Los separa, luego los define y los "explica"». <sup>53</sup>

Tanto es así que toda la historia del siglo diecinueve en Francia puede considerarse como una lucha entre el antiguo régimen y la revolución, cuyos avatares se despliegan en los episodios de 1815, 1830, 1848, 1851, 1870 y la Comuna de París. Sólo la estabilización de la tercera república, a la altura de 1880, sella la victoria de la revolución y consagra su legado. Como Furet escribirá más tarde, sólo entonces «la revolución toma puerto». <sup>54</sup> Se detiene el combate por la revolución, pero no la lucha por su memoria. Ciertamente es que aún habrá una recaída, que planea como una sombra amenazante sobre las tibias celebraciones del sesquicentenario de la revolución en 1939 y se convierte en una aciaga realidad cuando los nazis invaden Francia con la consigna de Goebbels de borrar 1789 de la historia. Entonces el régimen del mariscal Pétain cambia la divisa republicana por esta otra trinidad: 'trabajo, familia, patria'. Entonces el mito de la revolución pervive en la clandestinidad de la Resistencia, y Georges Lefebvre recuerda cómo los jóvenes que sueñan con un futuro mejor se dirigen a sus mayores para pedirles que les hablen «de ella». Que les hablen de la revolución. <sup>55</sup>

Sin embargo, acabada la guerra y ese momento pasado, la defensa de la revolución ya no requiere la apelación *aux armes*. El debate sobre los valores del 89 no pone en juego ninguna apuesta política real. Y sin embargo, esa herencia «continúa dominando las representaciones del porvenir como una antigua capa geológica, recubierta de ulteriores sedimentaciones, no deja de modelar el relieve y el paisaje». ¿Cuál es la razón de semejante persistencia? Furet sostiene que se debe a que la revolución no es solamente un acontecimiento del pasado, es también «una promesa indefinida de igualdad y una forma

<sup>53</sup> PRF: 16, 13.

<sup>54</sup> FURET (2001: 467). «*La Révolution française entre au port*» es la frase original.

<sup>55</sup> En un artículo que puede leerse en LEFEBVRE (1969). Vid. *supra* p. 65 y nota 117.

privilegiada de cambio». <sup>56</sup> La lógica de la revolución es la de su propia superación dialéctica. Eso es lo que expresa con maestría Jean Jaurès cuando afirma, en 1903, que lo menos brillante que tiene la revolución «es su presente», puesto que tiene «infinitas prolongaciones». <sup>57</sup> La visión de la historia queda encantada por la expectación, encerrada en una experiencia mesiánica del tiempo. Pero mientras Jaurès aún puede imaginar todos los rostros posibles del cumplimiento de la promesa de 1789, cuando 1917 reclama esa herencia y se afirma como la verdad contenida en la gran revolución, clausura ese espacio de esperanza. «Puesto que la revolución socialista tiene desde entonces un rostro, la revolución francesa deja de ser un molde para un porvenir posible, deseable, esperado, pero aún sin contenido. Se transforma en la madre de un acontecimiento real, fechado, registrado, que es octubre de 1917». <sup>58</sup>

Los discursos sobre 1789 y la revolución de octubre colisionan y se contaminan. Se encierran en el melancólico bucle de las prefiguraciones y los cumplimientos. Por eso sigue siendo tan grave la discusión sobre la revolución francesa: porque en realidad lo que está en juego es la actitud ante la política del presente. El compromiso. Los ecos de la Marsellesa retumban en las paredes de la universidad: *aux armes, historiens*. <sup>59</sup>

Por esta vía, la historia de la revolución francesa sigue siendo «un relato de los orígenes, y por tanto un discurso de la identidad». ¿Pero acaso no lo ha sido siempre? El siglo diecinueve representa el drama de la revolución: «1830 recomienza el 89, 1848 reinterpreta la República y la Comuna reanuda el sueño jacobino». <sup>60</sup> Pero como ningún acontecimiento colma lo que la revolución promete, esta se convierte en la anunciación de la revolución socialista. Cuando esta llega recobra aquélla actualidad. Su mito se renueva, pero también se empobrece. Y la historiografía, que de la mano de Mathiez traba la ligazón entre las dos revoluciones, se aletarga con este opio de los intelectuales.

<sup>56</sup> PRF: 18, 15.

<sup>57</sup> Citado en PROCHASSON (2011: 56-7).

<sup>58</sup> PRF: 19, 16.

<sup>59</sup> *Aux armes, historiens* es el título de la edición francesa ampliada del libro de Eric Hobsbawm *Echoes of the Mar-seillaise*.

<sup>60</sup> PRF: 20, 17.

Furet concede que la tradición universitaria que inaugura Aulard, y se prolonga hasta Soboul pasando por Mathiez y Lefebvre, ha hecho progresos en cuanto al conocimiento del fenómeno revolucionario. Pero ha caído presa en una cárcel interpretativa que le ha impedido dar nuevas y fértiles significaciones a su objeto de estudio. Porque ocurre que, como bien ha demostrado Paul Veyne, mientras pueda proseguir el acopio de información y la exploración extensiva del campo documental, la erudición no basta para modificar la conceptualización de un acontecimiento. Para más inri, disimula su incapacidad con la celebración del origen. La historia de la revolución en el siglo veinte es siempre conmemorativa. La apología del acontecimiento y su rechazo coinciden en un territorio común: «son historias de la identidad», y hay que acabar con ellas.<sup>61</sup> Es hora de visitar el pasado como un país extraño.

La memoria de la revolución se ha convertido en una carga de la que hay que desprenderse. Ese es el sentido preciso de las palabras «la revolución ha terminado». Ahora se impone tomar distancia y 'enfriar' el objeto de estudio, según la feliz expresión de Furet.<sup>62</sup> Una forma de hacerlo es tomar conciencia de las contradicciones entre el mito de la revolución y la realidad de las sociedades posrevolucionarias. Un proceso de concienciación que, justamente, llega a un punto culminante en los años setenta, cuando el pensamiento antitotalitario obliga a la izquierda a reflexionar sobre su propia herencia. Se instala en ella —en la izquierda— la distancia entre la historia y la revolución que tanto le conviene, «porque es ella la que ha creído que la historia estaba contenida por entero en las promesas de la revolución».<sup>63</sup> La experiencia del presente —del fracaso del régimen soviético— compele a cuestionar el conocimiento del pasado. Furet lo expresa crudamente en un párrafo que se ha hecho famoso: «En 1920, Mathiez justificaba la violencia bolche-

<sup>61</sup> PRF: 26, 21. Y, siguiendo la estela de Veyne, añade Furet (26, 22) con respecto a la revolución: «*Et il est sûrement temps de la désinvestir des significations élémentaires qu'elle-même a léguées à ses héritiers, pour lui rendre ce qui est aussi un primum movens de l'historien, la curiosité intellectuelle et l'activité gratuite de connaissance du passé*».

<sup>62</sup> Este es el pasaje completo: «*Ce "refroidissement" de l'objet "Révolution française", pour parler en termes lévi-straussiens, il n'est pas suffisant de l'attendre du temps qui passe. On peut définir les conditions, et même en repérer les premiers éléments, dans la trame de notre présent. Je ne dis pas que ses conditions, ces éléments vont constituer enfin l'objectivité historique ; je pense qu'ils sont en train d'opérer une modification essentielle dans le rapport entre l'historien de la Révolution française et son objet d'étude : ils rendent moins spontanée, donc moins contraignante, l'identification aux acteurs, la célébration des fondateurs ou l'exécration des déviants*». En PRF: 27, 22. El énfasis es de Furet.

<sup>63</sup> PRF: 28, 23.

vique a través de su precedente francés, en nombre de circunstancias comparables. Hoy el Gulag conduce a repensar el Terror, en virtud de una identidad de proyecto».<sup>64</sup>

Son palabras mayores. Sin embargo, cabe preguntarse si con ellas no da Furet un paso en falso. Pues ¿alcanza la distancia crítica que él mismo reclama? ¿O acaso sólo invierte el sentido de la identificación al instalar el totalitarismo en el ideal jacobino? Claude Lefort responde negativamente a esta cuestión, pero bien parece que su esfuerzo consiste en salvar a Furet de sí mismo.<sup>65</sup> Sea como fuere, si este señala con justicia la necesidad de reflexionar sobre las bases de la disciplina de la historia, con su forma de hacerlo logra *calentar* el debate algunos grados. Eso sí, lo que permanece como un hito en el camino es su idea-fuerza: para escribir sobre la revolución, hay que pensarla en vez de revivirla.

¿Por dónde empezar? Históricamente, hay que someter a crítica la vivencia revolucionaria y separarse del discurso que sobre los hechos emitieron sus propios actores; historiográficamente, hay que deshacerse del corsé de la interpretación dominante de la revolución. Tiremos de este último hilo. Sostiene Furet que la tradición marxista establece un vínculo de necesidad entre dos objetos de análisis que en rigor no coinciden: la revolución como experiencia histórica de la sociedad y la revolución como dinámica de la acción política. De tal confusión se deriva la indagación en el estado de la sociedad de las causas que han hecho posible y necesaria la acción colectiva. Pero así se cae invariablemente en la trampa determinista. Se reduce el campo de posibilidades del pasado al sentido único de lo que en efecto ocurrió. Pero sucede que «un fenómeno como la revolución francesa no puede ser reducido a un simple esquema de tipo causal: del hecho de que esta revolución tenga causas no se sigue que su historia esté enteramente contenida en esas causas»; sucede que «el acontecimiento revolucionario, desde el día en que estalla, transforma

<sup>64</sup> Aunque se ha reproducido por doquier, el párrafo merece ser de nuevo citado largamente en su lengua original: «L'œuvre de Soljenitsyne a posé partout la question du Goulag au plus profond du dessein révolutionnaire ; il est alors inévitable que l'exemple russe revienne frapper comme un boomerang son "origine" française. En 1920, Mathiez justifiait la violence bolchevique par le précédent français, au nom de circonstances comparables. Aujourd'hui, le Goulag conduit à repenser la Terreur, en vertu d'une identité dans le projet. Les deux révolutions restent liées ; mais il y a un demi-siècle, elles étaient systématiquement absoutes dans l'excuse tirée des "circonstances", c'est-à-dire de phénomènes extérieurs et étrangers à leur nature. Aujourd'hui, elles sont accusées au contraire d'être consubstantiellement des systèmes de contrainte méticuleuse sur les corps et sur les esprits». PRF: 29, 24.

<sup>65</sup> Véase el, por lo demás, fino análisis de Claude LEFORT (2001: 120-52).



de arriba abajo la situación anterior e instaura una nueva modalidad de acción histórica que no está inscrita en el inventario de esta situación».<sup>66</sup>

Ahí es donde Furet se encuentra con Tocqueville, porque su obra obliga a descomponer el objeto de análisis cuando pone de relieve que la revolución prosigue la labor de la monarquía y sólo en esa continuidad puede entenderse. De modo que si hay continuidad en los hechos es que sólo hay ruptura en las conciencias. En 1789 tiene lugar una aceleración del tiempo histórico pero no su dislocación. La revolución no es un segundo origen. Queda así despejado el camino a una reinterpretación hermenéutica de la revolución. Es en los discursos y en sus voceros donde habrá que buscar el misterio del acontecimiento, y no en la confrontación social entre la aristocracia y el tercer estado.

Sin embargo, entre Luis XVI y Napoleón hay una página en blanco que Tocqueville nunca escribió, porque su obra quedó inacabada. Lo que falta es el análisis de las mediaciones por las que se atraviesa entre uno y otro, es decir, la propia revolución. Porque el verdadero problema consiste en «comprender cómo la continuidad aparentemente inevitable de un fenómeno se hace evidente a través de la discontinuidad aparentemente radical de una revolución».<sup>67</sup> Para dar respuesta a tal cuestión Furet recurre a un historiador no demasiado conocido de principios del siglo veinte: Augustin Cochin, quien piensa la revolución no en términos de balance sino de acontecimiento.

Lo que la aceleración revolucionaria trae de radicalmente nuevo es el descubrimiento de la autonomía de lo político, la invención de la democracia moderna y una nueva conciencia de la acción histórica. Pero en el preciso instante en que descubre la política, la revolución cae en lo que Marx llamó 'la ilusión de la política', en la creencia de que a través de la política y de la voluntad se puede alcanzar cualquier objetivo. La acción no conoce límites, solamente adversarios o peor aún, traidores. «Desde el 89, la conciencia revolucionaria es esa ilusión de vencer a un Estado que ya no existe en nombre de una coalición de buenas voluntades y de fuerzas que representan el porvenir. Desde el origen, es una perpetua puja —*surenchère*— de la idea sobre la historia real, como si tuviera la mi-

<sup>66</sup> PRF: 44, 35. Las cursivas, del autor.

<sup>67</sup> PRF: 128, 102.

sión de reestructurar a través de lo imaginario la fractura del conjunto social». <sup>68</sup> Furet abandona la idea del *dérapiage* y se acerca a Edmund Burke. Desde el principio, la revolución está presa de la ilusión voluntarista. Desde el principio, la hipertrofia de la conciencia histórica cree que «el hombre no solamente conoce la historia que hace sino que se salva o se pierde en y por esa historia». Desde el principio, el mecanismo que activa el Terror está presente en la ideología revolucionaria. <sup>69</sup>

Cochin es quien proporciona la explicación de esta desmesura al revelar el papel de las sociedades de pensamiento. En el siglo dieciocho, tales sociedades son comunidades de opinión que constituyen una forma de socialización cuyo principio es que sus miembros deben despojarse de cualquier particularidad. En este sentido, son el reverso de los cuerpos del antiguo régimen, cuyo principio es la comunidad de intereses particulares. En cambio, lo único a lo que desinteresadamente deben atenerse los participantes en esas sociedades es a las ideas. Pues bien, lo que Cochin sugiere es que esa sociabilidad desconectada de la realidad es la prefiguración del jacobinismo y, a través de él, de la tiranía de la ideología.

Esta es la reconstrucción de los hechos. Desde Luis XIV, los canales de comunicación entre la sociedad y el Estado están cerrados. Pero la búsqueda de una representación política no cesa y pronto encuentra otros portavoces: los filósofos y los literatos. Intelectuales *avant la lettre*. Pero ellos tienden a sustituir los hechos por el derecho, los medios por los principios, el poder por los valores y la acción por los fines. De esta guisa se cocina una opinión al margen de las instituciones: en los cafés, los salones, los palcos o las sociedades. Contra el mundo de privilegio que representa la monarquía, se genera un discurso de la igualdad que conjura la arbitrariedad del poder a través de la voluntad general: ahora el poder es el pueblo.

El problema, como bien ha visto Pierre Rosanvallon, es que *le peuple est introuvable*. <sup>70</sup> Sólo existe en sus representaciones. Por eso la distancia entre la teoría y la práctica se conjura a través de la palabra. De ese desfase nace «el discurso más locuaz del mundo con-

<sup>68</sup> PRF: 49, 39.

<sup>69</sup> PRF: 90, 73.

<sup>70</sup> Véase ROSANVALLON (1998: 113-46).

temporáneo». <sup>71</sup> Cuando cae la monarquía y el lugar del poder queda vacante, la voluntad general queda a merced de quienes mejor la encarnan en cada momento, estableciendo una transparencia trágica entre el pueblo y sus representantes. Porque la tentativa de poner en pie un poder indiviso junto a una sociedad sin contradicciones calca la imagen absoluta del poder del antiguo régimen. «La revolución francesa no puede pensarse fuera de esta idea o de este fantasma, que es un legado de la antigua monarquía». <sup>72</sup>

Concluye Furet: «Si rechazamos la cronología y hacemos a Tocqueville dar un rodeo por Augustin Cochin, obtenemos una revolución francesa cuya *naturaleza* se basa en una dialéctica del poder y de lo imaginario, y el primer *balance*, diez años después de su explosión, en la instauración del reino de la democracia. La revolución es un imaginario colectivo del poder que no rompe la continuidad, y no deriva hacia la democracia pura sino para asumir mejor, en otro nivel, la tradición absolutista». <sup>73</sup>

¿Qué decir al respecto? Al releer las reseñas que se escribieron cuando se publicó *Penser la Révolution française* constato que muchos comentarios merecen ser tenidos en cuenta, pues en ellos el significado de la obra se expande y cobra nuevas coloraciones. Quiérase o no, la crítica es hoy un prisma indispensable para acercarse a los clásicos de cualquier tradición, aunque también haya que tener cuidado de no perderse en la madeja de la interpretación. François Furet ofrece una vía prometedora para una relectura hermenéutica del proceso revolucionario, pero es difícil aceptar que el precio que haya que pagar por ello sea el desalojo de la historia social. Hacer de esas dos perspectivas —político-ideológica y socioeconómica— algo incompatible no parece justificado. Es más, parece que en ese mundo donde «el circuito semiótico es el dueño absoluto de la política», Furet se extravía y reproduce en su teoría la distancia insalvable entre lo real y la idea que tan funestas consecuencias trajo, a su juicio, en los hechos que revisa. <sup>74</sup>

Tampoco es posible dejar de ponderar la elección de los guías que utiliza para su excursión. Porque para ello necesita convertirlos en autoridades más o menos incontrover-

<sup>71</sup> PRF: 58, 47.

<sup>72</sup> PRF: 70, 56.

<sup>73</sup> PRF: 129, 103. Los énfasis son del autor.

<sup>74</sup> Lynn HUNT (1981) y Jean-Pierre HIRSCH (1980) coinciden en ese punto. La cita, PRF: 84, 68.

tibles. Augustin Cochin entra en escena como un historiador desconocido y tal vez despreciado, pero no discutido ni refutado. Tal presentación no se sostiene en los hechos. Que el propio Furet no le dedicara una entrada en el diccionario de la revolución que editó a propósito del bicentenario de 1789 habla de una elección oportuna —u oportunista— motivada más por las circunstancias que por el valor intrínseco de su obra. En lo que concierne a Tocqueville, Furet lo sitúa al margen de la tradición de las ‘historias de la identidad’ cuyo mayor exponente sería Michelet. Quizá por eso la contraposición que hace entre ambos es demasiado acusada y no hace justicia al talento del segundo. Además expone al autor a la acusación de utilizar solamente fuentes conservadoras.<sup>75</sup> A la vista de la obra de Michelet, Claude Lefort se pregunta si no es a una historia de inspiración positivista a la que cabe imputar la consolidación del mito de los orígenes. Porque entonces podría verse en Furet el principio del retorno a las fuentes del pensamiento moderno de la historia. Bien mirado, si en algo sobresale la trayectoria de Furet es en la rehabilitación de la tradición historiográfica del siglo diecinueve, *le siècle de l'avènement républicain*, ensombrecida y, esa sí, prácticamente congelada, por el clima intelectual de la guerra fría.

Pero la revolución termina adquiriendo en la obra de Furet una coloración sombría. La invención de la democracia cede todo el protagonismo a su reverso oscuro: el terror y el poder demiúrgico de la razón. Seguramente Furet quiere con ello hacer pedagogía de las virtualidades iliberales de la ideología revolucionaria en un momento en que ésa aún es una cuestión candente. Pero por momentos parece que eso sea todo lo que la revolución ofrece. Que el jacobinismo sea su forma más pura y el terrorismo su íntima verdad. Ante tal ilusión óptica, quizá sea bueno recordar, de la mano de Maurice Agulhon, que si se considera la evolución global de Francia con la suficiente perspectiva, se reconoce que «todas las libertades democráticas de las que disfrutamos han sido establecidas por los regímenes que se han reclamado herederos de la revolución, y que, como una verdadera confirmación *a contrario*, cada vez que un poder político ha manifestado su hostilidad hacia la revolución, las libertades de los ciudadanos han sido amenazadas. Ninguna consideración sobre el jacobinismo como germen de autoritarismo puede prevalecer ante esta evi-

<sup>75</sup> Furet corregirá este extremo y dedicará un seminario a Michelet en la École en los ochenta.

dencia».<sup>76</sup> Pero tampoco hay que olvidar que Furet no se abandonó jamás al desprecio que cierta derecha pueda sentir por la revolución. A pesar de su desencanto, tuvo claro que 1789 «da a luz un mundo más noble que el que la ha precedido, porque es un mundo de la universalidad de los hombres».<sup>77</sup>

### La tradición del retorno

La década de los sesenta hace estallar ciertas contradicciones culturales de la modernidad. Se abre paso otro orden del tiempo, distinto del futurismo que no debió prolongarse más allá de entreguerras. El vertiginoso progreso de la técnica explica quizá su supervivencia. Pero el estallido de la rebelión en el corazón de la opulencia pone de manifiesto el hartazgo y el deseo de deshacerse de tal lastre. Entre 1968 y 1989 se dibuja un panorama sombrío sobre el siglo veinte: un 'siglo de barbarie' según Bernard-Henri Lévy —que se confiesa un bárbaro *pentito*—; una 'era de extremos' según Eric Hobsbawm —que examina su condición de extremista *ma non troppo*—. Por eso se parte a la búsqueda de los materiales culturales de lo que Stefan Zweig llamó 'el mundo de ayer', de las tradiciones bloqueadas o arrumbadas por los desastres de la guerra y la ceguera intelectual que la siguió. François Furet comparte con otros miembros de su generación la reconsideración del pensamiento de Tocqueville. Michel Foucault se cuenta entre quienes harán posible que la filosofía se escriba en buena medida como un comentario a la obra de Nietzsche —aunque también de Heidegger, justo es reconocerlo—. Paul Veyne regresa a Max Weber para poner al día las cuestiones que la disciplina de la historia plantea al pasado al que mira. Sus gestos no agotan el abanico de los retornos, pero son una buena muestra de la estrategia que se pone en marcha cuando el malestar espolea la búsqueda de la renovación de una cultura.

En este sentido, no hay posmodernidad que no sea una nueva modernidad.<sup>78</sup> Que se haya planteado una confrontación tan acusada entre ambos movimientos se debe probablemente a que el primero se ha apoyado en una sesgada dialéctica de la Ilustración. Cuando menos habría sido necesaria una dialéctica del Romanticismo para comprender

<sup>76</sup> Véase AGULHON (2005: 40-1). He resumido el pasaje original.

<sup>77</sup> Citado en HALÉVI (2007: 94).

<sup>78</sup> José Luis VILLACAÑAS (1997: 7).

cabalmente cuanto se quería dejar atrás.<sup>79</sup> Pero, sea como fuere, en las mutaciones intelectuales de los años sesenta y setenta late el mismo pulso que en todos los intentos de disociar el pasado desde el Renacimiento: el postulado de la discontinuidad radical con el tiempo inmediatamente precedente y la reanudación con uno anterior.<sup>80</sup>

Pero la disociación del pasado tiene un precio. El caso de François Furet es tal vez el más elocuente al respecto, puesto que en *Pensar la revolución francesa* parece cerrar el círculo que abre cuando el descubrimiento de la disciplina de la historia agrieta su cosmovisión en los años cincuenta. La manera como se entreveran en su obra historia y vida hace plausible colegir que el rechazo de una tradición historiográfica está íntimamente ligado con el rechazo de su propio pasado comunista. Y ese rechazo, en último término, contribuye a la amnesia y a la incomprensión del significado de tal pasado.

Hay otra manera de regresar. Una manera más sutil de hilar el tiempo que no rechaza cuanto la precede sino que entra en intensa relación con ese tiempo. Una manera que comprende que tan importante como la llegada de vuelta a casa es el camino de regreso. Que es precisamente el rodeo el que hace posible una justa apreciación del hogar, justo cuando el pasado se recuerda a la luz asombrada del presente.



La revisión de las tradiciones historiográficas es una fuente de renovación de la escritura de la historia, pues en tales tradiciones se prolongan y expanden los significados del pasado, aunque este no se agote en ellas. Hoy más que nunca. Porque mientras estuvo en vigor el paradigma de la historia científica, se mantuvo la creencia de que todo antiguo trabajo estaba destinado a ser 'superado'. Pero esto no puede sostenerse ya, so pena de caer en una reducción presentista.<sup>81</sup> No puede ser casual que el cuestionamiento de ese paradigma coincidiera con la publicación de un estudio sobre la imaginación histórica del siglo diecinueve: la *Metahistoria* de White. De suerte que si consideramos la historia como un arte, entonces seremos capaces de juzgar otras cualidades en los viejos textos y podrán estos trasladarnos nuevas significaciones. Si —más enfáticamente— consideramos que la historia

<sup>79</sup> Es lo que plantea, aunque por otros derroteros, José Luis MOLINUEVO (2009).

<sup>80</sup> Eso es lo que Jeffrey PERL (1984) ha llamado 'la tradición del retorno'.

<sup>81</sup> HUNT (1995: 1119).

es el arte de la memoria, entonces veremos cómo en todas esas obras se va desgranando eso que Henry James llamó 'el sentido del pasado'. Y, además del texto, apreciaremos su textura.<sup>82</sup>

Si Gadamer está en lo cierto, el trabajo de la historia no se detiene nunca y por eso conviene estar atentos. Por eso he elegido el retorno genealógico a los lugares de memoria de la revolución que son las obras que se han escrito sobre ella. La primera etapa, que ahora concluye, ha consistido en el esclarecimiento de la perspectiva. La anagnórisis. Porque no se puede traspasar la cesura histórica e historiográfica en la que escriben los tres autores revisados sin meditar sobre sus propuestas e incorporarlas al equipaje con el que proseguir el viaje. La segunda etapa nos va a llevar hasta la frontera del tiempo en que se construye la historia que hasta aquí hemos visto deconstruir. La exploración habrá de mostrar su capacidad de resultar en una contribución a la tarea siempre urgente de pensar la historia. La opción por la genealogía, por el camino *hacia* el pasado antes que el camino *desde* él, no es sólo un reconocimiento a la tarea de Foucault. Quiere poner también de relieve que una cultura no puede vivir meramente de la autopsia de sus pasados descartados. Porque acercarnos cada vez más a los acontecimientos que los historiadores relatan es una apuesta por ir palpando el efecto de las experiencias vividas y de los recuerdos personales en sus relatos. E ir viendo que no hay ciencia que supere la *presencia real* de la vida en las palabras.

<sup>82</sup> HUTTON (1993: 152-3).

## SEGUNDA PARTE





ALPHONSE AULARD

## ALPHONSE AULARD: LA DOMA DE LA MEMORIA

A la altura de 1880, la tercera república francesa es al fin de los republicanos. Han desaparecido los nostálgicos del imperio y los monárquicos han consumido sus últimas fuerzas. Tres gestos simbólicos ilustran el talante de la presidencia de Jules Grévy. Primero, los diputados y senadores se trasladan de Versalles a París: la nación se reconcilia con la capital casi una década después del episodio la Comuna. Segundo, una propuesta ministerial consigue que se ejecute un decreto de 1795 que en rigor nunca fue derogado: aquel por el cual la *Marsellesa* se convierte en el himno oficial de Francia. Y tercero, el 14 de julio vuelve a ser el día de la fiesta nacional: una conmemoración que recupera a la vez la ruptura con el antiguo régimen de 1789 y la unidad fraternal de 1790, que tanto entusiasmó a Michelet.

Sólo entonces «la revolución francesa toma puerto».<sup>1</sup> Así lo sostiene François Furet, pero ¿es eso cierto? La estabilización de la política y el crecimiento del bienestar social, por leve que este sea, allanan el tránsito de la sociedad hacia una era de pasiones tranquilas. Sin embargo, la afirmación de Furet no debe llevarnos a sobreestimar el triunfo de los principios del ochenta y nueve sobre sus adversarios. Por de pronto, si Eugen Weber subraya la importancia de la republicanización del campo, que convierte a los «campesinos en franceses», Sanford Elwitt interpreta esta operación como un fraude burgués encaminado a formar una ciudadanía complacida y renuente a dejarse seducir por los cantos de sirena del socialismo.<sup>2</sup> La República tiene también sus líneas de sombra.<sup>3</sup>

Observemos el contraste. El 15 de mayo de 1889 abre sus puertas la torre Eiffel. Su ingeniero, Gustave Eiffel, concibe la torre para presidir la exposición universal que se celebra ese mismo año en París, y también para conmemorar el primer centenario de la revolución. Quiere representar con ella el progreso científico y el dominio humano de la

<sup>1</sup> FURET (2001: 467).

<sup>2</sup> Compárense las lecturas en ELWITT (1975) y WEBER (1976).

<sup>3</sup> Pierre ROSANVALLON (2000: 252-4) señala una de ellas: en el pensamiento político de los padres fundadores de la república en Francia está muy presente el elitismo democrático, según el cual el gobierno debe recaer en los más capaces y el sistema representativo ha de ser el cedazo que garantice tal capacidad. Ese elitismo, aunque está lejos del que se fraguará a principios del siglo veinte, está expuesto al ataque de quienes reclaman una mayor participación política.

naturaleza. Pensada inicialmente como una construcción temporal, la torre no tarda en convertirse en un símbolo de la tercera república, que después de emerger como un régimen provisional acabará siendo «la más larga de las repúblicas» francesas.<sup>4</sup> Sin embargo, en el mismo momento se está construyendo en la montaña de Montmartre la iglesia del Sacré-Cœur, concebida como un templo expiatorio tras la revuelta de los *communards* en 1871. No hace falta decir que ese edificio representa una visión muy distinta de Francia.<sup>5</sup>

Pero aún hay más. El 14 de julio de 1889 Francia celebra el centenario de la revolución. El mismo día y en la calle Rochechouart de París, socialistas llegados de toda Europa se reúnen para relanzar la Internacional. La Francia socialista no ha olvidado que la armonía mesocrática de la república se ha edificado sobre la masacre de 1871. Paralelamente, entre las celebraciones de la exposición universal un grupo de feministas organiza un congreso internacional para reclamar los derechos de las mujeres. La principal reivindicación de pioneras como Hubertine Auclert y Maria Deraismes son los derechos políticos, sobre todo el voto. Estos, según creen, arrastrarán los demás derechos.<sup>6</sup> Son indicios suficientes para detectar la fragilidad del consenso republicano. Razones que bastan para intuir el combate que se establece por la memoria del ochenta y nueve.

La escritura de la memoria

¿Cómo entender la revolución? La respuesta a esta pregunta hace necesaria la historia. Después de 1789, quiere hallarse el sentido del acontecimiento detrás del caos que reina en superficie. Se trata de una ruptura inaudita, que no se deja por tanto interpretar con las categorías al uso. Pero, por eso mismo, genera un intenso deseo de comprender lo ocurrido. Hacerlo, integrar la disrupción en una narración consistente, no es una tarea fácil. Pero, por eso mismo, constituye un poderoso acicate para renovar la escritura de la historia. Será la tarea del siglo diecinueve, y de ella daremos ahora breve cuenta.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Tomo la expresión de la obra así titulada de MOLLIER y GEORGE (1994).

<sup>5</sup> Véase CROOK (2002: 208).

<sup>6</sup> Sobre los socialistas, Donald SASSOON (2001: 19-20). La cuestión del feminismo, en James MCMILLAN (2003: 35-7).

<sup>7</sup> Baso cuanto sigue, fundamentalmente, en BOER (2011) CARBONELL (1976), DELACROIX, DOSSE y GARCIA (2007), DUMOULIN (2003), GÉRARD (2005) y LETERRIER (1997).

La revolución trae consigo un verdadero redescubrimiento del pasado, que ya no volverá a ser igual. Ahora, de súbito, aparece realmente como algo pasado. Como algo que ya no está ahí y cuya ausencia abrumba e inquieta. No hay ejemplos que arrojen la suficiente luz sobre el presente, así que una historia concebida como repositorio de ejemplos no puede satisfacer las nuevas necesidades de inteligibilidad. En lo inmediato, pues, no hay un instrumento adecuado para aprehender las transformaciones que se suceden, pero emerge una empresa original a la que François Emmanuel Toulangeon llama, en 1801, «escribir la historia de su tiempo».<sup>8</sup>

Según Damien Zanone, que ha estudiado el periodo, es un tiempo en el que la narración de la historia no puede hacerse al margen del relato de sí mismo, porque entonces también se dilucida el lugar que uno ocupa dentro de ese mundo en permanente tránsito. Esta es la cuestión que comparten el diario de Michelet, los recuerdos de Tocqueville y las memorias de Chateaubriand, tres obras que jalonan la primera mitad del siglo.<sup>9</sup> Lo que está en juego es la construcción de eso que Paul Ricœur llama 'identidad narrativa', de esa mediación entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo que responde con una historia a la pregunta ¿quién soy yo? Y también está en juego la responsabilidad ética, que es la clave de toda identidad comprendida en términos narrativos. Porque la narratividad, y con ella la historia a la que da forma, no está exenta de una dimensión normativa, prescriptiva.<sup>10</sup> O, por decirlo con una palabra que recupera Foucault, 'etopoética'.<sup>11</sup>

En definitiva, en este primer tiempo la proliferación de memorias personales responde al profundo sentimiento de discontinuidad que siente la sociedad. Es el primer paso en la búsqueda de inteligibilidad que preside la renovación historiográfica iniciada

<sup>8</sup> Dice así el vizconde de TOULONGEON (1801: I-II): «On a toujours pensé que c'était une entreprise hasardeuse et d'une extrême difficulté, d'écrire l'histoire de son temps : trop d'intérêts contemporains semblent avoir la vérité à craindre ; il semble même qu'un temps de révolution ajoute à la difficulté, les partis étant plus irritables encore que les individus». Y, a continuación: «Ainsi l'homme qui, sans avoir jamais voulu être homme de parti, se serait toujours tenu dans cet intervalle, aurait l'avantage de s'être trouvé au milieu des événements, et à la distance nécessaire pour en apercevoir les causes».

<sup>9</sup> Véase ZANONE y MASSOL (2005: 8-38).

<sup>10</sup> RICŒUR (1985: 439-48).

<sup>11</sup> Leemos en FOUCAULT (2005: 227): «Los griegos tenían una palabra que encontramos en Plutarco y también en Dionisio de Halicarnaso, que es una palabra muy interesante. La encontramos con la forma del sustantivo, el verbo y el adjetivo. Es la expresión o la serie de expresiones, de palabras: *ethopoiein*, *ethopoiia*, *ethopoiis*. *Ethopoiein* quiere decir: hacer *ethos*, producir *ethos*, modificar, transformar el *ethos*, la manera de ser, el modo de existencia de un individuo».

tras la restauración de una monarquía que regresa a Francia con la intención declarada de borrar la revolución del recuerdo y «reanudar la cadena de los tiempos».<sup>12</sup> Una ingenuidad que replica a otra: el cambio de origen que pretendió instaurar el nuevo calendario republicano en 1793. Dos gestos que revelan que la reflexión sobre el tiempo está entonces asediada por el espectro de la revolución —veremos hasta qué punto de la mano de Taine—. Hay un término recurrente para designar el intervalo entre la toma de la Bastilla y la batalla de Waterloo: es el de ‘abismo’. La escritura moderna de la historia empieza su andadura, como bien diagnosticara Chartier, *au bord de la falaise*.

En los años veinte del siglo diecinueve, la generación nacida entre 1787 y 1798 pone la primera piedra de la reforma historiográfica. Augustin Thierry y François Guizot son las figuras señeras del momento. Políticamente, abrazan la bandera del liberalismo para oponerse al régimen de Luis XVIII y Carlos X. Persiguen una monarquía constitucional como la derivada de la revolución de 1688 en Inglaterra, y quieren ganarse a la opinión pública. Para ello llevan a cabo una labor cultural que tiene en la historia uno de sus pilares.<sup>13</sup> Estilísticamente, el tono del nuevo discurso histórico lo marca la novelística de Walter Scott: el escritor escocés publica *Waverley* en 1814 y *Ivanhoe* en 1819. La buena acogida que recibe entre los historiadores indica que, para decir la verdad histórica, no sólo se precisa exactitud sino también imaginación.<sup>14</sup>

La historiografía romántica es producto del encuentro entre la tradición de erudición y crítica que en Francia se remonta a Mabillon y la forma narrativa de la novela contem-

<sup>12</sup> El preámbulo de la Carta constitucional otorgada por Luis XVIII en 1814 se expresa así: «*En cherchant ainsi à renouer la chaîne des temps, que de funestes écarts avaient interrompue, nous avons effacé de notre souvenir, comme nous voudrions qu'on pût les effacer de l'histoire, tous les maux qui ont affligé la patrie durant notre absence*». En *Recueil des ordonnances et règlements de Louis XVIII*, Paris, Firmin Didot, 1814, p. 5. Curiosamente, el mismo año, en España Fernando VII pretende también abolir el discurrir del tiempo con un decreto que declara nula la obra constitucional, «de ningún valor ni efecto, ahora ni en tiempo alguno, como si no hubiesen pasado jamás tales actos, y se quitasen de enmedio del tiempo». En MARTÍN DE BALMASEDA (1816: 8). Soy yo quien subraya esa bella expresión que ha dado título a una obra de Josep Fontana, y que conservo en la ortografía original. Agradezco la referencia a Javier Ramón.

<sup>13</sup> Aunque no sólo cuentan con ella, obviamente. En una carta de Rémusat a BARANTE (1893: 147-8) fechada en diciembre de 1823, el político y filósofo liberal escribe al historiador: «*C'est sur les esprits qu'il faut agir, c'est par la philosophie, les arts, l'histoire, la critique, et, s'il se peut, la création littéraire, qu'il faut les attaquer ; et le public, de son côté, m'y semble assez disposé*». Toda una declaración de intenciones acerca de la eficacia combinada de las humanidades.

<sup>14</sup> Recuerda THIERRY (1835: XIX): «*J'avais l'ambition de faire de l'art en même temps que de la science, de faire du drame, à l'aide de matériaux fournis par une érudition sincère et scrupuleuse*».

poránea. Al trabajo erudito, la nueva historia añade una perspectiva hermenéutica que no se contenta con establecer los hechos, sino que también los interpreta. Y al relato, los historiadores suman su propia presencia. Porque, como hemos tenido ocasión de ver, el historiador romántico no desaparece de su historia.<sup>15</sup> Es un autor que comenta la narración, explicita sus fuentes, determina sus límites y formula hipótesis en función de la disponibilidad de la información.

Augustin Thierry se propone acabar con la historia de grandes hombres y batallas, y dar al tercer estado el lugar que merece. Su obra es en buen ejemplo de los cambios que se operan en el régimen de historicidad. Él entiende la revolución como el desenlace natural de toda la historia de Francia. Tiene una concepción agonística de la historia, hasta tal punto que Marx lo considera como el introductor de la lucha de clases en la historiografía, pero tal combate sólo adquiere sentido a la luz de la reconciliación que la revolución hace posible a través de la idea de nación. La inteligibilidad histórica ya no se construye desde un origen dado —una guerra, una conquista, una invasión—, sino desde el presente. La nación, al integrar en su seno a los antiguos tres estados, pone fin a las oposiciones que hasta el momento fracturaban la sociedad y abre la vía a la libertad de la nación. Con Thierry, la historia abraza internamente la dialéctica y se abre al diálogo con la filosofía.<sup>16</sup>

El colapso de las esperanzas revolucionarias en 1815 y la brutal desaceleración del tiempo que conlleva dejan tras de sí «una reserva de energías turbulentas» que no tarda en emerger. En 1830 se proclama la monarquía constitucional de Luis Felipe de Orleans después de las 'tres gloriosas' jornadas de julio que inmortalizará Delacroix. Los disparos contra las esferas de los relojes atestiguan la nueva aceleración histórica y la apertura de un tiempo nuevo.<sup>17</sup>

Cambian las condiciones de producción de la historia. Guizot aprovecha la coyuntura. Será el hombre del momento.<sup>18</sup> Con el precedente de la revolución gloriosa de 1688 como modelo, se pone en marcha una política que se llamará del 'justo medio'. La origi-

<sup>15</sup> Cfr. *supra*, p. 126 y n. 38.

<sup>16</sup> Una idea que desarrolla FOUCAULT (2003: 194-203).

<sup>17</sup> George STEINER (1998: 34; 2008: 14-5).

<sup>18</sup> Así lo ha puesto de relieve Pierre ROSANVALLON (1985), precisamente, en *Le moment Guizot*.

nalidad del nuevo régimen radica en que, por vez primera, se reclama la doble herencia de la monarquía y de la revolución. Eso suscita una necesidad de historia a la que Guizot da cauce, desde el ministerio de Instrucción Pública, organizando una verdadera política de la memoria. El 'justo medio' se instala entre los reaccionarios, que rechazan el legado de la revolución en nombre de la tradición, y los radicales, que impugnan el antiguo régimen en nombre de la ruptura. Entre esos dos extremos, la apuesta consiste en reanudar la cadena de los tiempos sin borrar del recuerdo ningún episodio de la historia nacional. Para Guizot, el conocimiento del pasado aclara las necesidades y circunstancias de nuestro tiempo, de modo que las pasiones políticas que lo agitan se vuelven menos ásperas.<sup>19</sup> La historia, en fin, ha de ser una escuela de moderación.

Con ese objetivo en mente, Guizot empieza a institucionalizar la historia nacional a través de la educación, la creación de museos y la promoción del patrimonio. De esta manera pone los cimientos del tipo de historia que se impondrá en los primeros años de la tercera república. Aunque esta no se dice tanto heredera de Guizot como de Comte, reinscribe el ideal conservador de la clausura de la revolución en el orden de su discurso histórico: sus consignas son sellar la fractura revolucionaria, absorber todo el pasado *de* la nación y *en* la nación, y templar las pasiones políticas.<sup>20</sup>

Pronto, sin embargo, la historia tal como la practican Thierry o Guizot se convierte en objeto de crítica. Por un lado, se la acusa de ser excesivamente literaria. La corriente de pensamiento que se ampara en Saint-Simon primero y en Comte después apuesta por el perfeccionamiento del método y de la erudición. Por el otro, se le reprocha que, de algún modo, tome 1830 como el fin de la historia. Como hiciera Guizot en los años veinte, en los cuarenta son Quinet, Michelet, Esquiros, Blanc o Lamartine quienes desafían al régimen monárquico sobre la base de la historia. Porque la historia no se detiene, y ellos la rescriben con una gramática republicana y una prosodia ora jacobina ora girondina. Al

<sup>19</sup> Estas son sus palabras: «*L'histoire nous rend le passé et ajoute à notre existence celle de nos pères. En se portant sur eux, notre vue s'étend et s'élève. Quand nous les connaissons bien, nous nous connaissons et nous nous comprenons mieux nous-mêmes ; notre propre destinée, notre situation présente, les circonstances qui nous entourent et les nécessités qui pèsent sur nous deviennent plus claires et plus naturelles à nos yeux. Ce n'est pas seulement un plaisir de science et d'imagination que nous éprouvons à rentrer ainsi en société avec les événements et les hommes qui nous ont précédés sur le même sol, sous le même ciel ; les idées et les passions du jour en deviennent moins étroites et moins âpres*». En GUIZOT (1860: 171).

<sup>20</sup> Sobre la operación de reinscripción, véanse las iluminadoras páginas de ROSANVALLON (1985: 358-71).

cabo, como reconoce Tocqueville en vísperas de la revolución de 1848, bien parece que se había tomado «el final de un acto por el final de la pieza».<sup>21</sup>

Durante la segunda república, Alphonse de Lamartine se convierte en el historiador de mayor éxito y Jules Michelet es quien ejerce el más prestigioso magisterio intelectual desde su cátedra en el Collège de France.<sup>22</sup> Michelet encarna mejor que nadie al narrador que no se esconde en su relato, al autor que desempeña el papel de mediador, de pontífice entre los tiempos y las generaciones. Con él, la disciplina de la historia deviene una magistratura de la memoria, y el historiador, «el guardián de las tumbas», «el protector de los muertos», «el administrador del patrimonio de los difuntos».<sup>23</sup> Pero a la vez, él introduce el recurso al archivo en el corazón mismo del oficio del historiador.

El entusiasmo despertado por la revolución de febrero de 1848 es efímero. El 2 de diciembre de 1851 Luis Napoleón da un golpe de Estado e instaura el segundo imperio. La primavera de la esperanza da paso al invierno de la desesperación en el mundo republicano. Tantos años de estudios de historia no han logrado dar con un relato capaz de unir a los franceses. Además, el regreso del imperio impugna la confianza en el progreso. El eclipse social de la fraternidad acaba con la edad lírica de la historiografía. Las miradas se vuelven entonces hacia el territorio de las ciencias, que viven un momento de esplendor de la mano de Louis Pasteur o Claude Bernard, entre otros.

Quinet es quien más profundamente reflexiona sobre las consecuencias historiográficas de ese momento —y nos detendremos en ello en el capítulo a él dedicado—. Pero es Renan el primero en detectar que el tiempo de la filosofía de la historia ha pasado: «Un paso más, y se proclamará que la verdadera filosofía es la ciencia de la humanidad, y que la ciencia de un ser que está en perpetuo devenir no puede ser otra que su historia. La his-

<sup>21</sup> Alexis de TOCQUEVILLE (1984: 68).

<sup>22</sup> En el Collège, Michelet ocupa la cátedra de Historia y moral, que es el nombre que tiene desde 1791 la primera cátedra de Historia creada en dicha institución en 1769. La cátedra se suprime en 1892, justo el mismo año en que Pierre Lafitte, discípulo de Comte, ocupa la de Historia de las ciencias. Cosas del nuevo *air du temps*. Pero la cátedra de Michelet tendrá aún otra vida. Se restablecerá en 1933 con otro nombre, el de Historia de la civilización moderna, y la detentará Lucien Febvre.

<sup>23</sup> Palabras del propio MICHELET (1875: III) que una página después añade: «*L'histoire accueille et renouvelle ces gloires déshéritées ; elle donne nouvelle vie à ces morts, les ressuscite. Sa justice associe ainsi ceux qui n'ont pas vécu en même temps, fait réparation à plusieurs qui n'avaient paru qu'un moment pour disparaître. Ils vivent maintenant avec nous qui nous sentons leurs parents, leurs amis. Ainsi se fait une famille, une cité commune entre les vivants et les morts*».



toria, no curiosa sino teórica, del espíritu humano: esa es la filosofía del siglo diecinueve». <sup>24</sup> Y, en efecto, a la filosofía de la historia salida del naturalismo romántico o del idealismo hegeliano viene a sustituirla una filología de la historia que deposita su confianza en las virtualidades del trabajo erudito y la crítica documental. O en una sola palabra: en el método.

#### El momento metódico

Hay momentos, particularmente convulsos, que despiertan la ilusión en el método. Que incluso generan su necesidad. Porque el debate sobre el método es inseparable de una voluntad de reconciliación. Por eso se insinúa tras el fracaso de la segunda experiencia republicana y se precipita tras el doble traumatismo de la derrota militar frente a Alemania y la fractura social de la Comuna. Pero, recordémoslo, si el moderno estudio de la historia responde al impacto de la revolución francesa, la codificación metódica de la disciplina es el primer movimiento de las negras tras la apertura con blancas de la historia romántica. Se reproduce así una situación vivida en el siglo diecisiete. Entonces, a la quiebra del entendimiento que condujo a la guerra de los treinta años, Descartes respondió precisamente con un 'discurso del método'. Pero aquello tampoco era el principio: «El gambito de salida de la filosofía moderna no coincide, así, con el racionalismo descontextualizado del *Discurso* y las *Meditaciones* de Descartes, sino con la reformulación que hace Montaigne del escepticismo clásico en su *Apología*, en la que tantas anticipaciones de Wittgenstein encontramos. Es Montaigne, y no Descartes, quien juega, y sale, con blancas. Los argumentos de Descartes son la respuesta de las negras a este movimiento». <sup>25</sup>

Las palabras de Stephen Toulmin ponen de manifiesto el carácter reactivo de la aspiración metódica. Quizá eso explique por qué, pasada esa coyuntura, tal historiografía haya recibido tantas críticas. Cuando en 1971 Paul Viallaneix empieza a publicar las obras completas de Michelet, largo tiempo excluido del canon de la ciencia histórica, parece cerrar

<sup>24</sup> RENAN (1890: 132) escribe estas palabras entre 1848 y 1849, aunque no las publica hasta 1890. Es imposible no relacionarlas con estas otras de ORTEGA Y GASSET (1979: 121): «El hombre no tiene naturaleza, lo que tiene es historia; porque historia es el modo de ser de un ente que es constitutivamente, radicalmente, movilidad y cambio».

<sup>25</sup> Véase la gran obra de Stephen TOULMIN (2001: 75).

un ciclo. El momento metódico adquiere entonces la apariencia de un paréntesis cuyos extremos delimitan un 'largo siglo veinte' —que calca casi exactamente el que definiera Giovanni Arrighi— y encierran, según se cree, un cierto cansancio de la imaginación histórica.<sup>26</sup> La tradición del retorno dirige su mirada hacia la generación romántica y deja en la sombra a esa otra «generación triste de 1870 a 1890».<sup>27</sup> Pero hoy en día la corriente metódica se ha reevaluado en función de su compromiso cívico y de su protagonismo en la institucionalización de la disciplina. Veamos, pues, los rasgos que la distinguen.

Después de 1851 el romanticismo se antoja caduco. El realismo y el naturalismo, encarnados en la literatura por Flaubert o Zola, orientarán en adelante el estilo de la historia. Además, los grandes avances de la química y la medicina marcan el clima intelectual de París y se convierten en un ejemplo para los otros ámbitos del saber. En los años sesenta el imperio da signos de apertura. Tras una conversación con Mommsen, Napoleón nombra a Víctor Duruy ministro de Instrucción Pública. Duruy, que ocupará el cargo desde 1863 hasta 1869, es un historiador, discípulo de Michelet, que ha ayudado al emperador en la redacción de su *Historia de Julio César*. Su nombramiento es crucial para la promoción de la ciencia y la institucionalización de la historia. En 1868 decide crear la *École pratique des hautes études* con el fin de desarrollar la investigación y de formar investigadores. La cuarta sección de la *École* aúna, significativamente, las «ciencias históricas y filológicas». La 'filologización' de la historia se considera un paso necesario para mejorar su contenido científico.

En el camino hacia el método, 1870, con la guerra y la Comuna, aparece como una fecha seminal, y 1876, con la fundación de la *Revue historique*, como la consagración de la nueva historiografía. Pero la década de los sesenta sienta las bases de la renovación y en ella se dan ya las primeras manifestaciones del cambio. En 1864 ve la luz *La Cité antique* de Fustel de Coulanges, el mismo año en que termina la publicación, en cinco volúmenes, de la *Histoire de la littérature anglaise* de Taine. Ellos son los pioneros de la mutación científica

<sup>26</sup> La clave de la obra de ARRIGHI (1999), no obstante, es económica. Aunque la escuela metódica recibe críticas desde los inicios del siglo veinte y se ve claramente impugnada por la escuela de los *Annales*, no pocos de sus usos y costumbres se prolongan en la universidad hasta después de la segunda guerra mundial. La 'nueva historia' de los años setenta altera sustancialmente el panorama historiográfico francés.

<sup>27</sup> Así la calificó Lucien FEBVRE (1982: 53) en el curso del Collège de France de 1942-3 que dedicó a Michelet.

de la historia. Ambos definen su tarea por analogía con las ciencias experimentales u observacionales, y 1870 representa para ambos un traumatismo que exige la relectura de la historia y la recusación de la sociedad que ha conducido al desastre.

En la década de los sesenta, Fustel se complace en comparar la historia con la medicina observacional de Claude Bernard, pero después de 1870 radicaliza su postura. Las turbulencias del momento lo conducen a proponer el olvido del presente como condición de acceso científico al pasado. Su designio es disipar la ilusión revolucionaria de la ruptura y reanudar el lazo de la tradición.<sup>28</sup> Por eso da un especial protagonismo a la antigüedad y a la edad media en sus obras. Y por eso también se dice heredero de la erudición francesa que hunde sus raíces en el siglo dieciséis y en la labor de los benedictinos en Saint-Maur. Esto le permite alejarse tanto de la historiografía romántica como de la metódica, puesto que esta última toma como referencia la escuela alemana de Humboldt, Ranke y Droysen. Una corriente extranjera que, después de la humillación nacional, Fustel no está dispuesto a seguir.

Pero la suya es una ambición imposible. Porque imposible es callar completamente sobre nosotros mismos, como quería la máxima de Bacon que recuperara Kant. Fustel sabe que la brecha entre el pasado y el presente es infranqueable, y asume que toda sutura será en el fondo una sutura en falso. Pero eso lo lleva a actuar con la historia como con una herida que no se puede tocar. Al pasado no cabe acercarse buscando la identificación o la imitación o la resurrección. Sólo el conocimiento, la pura ciencia desinteresada.<sup>29</sup> Ese es su programa, pero no puede culminarse: Fustel no dejará discípulos. Porque el intento de capturar lo incontaminado del pasado conduce, a la postre, a un saber estéril. Bouvard y Pécuchet, los dos personajes de Flaubert, lo descubren pronto.

<sup>28</sup> «*Le véritable patriotisme n'est pas l'amour du sol, c'est l'amour du passé, c'est le respect pour les générations qui nous ont précédés*». En 1872 escribe estas líneas que se convertirán en una famosa profesión de fe tradicionalista. Sobre Fustel, véase HARTOG (2001), que incluye una selección de textos de la que extraigo la cita precedente, en la p. 408, y la de la siguiente nota.

<sup>29</sup> En 1875, apunta: «*L'histoire n'est pas un art ; elle ne consiste pas à raconter avec charme. Elle ne ressemble ni à l'éloquence ni à la poésie. [...] Elle n'est pas non plus un sorte d'annexe de la morale ; sa fin n'est pas de porter des jugements sur les choses et sur les hommes. [...] L'histoire est une pure science, une science comme la physique ou comme la géologie. Elle vise uniquement à trouver des faits, à découvrir des vérités. [...] Je ne sais pas, pour moi, si l'histoire deviendra jamais une science applicable ; j'en doute beaucoup ; mais en tout cas, pour qu'elle le devienne, encore faut-il qu'elle commence par être une science exacte*». En las pp. 357-9 del libro citado.

El doble impacto de 1870 y 1871 tiene efectos diversos sobre la escritura de la historia. La Comuna, aunque no carece de aspectos modernos, suele inscribirse en la serie de las revoluciones fallidas del siglo. Parece otro noventa y tres. Por eso, salvo alguna conversión repentina no exenta de significado, básicamente refuerza o exagera las percepciones existentes de la realidad francesa. El caso de Taine es ejemplar al respecto. Por el contrario, la derrota militar tiene consecuencias perdurables sobre la educación. La debilidad de la universidad se cuenta entre las causas de la debacle. Renan reclama una profunda reforma intelectual y moral.<sup>30</sup> Así que la tercera república engrosa los presupuestos destinados a la educación y emprende la renovación de las viejas facultades.<sup>31</sup> Además, como respuesta al desafío alemán se intensifica la conciencia nacional. Obviamente, la disciplina de la historia saca provecho de ambas tendencias.

Ernest Lavisse y Gabriel Monod son las figuras que vertebran, respectivamente, la organización institucional y la codificación metodológica de la producción histórica. Monod firma en 1876 el editorial del primer número de la *Revue historique*, que se considera el texto fundacional de la historia como profesión. El texto, que lleva por título «De los progresos de los estudios históricos en Francia desde el siglo dieciséis», se descompone en tres momentos: el balance de los logros de la disciplina, el análisis de su estado presente y la formulación del programa que debe seguir en adelante la investigación.

En el recuento de Monod se percibe una de las dos constantes que dominan la historiografía metódica. Francia ha tenido grandes historiadores autodidactas, que no han tenido maestros ni han formado discípulos. Todos ellos han sido literatos antes que eruditos, lo cual se ha revelado un obstáculo para la profesionalización. Pero eso no quiere decir que su labor sea despreciable. Al contrario, han enriquecido la historia y le han dado vida.<sup>32</sup> Hay que tenerlos en cuenta, porque el progreso de la investigación no puede basarse en el rechazo del pasado sino en su absorción y superación dialécticas. Esta es la primera constante.

<sup>30</sup> Véase RENAN (1972).

<sup>31</sup> En el siglo diecinueve, aunque con el tiempo la distinción se hace cada vez menos evidente, en la universidad se enseña el conocimiento ya hecho y en el Collège, el conocimiento que se está haciendo. «*Enseigner la recherche en train de se faire*» sigue siendo, hoy en día, la divisa de esa institución creada en 1530.

<sup>32</sup> MONOD (1876: 29).

La segunda es el vínculo que se establece entre el espíritu científico y la vocación nacional. «La historia, sin proponerse otro objetivo u otro fin que el provecho que se extrae de la verdad, trabaja de una manera secreta y segura para la grandeza de la Patria al mismo tiempo que para el progreso del género humano».<sup>33</sup> En el postulado de la posibilidad de armonizar la ciencia y la nación, de escribir una historia de la nación que suelde las fracturas que la atraviesan, está la clave de la mutación metódica de los historiadores franceses de la que habla Charles-Olivier Carbonell. Porque, en contraste con Fustel, para Monod la historia no debe ser una ciencia pura, sino una ciencia *moral*. El espíritu científico y el compromiso cívico deben ser inextricables en la tarea del historiador.

La revista de Monod se concibe como el centro de una nueva comunidad científica y como el lugar de prescripción de un orden del discurso. Precisamente, el discurso que los republicanos oportunistas necesitan para hacer de la república el régimen natural de Francia: el único que puede asumir la historia entera de la nación. Así pues, si la historia contribuye a estabilizar la república, la república contribuye a estabilizar e institucionalizar la historia. Las facultades se ponen al día con la introducción de los cursos cerrados y de los seminarios, con la multiplicación de las cátedras y de los estudios. En 1881 se instituye la licenciatura en geografía e historia. Y en 1885 se pone la primera piedra del edificio que tendrá que representar la gran transformación: la nueva Sorbona.

Ahí se produce un curioso paralelismo. La importancia que los historiadores universitarios conceden a la organización institucional de la disciplina coincide con la que otorgan los republicanos a la forma del régimen político. Gambetta lo expresa así: «Estimo que la serie progresiva de las reformas sociales depende totalmente del régimen y de las reformas políticas, y es para mí un axioma en estas materias que la forma arrastra y resuelve el fondo».<sup>34</sup> La forma arrastra el fondo. Esa es la convicción que entonces comparten

<sup>33</sup> MONOD (1876: 38) termina así su editorial, que contiene otros pasajes de interés. Así, por ejemplo, escribe: «*L'historien ne peut en effet comprendre le passé sans une certaine sympathie, sans oublier ses propres sentiments, ses propres idées pour s'approprier un instant ceux des hommes d'autrefois*». Más adelante añade: «*Le véritable historien est celui qui, s'élevant au-dessus de ces partis pris passionnés et exclusifs, concilie tout ce qu'il a de légitime dans l'esprit conservateur avec les exigences irrésistibles du mouvement et du progrès*». Y concluye: «*En ce qui touche spécialement la France, les événements douloureux qui ont créé dans notre patrie des partis hostiles se rattachant chacun à une tradition historique spéciale, et ceux qui plus récemment ont mutilé l'unité nationale lentement créés par les siècles, nous font un devoir de réveiller dans l'âme de la nation la conscience d'elle-même par la connaissance approfondie de son histoire*». En las pp. 37-8.

<sup>34</sup> La cita, en REINACH (1880: 432). Además, Pim den BOER (1988: 363).

políticos e historiadores. No es de extrañar, en consecuencia, que la historia de las estructuras e instituciones políticas cobre un gran protagonismo la universidad. Pero la prueba de fuego de la nueva historiografía llega cuando, al cumplirse su centenario, la revolución entra en la Sorbona.

#### Lección de apertura

El 12 de marzo de 1886 es una jornada solemne. Alphonse Aulard ha de dictar la lección inaugural del flamante curso de historia de la revolución francesa en la Universidad de París. En la Sorbona. Tiene entonces treinta y siete años, pero es poco más que un desconocido. El curso despierta pasiones. La izquierda lo celebra, pero buena parte de la derecha lo considera incluso una afrenta. Además, muchos creen que su titular es un advenedizo, un *parvenu* promocionado más por sus amigos políticos que por sus méritos académicos. Lógicamente, la expectación es elevada. Se teme que pueda haber algún tumulto. Por eso se vigilan de cerca las inmediaciones del recinto y, por precaución, el evento se programa a las diez de la mañana, una hora poco propicia para las algaradas.

Cuatrocientos asistentes llenan pronto el anfiteatro: casi todos los estudiantes de la facultad, varios concejales y el mismo rector. Pero en el punto de mira de los periodistas está sobre todo Georges Clemenceau, antiguo presidente del consejo municipal, diputado, fundador del periódico radical *La Justice* y valedor de Aulard. ¿Sabrá este hacerse escuchar? Él prevé la polémica y quiere atajarla de raíz. Cuando se hace el silencio, Aulard se aclara la voz y agradece a las autoridades la creación del curso. Un curso al que, se apresura a recalcar, él no aportará «otra preocupación que la de la ciencia», ni «otra pasión que la de la verdad».<sup>35</sup> Para corroborarlo, distribuye entre los asistentes los 'diez mandamientos' del método histórico.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Para el contexto, véase Jacques GODECHOT (1974: 237-9) y Claudine WOLIKOW (1991: 447-8). La lección, en Alphonse AULARD (1893: 3-38). La cita, en la p. 5.

<sup>36</sup> De modo resumido, son estos: 1) Remitirse siempre a las fuentes; 2) No decir nada que no pueda comprobarse en un original; 3) No escribir sin citar las referencias; 4) Evitar las aserciones sin pruebas; 5) Trabajar a partir de textos; 6) Distinguir los hechos importantes de los insignificantes; 7) Apreciar el valor de un acontecimiento según su influencia en la evolución del individuo o sociedad bajo investigación; 8) Presentar los hechos de manera imparcial y objetiva; 9) Evitar las publicaciones integrales de inéditos sin previa criba; y 10) Investigar largamente, publicar concisamente. Citados en GODECHOT (1974: 238).

El método debe prevalecer ante las pasiones, enconos, elogios y diatribas que la revolución aún provoca. La investigación y la enseñanza deben estar por encima del «duelo fratricida» que ha desgarrado la Francia decimonónica.<sup>37</sup> Es cierto que es difícil permanecer impassible ante un acontecimiento de tamaña magnitud. Que no es posible abordar la «crisis vital» de Francia con el mismo desapasionamiento que las vicisitudes del antiguo Egipto. Pero no hay por qué disimular este hecho. Antes al contrario, lo honesto es no esconder los afectos, que no deben empero eclipsar el rigor de la crítica. Para ilustrar esta consideración, Aulard se remite a una frase suya llamada a perdurar: la revolución, «para comprenderla, hay que amarla».<sup>38</sup> En atención a lo expuesto, la ambición del curso no será tanto juzgar los acontecimientos como darlos a conocer.

Porque, ciertamente, hay ahí una labor pendiente que desempeñar. La memoria de la revolución está teñida por la leyenda, los mitos y los fantasmas que emanan de ese tiempo. Es perentorio, pues, descorrer el velo de las fabulaciones para acceder a la «presencia de la realidad neta y desnuda». Aulard resume así su propósito: «Si viene a este curso un enemigo de la revolución, convencido de que esta ha sido un desdichado y evitable accidente en el desarrollo de Francia, querríamos que esa persona, si tiene gusto por la ciencia, pudiese encontrar satisfacción para su curiosidad en nuestras investigaciones».<sup>39</sup> Así pertrechado, entra en materia.

Aulard conceptúa la revolución como la 'gran crisis' de la historia moderna y contemporánea de Francia. Tal calificación, que toma prestada de la terminología comtiana, le acerca a la escuela positivista de su tiempo y pretende afianzar su zócalo intelectual. Pero sabe que con eso no basta. Él quiere afirmar también su legitimidad académica. Lo hace deslizándose una apreciación aparentemente trivial: «Para Francia y para Europa, la revolución es a la vez un punto de llegada y un punto de partida. Porque ella no comienza en

<sup>37</sup> AULARD (1893: 8). A propósito de la 'guerra civil en Francia', véase Jean-Claude CARON (2009).

<sup>38</sup> Exactamente, dice: «*Qui ne sympathise pas avec la Révolution n'en voit que la surface. Pour la comprendre, il faut l'aimer*». En AULARD (1885: 3). Además, AULARD (1893: 15-8).

<sup>39</sup> Este es el paso completo: «*S'il vient à ce cours un ennemi de la Révolution, convaincu qu'elle fut dans le développement de la France un accident fâcheux et évitable, nous voudrions que cette personne, si elle a le goût de la science, pût trouver dans nos recherches une satisfaction pour sa curiosité; nous voudrions qu'elle se sentit rassurée, incitée à l'étude par la sincérité de notre méthode; et si, de cette salle de travail, quelqu'un emportait l'idée d'un livre sérieux, établi sur de bons documents, quand même ce livre exprimerait des opinions contraires aux nôtres, cet effet de notre enseignement serait pour nous un litre d'honneur et le plus solide des succès*». En AULARD (1893: 17).

1789 o en 1787 ni termina en el año VIII o en 1815. Todo el pasado la prepara y la anuncia, y lejos de haber terminado hoy en día, ella prosigue tanto en los hechos como en nuestras almas». <sup>40</sup> Con esta operación sutil, Aulard enraíza su estudio tanto en el tiempo corto del acontecimiento revolucionario como en la larga duración de la modernidad y, como veremos, de la construcción nacional de la Francia contemporánea. Decididamente, no está ahí sólo por motivos políticos. Su enseñanza merece un lugar propio en la universidad.

El interés por la revolución —insiste Aulard— es de índole moral, puesto que es en ese «instante sublime» cuando se descubren las profundidades del ser de Francia. En la revolución la nación se rencuentra consigo misma: observa sus rasgos a través del singular brillo que entonces adquieren, toma conciencia de sí misma, y se explica sus temores y sus anhelos. Porque nunca ha sido Francia «más Francia» que en la «violenta peripecia de su propia tragedia». <sup>41</sup> Estudiar ese momento es, por tanto, absolutamente necesario, puesto que supone conocer a fondo la clave de la historia de Francia, esa que permite adivinar de qué son capaces los franceses y asentar su progreso tanto en su carácter como en su pasado. En ese gesto reside tal vez «la verdadera moral de un pueblo».

Aulard no tarda en revelar las coordenadas en las que se mueve su pensamiento. Lo guía la estrella de Michelet, ese historiador lírico, quimérico, «más verdadero que exacto», que apenas cita sus fuentes aunque nunca las pierde vista, con una elocuencia que transfigura los textos sin alterar su sentido, que muchas veces se deja llevar por el entusiasmo, pero cuya obra es «la biblia» con la que crece la generación de Aulard. La erudición ha desmentido algunos de sus pasajes, pero sus páginas aún guardan un saber inmenso. Por eso, concluye Aulard, la historia de Michelet debiera formar parte de la «conciencia moral de todo estudiante francés». <sup>42</sup>

Aulard tiene a Michelet en el corazón, pero son otras dos figuras las que precisan su posición. Él recoge la herencia de Quinet contra el proyecto historiográfico de Taine.

<sup>40</sup> AULARD (1893: 5) remacha: «Ainsi conçue, cette histoire serait toute l'histoire moderne et contemporaine».

<sup>41</sup> «Car la France n'a jamais été, si je puis dire, plus France qu'à ce moment-là, dans la courte et violente péripétie de sa propre tragédie», enfatiza AULARD (1893: 6-7).

<sup>42</sup> Sobre Michelet, AULARD (1893: 36-7). La consideración como «plus vrai qu'exact», en AULARD (1898: 6).



En efecto, este último es tomado, sin nombrarlo, como ejemplo de que la erudición, el gusto por los documentos y la frecuentación de las fuentes no bastan para producir una buena historia, porque pueden darse la mano con las pasiones más ciegas y los prejuicios más arraigados. En tal caso, el investigador se siente inclinado a dar crédito solamente a los testimonios que están de acuerdo con sus propias concepciones, y a descartar como apolo­géticos o envilecidos los que las contradicen. De esta suerte, compone un retrato cuyas pinceladas parecen describir la realidad, pero en el que los contornos aparecen distorsionados y el conjunto queda desequilibrado, porque amplias secciones del registro histórico han sido despreciadas y cercenadas.

Menos erudito, menos científico, Quinet es en cambio quien, según Aulard, inaugura la era de la crítica de la revolución. Las palabras que le dedica son las de mayor belleza de la lección de apertura. Porque hubo un tiempo, dice, en que se pasaba de puntillas por los excesos de la guerra civil, por la sangre vertida y las crueldades cometidas. Entonces se aseguraba —como aún repetirá Clemenceau unos años más tarde— que era preciso aplaudir o rechazar la revolución «en bloque», y se afectaba una admiración cuasi mística. Tal cosa ocurría porque no era posible juzgar libremente el asunto, porque los gobiernos que se sucedían en Francia desde Napoleón se esforzaban en combatir o corromper la influencia de la revolución. Pero, felizmente, «hubo un pensador que supo, cuando Francia no era aún libre, procurarse la libertad a través del exilio»: Edgar Quinet. «Si este curso es posible, si existe, es porque Edgar Quinet escribió. Sí, su libro, digno de Montesquieu, inauguró verdaderamente, hace veinte años, la crítica de la Revolución».<sup>43</sup> Porque Quinet se atrevió a preguntar: «¿Cómo alcanzaremos jamás a la libertad si somos esclavos de la letra hasta el punto de no atrevernos a examinar libremente nuestras tradi-

<sup>43</sup> AULARD (1893). Sobre Quinet, pp. 9-12; sobre Taine, pp. 12-4. Estos son algunos pasajes de su discurso que conviene retener en versión original: «*Il fut un temps aussi où on jetait un voile sur les excès de la guerre civile, sur le sang répandu, sur les inutiles cruautés, sur cet usage de la peine de mort en matière politique, usage servilement emprunté par la démocratie novice au régime royal. Alors on disait volontiers : il faut admettre en bloc toute la Révolution ou la rejeter en bloc, et on affectait une admiration mystique et presque brutale*». Prosigue: «*C'est qu'on n'était pas libre de les juger; c'est que les gouvernements qui se sont succédés, du 18 brumaire an VIII jusqu'à l'établissement du régime actuel, s'efforçaient de combattre ou de contenir ou de corrompre l'influence de la Révolution française*». Y concluye: «*Heureusement qu'avant nos jours il se rencontra un penseur qui sut, quand la France n'était pas libre encore, se procurer la liberté par l'exil, et ce penseur, il est bon que son nom soit prononcé avec respect au début d'un cours d'histoire de la Révolution française : c'est Edgar Quinet*». Todos los fragmentos, en las pp. 9-11.

ciones?».<sup>44</sup> Querer responder a ese interrogante señala el camino para hacer entrar ese acontecimiento sublime en los dominios de la historia. Quinet libera la historia de la revolución al poner en ejercicio el espíritu crítico. Y ese, y no otro, es el mayor homenaje que puede rendirse a la revolución.

Tras un somero repaso a la historia de las historias de la revolución —que entonces aún no recibe el nombre de historiografía— y el anuncio de una dedicación más pormenorizada al asunto en el curso que se inicia, la sesión termina sin incidentes. Pero no despeja todas las dudas. Hay quienes no se fían de que un admirador confeso de la revolución pueda sustraerse a los prejuicios apologéticos en su enseñanza. Un republicano moderado como Jules Simon llega a decir que, más que un profesor de historia de la revolución, Aulard es un profesor de revolución.<sup>45</sup> Así las cosas, se comprende que su aceptación en la universidad no sea fácil. Ernest Lavisse, figura central de la historia y la educación del momento, le respalda. Otros lo ven como un intruso con ambiciones políticas. Pero, poco a poco, Aulard y su enseñanza se consolidan. Cinco años después de su instauración, el curso se transforma en una cátedra que perdurará hasta que, en 1968, la ley Faure suprime las cátedras de la universidad en respuesta a las demandas reformistas de mayo.<sup>46</sup>

Pero esa es otra historia. En la nuestra, ahora la Sorbona abre por fin sus puertas a la revolución. ¿Quién es el responsable de llevar a buen puerto ese encargo?

## Hacia la cátedra

Alphonse Aulard nace en julio de 1849 en Montbron, una pequeña localidad de las Charentes entre Angulema y Limoges. Pertenece a una generación que todavía tiene un

<sup>44</sup> En una carta fechada el 23 de noviembre de 1865, QUINET (1886: 26) confiesa a un amigo: «*J'ai osé rompre les sept sceaux consacrés du livre de la Révolution et y faire entrer l'esprit d'examen. Comment parviendrons-nous jamais à la liberté, si nous sommes esclaves de la lettre au point de n'oser envisager librement nos traditions ? Ce doit être là, au contraire, le premier degré dans la régénération de la démocratie. Regarder son passé et le juger ! Il le faut, si l'on veut faire un pas en avant*».

<sup>45</sup> Citado en GODECHOT (1874: 239).

<sup>46</sup> Concretamente, en virtud del artículo 33 de la *Loi d'orientation de l'enseignement supérieur du 12 novembre 1968*, llamada *loi Faure* por el ministro de Educación Edgar Faure, que entonces contaba con el asesoramiento, entre otros, de Furet. La ley puede consultarse en: [gilde.jeunes-chercheurs.org/Textes/Txtfond/L68-978.html](http://gilde.jeunes-chercheurs.org/Textes/Txtfond/L68-978.html). Vista en diciembre de 2012. Heredera de la antigua cátedra es hoy la dirección del Institut d'Histoire de la Révolution Française, por la que en los últimos tiempos han pasado Michel Vovelle y Jean-Clément Martin entre otros, y que hoy detenta Pierre Serna.

vínculo directo con los protagonistas de la revolución. Gracias a su padre, profesor de filosofía, conoce a un antiguo miembro de la Convención: Thibaudeau. Entonces Aulard sólo tiene cuatro años, pero jamás olvidará ese momento. Cursa con brillantez los estudios primarios y secundarios, y en 1867 entra en la *École normale supérieure*. Son los últimos años del imperio, y el clima favorable a la república que se respira entre su promoción deja una profunda huella en él. Cuando llega 1870, tiene un doble motivo de satisfacción: obtiene la agregación en letras y celebra con sus compañeros la proclamación de la república.

Al salir de la *École*, el joven Aulard inicia su particular '*tour de Francia*' por los liceos de provincias. Es un momento de efervescencia pedagógica. Los programas de estudio empiezan a reformarse de la mano de Victor Duruy. La historia contemporánea entra en la educación secundaria. Además, desde los años setenta las ambiciones políticas y educativas de los fundadores de la tercera república, que sitúan la revolución en el origen de sus valores, dan al debate una mayor acuidad. Se discute la legitimidad de la enseñanza de la historia de los tiempos presentes, y desde 1880 una asignatura se dedica al periodo que va de 1789 a 1875.

Aulard compagina las clases con la preparación de la tesis, un texto sobre las ideas filosóficas y la inspiración poética de Leopardi que presenta en 1877. Inmediatamente, quiere entrar en la universidad. Al año siguiente consigue un puesto de *maître de conférences* en Aix y, en 1880, una cátedra de literatura francesa en Poitiers. Pero todavía duda sobre la orientación futura de su trabajo. Mientras tanto, en 1881 la historia contemporánea accede también a la Sorbona, cuando Alfred Rambaud recibe el encargo de dictar un curso sobre la materia. Hasta entonces, los escasos historiadores de formación prefieren dedicarse a la antigüedad o a la edad media. Fustel de Coulanges es una de las luminarias de la universidad, e Hippolyte Taine reina en la historiografía extrauniversitaria.

También en 1881, ante la cercanía del centenario de la revolución, se funda un comité para preparar la conmemoración que se dota de una revista, *La Révolution française*, con la que Aulard colabora desde el quinto número. Parece haber encontrado su camino. La confirmación llega un año después, con la publicación de un primer volumen dedicado a *L'éloquence parlementaire pendant la Révolution française*. A través de la retórica y de los grandes ora-

dores, Aulard se acerca a la historia revolucionaria y a la política republicana. Desde entonces, redobla sus esfuerzos para regresar a París. Estos se ven recompensados en 1884, cuando logra una plaza en el liceo Janson de Sailly, no lejos de los jardines del Trocadéro.

Desde esa plataforma, accede a los archivos nacionales y a los círculos del poder republicano, y presenta su candidatura para acceder a la Sorbona. Entra en contacto con el equipo de redacción de *La Justice*, compuesto entre otros por Georges Clemenceau, Alexandre Millerand y Camille Pelletan. En ese periódico estrena una sección, llamada *lundis révolutionnaires*, dedicada al seguimiento de la historiografía de la revolución. Lo hace, significativamente, con un texto contra «La méthode de M. Taine».<sup>47</sup> Así pues, la conversión de Aulard al oficio de historiador pasa por el periodismo y la crítica. Quiere ser el Sainte-Beuve de la revolución.

El centenario de 1789 está cada vez más próximo. En 1885 la *Société d'histoire de la Révolution française* toma el relevo del comité en la tarea de preparar las celebraciones. En su agenda hay dos elementos clave. Para difundir el legado de la obra revolucionaria, se planea un museo permanente en los campos de Marte, proyecto que quedará reducido a una exposición temporal en las salas del Louvre. Y, para dar un estatuto académico a la historia de la revolución, se propone la creación de una cátedra. Primero se piensa en el Collège de France, dirigido entonces por Ernest Renan, que acoge favorablemente la propuesta. Pero finalmente el ayuntamiento de París opta por la Sorbona, en la que el curso, como el nuevo edificio que se construye, está destinado a ser el emblema de la 'revolución cultural' republicana.<sup>48</sup> Presentada por Millerand y votada en diciembre de 1885, la propuesta del curso es el primer acto de la modernización universitaria. La tradicional brecha que separaba al Collège de la Universidad, la diferencia entre el saber en trance de hacerse y el saber ya hecho, queda simbólicamente sellada. Aulard se hace cargo del curso en febrero de 1886 y, apenas un año después, asume la dirección de *La Révolution française*. Arropado

<sup>47</sup> El primer texto de Aulard, «Lundis révolutionnaires. La méthode de M. Taine», aparece en *La Justice* del día 29 de diciembre de 1884. Son de subrayar las afinidades que existen, desde antiguo, entre el acercamiento de tipo 'periodístico' al propio presente y la indagación 'histórica' del pasado reciente. Tanto como el de Aulard, el caso de François Furet es en este sentido asaz elocuente.

<sup>48</sup> Por las mismas fechas también hace su entrada en la universidad el evolucionismo, aunque su resonancia social es menor que la que tiene la revolución. Véase WOLIKOW (1991: 441-9).

por varios equipos de archivistas, acompaña su investigación de la publicación de fuentes originales.<sup>49</sup> La andadura que va a marcar su vida académica ha comenzado.

### Balsámica conmemoración

1889 llega por fin. La república acaba de vivir uno de los dos episodios más controvertidos de su primera etapa: el boulangismo. El general Georges Boulanger accede al ministerio de la Guerra tras las elecciones de 1885, con un clima social marcado por la crisis económica y el antisemitismo que desata. Boulanger es ministro hasta 1887 con el apoyo de Clemenceau. Desde esa posición, lleva a cabo una importante republicanización del ejército y elabora un proyecto de reforma que reduce los años de servicio militar obligatorio y suprime las exenciones a los seminaristas y a las clases altas. Pero lo más notorio es la campaña antialemana que se desarrolla a su alrededor. De ahí su mote: *général Revanche*. Bismarck reacciona y amenaza con una 'guerra preventiva'. Ante el peligro, la derecha y los republicanos moderados desalojan a Boulanger del gobierno en mayo de 1887.

La república se hace más estable y más conservadora. Pero la popularidad del mártir obligado a partir a Clermont-Ferrand es una amenaza. Entonces el boulangismo deviene más y más antiparlamentario.<sup>50</sup> Desde 1887 los apoyos que concita ya no vienen de la izquierda radical, sino de la derecha monárquica. Su discurso es agresivo: lo inspiran la voluntad de revancha, la exaltación de la nación traicionada por la burguesía oportunista y el sentimiento de decadencia de Francia. La reacción del gobierno es obligar a Boulanger a abandonar el ejército, lo que él aprovecha para presentarse como candidato en diversas elecciones parciales, en las que logra aplastantes mayorías.

Boulanger no sólo cuenta con el apoyo de los monárquicos, bonapartistas, la iglesia y el ejército, sino también con el de muchos trabajadores y desempleados que expresan de esta forma su rechazo a una república conservadora, sacudida en las mismas fechas por un escándalo de corrupción. Boulanger espera que las elecciones generales le den el éxito

<sup>49</sup> Sobre la importante dimensión de Aulard como compilador de fuentes, especialmente del *Recueil des actes du Comité de salut public*, y sobre esa labor de edición en general durante su tiempo, véase Maria Betlem CASTELLÀ I PUJOLS (2012). Aunque aquí se pretende realzar el papel de Aulard como autor, no es posible desconocer que, para la posteridad, ha sido seguramente más importante su legado como editor.

<sup>50</sup> La inestabilidad ministerial es una constante de la tercera república que ha estudiado con profundidad Odile RUDELLE (1982).

definitivo y rechaza cualquier conato de 'marcha sobre el Elíseo', margen que aprovecha la contraofensiva republicana para disolver la liga que vehicula el apoyo popular al boulangismo y acusar de traición al propio general. Eso fuerza su huida a Bruselas.<sup>51</sup>

El centenario de la revolución y la exposición universal son un bálsamo para la opinión pública. Por ahora la república puede respirar tranquila. Sólo por ahora.<sup>52</sup> Pero no todo son signos favorables. El ochenta y nueve se abre con un discurso de Ernest Renan en la Academia francesa, el 21 de febrero, que constituye un ataque en toda regla a la conmemoración. Lo escuchamos: «Los centenarios no son culpa de nadie, no se puede impedir que los siglos tengan cien años. Es enojoso, sin embargo. Nada hay más malsano que sujetar la vida del presente al ritmo del pasado, cuando el pasado es excepcional». Eso sí, cuidémonos de pretender repetir los actos que celebramos, de «creer que tales actos de imprudencia juvenil y de irreflexión grandiosa pueden recomenzarse». Porque, ciertamente, «la revolución está condenada si se prueba que, al cabo de cien años, está todavía por volver a empezar». Si, dentro de diez o veinte años, Francia es próspera y libre, entonces la causa revolucionaria estará a salvo, pero si dentro de ese plazo el país sigue en crisis, entonces el legado de la revolución estará muerto, porque, en política, «un principio que en el espacio de cien años consume a una nación no puede ser verdadero».<sup>53</sup> Estas palabras calan en la opinión.

Tras el desafío boulangista a lo que ya empieza a conocerse como 'tradición republicana', la 'guerra de memoria' del centenario enfrenta a los adversarios habituales desde los años setenta. Taine lanza una crítica hostil a la revolución que los republicanos tratan de contrarrestar. Para ello cuentan entre sus filas con los historiadores Charles-Louis

<sup>51</sup> Es el fin de Boulanger, que en septiembre de 1891 se suicida sobre la tumba de su amante, fallecida en julio del mismo año. Véase Dominique LEJEUNE (2000 : 63-70).

<sup>52</sup> De hecho, el episodio tendrá consecuencias a largo plazo. La dispersión del electorado hacia el socialismo y hacia el nacionalismo comienza ahora. René Rémond ha escrito al respecto que «el boulangismo supone el acta de nacimiento del nacionalismo y el affaire Dreyfus su acta de bautismo. Es una de las sorpresas más vivas del historiador medir la desproporción entre la brevedad del episodio boulangista, la mediocridad del personaje, la efímera fragilidad de sus resultados inmediatos y la perdurable amplitud de sus consecuencias». Citado en LEJEUNE (2000 : 70).

<sup>53</sup> Ernest RENAN (1892: 215-54). Todas las citas provienen de las pp. 248-51. Este es, en lengua original, el final del fragmento citado, reproducido muy a menudo: «*En guerre, un capitaine toujours battu ne saurait être un grand capitaine ; en politique, un principe qui, dans l'espace de cent ans, épuise une nation, ne saurait être le véritable*».

Chassin y el propio Aulard, pero sobre todo con la magia de los nombres de Edgar Quinet y Jules Michelet, cuyas obras se reeditan en 1889. Además, a la historia filosófica de Taine se opone la filosofía histórica de los comtistas, que inscribe la revolución en la lógica evolutiva de la historia y, de rebote, revaloriza una figura capaz de suscitar un consenso retrospectivo: Danton.

Pero, verdaderamente, en lo que concierne a la escritura de la historia y a la política de la memoria el envite conmemorativo se dirime en otra parte: en el armazón institucional que se erige para dar consistencia a la interpretación republicana de la revolución y sentar las bases de una ciencia de la historia que, a través de la metodología positiva, afirme la legitimidad tanto de la república como de la revolución. Los comités y sociedades para la promoción del centenario, la revista *La Révolution française* y el curso instituido en la Sorbona son las principales piezas de ese entramado que persigue minar el crédito científico de las historias contrarrevolucionarias expulsándolas de la universidad, e incluso de la profesión.

Es cierto que el centenario deja un resabio agridulce a quienes, como Aulard, tienen una sensibilidad radical. Sus dos apuestas más valientes, la reedición de la fiesta de la Federación y el establecimiento de un museo permanente, se saldan con un fracaso. Por si fuera poco, el tiempo abrirá todavía más la brecha que separa las distintas corrientes republicanas. Sin embargo, 1889 da una imagen de calma y de firmeza. El año del centenario, auspiciado por el éxito de la exposición universal y de ese icono del progreso que es la torre Eiffel, se cierra con un balance prometedor. La historiografía adquiere nuevos bríos con la proliferación de cátedras, colecciones, sociedades y revistas. Además, el efecto de científicidad que alcanza juega a su favor. Si la inauguración de la nueva Sorbona teatraliza esos logros, la transformación en cátedra del curso de Aulard, en 1891, los confirma.

Al centrarse más en los principios que en los acontecimientos, Aulard destila la esencia de la tradición revolucionaria y la inserta en la tradición nacional, ambas formando parte de un lento pero seguro movimiento de progreso. Porque, en el fondo, 1889 no celebra tanto la explosión de 1789 como las conquistas del siglo diecinueve. Bien mirado, no podía ser de otra forma, pues hay una discrepancia ontológica entre la conmemoración —que busca construir en el presente un consenso respecto del pasado— y la revolu-

ción —que se resiste a todo intento de fijación—. Al cabo, Pascal Ory acierta cuando señala que «la revolución es, por definición, inconmemorable». Quizá es, incluso, *lo* inconmemorable.<sup>54</sup>

La república, por el contrario, tiene razones para celebrarse a sí misma. Y una de las formas que encuentra para hacerlo es la estatuaría pública. De hecho, se desempeña con tanto tesón que se extiende una cierta acusación de 'estatuomanía'.<sup>55</sup> Siguiendo esta veta, en 1891 se inaugura un monumento a Danton en el carrefour de l'Odéon, donde aún puede contemplarse. A pesar de su dilección por el fundador del club de los *cordeliers*, Aulard y su equipo no asisten al evento. Así escenifican su resistencia a la instrumentalización política de la historia y su ruptura con la apologética dantonista que promueven los positivistas. Aulard siente que debe dar cuenta de su posición.

En 1892, la lección de apertura de la flamante cátedra de historia de la revolución lleva por título «*Auguste Comte et la Révolution française*» y constituye un texto esencial para comprender de qué manera la filosofía positivista se convierte en uno de los pilares del pensamiento político en los orígenes de la tercera república. Con esa lección, la mejor de cuantas dictara el maestro según su discípulo Albert Mathiez, Aulard da comienzo a un curso dedicado a la figura de Danton. Pero, sobre todo, afina su método y muestra las virtudes de su aplicación.

Aulard critica que los seguidores ortodoxos del positivismo —encabezados entonces por Pierre Laffitte y Jean-François-Eugène Chardoillet, conocido como el doctor Robinet— hayan convertido su filosofía en una religión. Consecuente con semejante impresión, se propone un examen crítico, distanciado y laico de los pasajes donde Auguste Comte reflexiona sobre la revolución.<sup>56</sup>

Primero enumera las virtudes. Es mérito de Comte, según Aulard, haber sido el primero en inscribir la revolución en la historia de Occidente, como desenlace de una curva evolutiva cuyo origen se remonta hasta finales del siglo diez, cuando la discusión de los

<sup>54</sup> Sobre el centenario, véase Pascal ORY (1984: 523-60). La cita, en la p. 556.

<sup>55</sup> El término '*statuomanie*' aparece ya en un suplemento del diccionario de Pierre Larousse en la década de 1890, según refiere Maurice AGULHON (1978: 167) en su estudio seminal sobre este asunto.

<sup>56</sup> En concreto, se remite al sexto tomo del *Cours de philosophie positive* y al tercero del *Système de politique positive*. Respectivamente, COMTE (1869 y 1853). La lección de apertura, en AULARD (1898: 3-38).



textos de Juan Escoto Eriúgena sienta las bases políticas de la teoría de los tres órdenes. Como es lógico, pues, en el esquema comtiano la filosofía ilustrada no es la partera de la crisis revolucionaria, sino que ambas forman parte de un mismo movimiento que las engloba y trasciende.

¿Cuál es ese movimiento? Veámoslo a grandes rasgos. Comte se compone un cuadro histórico de la evolución humana según el cual «cada rama de nuestros conocimientos está obligada en su marcha a pasar sucesivamente por tres estados teóricos distintos: el estado teológico o ficticio; el estado metafísico o abstracto; por último, el estado científico o positivo». De ahí resultan tres tipos de filosofía. En el estado teológico las personas se interrogan por las causas primeras y finales de las cosas, y como respuesta, «las ideas sobrenaturales sirven para ligar el pequeño número de observaciones aisladas de que entonces se compone la ciencia». El universo está a merced de los dioses y la tierra, sometida a la conquista y la esclavitud. En el estado metafísico se ligan «los hechos con ideas que no son ya en absoluto sobrenaturales por entero». Los principios sobrenaturales son remplazados por fuerzas abstractas, como la naturaleza. En Francia, según Comte, el inicio de este periodo es la revolución francesa, que se fundamenta precisamente en los derechos *naturales* del hombre. Por último, «el tercer estado es el modo definitivo de una ciencia cualquiera». Las personas renuncian «a buscar el origen y el destino del universo y a conocer las causas íntimas de los fenómenos, para tratar únicamente de descubrir, mediante el empleo bien combinado del razonamiento y de la observación, sus leyes efectivas».<sup>57</sup>

Gracias a esta visión de conjunto se comprende que, para Comte, la Ilustración sea sólo un estadio negativo, crítico, que lleva a cabo el necesario trabajo de desmontaje de la cosmovisión católica, pero que se revela incapaz de levantar un nuevo edificio social que asuma los retos de la modernidad dentro de un orden estable, es decir, no expuesto a los vaivenes y sobresaltos de la revolución. La naturaleza metafísica de la filosofía dieciochesca se palpa en el hecho de que se «representa la sociedad sin ningún impulso propio, sin ninguna relación con el pasado, librada indefinidamente a la acción arbitraria del legislador, extranjera a toda sana apreciación de la sociabilidad moderna». El punto ciego de la

<sup>57</sup> Todas las citas del párrafo proceden de Auguste COMTE (2000: 22-3, 34).

Ilustración, según Comte, es precisamente la ausencia de una perspectiva puramente histórica, cosa que se traduce ya en una reprobación taxativa de la edad media, ya en la abstracción total del pasado. Para Aulard, este aspecto es capital.<sup>58</sup>

Otro aspecto que señala el historiador es la originalidad con que el filósofo critica el periodo monárquico y elogia la tarea de la Convención. Se trata de puntos de vista renovadores cuya repercusión, sin embargo, se ha circunscrito a un pequeño círculo de discípulos. Aulard lamenta que aquellos no hayan afectado a la generación de Blanc, Lamartine y Michelet. Pero es que la de Comte es una influencia que en Francia se recibe de forma tardía e indirecta, y seguramente por suerte, también impura. Entre sus logros cabe destacar la rehabilitación de la figura de Danton, la interpretación de la tarea enciclopédica de Diderot como tendencia positiva de la Ilustración, vale decir como señal de la finalidad orgánica ínsita en el trabajo crítico, y la reivindicación de Condorcet por ser de los pocos en «fundar la política sobre la historia», y en «subordinar la búsqueda del futuro a la interpretación del pasado».<sup>59</sup>

Y tras las virtudes, los defectos. En primer lugar, Aulard critica la visión puramente negativa de la Ilustración y la revolución. Voltaire, por ejemplo, inventó la noción de 'filosofía de la historia' y rescató del pasado algo más que batallas y reyes: personas y costumbres. No puede decirse de él, pues, que pretendiera hacer abstracción del tiempo transcurrido. Tampoco Rousseau se ajusta al perfil de un mero destructor, él, que redactó constituciones y escribió sobre la educación. Y lo mismo cabe decir de los revolucionarios, que sentaron las bases del derecho moderno y quisieron instituir un culto nuevo al ser supremo. Propuesta y crítica, destrucción y construcción, son ingredientes que están presentes en todos ellos en proporciones variables, nunca excluyentes.

De mayor gravedad aún es la otra acusación que Aulard dirige a Comte: quien tanto ha hecho por introducir la historia en la reflexión filosófica termina por desfigurar esa misma historia. Discípulo de Saint-Simon, que le enseña «el papel de la edad media en la historia y del cristianismo en la edad media», Comte se forma su idea de la historia muy pronto. Pero después, cuando elabora su propia filosofía, no ve en la historia ni busca en

<sup>58</sup> Véase AULARD (1898: 13). La cita, en COMTE (1869: 305).

<sup>59</sup> AULARD (1898: 14, 22-6). La cita, en COMTE (1853: 614).

ella nada más que la confirmación de sus teorías, a las cuales pliega la realidad. Se entiende así que, tras desmontar la leyenda negra que pesa sobre Danton, la escuela positivista sólo alcance a elaborar otra leyenda, blanca esta vez, pero tan mítica como la anterior.<sup>60</sup>

La crítica de Aulard se erige en un testimonio crucial en el debate sobre la influencia del positivismo en orígenes de la tercera república francesa. En su trabajo hoy clásico sobre la idea republicana, Claude Nicolet subrayó la impronta de los principios comtianos en la república, aunque también reconoció sus limitaciones. En realidad, sería el positivismo heterodoxo de Émile Littré el que incidiría decisivamente en la ideología republicana, así como en el pensamiento de los grandes políticos del momento: Thiers, Ferry y Gambetta. Sin embargo, esa explicación tradicional ha sido notablemente matizada gracias a posteriores investigaciones. Por ejemplo, Sudhir Hazareesingh, en un libro imprescindible sobre los fundadores intelectuales de la república, concluye que en la mediación entre republicanismo y positivismo que lleva a cabo Littré queda muy poco de los ingredientes que la componen, aunque la fidelidad a su maestro le impida aceptarlo del todo. Por su parte, Jean-Fabien Spitz afirma la autonomía de la tradición republicana e introduce, tras el momento fundacional, un segundo 'momento republicano', surgido al calor del caso Dreyfus, que redefine durablemente el pensamiento político francés como heredero de Kant, a través de Charles Renouvier y Henry Michel, mucho más que de Comte.<sup>61</sup>

En lo que concierne a la política, pues, la síntesis de Littré atestigua, en primer lugar, que durante el segundo imperio se abre un hiato entre el republicanismo de los revolucionarios de 1789 y 1848 y el de los 'fundadores de la república'. Y, en segundo lugar, que el positivismo no tiene tanta influencia en la tercera república como a primera vista parece, puesto que a la altura de 1880 sólo quedan pedazos de una doctrina que, en sí misma, es incapaz de fundar una política democrática. Pero la cosa no acaba ahí. Paralelamente,

<sup>60</sup> AULARD (1898: 17-9, 33). De esta última página proviene la cita.

<sup>61</sup> El estudio pionero es el de Claude NICOLET (1994: 187-277). Téngase en cuenta que la edición original es de 1982. Sobre Littré, véase Sudhir HAZAREESINGH (2001: 23-83; 281-97), especialmente las pp. 78-83. El autor analiza el primer 'momento republicano' a través de los retratos de Charles Dupont-White, Étienne Vacherot, Eugène Pelletan, Jules Barni y el propio Littré. La llamativa ausencia de Charles Renouvier puede subsanarse con la estupenda obra que le dedica íntegramente Marie-Claude BLAIS (2000). Por su parte, Jean-Fabien SPITZ (2005) sitúa el segundo 'momento republicano' delineando los contornos de Henry Michel, Alfred Fouillé, Léon Bourgeois, Émile Durkheim y Célestin Bouglé. Sobre la cuestión del positivismo, léanse sobre todo las pp. 103-10.

sabemos que en la Francia del siglo diecinueve política e historia están íntimamente ligadas. De modo que no tarda en surgir la pregunta de si en el ámbito de la historia no sucederá algo parecido. El itinerario intelectual de Aulard permite esclarecer la respuesta.

Sus primeros pasos en la Sorbona son más bien costosos. La aridez metódica no es capaz de atraer a la audiencia, en unos años en que los cursos de Fustel de Coulanges son los más seguidos. Pero la experiencia permite a Aulard recuperar el pulso. Para ello, eso sí, debe abrazar algunos rasgos de la historia narrativa que ha aprendido de Michelet. El efecto comunicativo no se hace esperar. En 1890 sus cursos ya son los más frecuentados de la universidad. La práctica historiadora revela que a la positividad de la escuela metódica es preciso añadir la narratividad de la historiografía romántica y el sentido de la filosofía de la historia liberal si se quiere conectar con la sensibilidad del momento.

De hecho, en la figura y la posición académica de Aulard confluyen dos evoluciones afines. En primer lugar, el combate político que se establece por la herencia revolucionaria. Y en segundo lugar, la constitución de la historia como discurso científico sobre el pasado. Es aquí donde el influjo positivista se deja notar, al pretender extender el campo de los conocimientos y limitar el de las interpretaciones separando la historia de la filosofía. Sin embargo, la trayectoria de Aulard demuestra que el positivismo es insuficiente como único pilar de la disciplina, y que restringir su alcance a la erudición la empobrece sobremanera. La crítica de las fuentes no logra sustituir a la discusión de las hipótesis.<sup>62</sup>

No obstante, en la tradición republicana que tanto Littré como Aulard contribuyen a forjar sí queda algo de la interpretación positivista de la revolución, aunque de forma un tanto singular. En lo esencial, dicha interpretación sostiene que la revolución opera en dos tiempos: primero, una fase *crítica* destruye el antiguo orden de cosas, y después, una fase *orgánica* construye un orden nuevo. Pues bien, Annie Petit ha subrayado la paradoja que supone ver en la revolución la condición del progreso y en su final la condición para conservarlo. La historiadora ha resuelto con elegancia cuál es la posición de los 'fundadores de la república': quieren terminar la revolución, pero no detenerla.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> François FURET (1989: 804).

<sup>63</sup> Annie PETIT (1992: 313, 318-9).

Recordar, comprender, amar

Hasta finales del siglo diecinueve, es raro que los historiadores de la revolución sean especialistas en la materia. Antes bien, se trata de escritores, políticos o periodistas cuyas indagaciones históricas forman parte de su compromiso con los debates de su tiempo. Pasado y presente se retroalimentan, ambos en constante cambio, y hacen muy difícil que la revolución pueda fijarse como una disciplina académica. En los años cuarenta, las tentativas fracasadas de Michelet y Quinet de introducir la revolución en el Collège de France ilustran suficientemente esa dificultad. Pero las cosas cambian cuando los republicanos pasan de la oposición al poder después de 1870. La revolución se convierte entonces en la principal referencia del régimen, que precisa por consiguiente de un historiador que rescriba la historia para republicanizar la herencia revolucionaria. El elegido es Alphonse Aulard.<sup>64</sup>

Los años ochenta son un periodo decisivo en la historiografía revolucionaria: coinciden su reorganización metódica, su consagración universitaria y su identificación con la república. Aulard llega al estudio de la revolución a través de la literatura, pero también llevado por sus recuerdos. El segundo imperio le remite al antiguo régimen, la guerra francoprusiana le retrotrae a las campañas del año II, y sobre todo, Gambetta le recuerda a Danton. Como historiador, sin embargo, guardará siempre las distancias con respecto a la pasión mnemónica. De hecho, su éxito en republicanizar la revolución consiste en elevar un periodo convulso a modelo de progreso y patriotismo, base sólida de un régimen democrático. Para ello, Aulard se pone manos a la obra. Primero, publica libros y artículos, académicos y periodísticos, para difundir una imagen científicamente acreditada de la revolución. Segundo, utiliza su puesto en la Sorbona para educar a las nuevas generaciones y para formar equipos de investigación que garanticen la continuidad de su labor. Y tercero, conmemora el centenario con el fin de grabar en la conciencia nacional la identidad entre la revolución y la república. Personalmente, sus esfuerzos se saldan con la consecución de la Legión de Honor el 13 de julio de 1889.<sup>65</sup>

<sup>64</sup> FURET (1989: 798).

<sup>65</sup> James FRIGUGLIETTI (1990: 1091-94).

En la última década del siglo Aulard consolida su posición historiográfica y su compromiso cívico, dos facetas en él inseparables. Colabora en periódicos de tendencia radical como *La Justice*, *Le Progrès Civique* o *L'Ère Nouvelle*. Aspira a una alianza entre los republicanos radicales y los socialistas reformistas. Es también un humanista militante, *dreyfusard* decidido y miembro, desde su fundación en 1898, de la Liga de los derechos del hombre, que llegará a presidir. Patriota e internacionalista, se opone tanto al nacionalismo de la derecha como al internacionalismo que entonces —hasta su *volte-face* de 1914— representa Gustave Hervé. A la vez erudito, republicano, demócrata y radical, Aulard es, según Michel Vovelle, de aquellos que pueden vivir —aún— sin excesivas tensiones interiores una visión del mundo en la que la revolución hace las veces de matriz y de referencia primera.<sup>66</sup>

Los años noventa son también aquellos en los que Aulard prepara su mayor obra de síntesis sobre la revolución: la *Histoire politique de la Révolution française*, que se publica en 1901 con un subtítulo aclaratorio: *Origines et développement de la Démocratie et de la République (1789-1804)*. En ella, el historiador se propone «mostrar cómo los principios de la Declaración de derechos fueron, de 1789 a 1804, puestos en práctica en las instituciones o interpretados en los discursos». De tales principios, para el autor son dos los esenciales de la revolución: «el de la igualdad de derechos y el de la soberanía nacional». Y, precisamente porque su concepción no fue unívoca y su aplicación no estuvo exenta de sobresaltos, el relato de esas vicisitudes constituye el objeto privilegiado del libro.<sup>67</sup>

«La consecuencia lógica del principio de igualdad es la democracia. La consecuencia lógica del principio de soberanía nacional es la república». Pero esas dos consecuencias no se extrajeron de inmediato, según Aulard. Lo que sucedió es que, al no haber sabido reformarse pacíficamente, el antiguo régimen tuvo que ser derrocado de una manera violenta y repentina. Hubo que actuar de prisa y llevar a cabo en poco tiempo destrucciones, transformaciones y reconstrucciones que habrían necesitado de reflexión y de paciencia. Fueron muchos los hechos que acontecieron, y la complejidad de las circunstancias aún

<sup>66</sup> VOVELLE (1993: 32).

<sup>67</sup> AULARD (1901: v), quien añade: «*En d'autres termes, je veux raconter l'histoire politique de la Révolution au point de vue des origines et du développement de la démocratie et de la république*».

los complicó más. Por encima del resto, «una guerra extranjera perpetua» y una «guerra civil intermitente». Esas fueron las condiciones que imprimieron al desarrollo de los principios del ochenta y nueve un carácter febril, improvisado, tornadizo, violento, y en consecuencia también frágil.<sup>68</sup>

Lo mismo que entonces impidió el desarrollo lógico de los principios se erige ahora en mandato para el historiador, puesto que él puede ver «más claro que los contemporáneos, que actuaban en la noche», y arrojar luz sobre el significado de la revolución. Aulard es sensible al papel del presente en el análisis del pasado, y es también consciente de que el conocimiento que su generación posee no es la última palabra sobre la historia. Menos aún sobre la historia de la revolución, que no ha terminado y «continúa aún hoy bajo otra forma, en otras condiciones». Circunstancias que sólo ofrecen a la vista «resultados parciales» y tendencias en desarrollo, pero que, al menos, permiten distinguir «lo que ha sido efímero de lo que ha sido duradero», los hechos que han tenido repercusiones de los que han permanecido desiertos de ellas.<sup>69</sup>

¿Cuáles son esos hechos? ¿Qué retiene la atención del historiador de la política en 1900? En líneas generales, las instituciones, los textos constitucionales, el movimiento de las ideas, las facciones políticas, las grandes corrientes de opinión, las elecciones, las transformaciones de la moral pública, la lucha del espíritu ilustrado contra la herencia del pasado, del espíritu laico contra el clerical. Es cierto que otros hechos tuvieron influencia, como las batallas, la diplomacia o las finanzas. Según Aulard, no hay que ignorarlos, pero basta con conocerlos someramente. A algunos eso puede parecer una abstracción excesiva. Aulard es consciente de ello, pero replica rotundamente que «toda tentativa histórica es forzosamente una abstracción».<sup>70</sup>

La suya, pues, es desde el principio una historia política, que recela del estado en que se encuentran las fuentes que permitirían ahondar en la historia económica y social. Pero

<sup>68</sup> AULARD (1901: VI). «*Ces conditions de guerre extérieure et intérieure imprimèrent au développement et à l'application des principes de 1789, surtout à partir de 1792, un caractère de hâte fiévreuse, d'improvisation, de contradiction, de violence et de faiblesse*». Y, a continuación, insiste: «*Il n'y eut ni unité de plan, ni continuité de méthode, ni suite logique dans les divers remaniements de l'édifice politique*».

<sup>69</sup> «*Nous y voyons cependant plus clair que les contemporains, qui agissaient dans la nuit*», es la frase exacta de AULARD (1901: VII).

<sup>70</sup> AULARD (1901: VIII).

una historia, al cabo, que un solo hombre puede conocer y manejar. Aulard afirma haber leído los periódicos más influyentes, las correspondencias, los discursos y las biografías de los personajes más destacados. Una lectura que ha empezado veinte años atrás, en 1879, para estudiar la oratoria revolucionaria, y ha proseguido desde entonces, en paralelo a sus cursos en la Sorbona. Nada en esa obra se ha dejado al azar.<sup>71</sup>

Aulard cierra sus consideraciones preliminares enunciando una opción heurística que trasluce un compromiso de fondo. En la selección de las fuentes para su trabajo muestra un notable recelo hacia las memorias, en tanto género de literatura histórica, que traduce la prevención ante la memoria, en cuanto pasión que enciende —pero también incendia— el conocimiento de la historia.<sup>72</sup> El contraste con Michelet es agudo. Si, para el historiador romántico, la memoria era el vehículo de la resurrección del pasado, para Aulard es un obstáculo para su justa apreciación. La historia de la revolución, para él, es la confirmación de unas transformaciones y su conmemoración. En ese aspecto, Nietzsche diría que es una historia monumental. En concreto, una que considera que la revolución debe ser recordada, pero jamás repetida, porque no es ya un ideal inalcanzado, sino una realidad cumplida.

Curiosamente, cuanto más trata Aulard de autorizar su interpretación metódica de la revolución, más se parece su obra al antiguo arte mnemónico, que pretendía mantener los recuerdos en estasis, como habitantes perpetuos de los palacios de la memoria que creaba para ellos. De un modo análogo, la presuposición con que trabaja la historiografía positivista es que el pasado puede aprehenderse a través de una estructura conceptual permanente.<sup>73</sup> Pero la historia de Aulard sigue estando, a la postre, tan comprometida

<sup>71</sup> AULARD (1901: X). Aunque no es la única que publica sobre la revolución como ocurre con la mayoría de los historiadores del siglo diecinueve, pues Aulard seguirá dedicándose a ella hasta su muerte en 1928, no puede considerarse, en ningún caso, una obra de circunstancias.

<sup>72</sup> AULARD (1901: II): «*C'est d'ordinaire aux Mémoires qu'on a recours pour étudier les partis et les opinions. Mais les Mémoires n'ont pas seulement cet inconvénient, qu'il en est fort peu dont on puisse affirmer la parfaite authenticité, qu'il en est moins encore dont les auteurs n'aient pas préféré le souci de leur propre apologie au souci de la vérité. Ecrits après les événements, pour la plupart sous la Restauration, ils ont un vice commun très grave : je veux parler de la déformation des souvenirs, qui en gêne presque toutes les pages*». En la selección de fuentes se deja ver la constante oposición de Aulard a Taine, que usa las memorias con profusión. Taine es el espectro con el que Aulard mantiene, largamente, un conflictivo diálogo y un combate intelectual.

<sup>73</sup> Patrick HUTTON (1993: 134-5).



con el presente como cualquier historia anterior, porque, inescapablemente, tiene que reconocer que «todas las historias son la historia del pasado», mientras que «la historia de la Revolución es la historia del porvenir», como bien supo ver Victor Hugo.<sup>74</sup>

Aulard recupera, de Thiers y contra Taine, la 'teoría de las circunstancias'.<sup>75</sup> La revolución es el resultado lógico de los errores de la monarquía, de su incapacidad de reformarse. La violencia, aunque desdichada, es necesaria. «Siempre la violencia de los revolucionarios de entonces fue una respuesta a la violencia de un pasado que no quería morir, y que por tanto era necesario matar».<sup>76</sup> Aulard es quien da la definición más neta del peso de las circunstancias en la acción revolucionaria, toda vez que son estas, precisamente, las que explican el hiato entre las intenciones expresadas en las declaraciones y los discursos, por un lado, y las posibilidades de acción en las duras condiciones de la época, por el otro. La guerra exterior y la insurrección interior hacen comprensible el Terror, que Aulard no aplaude, pero justifica.<sup>77</sup>

Por lo demás, el historiador esboza a través de Danton una lectura general de la revolución que, en buena medida, la escuela jacobina asume y prolonga. ¿Por qué Danton? Seguramente, porque es el símbolo que los republicanos necesitan para conmemorar la revolución: héroe y mártir, convencido republicano pero no extremista, y menos clerical que el Incorruptible. Frente a Marat y a Robespierre, Danton siguió «una política de conciliación, con miras a formar, con los elementos sabios de la Gironda y de la Montaña, un tercer partido» que habría podido apoyarse en un centro político que, por desgracia, en las dos primeras experiencias republicanas francesas fue siempre elusivo. Pero, por encima de todo, Danton fue, como Ferry y Gambetta, como Littré, un 'oportunista': «Danton no tiene sistema, si no es el de conducirse según la razón, o más bien la razón esclarecida por la historia».<sup>78</sup>

<sup>74</sup> HUGO (1882: 42).

<sup>75</sup> Alice GÉRARD (1973: 89).

<sup>76</sup> Alphonse AULARD (1928: 11).

<sup>77</sup> VOVELLE (1993: 30); DELACROIX, DOSSE y GARCIA (2007: 174-5). En su balance, Aulard soslaya que es Francia quien declara la guerra al exterior pese a la oposición de Robespierre, que el propio AULARD (1901: 178) reconoce «perspicaz».

<sup>78</sup> AULARD (1901: 424). Este es el paso completo: «*En politique, Danton n'a pas de système, si ce n'est de se conduire selon la raison, ou plutôt selon la raison éclairée par l'histoire. Il est démocrate, mais ne propose aucun autre programme d'organisation de la*

Esta última expresión es clave. Aulard afirma que se ha sido habitual designar con el nombre de 'revolución' tanto los principios de 1789 y los actos realizados conforme a ellos, cuanto todo aquello que sucedió durante el periodo revolucionario. Según él, es una grave confusión que permite atribuir —no pocas veces malignamente— a la revolución elementos que no debieran imputarse a ella. «La Revolución consiste en la Declaración de derechos redactada en 1789 y completada en 1793», y en las tentativas de realizar su programa y de conducirse según sus principios, que son, vuelve a repetir, los de «la razón esclarecida por la historia».<sup>79</sup> Con este movimiento, Aulard lleva al extremo la voluntad de exculpar los excesos cometidos entonces, puesto que, cuando prefigura el campo de una definición posible de la revolución, excluye todo aquello que no concuerda con sus principios. Lógicamente, en consecuencia, la esencia de la revolución no reside para él en lo que los revolucionarios hicieron de ella, sino en lo que los republicanos del *fin de siècle* han extraído.

Pero Aulard no se queda ahí. Al aunar la declaración de 1789 con la constitución de 1793 en un mismo momento jurídico, lo que está haciendo es reunir los dos 'momentos' que la historiografía liberal separaba netamente. Asimismo, la síntesis republicana quiere superar el debate decimonónico sobre la bondad o maldad de la revolución. Aulard ha leído a Blanc, a Michelet y a Quinet, pero los cita poco, quizá porque considera que pertenecen a una vía muerta o una tradición agostada. El método positivista libera la historiografía del peso de las disputas heredadas. La revolución deviene un origen, el primer episodio de un drama cuyos actos pautan un siglo entero, y en su historia lo que cuenta no es tanto lo que la revolución es como lo que ella anuncia. El resultado es una revolución amaestrada por la tercera república y hecha a su medida.<sup>80</sup>

*démocratie que l'instruction publique. Il ne devance jamais l'opinion. C'est un républicain du lendemain. Puisque la république existe, acceptons-la, sauvons par elle la patrie et la révolution. Sa méthode est d'agir au jour le jour, en résolvant immédiatement les difficultés, d'une manière empirique, à mesure qu'elles se présentent».*

<sup>79</sup> AULARD (1901: 782): «Je pense que maintenant les termes sont éclaircis : la Révolution consiste dans la Déclaration des droits rédigée en 1789 et complétée en 1793, et dans les tentatives faites pour réaliser cette déclaration ; la contre-révolution, ce sont les tentatives faites pour détourner les Français de se conduire d'après les principes de la Déclaration des droits, c'est à-dire d'après la raison éclairée par l'histoire».

<sup>80</sup> FURET (1989: 804-5).

Porque, en efecto, sólo cuando la existencia de la república parece asegurada, cuando esta busca su verdadera identidad, se abre la caja de Pandora de la revolución en la universidad, el templo del saber republicano.<sup>81</sup> Si nos preguntamos cuál es entonces la operación que la república lleva a cabo con la tradición revolucionaria, la respuesta es que la elaboración de la tradición republicana pasa por la subordinación de la tradición revolucionaria a la tradición nacional. Eric Hobsbawm ya señaló, en una obra seminal, cómo la invención de tradiciones desempeña un papel esencial en la tercera república, fortaleciéndola tanto frente a la derecha monárquica como ante la izquierda socialista.<sup>82</sup> La integración de la revolución en la nación es uno de sus pilares, y Aulard escribe para ella una historia conmemorativa que trueca la virulencia de las insurrecciones por la preponderancia de las instituciones.

Pero esa historia, contra lo que persigue, no se libera de lo que Quinet llamó «la filosofía de la historia de la revolución». Aulard pretende superar el debate ideológico en nombre de la ciencia, pero antes de soltar su pluma el debate se ha reabierto, porque la búsqueda de otros futuros posibles hace imposible la clausura del pasado.

### La imposible clausura

En torno a 1900, la situación académica de Aulard parece afianzada. Su historia política encarna el espíritu de reconciliación que se manifiesta en 1889, con ocasión del centenario. Sin embargo, en la última década del siglo diecinueve el panorama político e intelectual se ve profundamente alterado a causa del affaire Dreyfus, de quien Aulard es un resuelto partidario. La historiografía no permanece al margen de tal sobresalto. De hecho, que no pocos historiadores profesionales se cuenten entre los defensores de la razón de Estado es uno de los síntomas que revela las insuficiencias de la escuela metódica, pues la 'ciencia' se muestra incapaz de dirimir de qué lado estar. Así las cosas, es posible que la síntesis de Aulard llegue un poco tarde. Cuando inaugura su curso, en 1886, él mismo reconoce que posterga esa obra de conjunto ante la necesidad de dedicar tiempo a la bibliografía y a los archivos. Muchos toman esa declaración como un signo de debilidad,

<sup>81</sup> William KEYLOR (1975: 68-9).

<sup>82</sup> Eric HOBBSAWM (2002: 280). También supo ver que la tradición republicana no sólo tuvo un efecto conciliador, sino también domesticador.

pero el historiador se muestra convencido de su decisión. A la postre, como se ha visto, su publicación es fruto de veinte años de trabajo esforzado.

Y, sin embargo, la aparición de la *Histoire politique* coincide con la del primer volumen de otra obra sobre la revolución, la *Histoire socialiste* de Jean Jaurès, que le disputa la interpretación del acontecimiento. Jaurès es diez años más joven que Aulard, quien está presente en el tribunal que enjuicia la tesis de aquel sobre los orígenes del socialismo alemán. En tal ocasión, precisamente, Aulard reprocha al doctorando que no valore como se merece la influencia francesa en su objeto de estudio. Es uno de los motivos por los cuales Jaurès dirige su atención hacia 1789. No obstante, hasta su derrota electoral en 1898, cuando se aleja pues de su labor como diputado, no se dedica enteramente a su investigación. De hecho, en 1902 confiesa a Aulard que lleva cinco años con ella. Al cabo, su obra se publica en cuatro volúmenes entre diciembre de 1901 y diciembre de 1903.<sup>83</sup>

Cinco años entonces. ¿Qué hace Jaurès con ese tiempo? Escribe una historia densa, apretada, pero aún así menos austera que la de Aulard. Sus modelos son Marx, a quien debe su base económica, Michelet, quien le inspira la intensidad lírica, y Plutarco, de quien retoma el espacio concedido a las vidas de los personajes principales. Puede decirse, pues, que Aulard escribe *otra* historia política, más erudita pero menos elocuente que las de Thiers, Mignet o Lamartine, mientras que Jaurès no sólo se inscribe en la gran tradición historiográfica del siglo diecinueve, rica en ideas e interpretaciones, sino que a la vez anuncia una nueva tradición de historia económica y social que Mathiez, Lefebvre y Labrousse prolongarán.<sup>84</sup> Si Aulard camina sobre seguro, porque el suyo es un sendero previamente hollado, Jaurès desbroza una prometedora vía de estudio y ofrece una concepción nueva de la revolución.

¿Cuáles son sus virtudes? Jaurès lleva a cabo un notable trabajo de erudición, pero no desdeña el estilo, que bebe en las fuentes de la gran literatura del siglo diecinueve. Además, sobresale la manera como asume reflexivamente la subjetividad del autor, cuyos presupuestos, como delata el mismo título, aparecen de una forma mucho más consciente

<sup>83</sup> GODECHOT (1974: 249-50).

<sup>84</sup> Dice Jaurès: «*Le fond de l'histoire ne consiste pas dans le développement extérieur des formes politiques. Il est bien certain que c'est le jeu des intérêts économiques, des forces sociales qui détermine le mouvement de l'histoire*». Cit. en Albert SOBOUL (1979: 448). Agradezco a Betlem Castellà la referencia. Además, véase Christophe PROCHASSON (2011: 51-9).

que en el caso de Aulard. En la historia de Jaurès están presentes tanto el 'yo' del narrador como el de los personajes que retrata, lo cual supone el reconocimiento del factor humano y de la responsabilidad individual en la historia y en su escritura. Aulard recusará el adjetivo 'socialista' de ese título en nombre de una pretendida historia sin atributos. Valorará la obra, pero nunca llegará a ponderar con justeza su alcance. Por último, y de nuevo en contraste con Aulard, la historia de Jaurès está escrita con los compromisos de futuro en mente. Tiene, pues, un valor pedagógico, propedéutico, orientado a la acción. No en vano se ha dicho que Jaurès es un historiador del porvenir.<sup>85</sup> Según él, en su tiempo «el presente es lo menos grandioso» que posee la revolución, puesto que ella «tiene prolongaciones ilimitadas».<sup>86</sup>

En definitiva, las historias de Aulard y de Jaurès se publican a la vez. Pero la primera quiere ser un colofón, y en ella la revolución aparece domeñada, convertida su memoria en un mero objeto de historia. En cambio, en la segunda la revolución es concebida como apertura de lo posible. No extraña, en consecuencia, que las ediciones de la obra de Aulard cesen con la vida del autor, mientras que las de Jaurès gozarán de mayor éxito tras su muerte. Casualidad o no, la última vez que se edita el trabajo de Jaurès es, precisamente, en 1968.

Pero las turbulencias no han hecho más que empezar. Entre 1905 y 1907 Aulard dedica dos cursos en la Sorbona a escrutar la obra de Taine sobre los orígenes de la Francia contemporánea. A su término, publica el contenido de su análisis en *Taine historien de la Révolution française*.<sup>87</sup> Aulard dice que no tiene ningún prejuicio con relación a Taine o que, si lo tiene, este es en todo caso positivo, puesto que en su adolescencia él fue un ejemplo de librepensador. Actúa pues, según confesión propia, de una manera totalmente imparcial. Sin embargo, después de dos años y de trescientas páginas consagradas en exclusiva a demoler párrafo a párrafo y nota a nota la obra de Taine, aquellas palabras iniciales suenan poco menos que vacías, cuando no hipócritas. El catálogo de errores reseñados por Aulard se parece más al de un severo miembro de un tribunal universitario que al de un

<sup>85</sup> Bruno ANTONINI (2004).

<sup>86</sup> Cit. en FURET (1980: 18).

<sup>87</sup> AULARD (1907).

crítico de una obra de renombre. Se compone, entre otras cosas, de lagunas, distracciones, negligencias, juicios tendenciosos, falta de método, alteración de citas, omisión de fuentes y abuso de las generalizaciones. En suma, a pesar de que Aulard no atribuye mala fe a Taine, concluye que este «mutila la realidad con una audacia más sistemática aún que aquella con la que mutila los textos». Que, atrapado por sus prejuicios, es incapaz de percibir aquello que no desea encontrar.<sup>88</sup>

Aulard, sin embargo, yerra el blanco. Blande con cierta ingenuidad el ídolo de la erudición pero descuida otros aspectos de mayor calado. Por si esto fuera poco, en 1909 aparece la obra de Augustin Cochin *La Crise de l'histoire révolutionnaire : Taine et M. Aulard*. Cochin, uno de los historiadores elegidos por Furet para pensar la revolución, se propone hacer con la obra de Aulard lo mismo que él con la de Taine, es decir, mostrar los errores de método. Para alguien que basa en la erudición buena parte de su crédito, esto es un golpe duro. Pero Cochin va más allá. Aunque con un acento conservador, pretende superar la polémica en torno a la bondad o la maldad de los revolucionarios. Según Cochin, gracias sobre todo a la sociología de Durkheim, la historiografía entra en un mundo de fuerzas inconscientes que demanda una nueva metodología. Hasta ahora, afirma el sociólogo, cuando se ha querido explicar un hecho social, se ha prestado demasiada atención a las intenciones y muy poca a las situaciones.<sup>89</sup>

La 'crisis' de la historiografía revolucionaria tan solo se superará cuando se abandone la «indignación» y se abrace la «explicación», cuando los últimos meses del Terror dejen de ser «los más odiosos» de la historia de Francia y pasen a ser «los más interesantes», y cuando la crítica permita que el estudio se deshaga del «fetiche revolucionario», o sea del 'pueblo'.<sup>90</sup> Aulard ve en la propuesta de Cochin una rehabilitación de la tesis de la conspiración jacobina, pero no se trata de eso. Para este último la revolución no resulta tanto de una intriga consciente cuanto del desencadenamiento inconsciente de las fuerzas de la «máquina social».<sup>91</sup>

<sup>88</sup> AULARD (1907: 324-9).

<sup>89</sup> Augustin COCHIN (1909: 58).

<sup>90</sup> COCHIN (1909: 99-100).

<sup>91</sup> Jeremy JENNINGS (2011: 339-50).

En definitiva, Cochin cree que Taine y Aulard forman parte de una manera agotada de hacer historia, aunque considera que para la futura escritura de la historia Taine será un ejemplo y Aulard, sólo un documento.<sup>92</sup> ¿Está en lo cierto? La abrumadora asimetría entre la bibliografía hoy consagrada a cada uno de ellos habla por sí sola.

Irónicamente, el ataque de Aulard a Taine está en el origen de la ruptura del historiador republicano con su discípulo predilecto: Albert Mathiez. Este, a la vez que su maestro desarrolla su curso de 1905-6, lee a Taine para dictar una conferencia en la École. Mathiez no es, desde luego, un defensor de Taine. Pero considera su obra de una forma más sosegada, capaz de captar el fondo filosófico y sociológico que late en su interior con amplitud de miras. A pesar de ello, coincide con Aulard en la insuficiencia de la erudición de Taine, en su mediocre científicidad. Por eso resulta tanto más inverosímil que la ruptura entre ambos llegue a propósito de la publicación de *Taine historien*.

Como es lógico, las desavenencias vienen de lejos. Durante los primeros años del siglo veinte la distancia entre los dos crece, y el carácter temperamental de Mathiez no hace sino agrandarla. Con el tiempo, su querrela ha quedado reducida a una reproducción historiográfica del combate histórico entre Robespierre y Danton, este último preferido por Aulard. En el debate entre ambas figuras, Mathiez revela una creciente desconfianza hacia las lecciones que ha recibido de su maestro. Todo parece indicar que su paulatino cambio de opinión tiene que ver con la frecuentación de los archivos y con la iluminadora lectura de la *Histoire socialiste* de Jaurès, quien en su obra, a pesar del severo juicio que emite sobre el episodio terrorista, escribe esta célebre frase: «Yo estoy con Robespierre, y es a su lado donde me voy a sentar entre los jacobinos».<sup>93</sup> Mathiez, en una reseña de la obra, confiesa que sólo gracias a la lectura de Jaurès logra comprender cabalmente la política de Robespierre.<sup>94</sup>

Desde ese momento, Mathiez, incapaz de separar sus sentimientos de su indagación histórica, asocia el oportunismo y la venalidad de Danton a las cualidades de su maestro, en tanto que él mismo se identifica con la integridad y el coraje del Incorruptible. Así

<sup>92</sup> COCHIN (1909: 103).

<sup>93</sup> Jean JAURÈS (1924: 178).

<sup>94</sup> Albert MATHIEZ (1904: 490).

pues, de forma análoga a como Aulard accede a Danton a través de Gambetta, parangonando las virtudes de ambos, Mathiez regresa a Aulard a través de Danton, equiparando sus vicios. El resultado es que el socialista Mathiez rompe bruscamente con el republicano radical Aulard, rezagado según el primero ante los retos que plantea la política de su tiempo.

La certificación de la separación llega con las diez páginas que Mathiez dedica a reseñar la obra sobre Taine de su maestro. Allí concluye: «Aulard no quiere confesar que su libro es en un sentido un libro de combate. Él cree estar seguro de ser imparcial. Es sólo que lo repite demasiado».<sup>95</sup> Esa crítica mordaz no sólo provoca la ruptura entre maestro y discípulo, pues es más que una simple disputa entre dos sensibilidades distintas. En el fondo, descubre el abismo que se abre entre la historiografía 'oficial' de la tercera república y la nueva escuela socialista, que impugna radicalmente la pretensión republicana de apropiarse de la herencia de la revolución.

En conclusión, tal vez sea cierta la célebre afirmación de Hegel según la cual «lo que la experiencia y la historia nos enseñan es que pueblos y gobiernos nunca aprendieron nada de la historia» —aunque eso mismo pueda considerarse ya un aprendizaje—.<sup>96</sup> Sin embargo, de estos párrafos postreros cabe extraer, a mi juicio, dos lecciones. La primera es que la historia es cruel con la historiografía; la segunda, que la doma de la memoria es una quimera.<sup>97</sup>

<sup>95</sup> James FRIGUGLIETTI (2008) reconstruye toda la polémica en un artículo que reproduce la cita. Sobre Mathiez, véase además el prólogo de Francisco Javier Ramón Solans a MATHIEZ (2012).

<sup>96</sup> HEGEL (1972: 33).

<sup>97</sup> Michel VOVELLE (1993: 13) es quien enuncia, a propósito del actual olvido de Aulard, la primera lección. La segunda, como se habrá adivinado, es un saludo admirado a la obra de José Carlos MAINER (2004), que ha inspirado también el título de este capítulo.





HIPPOLYTE TAINÉ

## HIPPOLYTE TAINÉ: EL ESPECTRO DE LA REVOLUCIÓN

Como la tragedia de Shakespeare, esta historia empieza con la reaparición del fantasma. El espectro por primera vez *reaparece* ante la mirada de Horacio, que lo aguarda. Entonces asigna una misión al príncipe: la venganza de la muerte inicua de su padre. Al hacerlo, altera su experiencia del tiempo, su horizonte de expectativa. Hamlet ya no vive sin más: ahora espera. Su ocupación es una constante preocupación por consumir su destino. Y aunque al final intuimos que se ha librado del encantamiento del fantasma, los hechos se suceden al modo trágico.

El espectro que ahora nos ronda es el de la revolución francesa y su performativa trinidad, que impele a unos a transformar la sociedad hasta adecuarla a sus designios, y a otros empuja a buscar por todos los medios cómo librarse de su hechizo y terminar por fin la revolución. La reaparición tiene lugar en París durante la primavera de 1871. El imperio de Napoleón III se ha desplomado al verse privado de su fundamento: la *pax* que se asienta en la victoria. París es una ciudad asediada por las tropas prusianas. El gobierno provisional de la flamante república, trasladado a Versalles, claudica ante el enemigo. Eso desata las iras de los resistentes parisinos, que se levantan contra sus representantes. El espectro del *quatre-vingt-treize* recorre París y el miedo que provoca alimenta la inquina con que el gobierno ordena masacrar la osadía de los insurrectos.<sup>1</sup> Nuevamente, los hechos se suceden al modo trágico.

La Comuna es aplastada brutalmente. El odio entre los bandos es acérrimo, por eso los vencedores optan por la toma lenta de la ciudad y el exterminio físico de los vencidos. La represión supone para la república una gravosa hipoteca ante el movimiento obrero. Sin embargo, en la Francia rural fortalece la imagen de un régimen que es capaz de poner orden y conjurar el pánico secular que en algunas provincias anida ante la revolución y sus hijos. Eso sí: los muertos no sabrán nunca que su sacrificio ha sido en nombre del futuro de la república ni que esta necesite de sacrificios para engrandecerse, como los precisaron al parecer algunos dioses antiguos.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Hago referencia, como se habrá adivinado, a la célebre novela de Victor HUGO (2004).

<sup>2</sup> La referencia al sacrificio, en CANFORA (2004: 142).

Pero nuestro protagonista no va a ser el espectro, sino alguien que cae bajo su hechizo: el filósofo, crítico e historiador Hippolyte Taine. Con él nos acercaremos a una parte de la generación de pensadores que vive a caballo entre el segundo imperio y la tercera república, en ese momento en que la ciudad cambia más rápido que el corazón de un mortal, como apreciara Baudelaire. Se trata de ese segmento, en el que se cuentan el escritor Paul Bourget o el filósofo de la política Étienne Vacherot, que no encuentra acomodo entre tantas mudanzas y reacciona con virulencia ante la aceleración de la temporalidad histórica. En ese tiempo algunos intentan conjurar el peso de la sombra, del espectro de la revolución, tratando de construir un nuevo concepto de república. Pero no convencen a todos. Porque hay quienes, en la épica republicana, perciben su tragedia.

#### Pasión intacta

La revolución todavía despierta pasiones, aunque hoy sean pasiones tranquilas.<sup>3</sup> El interés que suscita no es meramente académico, erudito, porque los fantasmas que viajan con el recuerdo son aún poderosos. El estudio crítico del fenómeno no ha sido una conquista automática, ni ha conjurado todos los mitos. Aunque quizá tampoco deba hacerlo, sobre todo si, como Georges Sorel, consideramos los mitos como esas imágenes indelebles que instalan en el ánimo de quienes las abrazan un espíritu épico y una fe inamovible en el triunfo de su acción.<sup>4</sup>

La historia de la revolución, que nace como quien dice a la mañana siguiente de su estallido, también agita pasiones. La acción se desdobra inmediatamente en un discurso que

<sup>3</sup> Para componer este apartado me he amparado en el texto clásico de Alice GÉRARD (1973) sobre la historiografía revolucionaria, en la valiosa recopilación de Antoine de BAECQUE (2002) y en una copia personal de un texto de Jean-Clément Martin recientemente publicado en MIDDELL y ROURA (2013: 343-76) con el título «The French Revolution and Its Historiographies». Agradezco al profesor Martin dicho material, que me ha sido de gran ayuda por su excepcional calidad.

<sup>4</sup> Influido por Henri Bergson, SOREL (2005) llega a la convicción de que la manera más efectiva de aprehender la realidad es mediante imágenes, no mediante conceptos. Las palabras, los razonamientos, pueden ser sometidos a crítica, o hallarse en ellos grietas que hagan dudar de su mensaje. Los mitos, en cambio, son inquebrantables, e invitan siempre a la acción, impulsando las energías del pueblo e inspirando confianza en su capacidad de movilización y combate. La revolución francesa, según Sorel, será un mito siempre que su imagen siga viva y alimente el espíritu de quienes se inspiren en su recuerdo para actuar en el presente. Pero ese mito no podrá nunca convertirse en un programa concreto, porque los mitos, al contrario que los programas o incluso que las utopías, «no son descripciones de cosas, sino expresiones de voluntades», p. 90.

persigue acompañarla, comprenderla, dirigirla o encauzarla, aunque también invertirla, exorcizarla, demonizarla o terminarla. La lengua es un elemento más de la acción, pues posee una dimensión performativa. Desde entonces, cada actualidad renueva el carácter de la imbricación entre las palabras y los hechos, y la historia transita por una delgada línea flanqueada por variadas fantasmagorías. La revolución abre una nueva escena política que exige que se renueve también el lenguaje. Las primeras controversias ponen en evidencia el desfase entre los conceptos heredados y el acontecimiento llamado a cambiarles el sentido. Aunque en las más tempranas diatribas o profesiones de fe ya se insinúan las divisiones que van a escandir el siglo. Se hace necesaria una relectura completa del tiempo y del mundo. A eso responden las profundas mutaciones de la escritura de la historia, que se arroga como misión primera una tarea casi imposible: encontrar los orígenes de un acontecimiento imprevisto.

Pero la revolución no sólo altera las fronteras del tiempo. Miradas de todas partes convergen en ese «acontecimiento que el mundo conoce perfectamente» que describe Thomas Paine.<sup>5</sup> Los contemporáneos perciben pronto el carácter universalista de 1789 y reaccionan de inmediato. Con los franceses aún inmersos en la acción, se constituyen núcleos de reflexión en el extranjero, principalmente en Alemania y Gran Bretaña. Aunque este breve recorrido por la historiografía revolucionaria se restringirá básicamente a referentes franceses, no es posible desestimar este momento de internacionalización.

De hecho, las palabras de Paine responden a la crítica a la revolución que en 1790 lanza Edmund Burke, y que tanta influencia tendrá, particularmente en Taine. La de Burke es una figura compleja. Él es un *whig* moderado, un liberal conservador que defiende el legado de la revolución inglesa de 1688 y la independencia americana en 1776. No es, pues, un reaccionario, sino un amante de la prudencia de raigambre humeana. Y, sin embargo, sus *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* causan revuelo en su partido y lo llevan a romper con sus compañeros. ¿Qué expresa en ellas? Una denuncia inclemente del racionalismo como norma suprema de la acción humana, y un elogio del hábito, la costumbre y el prejuicio, de la tradición en suma, como privilegiada vía de acceso al conocimiento

<sup>5</sup> «*That the Bastille was attacked with an enthusiasm of heroism, such only as the highest animation of liberty could inspire, and carried in the space of a few hours, is an event which the world is fully possessed of*». En PAINE (1791: 20). He consultado la traducción castellana en PAINE (2008). En ella la cita está en la p. 82.

práctico. Burke sienta así los cimientos del conservadurismo moderno. Considera que los seres humanos no pueden liberarse jamás de la carga del pasado, y que por tanto no son libres para derribar el edificio social y reconstruirlo a voluntad, partiendo de cero, como si la herencia recibida no tuviera valor ni peso. Contrariar este axioma sólo puede traer consecuencias funestas. El lazo con el pasado es el límite de la acción en el presente.

Burke compone su obra, sobre todo, para reafirmar a sus compatriotas en las bondades de su tradición, para silenciar los cantos de sirena que provienen del otro lado del canal de la Mancha. Sus *reflexiones* exploran también las iridiscencias del *reflejo*. «No somos los conversos de Rousseau; no somos los discípulos de Voltaire; Helvétius no ha progresado entre nosotros. Los ateos no son nuestros predicadores; los locos no son nuestros legisladores. Sabemos que *nosotros* no hemos hecho ningún descubrimiento». <sup>6</sup> La retórica del texto debe entenderse en esta clave. Burke busca censurar, criticar, satirizar y condenar, pero sobre todo persuadir. Y para ello se ampara en metáforas eficaces, en la ironía y el sarcasmo. Aunque en su estilo tampoco quepa desdeñar el papel del horror hobbesiano que despierta en él la anarquía revolucionaria: la posibilidad de retorno al estado de naturaleza.

Y aún es más, dicho sea como excursus. Terry Eagleton aboceta una sugerente lectura del pensamiento burkeano cuando reflexiona sobre el vínculo originario que existe entre el terror y la modernidad. Porque Burke es, precisamente, el primero en hacer notar la existencia de tal nexo, y probablemente el primero en usar la palabra terrorista. Todos los regímenes modernos tienen en sus orígenes el 'pecado original' de la violencia ilícita. Un pecado que, por usar la imagen de Freud, reprimen y subliman a través de la soberanía y el monopolio de la violencia legal. Tras cometer el crimen, deben correr sobre él un velo de ignorancia y reescribir la historia. Por eso en el siglo diecinueve, tras las revoluciones, el drama épico da paso a la novela realista: Stendhal a Flaubert, Shelley a Tennyson. Olvidar los orígenes se hace imprescindible porque, de no hacerlo, se estaría recordando

<sup>6</sup> Escribe BURKE (2003: 73): «*Thanks to our sullen resistance to innovation, thanks to the cold sluggishness of our national character, we still bear the stamp of our forefathers. We have not (as I conceive) lost the generosity and dignity of thinking of the fourteenth century. We are not the converts of Rousseau; we are not the disciples of Voltaire; Helvetius has made no progress amongst us. Atheists are not our preachers; madmen are not our lawgivers. We know that we have made no discoveries, and we think that no discoveries are to be made, in morality; nor many in the great principles of government, nor in the ideas of liberty*». Hay traducción castellana en BURKE (2010), con prólogo de Carlos Mellizo. En dicha edición la cita está en la p. 141.

constantemente a los adversarios cuál es la manera de subvertir el orden y cambiar el mundo. La desmesura, la impiedad de los jacobinos es, según Burke, precisamente esa: descorrer el velo de tradición y el misterio que cubre a la autoridad, y así, asomarse a la escena primordial del poder.<sup>7</sup>

Prosigamos. En Francia, la escritura de la revolución titubea. Da incluso la falsa impresión de que existe un vacío historiográfico después de 1789. Es cierto que algunos se refugian en la historia anticuaria, un lugar seguro que goza de un recreado prestigio gracias a las campañas de Egipto. Pero son muchos los que quieren comprender el acontecimiento, aunque para ello tengan que ampararse en discursos de contornos aún imprecisos. Las primeras historias se entreveran con las memorias, ceden al partidismo, desprecian los documentos o se nutren de analogías inoperantes, como atestigua Chateaubriand.<sup>8</sup> Lo que no se comprende se atribuye a 'la fuerza de las cosas', moderno avatar de aquel *fatum* al que recurrieron algunos historiadores antiguos para explicar las grandes turbulencias.

La primera interpretación llamada a perdurar es la que establecen Benjamin Constant y Germaine de Staël. Se trata de la oposición entre el ochenta y nueve y el noventa y tres, entre una revolución libertadora y una revolución liberticida, que será desde entonces una constante en el pensamiento liberal.<sup>9</sup> En 1797 Constant se propone probar que «el terror no fue necesario para la salvación de la república, que la república fue salvada a pesar del terror, que el terror creó la mayor parte de los obstáculos cuyo derrocamiento se le atribuye».<sup>10</sup> Y la publicación póstuma, en 1818, de las *Consideraciones* de De Staël incide en lo mismo: «En 1793 parecía que no hubiera más lugar para revoluciones en Francia, ya que todo había sido derrocado: el trono, la nobleza, el clero; y que el éxito de los ejér-

<sup>7</sup> Terry EAGLETON (2007: 30-2).

<sup>8</sup> Vid. *supra*, pp. 56-7.

<sup>9</sup> Otra interpretación con una gran posteridad es la que esboza Antoine Barnave en *Introduction à la Révolution française*, un texto escrito en 1793 que influyó notablemente en Jaurès y Mathiez, y en el que se reconoce un precedente de la concepción marxista de la revolución. Dicha obra, sin embargo, no vio la luz más que en 1843, cincuenta años después de la muerte, en la guillotina, de su autor.

<sup>10</sup> CONSTANT (1797: 17-8): «*Je me propose de prouver que la terreur n'a pas été nécessaire au salut de la république, que la république a été sauvée malgré la terreur, que la terreur a créé la plupart des obstacles dont on lui attribue le renversement, que ceux qu'elle n'a pas créés auraient été surmontés d'une manière plus facile et plus durable par un régime juste et légitime ; en un mot, que la terreur n'a fait que du mal, et que c'est elle qui a légué à la république actuelle tous les dangers qui, aujourd'hui encore, la menacent de toutes parts*».

citios debiera hacer esperar la paz con Europa. Pero precisamente cuando el peligro ha pasado es cuando se establecen las tiranías populares». <sup>11</sup>

La revolución trae consigo una crisis en el orden del tiempo. Apunta hacia un nuevo régimen e impugna el antiguo, el *ancien régime*. Aparece una idea nueva: las tradiciones, los testamentos, pueden traicionarse. Pero la escalada de violencia causa un gran descontento. A la tentativa de descristianización sucede un movimiento de signo contrario, una resacralización. El lado oscuro de la revolución se encarna en Alemania en la figura del jacobino, y en Inglaterra en la del *sans-culotte*. La quiebra estética que este representa resume la distancia que separa el ochenta y nueve de su precedente inglés. Cuando el siglo diecinueve da sus primeros pasos, el gusto se vuelve sensible a la novela negra y a la literatura gótica. La fascinación por lo sublime, por ese 'horror delicioso' que definiera Burke, se solapa con las imágenes que se desprenden del Terror. La persistencia de esas imágenes constituye una pantalla, un mar de niebla, que dificulta el conocimiento histórico, pero que sobre todo oculta la crudeza de la violencia que se produce a continuación. <sup>12</sup> En Europa se respira un aire tanático, y una cierta melancolía preside la consagración del romanticismo. Es un tiempo extraño, pesado, en el que los fantasmas del Terror campan a sus anchas. El sueño de la revolución produce monstruos. <sup>13</sup>

Con la restauración de la monarquía, la interpretación contrarrevolucionaria toma la delantera de la mano de Louis de Bonald. Años más tarde, Quinet recordará su infancia: «El diccionario de la lengua de la libertad no existía para mí. Aunque estábamos tan poco alejados del tiempo de la Revolución, su idioma se había perdido». <sup>14</sup> La sensibilidad romántica expande el gusto por la edad media. Tras haber querido hacer tabla rasa del pasado, este regresa con fuerza. El retorno a las maneras de pensar y de sentir tradicionales se acentúa después del 18 de brumario. Los primeros años del siglo son la época dora-

<sup>11</sup> STAËL-HOLSTEIN (1818: 121).

<sup>12</sup> De hasta qué punto la pregnancia de esas imágenes ha sido persistente nos hablan, por ejemplo, estos hechos: que en 1989, el bicentenario de la revolución, el museo Británico consagrara una exposición al acontecimiento llamada 'La sombra de la guillotina'; y que la reciente biografía de Robespierre que ha escrito Peter McPhee tenga aún un acentuado carácter desmitificador.

<sup>13</sup> Véase Jean-Clément MARTIN (2012: 103-35).

<sup>14</sup> Edgar QUINET (1972: 82).

da de la contrarrevolución, que impregna la literatura y hechiza la imaginación francesa hasta la década de los veinte.<sup>15</sup>

Pero la oposición al régimen no tarda en encontrar un punto de apoyo que hace de la historia de la revolución un arma política: el relato de la nación. En efecto, tras un momento de vacilación, la historiografía europea se vuelve hacia la nación como principio de interpretación. La dimensión europea de la revolución incide en la formación de otras historiografías. Tras la batalla de Jena, en la que Hegel ve en Napoleón «al alma del mundo cabalgando por la ciudad», las universidades alemanas inician un proceso de reforma en el que, andando el siglo, se espejeará Francia, cuando otra guerra acabe con el régimen del sobrino del emperador.<sup>16</sup>

A la negación radical del ciclo revolucionario que propaga la historia oficial, los liberales responden con la aceptación del periodo en su conjunto, sin disociar la revolución de la violencia ni, a menudo, tampoco del imperio. La operación se hace posible gracias a la mediación del sentimiento nacional, que desde entonces hasta 1914 se esgrimirá como un factor de 'unión sagrada'. En ese contexto llegan las dos primeras grandes 'sumas' sobre la revolución: las historias de Adolphe Thiers y François Mignet que aparecen, respectivamente, en 1823 y 1824. En rigor, puede decirse que ahí comienza la historiografía revolucionaria, como el mismo Thiers señala: «Es hora de que los escritores de la generación actual, que ya no están ligados a la revolución más que por el interés común en la justicia y la libertad, se hagan por fin historiadores de esta época memorable, y nos reconstruyan su instructivo y útil recuerdo».<sup>17</sup> El tiempo transcurrido habilita la relectura con perspectiva de la revolución.

Los dos autores interpretan el acontecimiento como victoria de la burguesía y lo ubican en la senda de un progreso ineluctable. Para ambos, una vez que ha estallado la revo-

<sup>15</sup> Paul BÉNICHOU (1981: 102-81).

<sup>16</sup> Sobre el sentido de la frase de Hegel, véase Félix DUQUE (1999: 13).

<sup>17</sup> «L'histoire de la Révolution française n'a été écrite que par des contemporains, qui tous avaient pris plus ou moins part aux événements qu'ils racontaient. Les nombreux récits que l'on possède ne peuvent donc être considérés que comme des Mémoires, très-précieux sans doute, mais dépourvus du vrai caractère historique. Il est temps que des écrivains appartenant à la génération actuelle, et ne tenant à la révolution que par le commun intérêt de la justice et de la liberté, se fassent enfin les historiens de cette époque mémorable, et nous en retracent l'utile et instructif souvenir». En THIERS (1823: V). La cita es un extracto del «Prospectus» de la primera edición, que desaparece de las posteriores.



lución, el encadenamiento de los hechos es fatal. Aunque eso no quiera decir para ninguno de los dos que todo el proceso tenga el mismo valor. En 1792 ven el comienzo de una época arbitraria y brutal. Pero consideran que la obra revolucionaria está por encima de sus excesos: «Tres años de dictadura se perdieron para la libertad, pero no para la revolución», sentencia Mignet.<sup>18</sup> La violencia se asume como condición necesaria del progreso frente a los obstáculos que ponen sus enemigos. El fatalismo de estas obras suele enjuiciarse con condescendencia, pero responde a una opción política: nadie puede detener la marcha del progreso ni cambiar el sentido de la historia. Además, el abuso de la necesidad no debe ocultarnos su uso como mecanismo para apartarse del antiguo régimen de historicidad y su énfasis en las vidas ejemplares. La necesidad histórica es un recurso primerizo —y un tanto ingenuo si se quiere— para tratar de hallar una explicación a la fuerza que las cosas ejercen sobre las acciones humanas. Para acercarse a esa paradoja que Karl Marx y Raymond Aron resumirán felizmente: los hombres hacen la historia, pero no saben la historia que hacen.<sup>19</sup>

En 1830 el fatalismo cobra un carácter enteramente retrospectivo. Se considera que la monarquía orleanista reconcilia de una vez por todas el antiguo régimen y la revolución. Pero la energía que liberan las 'tres gloriosas' de julio resquebraja pronto ese punto de vista, esa mirada de fin del mundo. La escritura de la historia arrastra la esperanza revolucionaria con una intensidad que no volverá a reproducirse. Es el momento romántico. Políticamente, el romanticismo nace fascinado por la tradición, el cristianismo y el imaginario de la contrarrevolución, como atestiguan Novalis o Chateaubriand. Pero su atracción por el pasado lo dirige en poco tiempo hacia la narración épica de la última gran aventura de la humanidad.

<sup>18</sup> MIGNET (1824: 551).

<sup>19</sup> Dice así MARX (2003: 33) en un pasaje memorable: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas. La tradición de todas las generaciones muertas gravita como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos. E incluso cuando parecen ocuparse de cambiar las cosas y a sí mismos, y crear lo que no estaba, precisamente en estas épocas de crisis revolucionaria invocan temerosamente a los espíritus del pasado para servirse de ellos, toman prestados sus nombres, sus consignas de batalla y sus trajes, para representar, engalanados con esta vestimenta venerable y con este lenguaje fiado, la nueva escena de la historia universal». Y remata ARON (1998: 35): «La historia es la tragedia de una humanidad que hace su historia, pero no sabe la historia que hace».

El ritmo de publicación se acelera. Aparece una historiografía vinculada a las primeras formulaciones del socialismo. La posteridad de Robespierre empieza entonces. En 1828 Filippo Buonarroti da a conocer la vida y la obra de Babeuf, protagonista en 1796 de la 'conspiración de los Iguales'. En 1834 Philippe Buchez propone una lectura de la revolución impregnada de mesianismo cristiano. En 1840 Albert Laponneraye edita las obras de Robespierre. Y en 1847 Alphonse Esquiros recupera la historia de los *montagnards*.

1847 es el año maravilloso de la historiografía revolucionaria. Coinciden la aparición simultánea y el éxito prodigioso de las tres obras que mejor encarnan el espíritu *quarante-huitard*. El 6 de febrero da comienzo la *Histoire* de Louis Blanc, de acento republicano pero influida por el socialismo. El 28 de febrero Michelet publica el primer volumen de su historia de la revolución, un monumento al siglo que ha sido llamado, no sin razón, tanto 'el siglo de la novela' como 'el siglo de la historia'. Porque la de Michelet no es sólo una obra maestra de la historiografía ochocentista, sino también una de sus mejores novelas. Y el 20 de marzo ven la luz los dos primeros tomos de la *Historia de los Girondinos* de Lamartine. La coincidencia no es casual. Se respira un clima de entusiasmo. Desde 1838 los cursos de Michelet y Quinet en el Collège de France inflaman al auditorio. El concepto de 'pueblo' sustituye al de 'tercer estado'. El cincuentenario da visibilidad al recuerdo de la revolución. La ilusión lírica preside ese momento de confianza plena en la fraternidad universal.<sup>20</sup>

La historia de Lamartine eclipsa momentáneamente a los otros dos grandes libros del año. La fama del autor, poeta y diputado, tiene mucho que ver en ello. No es la obra de un historiador, sino más bien la de un político. Pero su lenguaje, encendido, cincelado y colorido, seduce. Victor Hugo escribe a Lamartine: «Aquí tenemos por fin la revolución tratada por un historiador de poder a poder. Usted captura a esos hombres gigantes, abraza esos acontecimientos enormes, con ideas que están a su altura. Ellos son inmensos, pero usted es grande».<sup>21</sup> A pesar de ser una historia de los girondinos, es una obra de reconciliación. El poeta no es partidario de la violencia, pero es benévolo con Robespierre y los jacobinos. Mantiene la confianza en las «verdades eternas» de la revolución y

<sup>20</sup> Sobre el 47, véase WINOCK (2004: 363-79).

<sup>21</sup> HUGO (1898: 77).

alberga la esperanza de que llegue nuevamente el turno del pueblo. Concluye así: «La historia de la Revolución es gloriosa y triste como la mañana siguiente a una victoria y la víspera de otro combate. Pero si esta historia está llena de duelo, sobre todo está llena de fe». <sup>22</sup>

Con justicia, la posteridad tratará mucho mejor a Michelet. Su obra tiene un principio, la fraternidad, y un protagonista, el pueblo. Eso es lo que la distingue de la historiografía liberal: el énfasis en el pueblo, en la masa anónima, en ese todo que es mucho más que la suma de sus partes, frente al individuo y a las particularidades. Su narración del sentir de Francia durante el primer año de la revolución contiene la esencia de su ética y de su estilo: es una secuencia que empieza con el surgimiento de la luz tras la antigua oscuridad, se manifiesta en el impulso espontáneo a la fraternidad y culmina con la reconciliación del hombre con la naturaleza. <sup>23</sup> «Había sido preciso todo un mundo de invenciones contra natura para impedir a los hombres acercarse, unirse. Aduanas interiores; peajes innumerables en los caminos y en los ríos; infinita diversidad de leyes y reglamentos, de pesas, medidas y monedas; rivalidades de ciudades, países y corporaciones cuidadosamente mantenidas». Pero la revolución abate esas pesadas murallas, la vida recobra su espontaneidad, y todos «se reconocen entonces semejantes, hermanos y se extrañan de haberlo ignorado tanto tiempo». <sup>24</sup>

Dieciocho años después de que las 'tres gloriosas' de julio acabaran con el régimen de la Restauración, estallan las tres jornadas lluviosas de febrero, que terminan con la proclamación de la segunda república. Es un periodo de entusiasmo y confraternización que, retrospectivamente, se conocerá como 'la ilusión lírica'. Pero es un momento efímero que termina mal. Un fantasma recorre Europa, y el miedo que genera provoca la escisión pugnaz del tercer estado, del que se desgaja el proletariado. La 'república del centro' que ensaya Lamartine se ve laminada por los extremos, y al cabo cede al contraataque del imperio. El eclipse de la fraternidad hace caer la noche sobre la era de la revolución. <sup>25</sup>

<sup>22</sup> LAMARTINE (1858: 486-7).

<sup>23</sup> Véase el análisis sobre Michelet de Hayden WHITE (2001: 148-9).

<sup>24</sup> MICHELET (2008: 408-9). Justo es reconocer, con todo, que la revolución genera sus propias fronteras imaginarias: frente al extranjero, al *émigré*, al contrarrevolucionario o al sospechoso, por ejemplo.

<sup>25</sup> Aludo a los imprescindibles títulos de Antoni DOMÈNECH (2004) y Eric HOBBSBAWM (1997).

Las cuatro tradiciones de pensamiento surgidas de la revolución, radical, liberal, conservadora y reaccionaria, se reparten la memoria de la revolución en un equilibrio precario. La escritura de la historia sufre una mutación decisiva al desplazarse de los modelos literarios a los científicos. Escritores, publicistas y especialistas se separan. El positivismo de Comte y el evolucionismo de Darwin marcan la temperatura del clima intelectual. En 1851 se comprende mayoritariamente que la senda de la revolución no se puede volver a pisar. Se percibe como irrepetible. Quinet reelabora el esquema de las dos revoluciones para exorcizar el espectro de la violencia. Tocqueville es el símbolo de la acrecentada distancia que se establece con la revolución.<sup>26</sup>

La desaparición del imperio apuntala la mutación de la historia. La derrota de la Comuna deja en manos de los republicanos una revolución amansada. Es un momento de cierta unidad. La revolución parece entrar a un puerto de aguas tranquilas. Pero entonces la virulencia de Taine agita las corrientes submarinas y sacude los cimientos del edificio nacional. ¿Cómo lo hace?

#### Vitriolo y azúcar

Hagamos las presentaciones. La figura de Hippolyte Taine ha sido recobrada para el estudio de la historia y de la historiografía desde los años setenta del siglo veinte. Después de un periodo de relativo olvido, su obra se ha recuperado de una forma que ha sabido iluminar la complejidad de su pensamiento, presa hasta entonces de una cierta caricaturización a la que el propio autor contribuyó con algunas famosas aseveraciones taxativas y salidas de tono.<sup>27</sup> Un somero recorrido nos llevará hasta el momento en que se define su método histórico.

Taine nace en 1828 en Vouziers, una pequeña población de la región de las Ardenas. La cercanía con Alemania influye en la proximidad que sentirá con la cultura germánica, al menos hasta el desencuentro de la guerra francoprusiana. Sus recuerdos de la infancia

<sup>26</sup> Sobre Tocqueville, véase *supra*, pp. 63-4.

<sup>27</sup> De las numerosas biografías que se han consagrado a Taine me han sido de utilidad las de Colin EVANS (1975), Éric GASPARINI (1993), François LEGER (1993), Pascal SEYS (1999) y, sobre todo, la de Jean-Paul COINTET (2012). La abundancia y calidad de este material me exonera de proporcionar demasiados datos biográficos sobre el autor en cuestión.

son sombríos. Con apenas trece años pierde a su padre, y con quince abandona la fe católica para abrirse al escepticismo y al racionalismo, una forma de pensamiento que, sin embargo, no logra esconder por completo al romántico que lleva dentro, y que se deja entrever en su fascinación por la naturaleza y en sus accesos de melancolía. Taine nunca dejará de perseguir la trascendencia. Por eso aprende pronto a declinar la nostalgia del absoluto haciendo de la ciencia su religión.<sup>28</sup>

Después de trasladarse a París, en 1848 entra primero de su promoción en la *École normale supérieure*, recién instalada en la rue d'Ulm. La dedicación al estudio le absorbe de tal modo que permanece ajeno a la agitación política de la flamante segunda república. Poco dado a la acción, empieza pronto, además, a recelar de la masa. Su comportamiento anárquico, volcánico, subversivo, le inquieta hasta el punto de desarrollar un prejuicio elitista que compartirá con otros miembros de su generación como Flaubert.<sup>29</sup> Bajo una pátina no demasiado gruesa de civilización siente cómo se agitan fuerzas telúricas y salvajes. Sólo es cuestión de tiempo que, tras dicha fina capa, surja el simio «sanguinario y lúbrico» que se esconde en el hombre.<sup>30</sup>

El intelectualismo de Taine no sólo responde a una preocupación genuina por el conocimiento. Pretende también conjurar su miedo social. En la *École* conoce a dos personas que le influyen duraderamente: su maestro Étienne Vacherot, que le revela la flaqueza del eclecticismo de Cousin, doctrina dominante entonces en la universidad, y su compañero Lucien-Anatole Prévost-Paradol, futuro autor de *La France nouvelle* con el que mantendrá una larga amistad. Precisamente con él entabla Taine una polémica epistolar en 1849 a propósito del compromiso político que cabe contraer con el nuevo régimen. Le confiesa: «No quiero lanzarme tan pronto a la vida política. Yo me abstengo, y tú sabes

<sup>28</sup> COINTET (2012: 26).

<sup>29</sup> Antoni DOMÈNECH (2004: 26-30) recoge algunas frases impagables sobre este sentimiento, como esta súplica de Baudelaire a un policía *de su corazón*: «¡Machaca religiosamente los omoplatos del anarquista!».

<sup>30</sup> En un famoso pasaje de los *Orígenes*, TAINE (1986: 1:351) escribe a propósito de la «anarquía espontánea» que hace estallar la revolución: «*Vous comprendrez, du paysan, de l'ouvrier, du bourgeois, pacifiés et apprivoisés par une civilisation ancienne, on voit tout d'un coup sortir le barbare, bien pis, l'animal primitif, le singe grimaçant, sanguinaire et lubrique, qui tue en ricanant et gambade sur les dégâts qu'il fait. — Tel est le gouvernement effectif auquel la France est livrée*». De *Los orígenes de la Francia contemporánea*, obra protagonista de este capítulo, existen dos versiones en castellano, que no he utilizado. La primera es una edición madrileña de circa 1900. La otra, publicada por Orbis en 1986 y más accesible, es una traducción parcial de la obra original que sólo contiene la sección dedicada al antiguo régimen.

por qué: no quiero emprender una acción importante sin saber con certeza si es buena; no quiero meterme en ningún partido sin saber si tiene razón».<sup>31</sup>

Queda, pues, el estudio. Taine es el primero de la clase. Según su maestro Vacherot, supera de largo a sus compañeros. Todo apunta a un brillante futuro académico. Y sin embargo, en 1851 fracasa en la agregación de filosofía. Al parecer, sus constantes alusiones a Spinoza, considerado demasiado moderno, indisponen a un jurado que le pregunta por las pruebas de la existencia de dios en Bossuet. Es un duro revés, el primero de otros tantos que le obligarán a abandonar la universidad. A este propósito, Christophe Charle ha escrito que Taine pertenece a una generación «sacrificada de la vida intelectual», la de los años cincuenta, a la que la coyuntura política y el clima de 'orden moral' de los primeros años del imperio cierran una tras otra las puertas del éxito académico.<sup>32</sup>

Mientras cumple como una condena la tarea de dar clases en institutos de provincias, Taine recibe la noticia del golpe de Napoleón. Su reacción, según se desprende de su correspondencia, es ambivalente: no le disgusta el nuevo orden, pero sí la quiebra de la legalidad que supone el golpe de Estado.<sup>33</sup> Así que, cuando recibe la circular que conmina a los profesores a manifestar su adhesión al régimen, rehúsa hacerlo: «No he querido empezar mi carrera de profesor con una cobardía y una mentira», transmite a su hermana.<sup>34</sup> El gesto, sin embargo, pasará desapercibido, ya que, siendo él un sustituto, el director del colegio hace firmar la circular al titular de la plaza sin notificar su rechazo. Sea como fuere, cuando el sufragio masculino universal sanciona el golpe, Taine considera que no hay

<sup>31</sup> Leamos más extensamente el paso: «*Je ne veux pas me jeter dès à présent dans la vie politique ; je m'abstiens, et tu sais pourquoi ; je ne veux pas faire une action importante sans savoir au juste si elle est bonne ; je ne veux me jeter dans aucun parti sans savoir s'il a raison ; je ne veux défendre par mes écrits aucune doctrine, sans être convaincu qu'elle est rationnelle. Je dois donc avant tout étudier la nature de l'homme, les devoirs, les droits, la société, l'avenir de la race humaine, et ce vers quoi elle marche en ce moment. Quiconque est aveugle doit s'asseoir. En faisant ainsi, il est sûr du moins de ne nuire à personne*». En TAINÉ (1902: 72).

<sup>32</sup> Christophe CHARLE (1998: 101). Así, por ejemplo, Taine no puede repetir la agregación de filosofía, pues esta permanece suspendida de 1852 a 1869, cuando la restituye Duruy. En 1852, además, la Sorbona le rechaza el doctorado en filosofía. Y aunque poco después logra doctorarse en letras, se le hace saber que su futuro no está en la universidad.

<sup>33</sup> El 11 de diciembre de 1851, TAINÉ (1902: 170) escribe a Prévost-Paradol: «*Entre les coquins d'en haut et les coquins d'en bas, les gens honnêtes qui pensent vont se trouver écrasés. J'ai trop de dégoût pour l'un et pour l'autre. Je déteste le vol et l'assassinat, que ce soit le peuple ou le pouvoir qui les commette. Taisons-nous, obéissons ; vivons dans la science. Nos enfants plus heureux auront peut-être les deux biens ensemble, la science et la liberté*».

<sup>34</sup> TAINÉ (1902: 176).

nada más que hacer que acomodarse a la situación y dedicarse a la ciencia sin significarse demasiado.<sup>35</sup>

En 1853 toma una decisión importante. Abandona la enseñanza y regresa a París. Su intención es convertirse en un intelectual libre, capaz de vivir de su escritura. Además, aprovecha las posibilidades de la gran ciudad para adentrarse en el terreno de la ciencia. Sigue cursos de fisiología, botánica, zoología y anatomía, frecuenta la Sorbona, el museo de historia natural, la École de medicina y la clínica de la Salpêtrière. Es el signo de una generación que vive el fin de la edad romántica y busca en la ciencia la forma de escapar de las aporías de la ilusión lítica. Pero, en ese mundo, Taine se siente particularmente atraído por lo patológico, lo deforme, lo horrible. Los *Orígenes* conservan las trazas de esa fascinación.

Por lo demás, Taine no tarda en encontrar su propia voz como autor. Lo hace mezclando los dos ámbitos que más ha frecuentado: la filosofía y la literatura. Sus ensayos sobre La Fontaine y sobre Tito Livio, este último galardonado con el premio de la Academia en 1855, son una buena muestra de su estilo. Al mismo tiempo, empieza a colaborar en numerosos periódicos y revistas y traba amistad con Louis Hachette, que se convierte en su editor. Su consagración viene de la mano de *Les Philosophes françaises du XIX<sup>e</sup> siècle*, una obra polémica, quizá una venganza por su expulsión de la universidad, que critica la filosofía dominante y lo sitúa en el mapa intelectual como un rompedor. Sainte-Beuve, por entonces el crítico literario por antonomasia, santifica al joven rebelde en uno de sus famosos *Lundis* en marzo de 1857. Taine ha aprendido a escribir de forma atractiva, a dar vida a sus personajes, a animar las abstracciones con metáforas sugestivas, a ilustrar sus teorías con anécdotas y a encarnar en diálogos sus demostraciones lógicas.

Entonces presta atención a Inglaterra. Stendhal y Guizot lo orientan hacia allí; Macaulay y Stuart Mill lo atraen. Admira la riqueza y la sutileza de la lengua inglesa, pero también el buen hacer político de la isla. En el fondo, no obstante, busca contrastar la tradición inglesa, que logra conservar el tejido social a través de *algunas revoluciones*, con su

<sup>35</sup> Taine acoge la idea del sufragio universal con muchas reservas, pero entiende que, mientras esté en pie, no se puede sino aceptar su veredicto. Más adelante, con la proclamación de la tercera república, TAINE (1953: 820-54) dedica un texto a la cuestión «Del sufragio universal y de la manera de votar» en el que expresa sus cauciones y propone, entre otras medidas, el voto indirecto.

idea preconcebida del espíritu francés, que desgarrar la comunidad política con *la revolución*.<sup>36</sup> Taine, que no oculta su preferencia por la vía británica, emprende entonces la redacción de una *Historia de la literatura inglesa* que, de Chaucer a Dickens, pretende ser una indagación psicológica sobre los rasgos dominantes del carácter inglés. En 1863 publica los tres primeros volúmenes de la obra, cuya introducción, que aparece también por separado en la *Revue germanique* con el título «*L'histoire, son présent, son avenir*», constituye un verdadero discurso del método histórico de Taine. Todo un manifiesto para una nueva historia.<sup>37</sup>

En la base de su teoría está la suposición de que la literatura y el arte guardan con la sociedad en que se componen una relación tal que, a través de ellos, es posible acceder a los pensamientos y los sentimientos de la gente de su tiempo. Aunque, claro está, este no es un acceso directo. Para granjearse, es preciso aplicar adecuadamente el método científico a la crítica literaria. El otro pilar sobre el que se apoya este procedimiento está contenido en la observación de que «las cosas morales tienen, como las cosas físicas, *dependencias o condiciones*».<sup>38</sup> Lo cual, dicho con mayor vehemencia, da con esta frase llamada a causar revuelo: «El vicio y la virtud son productos como el vitriolo y el azúcar».<sup>39</sup>

Taine conmina a hacer «el pasado presente», pues «no hay experiencia de los objetos ausentes». Para ello, no basta con estudiar documentos, con tratar las fuentes como un simple erudito. Eso no es más que una «ilusión de biblioteca». «La verdadera historia se alza solamente cuando el historiador comienza a descubrir, a través de la distancia de los tiempos, al hombre vivo, en acción, dotado de pasiones, provisto de costumbres, con su voz y su fisionomía, sus gestos y sus hábitos». Este es el primer paso de la historia moderna, que se ha dado gracias a Gotthold Ephraim Lessing y a Walter Scott, a Chateaubriand y a Michelet. Un paso para el que ha sido necesario el renacer de la imaginación.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> OZOUF (1989: 866-7).

<sup>37</sup> COINTET (2012: 188). En este sentido, puede entenderse como un preludio a los *Orígenes*.

<sup>38</sup> Así lo expresa TAINÉ (1953: 35) en el prefacio de 1866 a sus *Ensayos de crítica y de historia*.

<sup>39</sup> TAINÉ (1866: xv).

<sup>40</sup> TAINÉ (1866: IV-IX). Sobre el papel de la imaginación en la modernidad ha hablado *supra*, pp. 70-1, Anders Schinkel.



Pero ahora aquella debe dar el segundo paso y descubrir, detrás del hombre visible, al «hombre invisible». Es decir, las «facultades y sentimientos» que producen su carácter. Hay ahí «un nuevo mundo», un «mundo infinito» de sensaciones y emociones, un «mundo subterráneo» que constituye el verdadero objeto del historiador, quien por esta vía se encuentra con el psicólogo.<sup>41</sup> Efectivamente, para Taine «la historia en el fondo es un problema de psicología».<sup>42</sup> Y es esta dimensión, «esta adivinación precisa y probada de los sentimientos desaparecidos», la que anuncia una profunda renovación de la historia y la que permite percibir, detrás del *hombre* abstracto, a los *hombres* de carne y hueso. Por eso Taine puede decir que, «hoy, la historia como la zoología ha encontrado su anatomía».<sup>43</sup>

A través, sobre todo, de la crítica literaria, la historia puede revelar los rasgos definitorios que componen el esqueleto del temperamento de un tiempo y un lugar. ¿Por qué a través de la literatura? Porque si hay documentos en los que los sentimientos estén vivos, estos «son los discursos elocuentes de cátedra y de tribuna, las memorias, las confesiones íntimas, y todo eso pertenece a la literatura».<sup>44</sup>

Los factores que deben considerarse en el proceso crítico forman dos conjuntos. El primero está compuesto únicamente por lo que Taine llama «facultad maestra», «cuya acción uniforme se comunica distintamente a nuestros distintos engranajes e imprime a nuestra máquina un sistema de movimientos previstos».<sup>45</sup> El término, que bien puede estar inspirado en la «facultad soberana» de la que hablara Schlegel en su filosofía de la historia, es la instancia que unifica los diversos rasgos de la psicología humana, su natura-

<sup>41</sup> TAINÉ (1866: IX-X).

<sup>42</sup> Escribe TAINÉ (1866: XLV): «*De même qu'au fond l'astronomie est un problème de mécanique et la physiologie un problème de chimie, de même l'histoire au fond est un problème de psychologie*». El énfasis es suyo. Además, sobre este asunto se extiende TAINÉ (1900: 19-20) en el prefacio de 1881 a su obra *De la inteligencia*, donde puede leerse: «*Celui qui étudie l'homme et celui qui étudie les hommes, le psychologue et l'historien, séparés par les points de vue, ont néanmoins le même objet en vue ; c'est pourquoi chaque nouvel aperçu de l'un doit être compté à l'acquis de l'autre*». Cfr. con lo expresado *supra*, p. 112, por Stuart Hughes.

<sup>43</sup> TAINÉ (1866: XII), donde pone como ejemplos de autores que han sabido penetrar en el carácter de los personajes históricos a Carlyle y a Sainte-Beuve.

<sup>44</sup> Según TAINÉ (1866: XLVII): «*Plus un livre rend les sentiments visibles, plus il est littéraire [...]. Plus un livre note des sentiments importants, plus il est placé haut dans la littérature*». En esta convicción reside el criterio de selección de fuentes que tanto separa al autor de Aulard.

<sup>45</sup> TAINÉ (1856: VII-VIII).

leza profunda, y puede rastrearse a través del análisis de las creaciones del espíritu humano.<sup>46</sup>

El segundo conjunto, por su parte, se compone de tres causas: la raza, el medio y el momento. La *race* son «las disposiciones innatas y hereditarias» de un ser humano o de una sociedad, los «grandes rasgos» de su «forma original» o sus «caracteres primordiales». Se trata, sobre todo, de disposiciones morales e intelectuales, que en ningún caso desembocan en desigualdades insalvables.<sup>47</sup> Puede entenderse, más bien, como la presencia en el presente del pasado inmemorial. «Yo no considero la forma de los cráneos», explica a su sobrino un Taine visiblemente molesto porque se le reprocha el uso del término por su cercanía con el racismo de Gobineau.<sup>48</sup> Pero Taine, que toma la noción de Walter Scott o quizá de Augustin Thierry, forja su idea del concepto antes de que el conde publique, en 1855, su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*.

En segundo lugar, el *milieu* es un término que Taine toma prestado de las ciencias de la naturaleza, y que entonces goza de una renovada actualidad gracias a los trabajos de Claude Bernard.<sup>49</sup> Para el historiador de la literatura, son «las circunstancias físicas o sociales» que rodean a los hombres, como el clima o las condiciones políticas y sociales.<sup>50</sup> Aunque, eso sí, sólo aquellas de primera magnitud, pues en las referencias que da Taine se trata siempre de «circunstancias envolventes», de «situaciones prolongadas» o de presiones «persistentes y gigantescas».

Finalmente, el *moment* es la expresión de la «velocidad adquirida», fruto de la combinación de las otras dos fuerzas, puesto que estas no operan «sobre una tabla rasa», sino sobre una en la que «las huellas ya están marcadas». En suma, lo que debe plantearse la

<sup>46</sup> Véase SCHLEGEL (1836: 183), cuyas lecciones se tradujeron al francés en la fecha indicada, 1836.

<sup>47</sup> Así lo aclara Pascal SEYS (1999: 246). La definición de los tres conceptos, en TAINE (1866: XXIII-XXXIV). De ahí provienen los fragmentos del texto que utilizo a continuación.

<sup>48</sup> En André CHEVRILLON (1958: 131).

<sup>49</sup> En los años cincuenta del siglo diecinueve, el médico y fisiólogo francés acuña la noción de 'medio interior' para referirse, desde una perspectiva biológica, a los líquidos internos del cuerpo humano y animal que son condición necesaria para su vida.

<sup>50</sup> Sobre el clima, TAINE (1858: 130, 245) anota en su *Voyage aux Pyrénées*: «La race façonne l'individu, le pays façonne la race [...]. Le sol, la lumière, la végétation, les animaux, l'homme, sont autant de livres où la nature écrit en caractères différents la même pensée».

investigación histórica es lo siguiente: «Dadas una literatura, una filosofía, una sociedad, un arte, tal clase de artes, ¿cuál es el estado moral que las produce?, ¿cuáles son las condiciones de raza, de momento y de medio más apropiadas para producir ese estado moral?». Responder a tal cuestión es el reto que Taine lanza al historiador.<sup>51</sup> ¿Cómo asume él mismo el desafío?

### Desgarradura

En 1902, Paul Bourget titula «Los dos Taine» su perfil del escritor. Todo un acierto si se tiene en cuenta que la vida de nuestro protagonista aparece dividida por una espesa marca fronteriza que se prolonga entre 1863 y 1871. A un lado de la frontera vemos al intelectual libre, situado en los márgenes del sistema por el recelo tenaz de las autoridades universitarias, que rechaza firmar su adhesión al imperio y que vive abierto a las innovaciones literarias y científicas de su tiempo. Al otro lado, en cambio, encontramos al autor de los *Orígenes*, alguien que desconfía de la soberanía popular y del sufragio universal, un hombre de orden partidario del elitismo intelectual. Y, entre esas dos vidas, dos desgarros. Primero, una ruptura tras una pasión tormentosa con una mujer rodeada de misterio, Élise de Krinitz, a la que sucede un matrimonio burgués con Thérèse Denuelle en 1868. Y después, la invasión prusiana de Francia y la Comuna de París, descubrimiento tardío del amor a la patria y nuevo despertar del pánico social.<sup>52</sup>

A continuación me centraré en este segundo Taine. Cuando comienza el año 1870, él no piensa en una obra sobre Francia, sino en un *Tratado sobre la voluntad* que complete su estudio acerca *De la inteligencia*. Además, su cabeza está en otra parte: en Alemania concretamente. Tanto que, en enero, patrocina junto con Renan una suscripción para erigir un

<sup>51</sup> TAINÉ (1866: XLIII-XLIV). Poco antes, ha resumido: «*Nous pouvons affirmer avec certitude que les créations inconnues vers lesquelles le courant des siècles nous entraîne, seront suscitées et réglées tout entières par les trois forces primordiales ; que si ces forces pouvaient être mesurées et chiffrées, on en déduirait comme d'une formule les propriétés de la civilisation future, et que si, malgré la grossièreté visible de nos notations et l'inexactitude foncière de nos mesures, nous voulons aujourd'hui nous former quelque idée de nos destinées générales, c'est sur l'examen de ces forces qu'il faut fonder nos prévisions. Car nous parcourons en les énumérant le cercle complet des puissances agissantes, et lorsque nous avons considéré la race, le milieu, le moment, c'est-à-dire le ressort du dedans, la pression du dehors et l'impulsion déjà acquise, nous avons épuisé non seulement toutes les causes réelles, mais encore toutes les causes possibles du mouvement*». En las pp. XXXIII-XXXIV.

<sup>52</sup> Véase Antoine COMPAGNON (2001: 13-16).

monumento a Hegel.<sup>53</sup> Pero poco después llegan la guerra y la invasión. Como al joven Quinet en 1814 y 1815, la presencia de tropas extranjeras hiere profundamente a Taine. Para él, hasta entonces alejado de la política y con una idea bastante gris de Francia, supone el descubrimiento de su propia nación. «No sabía que uno podía sentir tanto apego a su patria», le escribe a su madre en diciembre de 1870.<sup>54</sup>

Además, a la consternación por la derrota y a la revelación del otro rostro de Alemania, transformada ahora en potencia militar e imperial, se añade el horror que siente ante las atrocidades de la Comuna, que sigue atentamente desde su estancia en Oxford, donde le otorgan un doctorado *honoris causa*. Los acontecimientos de París le recuerdan a las jornadas de junio de 1848.<sup>55</sup> Ambos episodios, la ocupación alemana y la insurrección popular, determinan su conversión de la especulación abstracta al compromiso cívico. Por vez primera, Taine escribirá una obra de todo punto política.

En efecto, *Les Origines de la France contemporaine* es la respuesta a ese momento. Sin la derrota, sin la Comuna, esa obra no habría existido, aunque permanece abierto el debate en torno a cuál de los dos factores resulta más decisivo. Alice Gérard sostiene que es «la inimaginable derrota», y lo cierto es que el 4 de abril de 1871 Taine escribe a su mujer que esboza en el pensamiento su «futuro libro sobre la Francia contemporánea».<sup>56</sup> Lo dice de un modo que da a entender que su interlocutora ya conoce el proyecto. Así que, teniendo en cuenta que la Comuna empieza el 18 de marzo, la idea de escribir sobre Francia no se debe a ella. Sin embargo, Éric Gasparini argumenta que si es la invasión la que dirige su mirada a Francia, la Comuna es la que motiva su asalto a la revolución.<sup>57</sup> Yo estoy con él. Mi impresión es que tiene que ser la Comuna, que le recuerda a ciertas jorna-

<sup>53</sup> Refiere el episodio Alice GÉRARD (1996: 127).

<sup>54</sup> «*Les nouvelles deviennent de plus en plus tristes. Il y a des jours où j'ai l'âme comme une plaie : je ne savais pas qu'on tenait tant à sa patrie*». En TAINÉ (1905: 39).

<sup>55</sup> En marzo de 1871 TAINÉ (1905: 54) escribe: «*Vous savez bien que j'ai toujours eu des idées grises à l'endroit de la France. Le gris est devenu noir ; je vois d'ici à un an des Journées de Juin et la guerre civile, un peu plus tard une seconde invasion, peut-être à la fin la scission de la France en deux*». El destinatario de la misiva, por cierto, es Émile Boutmy, con quien en 1872 fundará Taine la École libre de sciences politiques, hoy mundialmente conocida como Sciences Po.

<sup>56</sup> TAINÉ (1905: 90).

<sup>57</sup> Véanse GÉRARD (1996: 128) y GASPARINI (1993: 46).

das aciagas del pasado y al Terror, la que en él aviva el miedo al espectro de la revolución.<sup>58</sup> Y si no decide su obra, sí al menos le confiere su virulencia singular.

A pesar de todo, debe matizarse la hipótesis de una ruptura radical en la vida y la obra de Taine en torno a 1870. Mona Ozouf, por ejemplo, concluye que los *Orígenes* deben a ese momento «la aspereza de su acento», pero «nada de su filosofía»<sup>59</sup>. Es una manera adecuada de afrontar la interpretación de esa obra, siempre que se tenga presente que la forma es en sí misma un contenido, y que por tanto el 'accento' altera el sentido de las palabras que acentúa. En lo que no debe caerse es en el extremo contrario, y considerar, como Jacques Godechot, que todo en Taine lo predispone a escribir una diatriba contra la revolución.<sup>60</sup> Proceder así supone menospreciar el alcance del traumatismo, de la desgarradura que le causa el doble acontecimiento de ese 'año terrible', como lo bautiza Hugo.

Un fragmento de Émile Littré recoge el sentimiento que bien puede experimentar Taine en el mismo momento: «He sido testigo de 1814, de la invasión, de la ocupación de París y del desmembramiento de Francia. He sido testigo de 1815, de la ocupación de París y del desmembramiento de Francia. He sido testigo de 1870-1871, de la ocupación de París y del desmembramiento de Francia. Ya es bastante en la vida de un hombre».<sup>61</sup> Salvando las distancias de la edad, pues Littré nace veintisiete años antes que Taine, este último ha conocido con apenas cuarenta y dos años cuatro regímenes políticos y se encuentra ante la gestación de un quinto. La inestabilidad, la agitación y la violencia ocupan, por tanto, el centro de su reflexión. Lamenta que los franceses jamás hayan estado contentos con su arquitectura institucional: «Trece veces en ochenta años la hemos demolido para reedificarla, y ha sido en vano, pues aún no hemos dado con la que nos conviene». En esa tesitura, la imagen del anatomista da paso a la del médico en sus metáforas, pues Taine no puede ya contentarse con describir el temperamento de una sociedad, sino

<sup>58</sup> «*Le danger est qu'un comité de Salut public, une Terreur ne s'établisse à Paris. Alors quelles seront les conséquences ?*». TAINÉ (1905: 74) participa esta preocupación a su madre el 26 de marzo de 1871.

<sup>59</sup> OZOUF (1989: 867).

<sup>60</sup> Véase Jacques GODECHOT (1981: 31-2): «*Je pense que Taine n'a jamais été le contestataire ou le "révolutionnaire" de 1848-1851, et que ses origines sociales, les traditions de sa famille, sa fortune, son genre de vie, son milieu, tout, le prédisposait à prendre place parmi les conservateurs et à écrire une histoire violemment hostile à la Révolution française*».

<sup>61</sup> LITTRÉ (1880: 420).

que debe auscultar los síntomas de su enfermedad y prescribir un remedio. A tal efecto, se convierte definitivamente en historiador.<sup>62</sup>

Y como tal, esta es su primera cuestión: «¿Qué es la Francia contemporánea?». No es una pregunta sencilla. Para responder a ella, «es preciso saber cómo se ha construido esta Francia, o mejor aún, asistir como espectador a su formación». Y añade a continuación: «Me atrevo a declarar aquí que no tengo ningún otro objetivo; se ha de permitir a un historiador que actúe como naturalista». El acontecimiento resulta tan atractivo en sí mismo que no es difícil liberarse de los prejuicios para analizarlo exclusivamente con curiosidad científica.<sup>63</sup> La proclama ilustra el designio de Taine, su confianza en los métodos de la ciencia. El tono de la obra, sin embargo, revela a alguien profundamente en desacuerdo con el espíritu de su tiempo.

De hecho, la primera constatación de Taine es que 1789 supone una suerte de pecado original, fruto de la voluntad inicua de romper con la tradición y de regenerar la sociedad *de fond en comble*, de arriba abajo. Sin embargo, su historia mecanicista es incapaz de pensar la ruptura, puesto que, dentro de su esquema, esta tiene que estar por fuerza contenida en el desarrollo anterior de la sociedad, en su engranaje, en la mentalidad racionalista y geométrica que, de Descartes a Voltaire, ha florecido en Francia. El espíritu revolucionario es producto de la mezcla del conocimiento científico y el «espíritu clásico», es decir, la retórica, la «razón razonante» o la «declamación abstracta» que es incapaz de representarse la realidad tal como es y prefiere «decir bien» a decir «lo necesario».<sup>64</sup> Por eso,

<sup>62</sup> TAINÉ (1986: 1:3). A este propósito, se ha dicho de Taine que es un historiador improvisado. En su época, Gabriel Monod hace de él uno de sus *maîtres de l'histoire*. Pero no todos lo juzgan tan favorablemente. Aulard llega a decir que Taine es incapaz de escribir una historia. Pero, si es cierto que antes se ha dedicado a la filosofía y a la crítica literaria, no lo es menos que ha leído a los grandes historiadores de su tiempo: Burke, Carlyle, Macaulay, Guizot, Michelet, Tocqueville. Además, su historia de la literatura prefigura en cierto modo la historia de las mentalidades, como reconoció el propio Jacques Le Goff (1988: 204).

<sup>63</sup> Eso afirma TAINÉ (1986: 1:5), que más adelante en la misma obra (1:314) recalca: «*J'ai écrit comme si j'avais eu pour sujet les révolutions de Florence ou d'Athènes. Ceci est de l'histoire, rien de plus, et, s'il faut tout dire, j'estimais trop mon métier d'historien pour en faire un autre, à côté, en me cachant*». No es lugar para dudar de sus buenas intenciones, aunque el resultado está a la vista. Compárense, a tal efecto, las declaraciones anteriores con esta otra (2:9) en la que compara la soberanía popular, los derechos del hombre y el contrato social con «*un crocodile, un serpent indigène, ou quelque autre animal dangereux*».

<sup>64</sup> TAINÉ (1986: 1:139-53). Un poco antes, refiriéndose al veneno, ha apuntado: «*Il y en a dans la philosophie du dix-huitième siècle, et d'espèce étrange autant que puissante : car, non seulement il est l'œuvre d'une longue élaboration historique, l'extrait*

la crítica de Taine no se restringe a la revolución, sino que alcanza también al antiguo régimen que la ha hecho posible, si no necesaria.

Pero volvamos a la intuición de partida. Como en las reflexiones de Burke, en los *Origines* la suerte de la revolución está echada desde el principio. No hay deriva terrorista o autoritaria, porque todos los accidentes son, en última instancia, la consecuencia lógica de un desafortunado gesto fundacional: la ruptura con el pasado. Taine cree que «la forma social y política en la que un pueblo puede entrar y permanecer no depende de su libre albedrío», sino que está determinada por su tradición y su carácter. La prueba es que los regímenes más estables —y aquí el espejo es Inglaterra— son edificios muchas veces reparados, pero siempre conservados, remodelados con arreglos y tanteos, pero no construidos de una sola vez en función de un plan enteramente nuevo diseñado con las solas medidas de la razón. Así las cosas, Taine concluye que la única manera «de no construir en falso» es no haber «razonado en el vacío».<sup>65</sup>

De lo contrario, «la palabra gigantesca y vaga se interpone entre el espíritu y los objetos», los contornos de la realidad se vuelven borrosos y empieza el vértigo, el delirio, la «alienación mental». «En esas cabezas tan excitables y tan sobreexcitadas, la magia soberana de las palabras va a crear fantasmas, repugnantes los unos, el aristócrata y el tirano, adorables los otros, el amigo del pueblo y el patriota incorruptible», figuras forjadas sin duda por una ensoñación, pero que el alucinado toma por la realidad y a las que se entrega en cuerpo y alma.<sup>66</sup>

Taine percibe «el animal primitivo» que hay detrás de todo hombre en la «anarquía espontánea» que se desata tras el estallido de la revolución. Pero su principal diana son las masas pobres, cuyo comportamiento exaltado, siempre caótico y orgiástico, supone un retorno a un estado de naturaleza en absoluto bondadoso. Cuando una idea engendrada en un salón, o en cualquier parte del mundo libresco, penetra en esas almas incultas, «en vez de ennoblecerlas, ella se degrada. Todo lo que aporta es el desencadenamiento de los

*définitif et condensé auquel aboutit toute la pensée du siècle ; mais encore ses deux principaux ingrédients ont cela de particulier qu'étant séparés ils sont salutaires et qu'étant combinés ils font un composé vénéneux», (I:129).*

<sup>65</sup> TAINE (1986: I:4): «[...] C'est le seul moyen de ne pas construire à faux après avoir raisonné à vide».

<sup>66</sup> TAINE (1986: I:242).

vicios que un resto de pudor aún contenía». <sup>67</sup> Además, la sexualidad y el alcoholismo agravan las patologías. Las mujeres, más débiles, están más expuestas al contagio del frenesí revolucionario. Son ellas, principalmente, las que convierten las jornadas de octubre en un «absceso enorme» que fermenta «las pasiones más venenosas y los motivos más sucios». En cuanto al alcohol, está presente en todas las sublevaciones, invariablemente protagonizadas por hombres «ebrios de vino y de furor». <sup>68</sup>

Semejante despliegue de hipérboles, como es lógico, no se sostiene en los hechos. <sup>69</sup> Pero, seguramente, Taine no puede hacerse otra idea de la masa. Tiene arraigado un pánico social que, redoblado por el vértigo ante lo patológico y lo horrible, por los que siente una mezcla sublime de fascinación y espanto, desata su imaginación y pone su talento al servicio de lo excesivo, de lo desmesurado. <sup>70</sup> El espectro de la Comuna se cita con el espectro de la revolución y ambos, de consuno, susurran a Taine el nombre que se esconde en el doble fondo de su hechizo: el jacobino.

#### Los endemoniados

En abril de 1881 Taine publica en la *Revue des deux mondes* un artículo titulado «Psicología del jacobino». Se trata de un adelanto de las primeras páginas del tercer volumen de los *Orígenes*, dedicado a la «conquista jacobina» y de inminente aparición. Ese título, que desaparece en la obra, pone no obstante en evidencia la importancia de la aproximación psicológica a ese personaje colectivo tan determinante de la revolución. <sup>71</sup>

Latente en los caracteres permanentes de la raza e irrigado en los ambientes ilustrados durante el siglo dieciocho, el espíritu revolucionario encuentra su momento después de 1789 y su encarnación perfecta en la figura del jacobino. Como de costumbre, Taine no puede resistirse a una metáfora biológica. «Ahí están nuestros jacobinos: nacen de la descomposición social, así como los hongos en un mantillo que fermenta». Desde luego, no aparecen por casualidad. El largo trabajo de la filosofía, «especie de raíz vivaz y persisten-

<sup>67</sup> TAINÉ (1986: I:385).

<sup>68</sup> TAINÉ (1986: I:382, 335).

<sup>69</sup> Véase, por contraste, el clásico de George RUDÉ (1959).

<sup>70</sup> En toda esta sección me ha sido de gran utilidad la clave interpretativa de Susanna BARROWS (1990).

<sup>71</sup> Sigo de cerca en lo que sigue a Nathalie RICHARD (2002).



te sobre la que ha vegetado el nuevo árbol constitucional», ha alimentado la doctrina que les da su principal aliento: «el dogma de la soberanía del pueblo».<sup>72</sup>

Al amparo de tales preceptos, los jacobinos se convierten en fanáticos que persiguen su objetivo sin reparar en los obstáculos que encuentran a su paso. Quieren implantar el nuevo régimen sobre una declaración de derechos abstractos que se apoya en una concepción del hombre desencarnada que no tiene en cuenta la diversidad de las personas y de las situaciones reales. El jacobino no muestra ninguna preocupación por ellas. A los hombres particulares «no los ve, no tiene necesidad de verlos; con los ojos cerrados, impone su molde a la materia humana que él petrifica; jamás piensa en imaginarse antes esa materia múltiple, ondulante y compleja».<sup>73</sup> Por eso, al hacer de la razón un ídolo y creerse en posesión de ella, es incapaz de entender cómo es posible que alguien le lleve la contraria. Pecando de orgullo desmedido, considera que todo aquel que le contradice tiene que ser, forzosamente, un contrarrevolucionario, luego un enemigo a batir.

¿Cómo comprender su comportamiento? Para desentrañarlo, Taine aplica su método de los tres factores causales. En el origen, está el temperamento heredado, largamente configurado en el «molde clásico». Al carácter innato se añade el medio de la «sociedad disuelta», ese antiguo régimen en crisis en el que las estructuras sociales y políticas se tambalean. Y, finalmente, llega el momento, «la anarquía espontánea» que desde 1790 permite la «conquista jacobina» porque han caído todas las barreras y todos los guardianes. En ese instante se revela la facultad maestra de los jacobinos, que es perseguir sus convicciones a ultranza, esto es, el «espíritu dogmático». Por eso Taine quiere «seguir su dogma hasta el fondo, como una sonda, para descender por ellos hasta el estrato psicológico en que el equilibrio normal de las facultades y de los sentimientos se ha invertido».<sup>74</sup>

<sup>72</sup> TAINÉ (1986: 567-75).

<sup>73</sup> Un punto en el que TAINÉ (1986: I:576) se reencuentra con Joseph de MAISTRE (1884: 74), que en sus famosas consideraciones escribe: «*La constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'homme. Or, il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc., je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan : mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu*». Suyos son los énfasis.

<sup>74</sup> TAINÉ (1986: I:572-5).

Aquí nos encontramos con uno de los mayores hallazgos de Taine, aunque aparezca envuelto en la exageración. Se trata de la fragilidad de la frontera entre razón y locura, entre lo normal y lo patológico. Bajo determinados efectos, en ciertas circunstancias, cualquiera puede traspasar esa frontera. Ese es el caso de los jacobinos. Su razonamiento dogmático y su soberbia no son raras en la especie humana. En todas partes subsisten esas dos raíces «indestructibles y subterráneas», en todas partes tratan de «arrancar los viejos cimientos históricos» que pesan sobre ellas. De hecho, cuando uno es joven, no comprende hasta qué punto «las instituciones, las leyes y las costumbres» son importantes y se deben a sus ancestros. Entonces, si le desagradan, quiere acabar con ellas. «La mayor parte de los jóvenes, sobre todo aquellos que tienen su camino por recorrer, son más o menos jacobinos al salir del instituto; es una enfermedad de crecimiento». Pero tal patología, «en las sociedades bien constituidas», se cura pronto. Y el adolescente, cuando crece, alcanza a entender que lo peor que puede ocurrir es que las jerarquías no estén claras y no haya quien las defienda. Pues bien, eso justamente es lo que ocurre durante la revolución: las barreras se rompen todas a la vez, la sociedad se convierte en un «tropol que se agita y grita», y los fanáticos poseídos por el «espíritu dogmático» campan a sus anchas, sin «instalación antigua que se les imponga, ni fuerza física que los reprima».<sup>75</sup>

Pero todo eso significa que, a pesar de su tono amargo, Taine deja abierta la posibilidad de comprender a los jacobinos. Su patología, su locura, no los convierte en una otredad radical, y por tanto inaccesible. Al contrario, la historia, de la mano de la psicología, puede aproximarse a ellos combinando los procedimientos del método científico y una buena dosis de intuición asentada en el conocimiento de uno mismo. Porque, en efecto, es preciso conocer al jacobino que uno lleva dentro para poder atisbar en toda su dimensión la figura histórica de ese personaje. Eso supone, en consecuencia, que la imaginación debe contarse también entre las herramientas de la 'ciencia' histórica.

Los *Orígenes* son, en este sentido, un lugar privilegiado para observar la imbricación y la tensión entre la ciencia y el arte en la disciplina de la historia. Menos lírico que Michelet, Taine no busca ya la resurrección de los muertos. Pero, menos metódico que Aulard, tampoco se contenta con establecer los hechos, sino que quiere reconstruirlos como en

<sup>75</sup> TAINÉ (1986: I:571-2).

una investigación policial. Por lo demás, no es descabellado observar un vínculo entre los grandes cuadros históricos de Taine, tan abigarrados, tan cargados de anécdotas que se amontonan como pruebas de cargo para la acusación, y la pintura impresionista o puntillista que está en boga al mismo tiempo. No en vano se ha señalado la deuda del impresionismo con la filosofía de Comte, Littré o Taine, así como la rendición de un cierto culto a la ciencia entre aquellos pintores. Así, por ejemplo, Seurat pone en práctica en *Un baño en Asnières* las teorías del científico Eugène Chevreul, según las cuales los colores yuxtapuestos en la tela se unen en la mente del espectador y producen la sensación de la luz real.<sup>76</sup> La diferencia estriba en que, salvo excepciones, el impresionismo retrata la cara amable de la sociedad, su armonía —o utopía— mesocrática, mientras que Taine arroja sobre ella una luz tenue y mortecina.

La sensibilidad y la imaginación, pues, están en la base de las ciencias del espíritu. Sin ellas sería imposible recuperar —o intentarlo siquiera— las emociones que se manifiestan en los personajes y las épocas estudiadas. Por esta vía, el retrato del jacobino de Taine perfila los contornos de una escritura de la historia que no se restringe a la diatriba y a la hipérbole, y que trasciende incluso las casillas interpretativas de su método trino. La determinación en última instancia psicológica es el nexo de unión de la obra de Taine con la historiografía romántica, en lo que tiene de exploración sentimental, y es a la vez la prefiguración de cierta historiografía posterior, como reconocerá el propio Georges Lefebvre en su análisis sobre la *grande peur* de 1789.

Así pues, en los *Orígenes*, como ha sabido ver Nathalie Richard, la «positividad» del conocimiento no se define simplemente por el esmero en la erudición. Por eso críticas como la de Aulard, que cuestionan el rigor científico de la obra, no aciertan a impugnar su dimensión esencial. Porque la erudición es sólo un medio, y no el fin, de la investigación histórica. En Taine, probablemente mejor que en ningún otro autor, percibimos hasta qué punto la historia se hace «ciencia positiva» a través de la indagación y la exposición de instancias que permanecen fuera del alcance del método científico. Reveladoramente, descubrimos que la historia sólo puede ser verdaderamente explicativa —incluso 'científica', si se quiere— si es capaz de acercarse a esos dominios —la intuición, la imagi-

<sup>76</sup> Véase Jill FORBES y Michael KELLY (1995: 32).

nación, la sensación histórica de la que hablaba Huizinga— en los que el ojo del historiador más se acerca a la mirada del artista.<sup>77</sup>

Entre el pasado y el futuro

*Les Origines de la France contemporaine* se publicó en seis volúmenes desde 1875 a 1893, año en el que Taine murió dejando su obra inacabada. Desde el principio, anunciaba remedios que no llegó a concretar, aunque algunos indicios permiten pensar que sus conclusiones habrían sido más que sombrías. Sabemos también que el autor no siempre fue fiel a su sistema, pero de haberlo sido, cuesta creer que hubiera podido encontrar soluciones para una historia que no parecía otra cosa que la consecuencia necesaria de unas causas inextricablemente ligadas al carácter francés.<sup>78</sup> No había escapatoria. El mecanismo que Taine había puesto en movimiento tenía el aspecto de una trampa mortal.

En su momento, la obra fue un notable éxito editorial. No es impropio, por otra parte, decir que Taine fue en su tiempo un 'intelectual total', según la noción que Bourdieu utilizó a propósito de Sartre.<sup>79</sup> En efecto, la polémica que se suscitó en torno a los *Orígenes* y la elección de su autor a la Academia francesa en 1878 lo situaron entre los intelectuales, en el sentido que desde el affaire Dreyfus se dio a la palabra. Durante un tiempo, Taine fue reconocido tanto por los especialistas o *savants* como por los escritores o *gens de lettres*, empleando las categorías de entonces. Y eso le permitió ejercer su influencia en sectores diversos e incluso opuestos del mundo de la cultura.

Precisamente en el discurso de recepción pronunciado en la Academia en 1880, Taine reflexionó sobre el método que estaba siguiendo en la elaboración de su historia. Dijo así: «Generalmente ponemos títulos abstractos a nuestros libros de historia: historia de la literatura o del arte, historia de la diplomacia, del derecho público, de la filosofía, historia de Francia en el siglo XVIII. Son ésas abstracciones, y es preciso que no nos oculten las cosas».<sup>80</sup> Y añadió a continuación: «Esta trama inmensa de innumerables nudos

<sup>77</sup> RICHARD (2002: 172).

<sup>78</sup> OZOUF (1989: 872).

<sup>79</sup> Véase CHARLE (1998: 99-11) y BOURDIEU (1992: 293-7).

<sup>80</sup> Quizá pensaba en estas líneas Aulard cuando escribió aquello de que «toda tentativa histórica es forzosamente una abstracción». Vid. *supra*, p. 210.

no hay memoria ni imaginación que sean capaces de representársela claramente por entero. Además, no nos quedan más que restos, algunos retazos descoloridos, algunos fragmentos dispersos. Y, sin embargo, ella es el verdadero objeto de la historia; el historiador no trabaja más que para recomponerla; si anuda de nuevo los trozos con hilos aparentes, es para atar a ella las miríadas de hilos desaparecidos».<sup>81</sup>

Es esta una ambición loable, de eso no hay duda. Tanto es así que puede escucharse un eco lejano de ella en la obra de Simon Schama sobre la revolución francesa: *Ciudadanos*. Pero, a la postre, en su combate contra la abstracción la escritura de la historia de Taine terminó acusando en demasía su carácter de reacción contra la historiografía del momento, no sólo francesa sino también europea, quizá con la sola salvedad de la atención que prestó a Burke y a los primeros testigos extranjeros de la revolución. Además, ese aislamiento se tradujo también en su obra, en la que la dimensión internacional de la revolución está completamente ausente, lo que acarreó a Taine el reproche de haber descrito un combate sin hacer comparecer a uno de los contendientes, de suerte que el otro adquiría el aspecto de un loco.

Semejante posición seguramente contribuyó a que su fama se oscureciera pronto y su magisterio intelectual periclitara tras el affaire Dreyfus. Pero no fue el único factor. Llegó a la madurez una nueva generación que, en nombre de la misma ciencia que Taine tanto reivindicó, impuso la especialización y una forma de escribir historia muy distinta a la que él practicaba. Además, los *Orígenes* le condenaron a un magnífico aislamiento, puesto que le enajenaron a propios y extraños. Su visión del antiguo régimen disgustó a católicos y a monárquicos, la descripción de la revolución fue amargamente recibida por los republicanos y su retrato de Napoleón causó estupor entre los bonapartistas.<sup>82</sup> Por lo demás, su prejuicio aristocrático le impidió comprender y aprender de los nuevos tiempos democráticos, en los que jamás se sintió a gusto. Su tiempo había pasado.

Al cabo, los suyos fueron unos años excepcionales, y quizá sea verdad que, como sugiere Christophe Charle, los intelectuales totales —los Taine, Sartre o Foucault— sólo puedan existir en circunstancias excepcionales. En este sentido, cabe leer a Taine como

<sup>81</sup> TAINÉ (1953: 949).

<sup>82</sup> François LEGER (1987: 474-5.)

parte de un conjunto de autores, entre los que se cuentan Renan o Fustel de Coulanges, que después de 1870 escriben 'literatura del desastre', de un modo análogo a como lo hace la generación española de 1898. En la estela del acontecimiento que le da sentido, esa literatura tiene toda su urgencia y su fuerza, pero después su tono se hace más incomprensible.

En cualquier caso, conviene que las estridencias propias del momento no nos impidan escuchar lo que ciertas palabras tienen que decirnos. En el primer volumen de la obra, por ejemplo, Taine logra una adecuación sorprendente entre la forma de su trabajo y el contenido de la época que estudia. El carácter estático de su historia, compuesta de grandes cuadros antes que de evoluciones, tiene la virtud de trasladar al lector la inmovilidad de la monarquía. Además, la acumulación de detalles y anécdotas, fastidiosa en ocasiones, pretende imitar el peso del pasado. Así, cuando la anarquía se desata, puede sentirse el estruendo del edificio que se desmorona. Ciertamente es, por otro lado, que ese estilo logrado ya no surte efecto cuando de lo que se trata es de dar cuenta de la aceleración histórica revolucionaria. Entonces la repetición se vuelve inexcusablemente tediosa. Sin embargo, la obra está plagada de tal cantidad de imágenes poderosas que lord Acton llegó a decir: «Nadie siente la grandeza de la Revolución hasta que lee a Michelet ni el horror que causó sin leer a Taine». <sup>83</sup>

Ha sido precisamente el vocabulario de la vituperación, propio de un hombre que no alcanza a dominar su miedo a un fantasma que lo atormenta, el que ha condenado a Taine a figurar en las filas de la historiografía contrarrevolucionaria, lo cual le hace justicia sólo en parte. Curiosamente, él mismo fue objeto de muchos de los síntomas que atribuía a esa Francia en crisis, a causa de su precaria salud mental. Su sufrimiento físico parece trasladarse a la obra: como él, Francia está enferma, pero demasiado cansado, no llega a descubrir la cura. <sup>84</sup>

Ahora bien, Taine no es sólo un historiador contrarrevolucionario. Como señala Gasparini, oscila más bien entre tradicionalismo y liberalismo. <sup>85</sup> Como historiador es

<sup>83</sup> Cit. en BURROW (2009: 467-8). Las relaciones entre la forma y el fondo, en EVANS (1975: 442-54).

<sup>84</sup> BARROWS (1990: 77).

<sup>85</sup> GASPARINI (1993: 9-13).

tradicionalista. Rechaza el racionalismo abstracto y recupera las tesis de Edmund Burke y Joseph de Maistre. Ahora bien, el suyo es un tradicionalismo sin trascendencia, que muestra el drama de unos hombres solos que tienen que aprender a vivir tras el crepúsculo de los dioses. En ese mundo, la ciencia es el único asidero posible: Comte, Stuart Mill o Darwin figuran entre sus influencias. Pero, además, ese tradicionalismo se asocia con una concepción liberal del funcionamiento del Estado, que percibe los peligros del crecimiento desmedido de la burocracia y de la centralización del poder. La de Tocqueville es una lectura decisiva para Taine. Pero él, sin embargo, teme más la democratización. Analiza el pasado a la luz de un presente que lo angustia, de un espectro del que no logra librarse. Por eso sus sentimientos traicionan a su método.

Sea como fuere, en conclusión, releer a Taine es hoy un ejercicio oportuno dada su singular capacidad de interpelación. Desde una perspectiva historiográfica, puede decirse que su obra opera la transición de la *histoire-récit* a la *histoire-problème* de la que hablara François Furet.<sup>86</sup> Porque, en efecto, Taine no se contenta con la ordenación cronológica de los acontecimientos, sino que busca una presentación lógica de ellos que le obliga a un trabajo de conceptualización. Desde un punto de vista político, encontramos en su obra algunas ideas que nos hablan a través de lo ocurrido en el siglo veinte: singularmente, acerca de la extrema fragilidad del tejido social. La desgarradura vital que sufrió Taine quizá lo llevara a exagerar sobre la proximidad entre la humanidad ordenada y la locura asesina. Hoy, sin embargo, cuando sabemos que un roble amado por Goethe fue conservado dentro del campo de concentración de Buchenwald, nunca está de más rastrear las afinidades electivas entre las más altas cotas de la cultura y la más hiriente deshumanización.

Así pues, en sus palabras ayer desmedidas puede escucharse hoy un eco lejano de la crítica de la razón instrumental.<sup>87</sup> Asimismo, puede trazarse un vínculo entre ellas y la imaginación distópica que ha coagulado en la cultura novecentista: las catástrofes por venir, el lado oscuro del progreso, la cercana sombra de lo inhumano, son cosas que nuestros ojos están más dispuestos —y trágicamente más acostumbrados— a ver que aquellos

<sup>86</sup> Lo ha puesto de relieve COINTET (2012: 293).

<sup>87</sup> Aludo, claro está, a la obra de HORKHEIMER (2002).

que Taine encontró entre el público de su tiempo.<sup>88</sup> Así que, al fin y al cabo, parafraseando a Victor Hugo quizá haya que conceder que, mientras todos los testigos son testigos del pasado, Hippolyte Taine es un testigo del futuro.<sup>89</sup>

<sup>88</sup> OZOUF (1989: 873).

<sup>89</sup> Aunque no sea un caso único, como atestigua Pierre BOURETZ (2012).





EDGAR QUINET

Queda todavía una historia más. Es la historia que la república merece, pero que tarda en saber que necesita.<sup>1</sup>

Retrocedamos para observar los hechos a vista de pájaro. Cuando la revolución pone fin a la monarquía, se encuentra de repente en una encrucijada. A la legitimidad tradicional que sustentaba el antiguo régimen debe oponer otra de distinto tenor: provisionalmente, la razón. Y frente a su encarnación particular en la persona del rey, ha de hallar una idea desencarnada pero no menos identificable: la voluntad general, que se reconocerá de forma indivisa en una única cámara de representación, y será apuntalada por la construcción paralela de la unidad territorial y lingüística. Son los cimientos de la nación.

La primera república francesa no quiere —o no puede— aceptar ninguna herencia, reciente o antigua, porque hacerlo supondría socavar el alcance de la radical novedad que representa. La historia, por tanto, no es un buen trampolín. La duración nada tiene que ver con el valor intrínseco o la calidad de lo que perdura. Es más, quizá ocurra todo lo contrario. Porque, con el paso del tiempo, las cosas se gastan, pierden fuerza y pureza, contraen compromisos turbios e irremediamente se degradan y se corrompen. El camino hacia la emancipación se va empedrando cada vez de mayores obstáculos. Para pensar el presente y el futuro, por ende, el pasado es un lastre del que hay que desprenderse. Se suceden, pues, los gestos con que se escenifica la ruptura. Y, si acaso se vuelve la mirada atrás, no es para acercarse a ningún pasado con fecha, sino para encontrarse con un «origen instituyente». Con los «verdaderos principios».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Porque, ciertamente, «*la république a besoin d'histoire*», como nos recuerda Jean-Noël JEANNENEY (2000).

<sup>2</sup> Sigo aquí el argumento desarrollado por Mona OZOUF (1998: 1075-87). La cita, en la p. 1077. Una alusión paradigmática a esos principios, que no deben confundirse con los comienzos, se encuentra en las consideraciones «Sobre el juicio al rey» de Robespierre, donde se lee: «Tan grande es el imperio natural de la costumbre, que consideramos las convenciones más arbitrarias, a veces incluso las instituciones más defectuosas, como la regla absoluta de lo verdadero y de lo falso, de lo justo y lo injusto. No consideramos siquiera que la mayoría se atiene todavía necesariamente a los prejuicios con los que nos ha alimentado el despotismo; nos hemos humillado durante tanto tiempo bajo su yugo que nos cuesta alzarnos hasta los principios eternos de la razón». Reproducido en Slavoj ŽIŽEK (2010: 143). En la p. 213 de la misma obra, en el discurso «Sobre los principios de moral política que deben guiar a la Convención Nacional en la

Pero ¿es que acaso no hay figuras que puedan reivindicarse? Incluso la Ilustración, a la que la revolución tanto debe y que en cierto sentido reinventa, despierta suspicacias. Se extiende un 'pesimismo original' ante el pasado entero de Francia. Es cierto que hay voces disidentes que claman por una recuperación crítica de la herencia recibida, pero por de pronto caen en saco roto. Las desgracias que enseguida se ciernen sobre la revolución se imputan a la supervivencia tenaz del pasado, a su influencia perversa. Así que la ruptura con la tradición se convierte en la única tradición, y la única memoria republicana es el recuerdo de la tabla rasa inaugural. Incluso Quinet, siempre tan sensible a la presencia del pasado en el presente y a sus efectos, por momentos parece caer en la seducción del recomienzo de la historia y la invención del futuro. Esto es lo que escribe cuando se refiere a la actuación de los revolucionarios ante la religión: «Desde que se empezó a sutilizar, fue segura la derrota. Un novador manda, impone, hiere como el rayo, pero no diserta». Porque «no se cambia el culto antiguo sin que este aparezca para nada, ni se trueca un dios sin causar ruido».<sup>3</sup>

Durante los regímenes de la Restauración y de la monarquía de julio cobra fuerza la voluntad de reanudar la cadena de los tiempos, aunque esta no se engarza de forma concluyente. Las tensiones no se relajan. A finales de enero de 1848, Tocqueville pronuncia en la Asamblea un discurso clarividente: «Creo que en esta hora dormimos sobre un volcán».<sup>4</sup> Apenas un mes más tarde, de la mano de otra revolución renace el sueño de

administración interna de la República», Robespierre habla explícitamente de los «verdaderos principios».

<sup>3</sup> Edgar QUINET (1987: 171-2). He usado principalmente la más reciente edición francesa. Pero también he consultado la versión española, editada en dos volúmenes sólo doce años después de la publicación original. Es QUINET (1877). Me he inspirado en la traducción de Mariano Blanch para acercarme al tono de la época. Como de costumbre, me referiré al texto por sus siglas LR y localizaré las citas en las ediciones francesa y española, indicando en esta última, además de la página, el volumen. En este caso, I:132.

<sup>4</sup> Merece la pena citar con algo más de extensión el extraordinario discurso de Alexis de Tocqueville: «On dit qu'il n'y a point de péril, parce qu'il n'y a pas d'émeute ; on dit que, comme il n'y a pas de désordre matériel à la surface de la société, les révolutions sont loin de nous. Messieurs, permettez-moi de vous dire, avec une sincérité complète, que je crois que vous vous trompez. Sans doute, le désordre n'est pas dans les faits, mais il est entré bien profondément dans les esprits. Regardez ce qui se passe au sein de ces classes ouvrières, qui aujourd'hui, je le reconnais, sont tranquilles. Il est vrai qu'elles ne sont pas tourmentées par les passions politiques proprement dites, au même degré où elles ont été tourmentées jadis ; mais ne voyez-vous pas que leurs passions, de politiques, sont devenues sociales ? Ne voyez-vous pas qu'il se répand peu à peu dans leur sein des opinions, des idées, qui ne vont point seulement à renverser telles lois, tel ministère, tel gouvernement, mais la société même, à l'ébranler sur les bases sur lesquelles elles reposent aujourd'hui ? Ne voyez-vous pas que, peu à peu, il se dit dans leur sein que tout ce qui se trouve au-dessus d'elles est incapable et indigne de les gouverner ; que la division des biens faite jusqu'à présent dans le monde est injuste ; que la propriété y repose sur des bases qui ne sont pas des bases équitables ? Et ne

una sociedad construida desde cero sobre los escombros de un antiguo mundo en ruinas. Esta repetición quimérica, que termina en tragedia, desvela la urgencia de tejer una relación distinta con el pasado.

Después del golpe de Estado de Luis Napoleón, la confusión no sólo alcanza a la historia que se hace, sino también a la que se escribe. Muchos intelectuales, forzados al exilio en el extranjero o a la reclusión en el interior, comparten la necesidad de una renovación de la historiografía como parte de una reconsideración profunda del proyecto republicano. Pues, recuérdese, en el siglo diecinueve Francia «no piensa la política sino a través de su historia».<sup>5</sup> Se redescubre entonces el valor de la *durée*. Se releen las lecciones de Comte, cuya filosofía hace del hombre un ser en el tiempo. El propio Tocqueville inscribe la ruptura en una perspectiva de larga duración, prolongando una recomendación de Guizot.<sup>6</sup> Pero es Quinet quien lleva más lejos la reflexión historiográfica en *Filosofía de la historia de Francia*. Volveremos sobre ello.

Quinet interpreta el episodio terrorista de la primera república como un retroceso hacia el despotismo del antiguo régimen. Al hacerlo, transmite un mensaje claro a sus compañeros republicanos: si no se alejan de la violencia revolucionaria, estarán condenados a repetir los errores y a compartir el fracaso de la revolución. La nueva generación de políticos que guiará los primeros pasos de la tercera república naciente —en la que sobresalen los jóvenes abogados Jules Ferry y Léon Gambetta— se toma a pecho esas palabras. Deja atrás el apasionamiento romántico de antaño para aproximarse de una forma más pragmática a los asuntos políticos. Es el despegue de las modernas ‘ciencias políticas’.<sup>7</sup>

Desde 1870, el pensamiento republicano se deshace del mito de la tabla rasa. Su primera tarea es conjurar las imágenes de violencia, guillotina y guerra civil que en algunos

*croyez-vous pas que, quand de telles opinions prennent racine, quand elles se répandent d'une manière presque générale, quand elles descendent profondément dans les masses, elles amènent tôt ou tard, je ne sais pas quand, je ne sais comment, mais elles amènent tôt ou tard les révolutions les plus redoutables ? Telle est, messieurs, ma conviction profonde ; je crois que nous nous endormons à l'heure qu'il est sur un volcan ; j'en suis profondément convaincu*». En Éric ANCEAU (2005: 170-1).

<sup>5</sup> FURET (1986: 8). Cfr. *supra*, p. 127.

<sup>6</sup> En los *Ensayos sobre la historia de Francia* de GUIZOT (1836: 16), leemos este párrafo revelador: «Il faut bien dater les révolutions du jour où elles éclatent ; c'est la seule époque précise qu'on puisse leur assigner ; mais ce n'est pas celle où elles s'opèrent. Les secousses qu'on appelle des révolutions sont bien moins le symptôme de ce qui commence que la déclaration de ce qui s'est passé».

<sup>7</sup> Philip NORD (1995: 1-2).

despierta la idea de república. Jules Ferry, lector de Comte, de Tocqueville y de Quinet, es el hombre del momento. Rompe con la tradición de la ruptura y pierde la confianza en la regeneración de las almas a través de la ingeniería social. Él querrá hacerlo a través de la maduración y el tiempo, en una palabra, de la educación. A través de ella la república hace suyo y transmite el legado de todo el pasado nacional, convertido en un tesoro de grandes recuerdos que enseña a los más jóvenes a celebrar el trabajo de los siglos.

Pero no adelantemos acontecimientos. En 1852 todo está aún por hacer. La represión se cierne sobre el mundo republicano y la república aparece como algo cada vez más lejano en el horizonte. Sus partidarios, cansados, desilusionados o proscritos, abandonan la esperanza de reconstruirla a corto plazo. El de Luis Napoleón es, en todos los sentidos, un duro golpe. Sin embargo, se adivina un resquicio en ese ambiente asfixiante. Paradójicamente, la opresión parece tener un saludable efecto secundario, un *beneficio colateral*.<sup>8</sup> La oposición, al no poder contraponer al régimen la fuerza de una nueva revolución, tratará de oponerle la razón de un renovado pensamiento republicano. Un maestro de Taine, Étienne Vacherot, escribe entonces: «El ideal será siempre el refugio inviolable de los espíritus y de las almas de élite que tienen el sentido de lo bello, de lo justo, de lo verdadero».<sup>9</sup> En esos años difíciles, reverdece y se remoja la elaboración teórica de la idea republicana. Y como no puede ser de otra forma, lo hace con un ojo puesto en el recuerdo de la gran revolución.

#### La escritura o la vida

En algunas de sus páginas más bellas, Reinhart Koselleck desliza una sugestiva tesis que nos interpela.<sup>10</sup> Es posible —sostiene— que a corto plazo la historia la escriban los vencedores, pero a la larga los avances en el conocimiento histórico se deben siempre a los vencidos. Esto es así porque, cuando ensayan interpretaciones de larga duración, los vencedores apelan a instancias que se restringen a legitimar históricamente su victoria, sean estas la providencia o los caminos de dirección única hacia la plenitud nacional o el socia-

<sup>8</sup> Patrice DECORMEILLE (1993: 112).

<sup>9</sup> Étienne VACHEROT (1860: 12).

<sup>10</sup> Reinhart KOSELLECK (2001: 82-92). Las citas siguientes proceden de las pp. 84, 85 y 92 consecutivamente.

lismo real. Y al hacerlo, como es lógico, el registro del pasado queda gravemente desfigurado, reducido a una conspicua teleología. La historia de la civilización de Guizot o la de Prusia de Droysen constituyen ejemplos de ello.

Con los vencidos, en cambio, ocurre lo contrario. Su experiencia primera es que los acontecimientos no se han desarrollado como ellos deseaban o esperaban. Su reflexión, pues, debe en primer lugar explicar las razones de su sorpresa, y agudizar para ello los mecanismos de comprensión. «La experiencia de haber sido vencido contiene oportunidades cognoscitivas que sobreviven a sus motivos, precisamente porque el vencido está necesitado de reescribir, a causa de la suya, también toda la historia».

Para apoyar su tesis, Koselleck propone un recorrido por algunos de los grandes historiadores que han existido desde la antigüedad. Lo seguiremos con él, porque muchos de sus protagonistas han aparecido anteriormente en estas páginas, y porque el trayecto es valioso para las que vendrán. El primero es Heródoto, cuyo destierro de Halicarnaso es decisivo en la importancia que concede en su obra a la inconstancia de la fortuna en la suerte de las ciudades jónicas. El fracaso de Tucídides en la defensa de Anfípolis ante el asedio espartano le cuesta veinte años de ostracismo. Pero él aprovecha esa obligada distancia para concebir una historia que tenga en cuenta la perspectiva de todos los contendientes, haciendo valer «la distancia reflexiva del vencido y exiliado».

La historia de la antigua Roma tiene también sus vencidos ilustres. Polibio es un historiador griego que, llevado como rehén a la capital del Lacio, tiene que aprender a identificarse con el vencedor hasta el punto de narrar su auge, pero en ese trance conquista la distintiva clarividencia que posee la mirada del otro. Salustio se retira de la vida pública porque es incapaz de incidir como político en los conflictos de la guerra civil, y sólo entonces investiga como historiador las causas de la decadencia. La obra de Tácito es inseparable de la crisis política del año de los cuatro emperadores, y contiene la sabiduría de quien se sabe atrapado por las circunstancias y se siente espiritualmente vencido. Agustín de Hipona pertenece también a los vencidos. Se da cuenta de que la fortaleza del imperio ya no puede asegurar el éxito de la cristianización y busca la salvación en otra parte, con una historia de dos ciudades. Pero su interpretación enseña a leer el pasado entero partiendo de la fragilidad de todas las construcciones humanas.

En todos los casos mencionados, «ser vencido es una experiencia específica, que no se aprende ni intercambia, una experiencia histórica genuina» que da pie a una indagación metodológica que trasciende el contexto de la experiencia obtenida y le confiere duración. Y aún hay más.

Vienen a continuación los historiadores que viven el tránsito de la edad media a la edad moderna. Philippe de Commines crea el género de las memorias en las que se consignan las impresiones insólitas de un mundo en tránsito, pero lo hace únicamente tras la capitulación del ducado de Borgoña ante Luis XI de Francia. El mismo destino sufren Maquiavelo y Guicciardini al ser expulsados de Florencia. En ambos casos, su escepticismo forzado se hace método, y así, a pesar de los siglos, Quintet podrá hallar en el autor de *El príncipe* y los *Discursos* a un interlocutor privilegiado para calibrar el alcance de las transformaciones de su propio tiempo.

La experiencia específicamente moderna de la historia revela que la mutabilidad de todas las cosas —la *mutatio rerum*— no acontece dentro del inamovible teatro del mundo. No sólo cambian los acontecimientos, sino también las estructuras. Ese descubrimiento hace de la historia el zócalo del pensamiento y debe trasladarse conscientemente a los métodos con que se trabaja. La escuela escocesa tiene el mérito de ser la primera en reconocer tal necesidad. Las obras de David Hume, William Robertson, Adam Ferguson o Adam Smith responden a la sensación de estar quedándose rezagados cuando su país, tan indómitamente autóctono, se ve superado por la pujanza industrial de Inglaterra. Por eso elevan la diferencia temporal a clave metodológica de sus historias.

En pleno 'tiempo gozne', Barthold Georg Niebuhr y Wilhelm von Humboldt son los iniciadores de una crítica textual que acerca la filología a la historia. Sus trabajos no pueden entenderse sin los precedentes de la industrialización británica y la revolución francesa. Los movimientos que tienen lugar al oeste de Europa les mueven a la reflexión, y ellos apuestan por el recurso a las fuentes lingüísticamente validadas como vía de acceso al conocimiento histórico. Además, pese a que no son pocas sus aportaciones institucionales y políticas, la contribución de ambos a la historia de la lengua, del derecho y de la economía puede interpretarse como compensación de las renunciaciones que se ven obligados a

hacer en su faceta de hombres de Estado. Lo que no vale para la inmediatez práctica deviene para la teoría un principio indispensable desde entonces: la hermenéutica.

En Francia, mientras tanto, la experiencia primaria de la historiografía es la gran revolución y sus recurrentes erupciones, huelga decirlo. Uno de los primeros en auparse por encima del punto de vista de los protagonistas y bosquejar una lectura de larga duración es, como sabemos, Alexis de Tocqueville. Precisamente alguien que acepta como aristócrata la decadencia de su estamento y el irresistible ascenso de la democratización. Alguien que interpreta como historia lo que los vencedores experimentan como victoria. Pero no es sólo eso. Él medita sobre el antiguo régimen y la revolución cuando su carrera política queda truncada a raíz del golpe de Estado de Luis Napoleón y su ulterior rechazo a prestar juramento a ese régimen autoritario.<sup>11</sup> Al otro lado del espejo está Marx, quien, partiendo de la derrota presente del proletariado, trata de averiguar las tendencias a largo plazo que habrán de asegurar su futuro éxito. Desde luego, él cree en el triunfo de la clase trabajadora, pero no escribe como ganador. Por eso, aunque la historia no discurre como espera, su método no muere con él.

Y ¿qué decir de Taine? A pesar de sus excesos, el análisis autocrítico que lleva a cabo sobre la derrota francesa de 1870 resulta tanto más perspicaz cuanto que está planteado a largo plazo y persigue hallar los orígenes de la Francia contemporánea en las constantes vitales de la Ilustración y la revolución. Por lo demás, Taine nos instruye sobre uno de los dos tipos de vencidos que genera la modernidad: aquel que es incapaz de digerir la aceleración que estremece su propio tiempo y se refugia en la melancolía. El otro es su antagonista, a saber, quien cede al vértigo vanguardista y pretende correr más que su tiempo, convirtiéndose en un azogue intelectual. Y ambos, en el fondo, no son sino dos caras de

<sup>11</sup> Véase la crónica de estos hechos en André JARDIN (1997: 373-85). El autor habla del dolor, ora sordo ora lancinante, que siente Tocqueville tras el regreso del imperio, y reproduce algunas de sus impresiones al respecto. Sobre el pueblo, se pregunta: «Cómo no entristecerse al ver este pueblo, siempre el mismo, tan refractario a la libertad y tan manejable en la servidumbre, que no solamente soporta sus cadenas, sino que las agita como en señal de triunfo y las besa con arrebato». El clero también le decepciona: «Me siento más entristecido y perturbado que nunca cuando percibo en tantos católicos esta aspiración a la tiranía, esa atracción por la servidumbre, ese gusto por la fuerza, el gendarme, el censor, el cadalso». Pero, a pesar de todo, observa la situación con extrema lucidez. Cree que el segundo imperio perdurará sin fundar nada y, sobre todo, que «la era revolucionaria no ha terminado aquí ni en otra parte, y este no es más que un incidente de un gran drama que no está próximo a su fin. Los mismos que desempeñan la farsa actual no tienen fe en la duración de la obra». Todas las citas, en las pp. 380-1.



la misma moneda, ya declinen como *dépassement* o como *ennui* el malestar común que les provoca una sociedad en perpetuo devenir.<sup>12</sup>

En definitiva, en la condición de los vencidos «reside un potencial inagotable de conocimiento». Porque ellos han hecho una experiencia insustituible que no se puede elegir ni repetir, pero que se puede elaborar buscando los motivos que recorren los grandes hilos de la historia. Ahora bien, de este recorrido parece desprenderse una lección inquietante: una gran obra se escribe a costa de una vida perdida.<sup>13</sup>

La escritura o la vida no es sólo un dilema retórico. Quinet lo descubre pronto.

#### Autorretrato a distancia

El 2 de diciembre de 1851 Luis Napoleón da el golpe de gracia a la segunda república francesa. Quinet, que ha sido diputado durante ese periodo y se ha comprometido con la causa republicana, sabe que ha llegado la hora de huir.<sup>14</sup> Recuerda a Tácito, y comprende que él tiene todas las de perder, pues el pueblo aplaude o consiente el golpe. El plebiscito que se celebra a finales de mes confirma su intuición y legitima el nuevo orden: siete millones y medio de votos a favor silencian los poco más de seiscientos mil en contra. Un año después, el senado restablece la dignidad imperial que otro plebiscito, con un resultado más apabullante aún, se encarga de sancionar. El 2 de diciembre de 1852, simbólico aniversario de la coronación de Napoleón en 1804 y de la batalla de Austerlitz, Luis Napoleón se convierte solemnemente en emperador de los franceses.

Quinet no permanece a la espera de tales acontecimientos. Se esconde enseguida, y sólo tres días después del golpe, el 5 de diciembre de 1851, su compañera Hermione Asaki puede transmitir a Michelet la buena noticia de que Edgar está a salvo en Bruselas. Su

<sup>12</sup> En otra parte he tratado de ejemplificar estas dos caras siguiendo las trayectorias y conversiones de Étienne Vacherot y Georges Valois. Véase LÓPEZ ALCAÑIZ (2012 y 2013).

<sup>13</sup> José Enrique RUIZ-DOMÈNEC (2000: 223).

<sup>14</sup> El título de este epígrafe toma prestado el del volumen donde se reúnen las Conferencias Adorno que Claus OFFE (2006: 9) pronunció en Fráncfort en 2003. Unas charlas en las que el sociólogo se propuso «la reconstrucción de la autodescripción contrastante y del diagnóstico científico-social de la época y de los problemas de Europa, que surgen tanto de los motivos como de los resultados de los viajes a los Estados Unidos» de Tocqueville, Weber y el propio Adorno. Aunque el destino de Quinet no fue Norteamérica, su exilio europeo tiene un efecto cognoscitivo comparable.

estancia en Bélgica se prolonga hasta 1858, cuando se traslada a orillas del lago Ginebra, en Suiza. No regresará a París hasta el 8 de septiembre de 1870, cuatro días después de la proclamación de la tercera república.<sup>15</sup> Entretanto, en 1859 el imperio ha decretado una amnistía, pero él rechaza acogerse a ella. Quinet parece hacer suyo el mito que recuperara en su primera obra de juventud: el del judío errante. Pero hay algo que persiste entre tanta mudanza, algo en lo que encuentra anclaje su identidad: la fidelidad a una idea.<sup>16</sup>

El exilio aviva en Quinet la incertidumbre sobre su posteridad. En marzo de 1856 confiesa a su mujer el deseo de «salvar del naufragio» su pensamiento.<sup>17</sup> Esa esperanza pone en marcha el primer intento de reunir sus obras completas. Pronto aparecen los obstáculos en el camino. Algunos de sus textos no pueden ver la luz a causa de las restricciones a los proscritos que imperan en Francia. Precisamente para completar uno de los volúmenes afectados por la censura, Hermione sugiere a su marido que escriba sobre sus recuerdos de infancia. Él acepta la propuesta sin dudar. Recuerda entonces una obra que leyó en 1821, los *Diez años de exilio* de Germaine de Staël, a propósito de la cual escribió a su madre: «Piensa por otra parte en aquellos que te han querido y que por naturaleza están destinados a sobrevivirte. ¿No crees que sería el mayor de los favores legarles la historia de tus ideas y de tus sentimientos?». Ahí tiene el título de su obra: será la *Histoire de mes idées*.<sup>18</sup>

La autobiografía de Quinet alcanza hasta noviembre de 1820, cuando, con diecisiete años, parte hacia París y deja atrás el paisaje edénico de su infancia. Su destino es el exa-

<sup>15</sup> El detalle de las vicisitudes de la partida, el exilio y el retorno, en la única biografía reciente sobre Quinet: la de Laurence RICHER (1999: 290-347).

<sup>16</sup> En realidad, hay algo más que le ayuda a sobrellevar los tiempos de exilio: Hermione Asaky, a quien QUINET (1972: 43) dedica su autobiografía con estas palabras: «¡A ti, a quien debo la vida, a ti que me has dado en la adversidad mis mejores días, aquellos que yo querría eternos!». Hermione, dieciocho años más joven que Quinet, es en los años cuarenta una oyente admirada de los cursos que él dicta en el Collège de France, y se convierte en su amiga íntima. Cuando llega la hora del exilio, ambos son viudos, así que ella se encuentra con él en Bruselas. Se casan en julio de 1852, y Quinet acoge como suyo al hijo del primer matrimonio de ella, Georges, que morirá prematuramente en 1856. La tristeza que invade entonces a la pareja es uno de los motivos de su traslado a Suiza. Desde entonces, y hasta el final de sus días, Hermione cuidará de la vida y la obra de Quinet con devoción. Ella lo sobrevive veinticinco años, hasta 1900, dejándonos entre otras cosas unas *Memorias del exilio* y su testimonio sobre los *Cincuenta años de amistad, Michelet-Quinet (1825-1875)*.

<sup>17</sup> Según recoge Hermione QUINET (1869: 82), Edgar sueña con «sauver du naufrage ma pensée, car le plus grand mal de l'exil, c'est que les œuvres de l'exilé sont dispersées, perdues, s'il ne les réunit lui-même».

<sup>18</sup> QUINET (1905: 140). Los pormenores de la gestación de la obra, en BERNARD-GRIFFITHS (1972).

men de acceso a la *École polytechnique*, pero en el último momento decide no presentarse. Se da cuenta de que no es su voluntad la que le conduce a esa escuela —en la que Comte ingresó en 1814—, sino la de su padre. El joven Edgar toma entonces las riendas de su vida y cambia de rumbo, en dirección al mundo de las letras. Y ahí detiene su narración, porque reconoce ya los rasgos maestros de su personalidad. «La planta es visible en su germen».<sup>19</sup> Sus convicciones más profundas se han formado, y nunca le abandonarán. «La vida que a menudo ha cambiado mi suerte no me ha condenado en absoluto a cambiar de pensamiento. Ignoro el suplicio de estar en desacuerdo consigo mismo. El sentimiento de esta unidad en medio de las convulsiones de nuestro tiempo es el mayor bien que yo haya recibido».<sup>20</sup>

Pero no siempre ha sido así. Quinet ha conocido la sombra de la duda. Nacido en 1803, de niño viaja a Wesel con su padre, comisario del ejército del Rin. Ahí contempla maravillado a los soldados que regresan de Austerlitz. Escucha los relatos de sus campañas, de las victorias militares, y pronto se impregna de la leyenda de Napoleón.<sup>21</sup> ¿Qué es lo que le atrae hacia la magia de ese nombre? «Estaba deslumbrado sin saber por qué luz», se responde. E inscribe su ceguera en una ilusión colectiva. Como él, el pueblo de Francia se hallaba «subyugado por una potencia demasiado superior a él. En el fondo, unos y otros adorábamos la fuerza ciega, sin llamarla por ese nombre».<sup>22</sup>

Y sin embargo, la educación que recibe de sus padres no comulga con esa adoración. Ellos siembran bajo su idolatría «el amor ardiente de la libertad, de la dignidad humana». Quinet reconoce su sufrimiento por la disyunción entre la familia y el entorno. Y como hiciera De Maistre, repite: «*Je ne comprends pas*. Esas cuatro palabras componían el fondo de la lengua entonces».<sup>23</sup>

<sup>19</sup> QUINET (1972: 35).

<sup>20</sup> Añade QUINET (1972: 36): «*Une pensée qui illumine l'existence, voilà le meilleur don que les cieux puissent faire à l'homme*».

<sup>21</sup> QUINET (1972: 49). Además, HAZAREESINGH (2005: 266), que menciona la conversión de Quinet.

<sup>22</sup> QUINET (1972: III). «*J'étais ébloui sans savoir par quelle lumière. Je me sentais enveloppé d'une splendeur avec laquelle ma raison de onze ans ne pouvait se mesurer, et il me semble que le peuple, dont je partageais toutes les impressions, n'aurait pu lui-même donner une autre explication de son éblouissement. Il avait comme moi une imagination d'enfant et une raison d'enfant. Comme moi, il était subjugué par une puissance qui lui était trop supérieure. Dans le fond, nous adorions les uns et les autres la force aveugle, sans l'appeler par ce nom. Elle était à elle-même sa raison, son droit; nous ne lui demandions pas autre chose*».

<sup>23</sup> QUINET (1972: III-2). Cfr. *supra*, p. 66.

Para alguien que vincula tan íntimamente su biografía con la historia, la caída del imperio no puede sino acarrear la crisis de su convicción. La *Kehre* de su vida, el viraje que le marcará para siempre, se produce cuando le alcanzan los acontecimientos llamados a mudar «el rostro del mundo». Las guerras napoleónicas, que hasta entonces se libraban en paisajes lejanos, en Leipzig o en Moscú, hechizaban su imaginación como podía hacerlo la historia de los imperios precolombinos. Pero entonces se produce la invasión: «El año 1814 llegó bruscamente y me despertó con sobresalto de esa mitología popular. Por vez primera, sentí, palpé las cosas. Vi las armas, los hombres, las heridas. Todo lo que observé y escuché desde ese momento me ha quedado grabado al detalle».<sup>24</sup> Quinet siente dolor, y se ve forzado a un trabajo de duelo. Sabe que una cierta idea de Francia se ha perdido para no recobrase jamás.<sup>25</sup>

Deshecho el encantamiento, su visión del entorno se vuelve lúgubre. Quinet descubre que no todos eran bonapartistas a su manera. Abrumado, observa cómo muchos reniegan por ensalmo de su antigua fe tras la caída del régimen.<sup>26</sup> Recuperado de la primera impresión, siente que debe elegir. Se abre para él un tiempo de reflexión en el que el estudio y la lectura amparan la formación de su pensamiento. El hundimiento de un mundo es su primer aprendizaje.

En 1817 Quinet empieza el instituto en Lyon, donde se reconcilia con los estudios clásicos. Curiosamente, uno de los primeros libros que lee con renovada devoción son las *Metamorfosis* de Ovidio. Dos años más tarde se despierta su interés por la historia. Tácito desempeña un papel cardinal, pues Quinet encuentra en sus páginas hechos que le remiten a lo que él ha vivido: imperios que se tambalean, emperadores fugitivos, revueltas de soldados. La referencia a la Roma antigua será desde entonces ineludible en su interpretación del presente. Por lo demás, se da cuenta de que su visión del mundo está condicionada por el fondo de recuerdos, de imágenes e impresiones que las invasiones de 1814 y 1815 han dejado en él. «El pasado era, en muchos aspectos, el presente que todavía me

<sup>24</sup> QUINET (1972: 86).

<sup>25</sup> QUINET (1972: 90): «Depuis ce moment, on a cessé en France d'avoir la vie légère. Auparavant, même dans le plus grand péril, on gardait une certaine sérénité. Elle s'est perdue et ne se retrouvera pas».

<sup>26</sup> QUINET (1972: 116-7) : «Ce qui me confondait, c'est qu'en une nuit, ce qui avait été honneur, vertu, devint subitement crime, infamie. Et la condamnation ne s'arrêtait pas aux choses ; elle frappait ceux que j'aimais le plus».

agitaba». <sup>27</sup> Su viaje por la antigüedad latina le conduce a organizar sus lecturas según «el orden de los tiempos». Al llegar a los comentaristas del Renacimiento, como Erasmo, se introduce en el camino de la «alta filología», que le enseña a examinar esa porción de la historia inscrita en «las revoluciones íntimas de la lengua». <sup>28</sup> Además, no tarda en encontrar a otro interlocutor privilegiado, Maquiavelo, y en rescatar entre las ruinas del imperio los restos de la herencia republicana.

En 1821 llegan desde Santa Elena las noticias de la muerte del emperador. Quinet siente que Napoleón vuelve a asediar su espíritu, pero no ya como señor del mundo, sino «como un espectro» al que la muerte ha transmutado por entero. Pero siente también que es demasiado tarde para que se apodere nuevamente de su imaginación. En esos años ha aprendido a elaborar la memoria del imperio sin sucumbir a sus encantos ni verse obligado a darle la espalda y huir de ella. Sin embargo, cuando mira a su alrededor, percibe su soledad desazonado. Ya no comparte el sentir de la mayoría. Ha abandonado el terreno de la leyenda, y por vez primera su pensamiento se escinde «del espíritu de las masas». Ha dejado de sentirse atraído por el mito de Napoleón, ya sólo se interesa por su historia. Quinet entra en «la juventud rompiendo con las masas esa comunidad primitiva de sentimientos populares que había constituido la fuerza» de sus primeros años. Lo hace con firmeza, aunque no puede evitar preguntarse con preocupación cuántas veces más tendrá que romper con sus raíces. <sup>29</sup>

Recién llegado a París, en 1821 Quinet cruza la línea de sombra. <sup>30</sup>

<sup>27</sup> QUINET (1972: 154-5). «Ainsi les grandes invasions de 1814 et de 1815 avaient laissé dans ma mémoire un fond d'impressions, d'images à travers lesquelles j'entrevois toutes choses. L'écroulement d'un monde avait été ma première éducation. Je m'intéressais dans le passé à tout ce qui pouvait me présenter quelque ressemblance avec ces immenses bouleversements d'hommes qui avaient d'abord frappé mes yeux. Grâce à cette analogie, l'histoire que je ne pouvais souffrir devenait une chose vivante, de morte qu'elle était auparavant. Le passé était à bien des égards le présent qui m'agitait encore». Soy yo quien subraya.

<sup>28</sup> QUINET (1972: 152-3).

<sup>29</sup> QUINET (1972: 139-40). Este último paso reza así: «Combien de fois faudra-t-il rompre ainsi avec ses propres racines? Je sentis que la voie serait douloureuse».

<sup>30</sup> «Si la plupart des hommes passent insensiblement d'une saison de la vie à une autre, sans avoir conscience de ce changement, au moment qu'il s'accomplit, je l'ignore. Pour moi, ce travail de la vie s'est fait par violentes secousses. Tel jour, telle heure, je me suis trouvé autre que je n'étais; je pourrais dire l'instant où, cessant d'être enfant, j'ai commencé d'être homme. Ce fut la première fois où je fis un acte de volonté contre moi-même, où je sentis par une décision virile que je pouvais être maître de mon cœur. À cette heure-là, je passai d'un âge à un autre: j'en eus la conscience nette et distincte, comme si je m'étais repêtri de mes mains». QUINET (1972: 141).

Pero a nosotros nos quedan algunas preguntas. ¿Es fiel su rememoración? ¿O se trata más bien de una recreación en el exilio? ¿No será una reescritura de su infancia dirigida a legitimar su actual carácter?<sup>31</sup> Todo es posible. Pero lo sustantivo es que su obra contiene el principio de una genealogía de la servidumbre voluntaria y de una indagación sobre la negación de sí misma a la que una sociedad se ve empujada con los drásticos cambios de régimen. Ante la incesante metamorfosis de las referencias, Quinet busca un hilo con el que enlazar el pasado y el futuro. Exiliado en Bruselas, encuentra —o tal vez inventa, tanto da a los efectos— el lazo de integridad que lo une a aquellos otros proscritos que supieron conservar contra viento y marea el recuerdo de la revolución.

#### Filosofía de la historia de Francia

Tras el golpe del 2 de diciembre de 1851, la historia se enmaraña y su escritura se muestra vacilante.<sup>32</sup> La ruina del régimen republicano parece confirmar la caducidad de las corrientes históricas y filosóficas habituales hasta entonces. Se impone con fuerza la necesidad de revisar las verdades heredadas. Quinet siente agudamente esa urgencia. Un año antes de regresar sobre los pasos de su infancia reflexiona, desde un mismo prisma, sobre la historiografía de su tiempo. Fruto de su reflexión, en 1857 sale de la imprenta su *Philosophie de l'histoire de France*.

Este es un texto de combate —un panfleto si se quiere— que examina el fatalismo que impregna las obras de los Guizot o Thierry, y saca a la luz las aciagas consecuencias que ha traído para la comprensión del pasado y para la ética del presente. Los historiadores de la generación de 1830 comparten la convicción de que el régimen parlamentario es la consumación de la historia de Francia, «el fin providencial del trabajo de los siglos transcurridos».<sup>33</sup> Les parece que todo el pasado gravita hacia ese presente que juzgan perfecto: acabado, autosuficiente e invencible. Ese es el hilo con el que atraviesan los tiempos. Un hilo que estrangula porque genera un perverso sofisma: la creencia en que todo lo que precede al fin, lo prepara. Una vía argumentativa que, para exclamación de Quinet, lleva a la conclusión de que «en Francia es el poder absoluto el que engendra la libertad».

<sup>31</sup> Sigo aquí el valioso cuestionamiento de Pierre SERNA (2002a: 104).

<sup>32</sup> En este epígrafe sigo de cerca a Nathalie RICHARD (2004).

<sup>33</sup> Son las palabras de Augustin THIERRY (1853: X). Cfr. *supra*, pp. 47-8.

El fatalismo es un sistema de pensamiento apriorístico que transforma el fuste torcido de la historia de la humanidad en un solo tronco o en una seca línea recta. Una concepción que Quinet remonta a Bossuet y aun a Agustín de Hipona. Donde ellos consideraron todo el pasado como una preparación para la venida del mesías, ante la cual los acontecimientos revelarían su verdadero sentido, en Francia se ha tratado el pasado como una historia sagrada que halla su interpretación terminante en la era de la monarquía constitucional. Pues bien, cuando Quinet escribe, «el andamiaje sobre el que reposaba esta lógica se ha venido abajo: el hilo que guiaba al historiador se ha roto en sus manos».<sup>34</sup> Porque el fatalismo es incapaz de dar cuenta de determinados acontecimientos. Como del retorno del absolutismo tras la revolución, o del imperio después de la segunda república. La crítica de Quinet no se detiene.

El principio según el cual el absolutismo es el necesario estadio previo a la consecución de la libertad se desdobra en este otro: los hombres en la historia hacen siempre lo contrario de lo que imaginan hacer. Porque cuando combaten el despotismo —se desprende de esta teleología— en realidad están poniendo trabas al advenimiento de la libertad. A juicio de Quinet, sobre estas dos ideas se reconstruyen los orígenes de la historia de Francia después de la Restauración. Primero aparecen los galos, pero apenas entrevistados, se esfuman. Porque esa historia se complace en dar a conocer, de aquellos antepasados, su decadencia. «Nos honra hacernos desde el origen siervos de otros y fechar nuestra historia desde el primer día de nuestra esclavitud». Francia parece haber comprado la civilización con su libertad y con el rechazo de sus ancestros. «Quien nos conquista nos libera, nuestro liberador es nuestro dueño: primer fundamento de nuestra filosofía».<sup>35</sup>

La mayor equivocación de la teleología histórica es que, al hacer de la 'hazaña de la libertad' —que diría Croce— una necesidad, niega el libre albedrío, contemporiza con la recurrencia del despotismo y hace de la historia una escuela de resignación. Pero las generaciones antiguas no han tenido el mismo conformismo que los historiadores modernos, que increíblemente las penalizan por ello. «Esta palabra de *prematureo*, la aplicaremos sin cansarnos, durante mil años, a cada uno de los progresos que se intentarán. A cada gene-

<sup>34</sup> Edgar QUINET (2009a: 19).

<sup>35</sup> QUINET (2009a: 30-1).

ración que se despertará, nosotros la acusaremos de impaciencia».<sup>36</sup> El fatalismo propaga una falsa confianza en el progreso y consiente en seguir difundiendo el mito de una «tiranía protectora». La historia es un peligroso prejuicio para los pueblos sometidos a los mitos que ella fabrica. «Esta pasión por dejarse engullir por la autoridad del príncipe a imitación clásica de la Antigüedad es tan grande que sobrevive aún en nuestros historiadores». Hoy continuamos «sufriendo el yugo de las mismas ficciones, con la sola diferencia de que la ilusión ingenua se ha convertido en una ilusión voluntaria, sistemática, y de que la ciencia produce en nosotros el mismo efecto que la ignorancia en ellos». Y es que «ciertas ideas, ciertas tradiciones, pesan tanto como la necesidad» en la vida de algunos pueblos.<sup>37</sup>

Porque no es posible comprender el surgimiento de la libertad si esta se convierte en anatema no bien aparece en los corazones. Se repite hasta la saciedad que nada es sólido ni duradero si no se asienta en el pasado. Pero al mismo tiempo, se condena y proscribela libertad allí donde se encuentra en la historia. Y eso es fruto «de una concepción falsa y exclusivamente material de la vida social». Los historiadores parecen haber olvidado el valor de la moral. «Han olvidado el efecto que produce sobre un pueblo la educación secular del poder absoluto».<sup>38</sup> De ahí que hayan llamado civilización al orden puramente material: al accesorio, al lujo, a la potencia militar, la riqueza económica y la centralización política. Quinet tiene claro el corolario de esta confusión: el problema de la sociedad francesa es que ha creído necesario y ha consentido «avasallarse para enriquecerse».

Pero ¿y si dejara de abrazarse siempre el mismo fantasma? ¿Y si se aprendiera que una ciencia falsa engendrara una vida falsa? Porque «casi siempre es por las ideas falsas

<sup>36</sup> QUINET (2009a: 33-4). La voz 'prematureo' es una alusión a la *Histoire des Français* de Théophile LAVALLÉE (1844: 42), quien, refiriéndose al conflicto que enfrentó a Étienne Marcel con Carlos V de Francia en el siglo catorce, escribió: «Ainsi se termina cet essai informe et prématuré de révolution populaire ; épisode curieux de notre histoire, et qui semble un hors-d'œuvre complet, tant il avait été peu préparé, tant il eut peu de suites». En esta última cita soy yo quien subraya.

<sup>37</sup> QUINET (2009a: 40-1). Cfr. Étienne de LA BOÉTIE (2001: 23), referente de Quinet que, en su conocido discurso sobre la servidumbre voluntaria, escribe en 1549: «La costumbre, que tiene un gran poder sobre nosotros en todos los asuntos, no tiene en ningún otro tan grande influjo como en el de enseñarnos a servir y [...] hacernos aprender a tragar y no encontrar amargo el veneno de la servidumbre».

<sup>38</sup> QUINET (2009a: 46-7).



sostenidas con entusiasmo como los pueblos se han perdido».<sup>39</sup> La interpretación de la revolución francesa emite una primera señal de alarma, toda vez que el fatalismo, no contento con «amnistiar todas las formas de opresión», procesa «a todas las revoluciones que no son las nuestras».<sup>40</sup> Quinet tiene en mente la «gran revolución religiosa del siglo dieciséis» que hace posible la reforma protestante. ¿Cómo es posible que se haya de degradar aquella revolución para glorificar la francesa? Pero el regreso de la saga napoleónica sanciona la insuficiencia de la filosofía de la historia del 'momento Guizot'. Quinet llama entonces a deshacerse de las ideas falsas que han socavado la causa de la libertad y a encontrar un lenguaje para dar a esa causa una voz audible.

Su apuesta se articula en torno a la noción de libertad y se sustenta en la división entre el mundo material y el mundo moral. O lo que es lo mismo: entre el enriquecimiento y la emancipación. El suyo es un espiritualismo que data de su lectura y traducción de Herder, hacia mediados de los años veinte.<sup>41</sup> Hoy puede apreciarse la arbitrariedad de tal separación, pero entonces el dualismo avala una pertinente crítica al materialismo que se focaliza en dos aspectos relacionados entre sí: la crítica de quienes defienden el segundo imperio en función de su balance económico y la intelección de por qué fracasan las revoluciones. En *La Révolution*, Quinet explica la deriva terrorista de 1793 como fruto de la incapacidad de identificar a los verdaderos enemigos y de emprender una sustancial reforma espiritual y moral para destruir el antiguo orden. Volveremos sobre ello. Asimismo, considera que los historiadores se hurtan la posibilidad de comprender la naturaleza de la revolución cuando restringen su obra a los cambios que introduce en la arquitectura institucional del reino. La confusión entre la materia y el espíritu es una inquietud que no le abandona.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> QUINET (2009a: 52-3).

<sup>40</sup> QUINET (2009a: 63).

<sup>41</sup> En la introducción a la obra de Herder, QUINET (1834: 32) anota: «L'histoire, dans son commencement comme dans sa fin, est le spectacle de la liberté, la protestation du genre humain contre le monde qui l'enchaîne, le triomphe de l'infini sur le fini, l'affranchissement de l'esprit, le règne de l'âme : le jour où la liberté manquerait au monde serait celui où l'histoire s'arrêterait».

<sup>42</sup> Ejemplo de ello son las palabras que dedica al asunto QUINET (1857: 331-2) en el drama épico *Les Esclaves*: «J'appelle révolution servile toute révolution qui se propose un but matériel, indépendamment de tout progrès moral, de toute émancipation spirituelle ou religieuse ; et je m'explique ainsi le sort commun de ces entreprises, qui, répétées à des époques si différentes, d'Ænus à Athénion, d'Athénion à Spartacus, semblent pourtant toujours la même, tant elles sont uniformes par le dénoûment. Comme la pensée n'y joue qu'un faible rôle, l'audace n'y est qu'apparente. Bien qu'elles commencent par effrayer le monde, elles sont encore plus épouvantées d'elles-

*Filosofía de la historia de Francia* se detiene deliberadamente a las puertas de la revolución, que Quinet no tardará en examinar. Pero un motivo transversal recorre este trabajo y el que vendrá: la meditación sobre la servidumbre voluntaria, en la expresión de La Boétie. Primero lo explora en *Les révolutions d'Italie*, que se abre con esta advertencia: «Lo primero que un pueblo pierde con la independencia y la libertad es su historia».<sup>43</sup> Y lo mismo vale para la Francia posterior a 1799. Napoleón se apropia del mito de la grandeza del imperio romano y su tiranía se identifica con la libertad. Quinet ve ahí una peligrosa ficción cesarista: «Todo el mundo puede ver que la conquista romana aún dura. El temor a Roma sigue siendo la religión del galo».<sup>44</sup>

Los historiadores no pueden caer en el mismo error. Porque estos, «al corromper el pasado», se arriesgan a «corromper el futuro». Y si esto ocurre, «entonces la verdad moral, arrancada de la sustancia de la historia, ya no tiene refugio ni siquiera entre los muertos».<sup>45</sup> Contra el retorno del pasado, contra su repetición, Quinet defiende que el historiador debe denunciar sin excusa el olvido y la tergiversación de la historia. Que debe convertirse en el curador del «diccionario de la lengua de la libertad» para que esta no termine siendo una lengua muerta. La resistencia política pasa por la recuperación de un lenguaje público que aprenda de los anteriores naufragios y rescate para el presente los avatares de la libertad en el pasado. Porque «en pueblos que tienen tradiciones vitales», que conservan fresca la memoria de su libertad, «estas tradiciones pueden suspenderse, interrumpirse: pueden incluso desaparecer bajo la conquista, la invasión, la usurpación, pero continúan actuando como fuerzas orgánicas, indomables».<sup>46</sup>

*mêmes ; car elles ont peur des conquêtes de l'esprit ; et par là les plus fières se mettent aussitôt dans l'incapacité de déplacer une motte de terre. Renfermées dans un cercle d'intérêts matériels, elles participent de l'uniformité des révolutions de la matière. On voit d'immenses forces déployées ; tout leur cède ; de grandes conquêtes sont accomplies ; puis l'âme restant serve malgré l'affranchissement des bras, ces conquêtes s'évanouissent d'elles-mêmes, dès le premier sommeil du corps».*

<sup>43</sup> QUINET (1904: XI). De nuevo, es oportuna la referencia a LA BOÉTIE (2001: 22): «No es explicable cómo el pueblo, desde el momento en que es sometido, cae rápidamente en una especie tan profunda de olvido de la independencia que no es posible que se despierte para volverla a recuperar».

<sup>44</sup> QUINET (2009a: 66).

<sup>45</sup> QUINET (2009a: 84). Es imposible no oír, en esa frase, el eco de esta otra de BENJAMIN (2008: 308): «Ni siquiera los muertos estarán seguros ante el enemigo si éste vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer». Cfr. *infra*, p. 326, n. 83.

<sup>46</sup> QUINET (2009a: 88).

## Magnífica desolación

En octubre de 1865, Quinet termina la redacción de *La Révolution*. Es el cumplimiento de un largo proyecto intelectual sobre el fenómeno revolucionario, verdadero hilo rector de su obra, que cuenta entre sus piezas más destacadas con los estudios sobre *Le christianisme et la Révolution française*, sobre *Les révolutions d'Italie* y sobre la figura del reformador holandés Marnix de Sainte-Aldegonde. Un proyecto del que también forma parte la *Filosofía de la historia de Francia* que acabamos de examinar, y que por expresa indicación del autor debe leerse como introducción a su historia crítica de la revolución. La ilación entre ambas obras se subraya si se tiene en cuenta que Quinet pensó en llamar a la segunda *Filosofía de la revolución francesa*, título finalmente desechado, pero sin duda más fiel al espíritu de la obra.

Porque, en efecto, «la clave y la novedad de este libro es la crítica de la Revolución en nombre de la Revolución».<sup>47</sup> Quinet tiene claro desde la primera página que la revolución «no necesita de apologías; verdaderas o falsas, ellas llenan todo el siglo. Una palabra más a este respecto sería superflua. ¿Qué falta, pues, por decir? Falta descubrir y demostrar por qué tantos y tan inmensos esfuerzos, tantos sacrificios llevados a cabo, tan prodigioso gasto de hombres han dejado tras sí resultados tan incompletos e informes».<sup>48</sup>

Este designio anuncia algo más que una historia de la revolución: apunta al análisis crítico de la tradición revolucionaria y republicana en el siglo diecinueve, puesto que para Quinet resulta evidente que en la discusión por la herencia se dirimen en gran medida las futuras posibilidades de la acción política. Pero, aún más allá, la obra constituye una reflexión sobre la temporalidad histórica, toda vez que el acontecimiento revolucionario no sólo es la piedra de toque del devenir de la Francia contemporánea, sino que muestra al desnudo la trama misma de la historia: las costuras siempre tirantes entre las fuerzas de creación y las fuerzas de repetición.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Así lo considera el propio QUINET (1886: 29) en una carta que dirige a Saint-René Taillandier tras la aparición de su obra.

<sup>48</sup> LR: 65, I:39. Y sigue: «*Tout un peuple s'est écrié par des millions de voix : "Être libre ou mourir !" Pourquoi des hommes qui ont su si admirablement mourir n'ont-ils pu ni su être libres ?*».

<sup>49</sup> Baso estas consideraciones en las valiosas contribuciones de François FURET (1986: 8) y de Claude LEFORT (1987: 20).

La dificultad que entraña pensar conjuntamente estos aspectos explica que la elaboración de la obra se prolongue durante más de una década. En marzo de 1855 Quinet anuncia a Alfred Dumesnil, yerno de Michelet, que ha terminado el primer esbozo de su «filosofía de la revolución francesa».<sup>50</sup> Pero decide dejar reposar el texto y ampliar sus lecturas. Dos le resultan de particular importancia. En primer lugar, *El antiguo régimen y la Revolución*, que Quinet lee con cierta displicencia en 1856, pero que seis años después relee con minuciosa atención y mayor aprecio. Y en segundo lugar, las memorias inéditas del antiguo miembro de la Convención Marc Antoine Baudot, una inestimable fuente primaria que recibe en 1863. Al cabo, apoyado en apenas una docena de referencias, entre las que sobresalen las historias de Michelet y de Blanc, Quinet escribe una historia cuyo punto fuerte no es tanto la erudición cuanto la reflexión. Esa es su singularidad, y eso es también lo que le confiere su inveterada capacidad de interpelación.

*La Révolution* se articula en torno a dos grandes ejes: la relación entre la revolución y la religión, que deriva de la investigación iniciada en los años cuarenta en el Collège de France y publicada en *Le christianisme et la Révolution française*,<sup>51</sup> y el desarrollo sucesivamente libertador y liberticida de la política revolucionaria, aspecto este último que remite invariablemente al episodio terrorista. A propósito de lo cual Quinet valora: «Mi análisis del Terror es, creo, la parte más nueva y más profunda del libro».<sup>52</sup> Un capítulo entero de su obra se consagra a la exposición de la «Teoría del Terror». A ella dedicaré el resto de esta sección.

Quinet no duda del valor de la revolución. Para él se trata de una experiencia histórica sublime, puesto que su principio es la abolición de un pasado de servidumbre y la apertura de una era de libertad. Sin embargo, observa que ese principio, ese impulso, ve truncao su despliegue desde el comienzo. Porque desde el comienzo está la revolución des-

<sup>50</sup> Véase QUINET (1885: 187-8). Además, en 1859 el historiador Charles-Louis CHASSIN (1859: 75) escribe una obra sobre Quinet en la que atestigua que el autor trabaja «desde hace cinco años» en la segunda parte de su *Filosofía de la historia de Francia*, que será la *Filosofía de la revolución francesa*.

<sup>51</sup> El asunto de la religión, importantísimo en la obra de Quinet, merece una atención que excede el marco de esta aproximación, de modo que recibirá un tratamiento tangencial. Esta licencia será compensada en un futuro trabajo planeado en colaboración con Francisco Javier Ramón Solans, historiador especializado en estudios religiosos. Con él me acercaré al asunto teniendo en cuenta la historiografía reciente sobre la materia, entre la que destacan las aportaciones de Lefort, Ozouf, Plongeron o Vovelle, entre otros.

<sup>52</sup> QUINET (1886: 38).

doblada, escindida, entre la ambición quizá imposible de la innovación radical y el miedo a cortar con el pasado los lazos más íntimos, más atávicos, más arraigados, es decir, aquellos que pertenecen al orden de la creencia y componen el suelo del fuero de la conciencia.

El desdoblamiento de la revolución y el sentimiento de Quinet hacia ella se perciben a la perfección en el magistral cuadro que él traza de un día solemne. «Si se me pide cuál fue la jornada más extraordinaria, la más imprevista de la Convención, diré que la del 9 de agosto de 1793». Con el enemigo a las puertas, y aun con el anuncio de que ha traspasado ya la frontera, reina una profunda calma. «El miedo, la amenaza, la cólera, la sospecha» cesan de repente. Un silencio de adhesión gana el ánimo de los presentes. Y en ese momento, se presenta el código civil, «el monumento de las leyes civiles que doma las conciencias como si se tratara de matemáticas morales». Obsérvese con detenimiento el instante: «El recinto que todavía ayer resonaba con inmenso griterío, maldiciones, súplicas, inútiles sollozos, se convierte en el eco impasible del derecho, como el sitial del pretor. Ese pueblo al que parece quedarle un solo día de vida, lo emplea en darse las leyes que hoy día rigen al mundo. Tablas de la ley, traídas verdaderamente en medio del fuego del cielo. Si no está ahí lo sublime de la historia, ¿dónde está?». <sup>53</sup>

Y sin embargo, justo «entonces se inauguró el Terror». No hay visión más iluminadora, lúcida y lúgubre a un tiempo de la insondable desgarradura ínsita en el núcleo mismo de la revolución. El objeto último del análisis histórico y filosófico de Quinet es precisamente el enigma de la radical discrepancia entre los esfuerzos invertidos y la descorazonadora sensación de fracaso que los corona. Es eso mismo lo que vuelve vanas las apologías o las diatribas dirigidas a la revolución, y en cambio hace urgente su elucidación, la creación de un espacio teórico que apunte la narración con el desciframiento de su sentido. Y es eso mismo, todavía, lo que hace que la decepción esté presente desde el comienzo en la obra y que el autor no espere al desenlace de los acontecimientos para advertir la aciaga presencia del espectro de la repetición. <sup>54</sup>

<sup>53</sup> LR: 447-8, 2:61-3. Por lo demás, pocos fragmentos hay en que la prosa de Quinet brille con más fuerza.

<sup>54</sup> Véase Linda ORR (1990: 65-73).

«¿Cómo poner acordes contradicciones tan sorprendentes, comienzos tan heroicos, tan magnánimas promesas y tales descontentos?», se demanda Quinet en un pasaje memorable. Una inquietud a la que se añade otra, la recurrencia de los naufragios, cuyos efectos alcanzan al republicano exiliado. Porque, «si al menos no hubiesen ocurrido más que una vez esas caídas, pero pueden señalarse varias del mismo tenor en medio siglo. Ellas no son pues un accidente, sino un elemento de nuestra nueva sociedad. ¿Cuál es su causa?». <sup>55</sup>

Este interrogante reverbera en las páginas de *La Révolution*, que no dejan de preguntarse por las condiciones para que la regeneración de una sociedad no degenera y se transforme en su contrario. El mayor obstáculo con que tropieza dicho proceso es la persistencia encubierta del pasado, vale decir de ese pasado que viaja con el presente de tapadillo o como un polizón. Quinet comprende que tal fenómeno no es un mero residuo, una supervivencia marginal o un atavismo pronto a extinguirse de un tiempo caducado. En estas circunstancias, el pasado es un espectro, un 'espíritu' en el sentido que Montesquieu da al término, que se erige en una fuerza que carcome y deshace la trama del tiempo. <sup>56</sup>

Quinet concibe 1789 como «la revuelta sublime de un pueblo contra su propia historia», mientras que 1793 significa para él «la sombría recaída en la servidumbre de sus tradiciones». <sup>57</sup> Es esta una lectura osada que contradice a la mayoría de intérpretes, que ve en el Terror el momento de verdad de la revolución, sea porque arranca a Francia de su pasado como cree la historiografía socialcristiana, sea porque revela su rostro maléfico como quiere la tradición contrarrevolucionaria. <sup>58</sup> Quinet, por el contrario, considera que la ruptura prometida por la revolución queda truncada o permanece en suspenso y no logra consumarse. Asimismo, detecta el retorno de algunas prácticas y representaciones del antiguo régimen. Es una idea también presente en Michelet, que entiende el Terror como la confesión de la impotencia de la «inquisición revolucionaria», que al ser incapaz

<sup>55</sup> LR: 163, 1:124.

<sup>56</sup> Véase FURET (1986: 70). En castellano, en FURET (1989: 856).

<sup>57</sup> FURET (1986: 71).

<sup>58</sup> Tema espinoso donde los haya, el Terror sigue alimentando un largo debate. Baste citar, para subrayar su actualidad, *Les politiques de la Terreur 1793-1794*, una obra coordinada por Michel Biard que recoge las contribuciones presentadas al coloquio internacional que se celebró sobre la cuestión en enero de 2007 en Rouen.

de discriminar entre culpables e inocentes, los convierte a todos en sospechosos.<sup>59</sup> Pero es Quinet el «amigo de la Revolución» que lleva más lejos la crítica del Terror, al interpretarlo como una regresión hacia el despotismo.<sup>60</sup> Observemos de cerca su argumento.

Según el historiador, había en Francia un poder que, «desde el fondo de la edad media», no dejaba de crecer y absorberlo todo a su paso. Por eso, cuando la revolución estalla, actúa en sentido contrario.<sup>61</sup> Porque el verdadero carácter de la revolución, su designio más original, es el que se muestra cuando persigue «arrancar pieza a pieza cada parte del poder central, haciendo revivir por este medio las libertades locales». Siendo así, Quinet concluye que si la obra «más libre» y «más espontánea» de la revolución es limitar el poder central, «cuanto se obre en este sentido entrará en el espíritu de la Revolución, y todo lo que se haga de otra suerte será hecho contra ella».<sup>62</sup>

La centralización es pues, como en Tocqueville, el «hilo principal» para rastrear la supervivencia del antiguo régimen en la revolución. Quinet establece aquí un corte, seguramente injusto, entre girondinos y jacobinos, para fijar las posturas enfrentadas. Según él, los primeros creyeron en la revolución y se rebelaron contra todo el pasado de Francia. Los jacobinos, en cambio, tuvieron un «sentimiento más claro de la realidad. Percibieron que la cuestión estribaba en forzar al pueblo a ser libre».<sup>63</sup> Así, tanto el medio como el fin eran nuevos para los girondinos, pues querían «llegar a la libertad por la libertad» y rechazaban toda la herencia de la antigua Francia, pero no para los jacobinos. Estos compartían el fin, pero, «en cuanto al medio, la coacción y la autoridad, es lo que se había visto siempre» durante siglos.<sup>64</sup> Los jacobinos se plegaron a la tradición, pretendiendo utilizar el sistema antiguo para destruirlo, pero exponiéndose así a reconstruirlo. El fortalecimiento del poder centralizado es, pues, el hilo que une la antigua monarquía

<sup>59</sup> Véase MICHELET (2008: 464, 754). En la primera de estas páginas puede leerse: «La Inquisición revolucionaria no tenía a su disposición más que medios exteriores, indicios frecuentemente inseguros. De ahí una desconfianza excesiva, malsana, un espíritu tanto más susceptible cuanto que tenía menos certidumbre de tocar fondo. Todo alarmaba, todo inquietaba, todo parecía *sospechoso*». Además, LEFORT (2001: 157-61).

<sup>60</sup> Es el propio Quinet quien se define como «amigo» en LR: 65, 1:39.

<sup>61</sup> LR: 198-9, 1:154. A continuación precisa: «*Le choc se fit dès le premier jour ; l'ébranlement fut immense, toute la terre en retentit*».

<sup>62</sup> LR: 195, 1:152.

<sup>63</sup> LR: 349, 1:282-3.

<sup>64</sup> LR: 373, 1:305-6.

con el imperio de Napoleón pasando por la obra del jacobinismo. Conclusión de trazo grueso, hoy muy matizada, pero que revela la dificultad ingente de la ruptura.

En origen, los jacobinos adolecen de una timidez de espíritu que les lleva a resolver la cuestión religiosa a través de la tolerancia y la subvención pública de los cultos. Craso error a juicio de Quinet, pues supone desconocer la íntima solidaridad entre los principios de la monarquía y los del catolicismo. «Los revolucionarios tuvieron miedo de la Revolución» y se arredraron ante un problema capital.<sup>65</sup> De esta suerte, el imaginario y el régimen simbólico del pasado siguen gravitando sobre la política revolucionaria, que ve lastrada su capacidad efectiva de acción. En última instancia, el Terror no es otra cosa que el furor que desata esa impotencia: «Tanto menos osan en el orden moral, tanto más arrastrados se ven a atreverse a todo en el orden físico».<sup>66</sup> Instalados en un vacío espiritual, los jacobinos se ven inmersos en una vorágine de violencia que sólo trata de conjurar el miedo a la propia muerte causando la de otro. Por eso Quinet no recusa tanto la presencia de la violencia cuanto su ausencia de sentido.

Para afianzar su poder, los hombres de la revolución recurren a los medios del antiguo régimen. ¿Por qué lo hacen? Por el temor y el temblor que sienten ante «el genio del pasado».<sup>67</sup> Así es como se lanzan hacia el porvenir llevando consigo, inconscientemente, la carga de ese pasado. Creen que, «solos, los muertos no regresan», pero se equivocan.<sup>68</sup> Cuanto más se engolfan en las formas antiguas, más creen innovar. «Por medio del Terror, los hombres nuevos vuelven a ser súbitamente, sin saberlo, hombres antiguos».<sup>69</sup> Reconstruyen el viejo poder sin darse cuenta de que, al hacerlo, refuerzan «el antiguo culto de los franceses por la autoridad absoluta». Retoman también el vocabulario añejo, sin reparar en que «las palabras traen insensiblemente las cosas».<sup>70</sup> La dogmática revolucionaria se parece demasiado a la dogmática absolutista en sus formas. Y

<sup>65</sup> LR: 475, 2:85.

<sup>66</sup> LR: 469, 2:79.

<sup>67</sup> LR: 182, 1:142.

<sup>68</sup> LR: 529, 2:134.

<sup>69</sup> LR: 505, 2:112.

<sup>70</sup> LR: 508-10, 2:114-6. Además, GRANGE (2009: 12).



las formas del antiguo régimen, a la postre, acaban por traer al régimen de vuelta.<sup>71</sup> En este caso, la forma arrastra *al fondo*: al fondo del abismo.

Tal como lo practican los hombres del noventa y tres, además, el Terror cae según Quinet en una doble trampa mortal. La primera nace del elemento fatal que anida en el Terror, que condena al que se vale de él «a emplearlo siempre o a perecer en el momento en que deja de hacerlo». En efecto, *sortir de la Terreur* es una tarea harto espinosa.<sup>72</sup> Lo es, entre otras cosas, porque si se acostumbra a un súbdito a ser gobernado a través del miedo, poco o nada puede obtenerse de él por otra vía. Quinet se explica así, en parte, la suerte del directorio: «El primer gobierno que se negó a dar miedo fue despreciado».<sup>73</sup>

La otra trampa es la que lleva a los jacobinos a convertirse en víctimas de su propia acción. En primer lugar, porque después de «un increíble trabajo para extender la sospecha por todos lados, los jacobinos empiezan a sospechar de sí mismos», arrastrados por su incesante e inacabable búsqueda de pureza ideológica.<sup>74</sup> Y en segundo lugar, por su propia incompetencia. No contento con su implacable crítica, Quinet añade que «los terroristas franceses desconocieron el verdadero genio del Terror». El argumento que desarrolla para sostener su argumentación es de un impecable maquiavelismo, lo cual no es sorprendente si se tiene en cuenta que Quinet es uno de los lectores más agudos de Maquiavelo en su tiempo. Utilizar el terror como instrumento político «exige la mayor impasibilidad, y los terroristas emplearon el estrépito y el furor», fueron demasiado impetuosos, demasiado inmoderados, y creyendo herir al enemigo terminaron hiriéndose a sí mismos. Esa es la marca de su ineptitud. «Jamás la Inquisición castigó al inquisidor, ni le acusó de haber exagerado sus santos arrebatos». Algunos incluso desearon un terror comedido, regulado, «lo cual es absurdo, pues la naturaleza de ese sistema de gobierno es lo indefinido, lo desconocido, lo extremado en todas las cosas». Los suplicios que causaron se revelaron también un arma de doble filo. «Muertes atronadoras, cadalsos permanentes, la sangre vertida a la luz del día y a la vista de todos, son cosas que repugnan. Seme-

<sup>71</sup> «En reprenant les instruments du passé, on courait risque d'être ramené, sous d'autres formes politiques, à ce passé lui-même», en LR: 388, 2:10.

<sup>72</sup> Como demostrara Bronislaw BACZKO (1989). La cita, en LR: 506, 2:112.

<sup>73</sup> LR: 663, 2:249.

<sup>74</sup> LR: 527, 2:140.

jante terror no tarda en agotar el terror». Los castigos que convienen a un régimen del espanto han de ser «sordos: destierros lejanos bajo climas homicidas, lazos de seda en el interior de un serrallo», y sobre todo ocultos, porque «los males que no se ven, que no se miden, parecen los más temibles». «Morir rodeado del pueblo equivale a vivir hasta el final. La muerte en la sombra, lejos de los vivos, desconocida, olvidada, sin eco, sin testigos, sin testamento, he ahí el verdadero terror. Ese no es el de 1793». <sup>75</sup>

El Terror es, pues, uno de los principales motivos del fracaso de la revolución. Pero ahí no terminan sus efectos. Como siempre, Quinet transporta su análisis del pasado a su escritura, y ahí encuentra que «el Terror ha sido el legado fatal de la historia de Francia». <sup>76</sup> Cierta historiografía ha erigido la revolución en un ídolo «que puede, sin daño para sí mismo, devorar a los individuos uno tras otro, y crecer con el aniquilamiento de todos». <sup>77</sup> Con el encomio del Terror, incluso con la actitud complaciente hacia él, es con lo que hay que terminar, puesto que prolonga a través de la historia la rendición del espíritu ante la mística del poder y de la violencia. Sin esa emancipación necesaria, ninguna política puede concebirse para el porvenir.

Pero eso no es todo. Quinet dirige aún una última crítica al Terror y a sus partidarios: «La ilusión persistente de los terroristas está en invocar el éxito para que les sirva de pantalla ante la posteridad. En efecto, sólo el éxito podía absolverles. Pero ese éxito, ¿dónde está? Los terroristas devorados por los cadalsos que ellos mismos levantaron, la República no sólo perdida, sino execrada por todos, la contrarrevolución política victoriosa, el despotismo ocupando el puesto de la libertad por la que jurara morir el pueblo francés, ¿está ahí el éxito? ¿Hasta cuándo se repetirá aún ese extraño contrasentido de que eran necesarios todos esos cadalsos para salvar la Revolución que no fue salvada?». <sup>78</sup>

Concluyamos. La revolución, según Quinet, es un acontecimiento radical en su principio. Por eso la crítica que le dirige es también radical: la denuncia de la derrota de ese

<sup>75</sup> Todas las citas provienen de LR: 515-7, 2:121-3. Merece la pena conservar esta demoledora conclusión en su lengua original: «*Mourir au milieu du peuple, c'est se sentir vivre jusqu'au bout. La mort dans l'ombre, loin des vivants, inconnue, oubliée, sans écho, sans témoin, sans testament, voilà la vraie terreur ; ce n'est pas celle de 1793*».

<sup>76</sup> LR: 505, 2:III.

<sup>77</sup> LR: 499, 2:106.

<sup>78</sup> LR: 534, 2:138.

principio. Esa radicalidad es la que confiere a la obra su singular cualidad de elucidar el pasado y de interpelarnos en el presente. La debilidad de esa interpretación es que, a pesar de todo, está presa de la mitología de la ruptura, lo cual le permite separar netamente el antiguo régimen de la revolución y explicar su retorno. El dualismo de Quinet tiene sus ángulos muertos, como por ejemplo la consideración de lo que la dictadura revolucionaria tiene de específico con relación a las formas autoritarias anteriores o posteriores. Sin embargo, aunque Quinet sea un historiador de la ruptura, con él acabamos aprendiendo acerca de las continuidades, las supervivencias que el acontecimiento revolucionario prolonga junto con las novedades que introduce. La fortaleza de su interpretación reside también en iluminar el vínculo recíproco entre el pasado y la historiografía y la imperiosa necesidad de tomar conciencia del influjo silente, incluso sibilino, del uno sobre la otra.

Quizá por eso, comentando a Quinet, Linda Orr ha podido escribir que, a menudo, «todos somos historiadores jacobinos»: siempre consideramos que el nuevo régimen de análisis histórico empieza con nosotros y trae consigo la mayor objetividad y capacidad de percepción. Desde esa atalaya, volvemos la vista atrás y escogemos algunos ilustres precedentes de la nueva historia, con la que reescribimos el pasado a la luz de la ruptura epistemológica en la que nos hallamos. Entonces, «todo lo que está antes de nosotros, excepto lo que nos prefigura, deviene automáticamente el antiguo régimen».<sup>79</sup> Corregir esa tentación es lo que la historia de Quinet permitió hacer a los republicanos de su tiempo.

#### La amenaza fantasma

Sabemos que Quinet vive 1815 como una herida en el corazón mismo de su identidad, pues le causa un «dolor punzante» verse obligado de repente a dar «otra dirección a su espíritu, a reprimirse, a destruir su educación previa», y tener que crearse «otra naturaleza».<sup>80</sup> Ese dolor le remite a otro, el infligido a los republicanos en 1851. El baile de una sola cifra entre esas dos fechas invita al juego de espejos. Por eso, cuando examina la coincidencia entre las escansiones de la historia y las de su propia vida, no tarda en descubrir las afinidades covalentes que existen entre algunas de las efemérides del siglo: el golpe de

<sup>79</sup> ORR (1990: 158).

<sup>80</sup> QUINET (1972: 135).

brumario en 1799, la caída del imperio en 1815, su retorno en 1851, y más adelante la fragilidad de la república en 1871.

Quinet entiende que el año 1799 es la piedra de toque de los avatares de la política durante el siglo diecinueve. El golpe de Napoleón contra el directorio es una imagen pregnante que agujonea la memoria republicana. En la peripecia y en la triste suerte de la última forma de gobierno de la primera república francesa se encuentran algunas de las claves de lectura para comprender adecuadamente la historia contemporánea de Francia: el fracaso del liberalismo y la recurrencia de la servidumbre.

De ahí que, al escribir *La Révolution*, Quinet sea plenamente consciente de que si se interrumpe la historia antes de la caída del directorio «los acontecimientos quedan trunca- dos, escapándose la mayor parte de su sentido». Pues «sólo al llegar el golpe de Estado del 18 de brumario veis a las causas producir sus efectos, y explicarse los enigmas. Enton- ces queda terminado el periodo; la historia parece detenerse un momento, antes de que un hombre sustituya, no solamente a todo un pueblo, sino a una revolución».<sup>81</sup>

En este punto reside uno de los aciertos de Quinet: en prolongar su historia hasta noviembre de 1799. Antes de él sólo lo han hecho Thiers y Mignet, extrayendo conclusio- nes contrarias. Para el primero, Napoleón continúa, «bajo formas monárquicas, la revo- lución en el mundo».<sup>82</sup> Para Mignet, por el contrario, el 18 brumario es «la tumba de la revolución».<sup>83</sup> Más cerca del segundo, Quinet percibe en el golpe de Estado el momento fundacional de la servidumbre contemporánea. Por eso comprende que su proyecto his-

<sup>81</sup> «Quand on interrompt l'histoire de la Révolution française avant la chute du Directoire, les événements restent tronqués ; la plus grande partie du sens vous échappe. Ce n'est qu'en arrivant au coup d'État du 18 Brumaire que vous voyez les causes produire leurs effets, et les énigmes s'expliquer. La période est alors achevée, l'histoire semble s'arrêter elle-même un moment, avant de substituer un homme, non seulement à un peuple, mais à une Révolution», en LR: 701, 2:281.

<sup>82</sup> «Le 18 et le 19 brumaire étaient donc nécessaires. On pourrait seulement dire que le 20 fut condamnable, et que le héros abusa du service qu'il venait de rendre. Mais on répondra qu'il venait achever une tâche mystérieuse qu'il tenait, sans s'en douter, de la destinée, et qu'il accomplissait sans le vouloir. Ce n'était pas la liberté qu'il venait continuer, car elle ne pouvait pas exister encore ; il venait, sous les formes monarchiques, continuer la révolution dans le monde». En THIERS (1839: 386). Aunque es justo reconocer que el autor, en la *Histoire du Consulat et de l'Empire*, que empieza a escribir quince años después de su obra sobre la revolución, matiza su postura y se muestra menos benevolente con la figura del emperador.

<sup>83</sup> «Le 18 brumaire fut le 31 mai de l'armée contre la représentation [...]. Il devint le tombeau de la révolution [...]. On pouvait croire alors que l'armée n'était qu'un auxiliaire de la révolution [...], et que ce changement indispensable ne tournerait pas au profit d'un homme, d'un homme seul, qui changerait bientôt la France en un régiment, et qui ne ferait entendre dans le monde, jusque-là agité par une si grande commotion morale, que les pas de son armée et le bruit de sa volonté». En MIGNET (1824: 635).

torigráfico no puede detenerse, como lo hicieran los de Michelet o Louis Blanc, en 1794. Es cierto que, exiliado y desprovisto de documentos, dedica pocas páginas al periodo, en torno a ochenta en una obra de ochocientas. Pero sabe suplir la carencia de referencias eruditas con la profusión de luminosas intuiciones. De ahí que haya podido afirmarse que esos capítulos son «de una densidad que esclarece toda la historia del siglo diecinueve, y en parte, la obra del propio Quinet». <sup>84</sup>

El historiador, con el recuerdo vivo de su experiencia en la segunda república, detecta en el directorio una cierta obsesión por terminar la revolución por parte de quienes detentan el poder. Obsesión que se redobla con la invocación al fantasma de Babeuf y su conjuración igualitaria. El hallazgo de Quinet es digno de mención: el directorio «fue el primer gobierno que a sabiendas inculcó el temor de un espectro en el espíritu de la nación francesa. Aunque supo que, muerto Babeuf, su doctrina moría con él, enseñó, no el terror, sino el pánico social». Con funesto resultado, huelga decirlo: «El temor de un fantasma es el más seguro medio de paralizar el espíritu de un pueblo». <sup>85</sup>

La crítica de Quinet pone el dedo en la llaga con una pregunta que introduce una inflexión en la aproximación historiográfica al golpe, hasta entonces comprensiva con la actitud conservadora. ¿Quién entregó la revolución? «La pregunta es grave y la justicia no permite dudar ni un momento sobre la respuesta. Después de tantas acusaciones lanzadas contra los montañeses, esta puede ahorrárseles. Fue imposible hacerles pasar por cómplices del derrumbamiento de la República del año VIII; al contrario, la jornada de brumario va dirigida contra ellos. En otro tiempo los jacobinos pudieron soñar con la dictadura, pero no cabe duda de que fueron los moderados quienes la consiguieron». <sup>86</sup>

Pero Quinet tiene también en el punto de mira el deseo de servidumbre del pueblo. Su servilismo es fruto de la pesada carga del pasado, el legado envenenado de las generaciones que han vivido bajo el yugo del despotismo. Ese es, lo sabemos, uno de los motivos

<sup>84</sup> Pierre SERNA (2002b: 403). Sigo aquí de cerca los pasos de esta valiosa contribución.

<sup>85</sup> LR: 689, 2:273. AULARD (1898: 187-212) confirmará esa intuición. «*C'est en agitant le spectre rouge que les deux Bonaparte feront chacun leur coup d'État*». La cita, en la p. 200.

<sup>86</sup> LR: 704, 2:283-4. Acto seguido, se añade: «*Les conspirateurs du conseil des Anciens, Siyès en tête, ressemblent à des hommes qui, ayant vu un spectre, se précipitent, tête basse, sous les pieds du général pour s'en garantir. Et quels spectres ? Tous les revenants de 1793, l'éternelle création de l'épouvante. Ce fut l'accord de la peur et de la gloire*».

conductores de la obra del historiador. A su juicio, si uno no es capaz de percibir las supervivencias del antiguo régimen en la nueva Francia, entonces debe renunciar a explicar «los desvíos, las oscilaciones, los errores, las negaciones de la Revolución». «El pasado es un imán oculto que atrae perpetuamente el genio de un pueblo e influye en cada uno de sus movimientos».<sup>87</sup> Por eso la trayectoria de la humanidad se parece más a un fuste torcido que a una línea recta. De todo ello se deduce la dificultad de asentar ideas liberales sobre costumbres serviles. «Diez años pasados de rodillas no se corrigen en tres años».<sup>88</sup>

El espectro del golpe de Estado vuelve a asediar a Quinet después de 1870. Regresado del exilio, deja de lado la crítica de la revolución para dedicarse a la construcción de una república que percibe insegura y frágil. Como diputado radical, intenta en vano promover una tercera vía entre las intenciones de la Asamblea de Versalles y los deseos de la Comuna de París. Quinet permanece al lado de la legalidad parlamentaria, pero es sumamente crítico con el asalto de la capital y la venganza que desata. Quizá no alcanza a comprender del todo la dimensión social de la revuelta parisina, pero sabe que los comuneros son las víctimas, y que si han cedido al vértigo de la insurrección es porque sus verdugos han creado las condiciones de ese vértigo.<sup>89</sup>

Tras ese episodio, Quinet percibe otro peligro, que ya no es la posibilidad de que resurja el terror revolucionario, sino la de que degenera en una «república sin republicanos».<sup>90</sup> En ese contexto, la admonición sobre la deriva cesarista es especialmente pertinente y la suerte del directorio deviene una referencia ineludible. La detección de esa afinidad entre la tercera república y el directorio no es meramente circunstancial. Es fruto de una reflexión que muchos años después tematizará Claude Nicolet en su obra magna sobre *La idea republicana en Francia*.<sup>91</sup>

<sup>87</sup> LR: 69I, 2:275-6.

<sup>88</sup> LR: 692, 276.

<sup>89</sup> Raymond HUARD (1978).

<sup>90</sup> Escribe QUINET (2009b: 147) en un artículo llamado «Los nuevos doctrinarios»: «*Dès le lendemain de la révolution de 1830, ceux qui ont été portés par le flot au pouvoir se sont retournés, effrayés de leur victoire. Au lieu de s'asseoir solidement en lui donnant une grande base, ils ont employé tout leur esprit à perdre ce qui avait été gagné en trois jours. [...] Avec eux, apparaît déjà cette formule étrange du libéralisme sans libéraux, devenue aujourd'hui la formule de la République sans républicains*».

<sup>91</sup> Véase Claude NICOLET (1994: 115-32), especialmente las pp. 128-9.

Lo único que se echa de menos en la concepción de Quinet es que la incompatibilidad presupuesta entre el bonapartismo y el republicanismo deje sin abordar un aspecto inquietante del asunto: hasta qué punto la tentación dictatorial anida en el corazón mismo de la república, no pocas veces inclinada a quebrantar la legalidad republicana en nombre de la legitimidad revolucionaria.<sup>92</sup> En cambio, salta a la vista la atención de Quinet al mundo de los valores. Consciente de que la república no puede ser una forma sin fondo, una cáscara vacía o un cuerpo sin alma, redacta *La République* en 1872 y, durante los dos años siguientes, dicta a Hermione su último trabajo, su testamento, *L'Esprit nouveau*, donde leemos: «La vida humana no es lo que dicen: no es una caída continua de la juventud a la madurez, de la madurez a la vejez. Yo he sentido de otra forma la existencia. Mi juventud fue triste, mi madurez mejor, mi vejez dichosa. El primer resplandor se convirtió en luz, la luz en verdad, la verdad en reposo, en paz, en felicidad. Esas han sido para mí las etapas de la vida: una ascensión hacia la luz».<sup>93</sup>

#### Genealogía de la servidumbre

La obra de Quinet, como la de Taine, desafía nuestros hábitos de pensamiento y se resiste a nuestras clasificaciones disciplinarias. Pero eso precisamente es lo que confiere amplitud y calado a las cuestiones que nos plantea. En sus páginas emergen, por encima del resto, algunos motivos palpitantes que nos conciernen e interpelan. Uno de ellos, aquel en el que nos hemos detenido con mayor atención, es el del servilismo, o servidumbre voluntaria si se prefiere. Un tema que Quinet retoma de La Boétie pero afina a su modo. Por ejemplo, cuando se pregunta por las implicaciones de la herencia monárquica para la construcción de la ciudad democrática. Una interrogación que esconde en su envés otra más genérica: la que inquiere el vínculo entre la muerte y la política. Quinet la aborda sin rodeos, y es entonces cuando su historia revela un carácter que excede los bordes de la disciplina, al menos tal como se configurará tras él. Ese exceso, ese resto, es lo que su programa intelectual tiene de propiamente genealógico, en un sentido próximo al que le da Foucault. Porque, en efecto, Quinet indaga aquello que está en el presente de forma

<sup>92</sup> A propósito, véase Maurice AGULHON (1997: II, 27), quien no obstante comparte el espíritu de Quinet.

<sup>93</sup> QUINET (1875: 314).

inconsciente u oculta, aquello que transita por la negra espalda del tiempo. La crítica de los ídolos es uno de los casos de esa investigación.

Quinet percibe que, ahí donde no debería haber nada, o sólo la muerte, lo que hay en su lugar son mitos, espectros, espantajos, ficciones. Recurre entonces a la teoría del miembro fantasma, que empieza a circular entonces: «Sucedió a los franceses lo que sucede a un hombre a quien se ha amputado un miembro; a cada movimiento que hace todavía lo siente. Francia sentía la monarquía en todo, mucho tiempo después de haber sido suprimida».<sup>94</sup>

No es sencillo para la historia concebir este tipo de presencias de la ausencia. La literatura, en cambio, parece más sensible a las brechas y alteraciones del tiempo histórico, más dispuesta a explorar el conflicto de temporalidades que se precipita sobre una sociedad sacudida por el vértigo de la novedad y de la aceleración. Balzac es probablemente quien lleva más lejos la discordancia de los tiempos en su novela corta *Le Colonel Chabert*, en la que el personaje epónimo anuncia al procurador que lo recibe que él es el coronel Chabert, «el que murió en Eylau» y cuya muerte «es un hecho consignado» con detalle en las crónicas. El caballero del ejército imperial es un superviviente, pero también un anacronismo, un fantasma. Pronto se da cuenta de que no hay lugar para él en la sociedad de la Restauración: «He estado sepultado bajo muertos, pero ¡ahora estoy sepultado bajo vivos, bajo actas, bajo hechos, bajo la sociedad entera, que quiere volver a meterme bajo tierra!». No hay fácil acomodo para quien ha regresado cuando ya nadie lo esperaba.<sup>95</sup>

Junto a Michelet, Quinet es quien tiene una conciencia más aguda de la necesidad de investigar esos procesos y buscar formas de inscribirlos en la temporalidad histórica. Por eso se hace «el historiador de las sombras, el genealogista de los espectros» y de los distintos fantasmas que regresan de entre los muertos.<sup>96</sup> Él se enfrenta a esas presencias ex-

<sup>94</sup> LR: 356, I:290. Inmediatamente antes, Quinet ha precisado: «*D'abord on s'imagina revoir la monarchie dans un enfant à la tour du Temple, puis dans les chefs de parti, puis dans les partis eux-mêmes ; et toujours poursuivant le Revenant, on se menaçait des yeux ; on s'apprêtait à s'exterminer mutuellement pour atteindre ce fantôme de royauté renaissante que l'on cherchait au fond des âmes*».

<sup>95</sup> Honoré de BALZAC (2011: 32.3, 40). En el mismo sentido, François HARTOG (2013: 167-70).

<sup>96</sup> Tomo estas expresiones de Jean-Michel REY (2009: 101), de cuyo texto, probablemente el mejor que se haya escrito sobre Quinet, es este epígrafe una larga paráfrasis. Además de certero, el planteamiento de Rey coincide perfectamente con el que he pretendido desarrollar en todo este trabajo.



trañas persuadido de que, a falta de una rigurosa crítica de tales fenómenos, existe el riesgo de sucumbir a su influjo. La persistencia del antiguo régimen es una manifestación de este tipo. Y, como ha señalado Jean-Clément Martin, la revolución es también una *machine à fantômes*.<sup>97</sup>

Quinet asume que no es posible ampararse en una concepción estrechamente lineal de la temporalidad, una que considere que todo termina una vez hecho, que el pasado ha pasado, está superado y no ha de volver. Porque en la realidad sucede todo lo contrario. El pasado regresa a menudo, y además lo hace allí donde menos se lo espera y con máscaras que ocultan su verdadero rostro. Un concepto apropiado de la temporalidad histórica debe imperiosamente dar cabida a las supervivencias, y sobre todo al sufrimiento. Y para ello, debe saber que el tiempo no siempre lo cura todo, no siempre cancela, anula o borra, sino que a veces también prolonga, salvaguarda, e incluso preserva el pasado intacto, o aún peor, intocable.

A propósito de la religión, una de las cosas que más sorprende a Quinet es descubrir entre quienes se dicen incrédulos la pervivencia de gran parte de «las formas, los hábitos, las antipatías, los prejuicios arraigados por un dogma particular». Como si todos ellos fueran «incapaces de escapar al yugo de la religión que ya no profesan».<sup>98</sup> Y lo mismo ocurre cuando se discute la constitución civil del clero en 1790. El espíritu ilustrado se arredra y cede ante la creencia, «dice lo que no piensa» y «finge adorar aquello en lo que no cree».<sup>99</sup> Se comprende así que se pueda llegar a vivir bajo un yugo propiamente inmemorial, y a sufrir a causa de algo que ya no existe: porque es posible enfrentarse a una realidad tangible, pero lo desaparecido tiene un poder infinito.

Quinet es sensible además al poderoso vínculo que une al olvido de sí con la servidumbre. Por eso detecta que uno de los efectos perversos de la política imperial es el olvido de la democracia, de la que en pocos años sólo quedó «un nombre, una vestimenta, un disfraz, una fuerza vaga».<sup>100</sup> Y también por eso denuncia con tanto denuedo las misti-

<sup>97</sup> En el título de Jean-Clément MARTIN (2012).

<sup>98</sup> QUINET (2001: 77, 38).

<sup>99</sup> LR: 171, I:132.

<sup>100</sup> LR: 720, 2:298.

ficaciones de la historia. Porque «si perece la conciencia incluso en la historia, entonces todo perece».<sup>101</sup> Quinet la emprende contra la ‘filosofía de la historia de Francia’ compartida por todos aquellos historiadores de su tiempo que hablan en nombre de la nación acabada, puesto que ese punto de vista les permite despreciar las etapas e interpretar la historia a la sola luz del resultado. Esa es la ficción más peligrosa de la conciencia histórica del siglo, ya que, en aras de encontrar un pasado *presentable*, sacrifican la moral y la conciencia.<sup>102</sup> La disciplina de la historia se asienta sobre ciertas formas de amnesia que deben ser recusadas, porque con frecuencia dan pábulo a inicuos olvidos institucionales y a la deliberada deconstrucción de la memoria. El recuerdo vivo, doloroso, sangrante incluso, debe guardarse para salvar del silencio algunas voces de la historia.

Con La Boétie, con Michelet, con Quinet, con Nietzsche, hoy podemos seguir buceando en el poder de las ficciones y el peso de las herencias.<sup>103</sup> Podemos seguir reflexionando sobre un oficio que, en ocasiones, ha prolongado en sus textos el ninguneo del poder hacia los desamparados, trasladando el motivo de la servidumbre voluntaria del orden del poder al orden del saber. Eso, en demasiadas ocasiones, ha supuesto dar una segunda muerte a las esperanzas ahogadas en la historia, a los otros futuros del pasado. Hoy está en nuestras manos no solamente dar al tiempo su justa preponderancia, como quería Littré, sino aprender a combatir, cuando el caso lo requiera, la injusta preponderancia del tiempo.

### El retorno de la tradición

Si nos situamos en 1865 y miramos desde Quinet hacia el futuro, siguiendo la flecha del tiempo, observamos la posteridad de su obra entretejiéndose con la construcción de un régimen político y de una disciplina académica. Quinet proporciona a la república la his-

<sup>101</sup> Se explica Quinet: «L'historien doit remplir au milieu du drame des événements l'office du chœur antique chargé de maintenir, de proclamer la justice en dépit de la bonne ou mauvaise fortune. Mais si, au lieu d'être le gardien des lois morales, l'historien achève lui-même de les abolir, en détruisant la conscience, il détruit la trame de la justice dans l'avenir encore plus que dans le passé». En LR: 719, 2:297-8.

<sup>102</sup> REY (2009: 151).

<sup>103</sup> A la luz de lo dicho, se hacen patentes las afinidades entre Quinet y Nietzsche, que además comparten el reconocimiento a ‘los poderes de la filología’, por decirlo con Gumbrecht, en la elucidación y el desenmascaramiento de los mitos de la historia.

toria que en sus inicios necesita. Permite a los republicanos moderados reclamar la fuerza de la revolución sin tener que transigir con su lado oscuro.<sup>104</sup> Eso sí, la aparición de *La Révolution* da lugar a una inmediata polémica. Enciende el fuego el periodista Alphonse Peyrat, que denuncia en la crítica de Quinet los peligros de romper la solidaridad generacional de los republicanos, de impugnar su herencia y de perjudicar así su acción en el presente. A esto responde Jules Ferry el abogado, que defiende a su maestro y argumenta que es preciso conjurar la tentación dictatorial de la república, tanto como lo es acabar con las religiones gemelas del jacobinismo y el bonapartismo.<sup>105</sup> Ellos no son los únicos en tomar partido, pero su antagonismo ilustra el combate que se establece entre memoria e historia a propósito de la revolución. Entre la política del *souvenir* y el *avenir* de la política. Y aunque sabemos que con Aulard la historia gana ese envite, la obra de Quinet reparte sus cartas a ambos lados: no sólo a Aulard, también a Jaurès y a Péguy.<sup>106</sup>

Si continuamos nuestra andadura, constatamos el ascendiente de su obra en las leyes educativas promovidas por Jules Ferry y en la separación de la iglesia y el Estado instaurada por Émile Combes. Vemos también el reconocimiento público que a Quinet se le rinde a su muerte, en 1875, en un funeral multitudinario donde coinciden Michelet y Victor Hugo, y en la conmemoración del centenario de su nacimiento, en 1903. Después, sin discípulos directos, su figura se oscurece. Pero las cuestiones suscitadas en sus textos no desaparecen, y al cabo emergen de nuevo. En los años sesenta del siglo veinte, Hannah Arendt, sin que pueda atestiguar que haya leído a Quinet, desarrolla sin embargo una argumentación parecida a la suya cuando elucida el fracaso de la revolución. Como él, plantea el problema de la fundación y coincide en que la timidez inaugural está detrás del fracaso postrero. Arendt observa que la pesada herencia del absolutismo obliga a romper radicalmente con el pasado y a inventar nuevas formas de acción política. Pero el momento de la invención se ve truncado por la irrupción de la pobreza. Entonces la libertad ca-

<sup>104</sup> Michel WINOCK (2004: 679).

<sup>105</sup> Escribe Ferry a propósito de Quinet: «*Celui qui aura démontré que la Terreur n'était pas nécessaire, celui qui aura débarrassé la démocratie de ce rêve de dictature, qui tantôt la remue comme une tentation, tantôt l'obsède comme un cauchemar, celui-là aura bien mérité de l'avenir: il pourra braver la grosse voix de ces revenants de 1793, assez épris de leurs souvenirs, assez aveuglés par leurs propres systèmes, pour s'imaginer qu'en France, le gouvernement démocratique puisse jamais se fonder sur l'esprit de coterie et d'intolérance*». El expediente completo de la polémica, en FURET (1986). La cita, en la p. 201.

<sup>106</sup> Daniel LINDENBERG (2001: 27).

pitula ante la miseria social.<sup>107</sup> Más adelante, ya en los años ochenta, Furet y Claude Lefort recuperan por fin la figura de Quinet: el primero rescatando la mencionada polémica y el segundo con la reedición de *La Révolution* y la revisión de su problemática a la luz del presente. Desde entonces se han multiplicado reediciones y relecturas. Y hoy Quinet, junto a personajes como Renouvier o Cournot, goza de una merecida actualidad gracias a la nueva apreciación del siglo diecinueve y de aquellos de sus protagonistas que, como Michelet, Tocqueville o Chateaubriand, sin haberse llegado a perder nunca, han sido empero encontrados.

Si, por el contrario, nos situamos en 1865 y miramos desde Quinet hacia el pasado, remontando la pirámide del tiempo, nos acercamos al tronco común del árbol de esta cierta genealogía, a la matriz romántica, a la época de los 'maestros de la historia'.<sup>108</sup> Y a través de ellos, al conjunto de autores anteriores que, tras pasar por el tamiz de la revolución, inciden en la elaboración de la historiografía moderna. Ahí están Vico y Herder, que introducen la idea de la libertad como finalidad de la historia, así como la atención a la especificidad nacional. Están también Montesquieu, Voltaire y Rousseau, que, respectivamente, delinean la influencia de la geografía, la concepción global de la civilización como horizonte de la historia y las pautas de un nuevo estilo narrativo contrario al anacronismo y la abstracción del arte clásico. Cómo no, está Hegel, que contribuye a elevar la historiografía por encima de la mera narración de acontecimientos, aunque su influencia en Francia es tardía y llega a través de la mediación de Victor Cousin. Y están, en fin, Diderot y los enciclopedistas, que corrigen el exceso de idealismo al llamar la atención

<sup>107</sup> Dice ARENDT (2004: 80): «Fue la necesidad, las necesidades perentorias del pueblo, la que desencadenó el terror y la que llevó a su tumba a la Revolución. [...] No fue la conspiración de reyes y tiranos, sino la conspiración, mucho más poderosa, de la necesidad y la pobreza la que distrajo los esfuerzos de los revolucionarios [...]. Mientras tanto, la Revolución había cambiado de dirección; ya no apuntaba a la libertad; su objetivo se había transformado en la felicidad del pueblo». Las afinidades entre Arendt y Quinet, en BÉTOURNÉ y HARTIG (1989: 202-16). Para ellos, a la figura del revolucionario asediado por la miseria de Arendt corresponde el revolucionario poseído por el espíritu del antiguo régimen de Quinet. Ambos retratan a personajes desgarrados que se prestan a la represión ante la incapacidad de encarnar la épica de la fundación. Según los mismos autores, la fecundidad de la aproximación entre los dos pensadores es máxima cuando piensan la revolución en sus contradicciones: a la vez democrática y antidemocrática, libertaria y liberticida.

<sup>108</sup> Bajo esta expresión reúne Jean WALCH (1986) su examen de las obras de Thierry, Mignet, Guizot, Thiers, Michelet y Quinet entre 1815 y 1850.

sobre las realidades concretas de la artesanía y de la ciencia.<sup>109</sup> En ese tiempo, además, sobresale la evolución paralela de la ciencia social, cuyos orígenes cabe rastrear en Condorcet y entre los *idéologues* del directorio, y que se prolonga a través de las escuelas que forman Saint-Simon y Auguste Comte.<sup>110</sup> Su influencia, como sabemos, se palpará en la síntesis positivista.

Quinet ocupa un lugar propio en tal contexto. Sin embargo, para tratar de fijar sus coordenadas podemos ubicarlo como una encrucijada posible entre la historia lírica de Michelet y la crítica distanciada de Tocqueville. También es posible verlo en la confluencia de una serie de tentativas que se proponen, con un mismo gesto, asentar la república y resolver la cuestión religiosa abierta desde 1789.<sup>111</sup> Y, en fin, en su escritura, lo mismo que en la de Chateaubriand, a quien Quinet tuvo la oportunidad de escuchar admirado en su juventud, se percibe hasta qué punto el estudio de la historia se imbrica entonces con el conocimiento de uno mismo, pues tras el descrédito de las formas tradicionales de religiosidad, es en la comunión con la naturaleza y con la historia donde se busca recobrar el sentido de la vida.<sup>112</sup>

Nos aproximamos así al núcleo magmático en el que toma cuerpo la escritura moderna de la historia, que se solidifica cuando encuentra la manera de mantener el equilibrio entre la crónica y la ciencia. Es un equilibrio frágil, puesto que el lenguaje de la historia no puede pretender la universalidad de las matemáticas, porque no puede despejar del todo una ambivalencia presente incluso en su propio nombre. Pero eso no implica necesariamente carencia alguna, sino al contrario, ya que sólo en un espacio poético que recuse la oposición misma entre lo literario y lo científico es posible que la historia encuentre un régimen de verdad específico a través de su propio lenguaje. Pues bien, es en el momento romántico cuando se inventa ese régimen por la combinación del relato de la historia y del discurso del historiador.

<sup>109</sup> WALCH (1986: 19-24).

<sup>110</sup> Sobre los orígenes de la ciencia social en Francia, Brian William HEAD (1982).

<sup>111</sup> Sitúa a Quinet en el ámbito de la religión Patrick CABANEL (2003: 13-44).

<sup>112</sup> Así lo pone de manifiesto Ceri CROSSLEY (1993: 140).

La figura del historiador, desde Michelet al menos, se convierte en la clave de bóveda de una poética del saber histórico de inspiración republicano-romántica que se sustenta en una narrativa en la que las metáforas y los efectos de estilo son todo menos ornamentales. En Michelet, y en Quinet, la crónica del acontecimiento se transforma en el relato de su sentido. La operación se realiza así: el discurso *en presente* del historiador —«ignoro lo que más fuerza tenía en ellos, si el sombrío recuerdo del pasado o el justo presentimiento del porvenir»— se inserta en el relato *en pasado* de la historia —«en ningún momento creyeron asentada la Revolución: he aquí lo que turbó sus ánimos, empujándoles hasta el delirio»— para que el relato pueda convertirse en discurso, y sea capaz de sostener en un mismo registro la evocación del pasado y el esclarecimiento de su sentido en el presente.<sup>113</sup> La escritura encuentra así una forma que la aleja de la mimesis antigua y abre el espacio propiamente moderno de la imaginación histórica.



Tradicionalmente, la ciencia histórica ha sentido cierto malestar ante la escritura de la historia romántica. Quizá porque, en el fondo, siempre ha sabido que su método se levantaba sobre una represión indebida de las pasiones, los fantasmas y el estilo de aquel lenguaje. Pero mientras ha durado la confianza en la marcha progresiva de las ciencias no ha desaparecido la tendencia a juzgar de un modo condescendiente los comienzos de la disciplina. Sin embargo, la ruptura que se produce en los años setenta del siglo veinte pone en cuestión el paradigma de la historia científica y devuelve al centro del debate el papel del autor en su obra y la relevancia de la forma en la escritura. Gracias a ese giro los 'maestros de la historia' se han beneficiado de la subsiguiente crisis de la disciplina, que, al haberse visto en la obligación de revisarse a sí misma, ha redescubierto que las cuestiones planteadas por los historiadores decimonónicos no estaban completamente superadas ni se habían quedado sin objeto, y que nuestras preocupaciones, por tanto, sí encuentran eco más allá de la frontera del corto siglo veinte.<sup>114</sup>

<sup>113</sup> Reproduzco aquí, con pasajes tomados de Quinet (LR: 358, 1:290), la brillante argumentación que a propósito de Michelet desarrolla Jacques RANCIÈRE (2005: 88).

<sup>114</sup> Sophie-Anne LETERRIER (1997: 9-13, 59).

¿Por qué no dejan hoy de regresar formas de escribir la historia que hasta hace pocas décadas parecían descartadas? Una respuesta rápida podría ser que nuestra cultura ha basado su 'progreso' en el 'regreso' de la tradición. Esa es la pauta de los variados renacimientos, sin ir más lejos. Con una atención algo mayor, observamos que si hay retorno es que se nos hacen evidentes un origen —desde donde procede aquello que vuelve— y un destino —el lugar en que nos hallamos—, y que el propio movimiento de retorno abre entre ambos un paréntesis que encierra un periodo de tránsito que demanda ser examinado. Ese periodo es el que hemos recorrido en este viaje hacia el pasado que ha sido, desde el principio, un regreso hacia el presente: una anábasis.<sup>115</sup> Y, en fin, ese periodo no es otro que la era de la historia.

El giro epistemológico de los años setenta conlleva, entre otras cosas, un desplazamiento de la historia hacia la historiografía, en una curva que tiende a la metamorfosis de la disciplina, toda vez que el *terminus* del giro historiográfico es la sustitución de la propia historia. El síntoma más visible de esta tendencia es el revisionismo, que lleva la duda sobre la cientificidad de la historia hasta el límite de la sospecha: la suposición de la inexistencia de su objeto. La operación puede revestir varias formas. Alfred Cobban, por ejemplo, utiliza la discrepancia entre las palabras y las cosas. Afirma que la revolución produjo infinidad de discursos pero apenas cambió la realidad. François Furet, a su vez, desplaza el lugar de las transformaciones de lo social a lo político y cultural. La novedad de la revolución se deja notar en la apertura de un nuevo espacio político atravesado por la locuacidad de la opinión.<sup>116</sup>

La desestabilización revisionista del saber histórico señala el fin de la era de la historia, lo cual hace posible una vuelta crítica sobre la era que termina y sus estratos disociados. ¿Significa esto el fin de toda historia? En absoluto. Seguramente, tan solo de la época en que la historia ha sido el zócalo del pensamiento, y la inteligibilidad del tiempo y del mundo se ha basado en un sólido relato histórico con un triple anclaje narrativo, científico y político. La era de la historia, de Michelet a Braudel, ha sido aquella en que se ha mantenido ese equilibrio. La conmemoración del bicentenario de 1789, al cerrar un

<sup>115</sup> Jeffrey PERL (1984: 12-28, 281).

<sup>116</sup> Sigo aquí con el planteamiento de RANCIÈRE (2005: 67-8, 74-5).

capítulo de la revolución, es posiblemente —todavía es pronto para *dead certainties*— el colofón de esa época. Pero, como he dicho, ese no es el fin, o al menos no todo él. Tras la caída del muro de Berlín, el acontecimiento revolucionario toma otro rostro: gana en significación histórica lo que pierde en proporciones épicas. Por esta vía, como ha sabido ver Marcel Gauchet, «la revolución terminada revela una revolución interminable». Asimismo, Paolo Virno ha señalado que precisamente saber encarar el fin de la historia nos brinda «la posibilidad de una existencia plenamente histórica». Y pone la guinda Jacques Derrida al escribir que «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, ahí, por fin, tiene la oportunidad de anunciarse».<sup>117</sup>

Porque si damos con las preguntas adecuadas, veremos que, ahí donde parece que ya no puede decirse nada, queda todavía una historia más.

<sup>117</sup> Véase GAUCHET (2002: X), VIRNO (2003: 58) y DERRIDA (1995: 88).



## CONCLUSIÓN

¿Cuál es la pregunta cuya respuesta es este trabajo?<sup>1</sup> La cuestión asedia cualquier tentativa de poner por escrito una *tesis*. Pero no por eso se deja contestar fácilmente. Quizá lo más apropiado sea decir que aquí se ha querido dar cauce a la decantación de una serie de interrogaciones convergentes. ¿Cómo hilvanar historia y teoría? ¿Cuál es la relación entre el lenguaje y la historia? ¿Cuál es el valor heurístico de 'la tradición del retorno'? ¿Cuál es el papel de la memoria en la escritura de la historia? ¿Qué efectos tienen los acontecimientos revolucionarios sobre el tiempo y el conocimiento del pasado? Estas son las preguntas que me he planteado de manera consciente, de las que debo hacerme por ende responsable. Pero hay todavía una más, que las atraviesa. ¿Qué argumento puedo desarrollar que no sólo indague en un objeto sino que ponga en juego todo mi itinerario universitario? La vuelta crítica sobre mi propia formación histórica y sobre los cuestionamientos que han ido emergiendo de ella es, en efecto, el lazo de mis preocupaciones y el límite de su alcance. El delgado *fil rouge* que se dibuja desde mis lecturas iniciáticas hasta este cumplimiento liminar.

El eco de estas preguntas ha resonado en varios pasajes de este texto. Volverá a escucharse en estas consideraciones epilógicas. Pero antes abordaré algunas cuestiones preliminares relativas al entramado del trabajo. Algunas tienen que ver con la prefiguración del campo histórico y con la estrategia explicativa que he seguido. Otras son llanamente formales pero, una vez más, no por ello dejan de arrastrar el fondo.

Empezaré con una anécdota. En abril de 1972 se iniciaron las obras del centro de arte Georges Pompidou cerca del antiguo mercado de abastos de les Halles, trasladado después de 1968 a las afueras de París. El edificio, cuyo diseño corrió a cargo de los arquitectos Richard Rogers y Renzo Piano, causó impacto. El exterior es un gran armazón metálico sobre el que se destacan unas escaleras mecánicas y las conducciones de agua, aire y electricidad, cuatro elementos pintados cada uno de un color diferente. Todo lo que generalmente se oculta a la vista se muestra aquí de manera ostensible, y el conjunto produce el efecto de una obra en construcción a la que todavía no han retirado el andamiaje. Es

<sup>1</sup> Evoco la fórmula de José Enrique RUIZ-DOMÈNEC (1993: 11).

comprensible, pues, que suscitara reacciones encontradas, no pocas hostiles. Pero a pesar de todo tuvo un éxito indiscutible y hoy es uno de los emblemas de la arquitectura de la ciudad.

Pues bien, fue con la imagen de ese museo en la cabeza como empecé a pensar en un aspecto técnico de este trabajo que tiene cierta importancia. ¿Debía mostrar el andamiaje? ¿O, por el contrario, debía deshacerme de él una vez terminada la obra? Wittgenstein prescribió «tirar la escalera» después de haberse servido de ella, seguramente con buen criterio.<sup>2</sup> Tardé en tomar una decisión. Jamás me ha gustado demasiado el farrago de la multiplicación de las referencias y las notas a pie de página. Pero asumo que la naturaleza de una tesis, en alguna medida, lo requiere. ¿No se trata, al cabo, de *mostrar* lo que se ha aprendido? Sé que me he tomado alguna licencia al respecto, pero lo he hecho por buenas razones. La partición de la página historiográfica, escribe Lionel Gossman, es un recordatorio de la discontinuidad que existe entre la realidad del pasado y la narración de la historia. Ningún trabajo de historiografía puede pasar por alto este hecho. Sin embargo, «aquellos historiadores que han deseado crear una mayor impresión de continuidad entre su texto y la realidad han tenido buen cuidado de eliminar la cicatriz reveladora que separaba las dos partes de la página».<sup>3</sup> Hay algunos pasajes, ciertas frecuencias, determinados motivos, que sólo pueden escucharse cuando se retira la férula de la erudición. He querido ser sensible a estas dos exigencias enfrentadas.

Otra pregunta que merece respuesta es: ¿por qué Francia? El país retuvo mi atención por vez primera en un momento en que estaba interesado en los procesos de construcción nacional. Mis preocupaciones cambiaron, pero Francia siguió siendo objeto de mi curiosidad. Así, me inicié concretamente en la historiografía de la revolución y en la historia cultural de la política en la tercera república. En el camino, observé que la teoría de la historia originada en Estados Unidos, por la que me sentía cada vez más atraído, guardaba con Francia una intimidad peculiar. La llamada *French Theory* es la relectura americana de los materiales que produjeron, entre otros, Foucault, Deleuze, Derrida o Lyotard desde

<sup>2</sup> En la penúltima proposición del *Tractatus*, que precede a la archiconocida que lo corona: «De lo que no se puede hablar, hay que callar la boca». En Ludwig WITTGENSTEIN (2002: 276-7).

<sup>3</sup> Lionel GOSSMAN (1990: 250).

los años sesenta.<sup>4</sup> De hecho, sorprende que en cierto momento se discutiera con mayor fervor sobre esos autores fuera que dentro de su país. Por eso ahora su recuperación en la propia Francia es deudora de las interpretaciones realizadas en las universidades norteamericanas. Es la marcha de las ideas.

Asimismo, no son pocos los historiadores y teóricos de la historia americanos que han dedicado parte de sus investigaciones a Francia. En *Metahistoria*, la primera gran obra de Hayden White, Michelet y Tocqueville tienen una presencia destacada. Fredric Jameson inició su carrera como teórico de la literatura con un motivo francés: el estilo y la figura de Sartre. Henry Stuart Hughes obtuvo el doctorado con un trabajo sobre la crisis económica del imperio napoleónico, y en su obra sobre el pensamiento social europeo entre 1890 y 1930 Francia tiene un peso específico. Patrick Hutton hizo su tesis sobre el movimiento boulangista, y más tarde estudió el culto a la tradición revolucionaria de los blanquistas franceses. Flaubert, Tocqueville o Foucault han marcado algunos de los libros de Dominick LaCapra. Estos son sólo algunos ejemplos que recojo entre los autores que he citado a lo largo de estas páginas.<sup>5</sup> Dos de ellos, White y Hutton, han sido además videntes de mi investigación.

Los tres momentos sobre los que esta pivota han sido laboratorios de la escritura de la historia y la reflexión epistemológica. Hoy deben seguir siéndolo, quizá como parte de la búsqueda de una nueva relación con el tiempo. De una nueva conversación con el espectro. Está en juego el redescubrimiento de los acontecimientos y la reconsideración de las periodizaciones heredadas de un siglo que creyó en el progreso lineal. Por lo demás, ninguno de esos momentos debiera suscitar ya adhesiones acríticas o rechazos rotundos. Ya no vivimos «*pour ou contre la révolution*», como escribe Antoine de Baecque, sino *con* ella.<sup>6</sup> Y, *pace* Sarkozy, lo mismo cabe decir de mayo del sesenta y ocho. Vivimos, más bien, tratando de dirimir la paradoja de estar en una sociedad posrevolucionaria que sigue pensándose en función de las categorías que inventó la revolución.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> La referencia obligada es la obra de François CUSSET (2005).

<sup>5</sup> Véanse, por ejemplo, JAMESON (1984), HUGHES (1972), HUTTON (1981) y LACAPRA (2000). Aunque no lo he mencionado aquí, a esta nómina cabría añadir con justeza a Martin Jay por sus *Ojos abatidos*.

<sup>6</sup> Antoine de BAECQUE (2002).

<sup>7</sup> José Luis VILLACAÑAS (1997: 5).

Así pues, junto con la de los autores mencionados, esta es una respuesta que puede sumarse a las que motivó la pregunta que no hace demasiados años hicieron Laura Lee Downs y Stéphane Gerson a dieciséis historiadores americanos: *Why France?*<sup>8</sup>

El siguiente aspecto que deseo tratar tiene que ver con la forma de presentar la información de este trabajo, a medio camino entre el comentario de texto y lo que François Dosse ha llamado «la apuesta biográfica». De esa conjunción es producto la *voz* que he utilizado, y que tiene su razón de ser.

El comentario, la explicación al margen de un texto, se ajusta a la vocación dialógica que preside todo el recorrido. Pero no se queda ahí. Los comentarios desplegados no son meros escolios o apostillas, puesto que su intención no es sólo —y ni siquiera principalmente— aclarar las obras que interpretan para mejor situarlas en el contexto en que fueron escritas. Antes bien, su deseo es espigar las significaciones que tales obras desprenden en conversación con su intérprete,<sup>9</sup> teniendo siempre en cuenta el trabajo de la distancia temporal que los separa. De lo que se trata, en resumidas cuentas, es de ponderar la *actualidad* de esos textos.

Esto puede suscitar alguna objeción o sospecha, por ejemplo la de si, al desarrollar una tarea como la descrita, no se estará escamoteando la posición del intérprete detrás de la voz prestada de los autores en que se ampara. Asumo que la estrategia discursiva que he seguido es susceptible de generar alguna confusión en torno a quién es el que habla en cada momento o qué se asume y qué se descarta críticamente de los textos sometidos a examen. Es un mal menor. La construcción dialógica de la trama transmite adecuadamente la convicción fundamental de que todo proceso que ponga en movimiento el conocimiento requiere del concurso del otro. Y no como peaje, sino como bien mayor. Emmanuel Lévinas lo resumió con una fórmula magistral: «*Avant le cogito, il y a bonjour*».<sup>10</sup>

Por lo demás, tengo bien presente que toda lectura de un texto debe evitar la especulación irrestricta ante las lagunas de la información, la identificación absorbente con las

<sup>8</sup> Véase Laura Lee DOWNS y Stéphane GERSON (2007). Entre los interrogados cabe nombrar a Lynn Hunt, Steven Kaplan, Robert Paxton y Gabrielle Spiegel.

<sup>9</sup> A ello se debe que, formalmente, haya prescindido de la separación de las citas del cuerpo del texto.

<sup>10</sup> Lo refiere Alain Finkielkraut en una entrevista de David RABOUIN (2003) a propósito de Lévinas.

palabras o la figura de su autor, y sobre todo la ventriloquia, esto es, utilizar textos y autores como pretexto para acreditar los propios prejuicios y obsesiones. Nada de eso se ha hecho aquí. Al contrario, se ha procedido a la elaboración o apropiación responsables de los materiales que sustentan el trabajo de un modo que hace visible la crítica y la crisis —es decir: la transición— entre los datos primeros y las conclusiones postreras.

En suma, el comentario tiene el valor de dar al texto que acompaña y a las ideas que este expresa el carácter de un *acontecimiento*, al que aborda con ese gesto tan propio de nuestra cultura que es el *rodeo*. Valga un solo ejemplo: Foucault establece el significado de la genealogía a través de Nietzsche y el de la ontología del presente a través de Kant. ¿Por qué lo hace? Seguramente porque percibe que ha llegado la hora de no sólo pensar el acontecimiento, sino de escribir en relación con él.<sup>11</sup>

Pero el trabajo no termina ahí. Cuando se insiste en ver el mundo como un texto, se pierde sin remedio la textura.<sup>12</sup> La atención a los textos es imprescindible, más aún en un trabajo que suscribe la opinión de Keith Jenkins cuando afirma que «la historiografía no es un añadido al estudio de la historia sino que es, en realidad, lo que la constituye».<sup>13</sup> Ahora bien, separar tajantemente una obra de su autor no parece acertado, aunque sí lo sea ir más allá de las intenciones del escritor en el análisis de su escrito. Tal proceder conlleva desanclar el pensamiento de un autor del tiempo de su vida y prestar atención a los círculos hermenéuticos de la recepción de su obra. En el mismo sentido, es preciso superar las dicotomías clásicas entre vida y obra o entre texto y contexto, puesto que tales instancias se implican recíprocamente y ejercen entre ellas variadas fuerzas de atracción que deben sustanciarse sin reducir su complejidad. A este propósito, Alasdair MacIntyre escribió que no debe haber dos historias, una de la acción y otra de la teoría, por la sencilla razón de que «no hubo dos pasados, el uno poblado sólo por acciones y el otro sólo

<sup>11</sup> Apoyo estas consideraciones en Étienne BALIBAR (2011) y Frédéric WORMS (2011).

<sup>12</sup> Cfr. Manuel DELGADO (2007: 16), que usa la metáfora en referencia a la concepción del espacio urbano.

<sup>13</sup> Véase Keith JENKINS (2009: 16). El escepticismo del autor, sin embargo, lo ha llevado a afirmar que la historia es innecesaria y que, por tanto, podemos perfectamente sustituirla por otras formas de «temporalizar el tiempo». Discutir tal extremo, hartamente problemático, queda fuera del alcance de este trabajo.

por teorías». <sup>14</sup> Suscribo también este argumento. La vida del pensamiento no puede separarse del pensamiento de la vida.

La experiencia tunecina de Michel Foucault, la afiliación comunista de François Furet, el exilio suizo y belga de Edgar Quinet o el pánico al espectro revolucionario de Hippolyte Taine son elementos que desempeñan un papel decisivo en sus vidas y en la formación de su pensamiento y de sus obras. Poner de manifiesto el factor humano que está detrás de los acontecimientos del pasado y señalar *la presencia de la historia en la teoría* son razones poderosas para justificar que se acepte e incluso aplauda «la apuesta biográfica». Pero por si no son enteramente convincentes, aquí van algunas más.

La biografía tuvo un largo recorrido en el antiguo régimen de historicidad bajo el avatar de las 'vidas ejemplares'. Sin embargo, la profesionalización de la historia en el siglo diecinueve trajo consigo su eclipse como forma elevada de conocimiento. Se impuso entonces una narración impersonal que parecía casar mejor con el tono científico que pretendía darse al saber histórico. Pero «la historia se cansa de no tener rostro ni sabor». <sup>15</sup> Por eso, desde los años ochenta del siglo veinte, la impugnación de los rigores de aquel tono ha allanado el terreno a la recuperación del género biográfico. Eso sí: este no regresa como la reencarnación del culto a las vidas ejemplares en la estela de Suetonio y Plutarco, sino que se manifiesta como la encarnación de un renovado interés por cómo se combinan la singularidad y la universalidad en el estudio del pasado. Por cómo la palabra singular puede despertar la imaginación de lo común.

Disolver la falsa oposición entre una narrativa impersonal supuestamente científica y un tratamiento personal necesariamente estetizante forma parte de la tarea de una historia concebida como arte de la memoria. Pero si además concebimos la historia como una ética del tiempo, la aproximación biográfica tiene todavía una virtualidad más: produce en el lector la sensación de poder confrontar su identidad y su finitud con las de la figura biografiada. En efecto, según Paul Ricoeur la construcción del *sí mismo* —o *ipse*— no se agota en la mera repetición de *lo mismo* —o *ídem*—. Sólo los niños se conforman una y otra vez con el mismo cuento, el mismo juego, la misma canción o el mismo gesto. Eso les protege.

<sup>14</sup> Alasdair MACINTYRE (2004: 86).

<sup>15</sup> Bernard GUENÉE (1987: 13). Esta obra es un buen indicio de la aproximación entre historia y biografía.

Pero la autoconciencia y la formación de la propia identidad pasan inexorablemente por la relación con el otro. Prestar atención a la vida de los otros trae consigo un doble movimiento de acercamiento hacia el otro y de alteración del yo, que entonces puede verse a *soi-même comme un autre*. El arte de contar una vida debe oscilar entre los riesgos opuestos de la pérdida de la propia identidad y la disolución de la singularidad de la ajena. Debe hallar la justa distancia, y enseñarla.<sup>16</sup>

Introduciré la siguiente cuestión con otra anécdota. En noviembre de 2007 hubo en París una huelga de transportes que se prolongó cerca de dos semanas. Quienes nos alojábamos en el Colegio de España consultábamos cada mañana la prensa digital para saber qué nos encontraríamos al salir, o si era mejor desistir de intentarlo. La estación del RER de la ciudad universitaria permaneció varios días cerrada y la frecuencia de los autobuses era tan variable como disuasoria. Así que tuvimos que hacer largas caminatas para llegar al centro: a alguna biblioteca, a la Sorbona, al Collège de France, o simplemente a la calle. Aunque a veces resultara un fastidio, guardo un buen recuerdo de esas *promenades*, porque sólo a pie se puede conocer de corazón o *par cœur* una ciudad.

En cualquier caso, lo que más llamó mi atención es que pocos tuvimos una vivencia directa de la huelga. Los andenes abarrotados del metro, el colapso en los accesos de la ciudad, las dificultades para llegar al trabajo o la ocurrencia de algún que otro incidente eran noticias que leíamos en los periódicos y veíamos en las fotografías que los ilustraban. A pesar de estar en París, el conocimiento de lo que allí sucedía nos llegaba, sobre todo, a través de una pantalla. Eso me hizo pensar.

La filosofía ha explicado la relación de nuestro pensamiento con el mundo por medio de dos grandes metáforas. La primera concibe la conciencia como el fruto de la percepción a través de una ventana. Es el modelo que está en la base de todos los paradigmas del realismo. Avala la creencia en un mundo objetivo, en una verdad que está 'ahí fuera', a los que podemos tener acceso. La segunda metáfora es la del espejo. Esta, al contrario, asegura que la única fuente verificable de la experiencia es el pensamiento mismo. Somos nosotros quienes damos forma a la realidad, y lo que de ella obtenemos no es sino una reflexión, un reflejo, de lo que previamente hemos proyectado. A pesar de las diferencias,

<sup>16</sup> Lo expuesto se discute en DOSSE (2007: 13-6, 407-11). Para mayor profundización, RICŒUR (1996).

ambas concepciones coinciden en un punto: el cristal nunca es enteramente translúcido. Tiene arañazos, impurezas y puntos ciegos. Todos los espejos son deformantes. Y las ventanas —aun las más indiscretas— condicionan siempre nuestra visión. Para aprehenderlo, escuchemos con los ojos la bella imagen de Magritte en *La llave de los campos*.<sup>17</sup>

Hay pantallas por todas partes. Esto no es sólo una constatación del estado de cosas en esta nuestra sociedad del espectáculo, aunque mucho habría que decir sobre las implicaciones de la realidad virtual y de la vida en tiempo real.<sup>18</sup> Pantallas que tienen una condición ambigua, toda vez que nos muestran la realidad y nos la ocultan al mismo tiempo. Una ambivalencia que captura el verbo inglés *to screen*, que significa tanto «ocultar, proteger o resguardar» como «mostrar o difundir».<sup>19</sup>

Pues bien, el acceso al conocimiento del pasado también está mediatizado por diversas pantallas. Por eso existe una arqueología del saber, una genealogía de la comprensión, que exige traspasarlas. Abrir una hendidura en los estratos de las continuidades y profundizar en esas condensaciones semióticas o configuraciones discursivas que forman el suelo que pisamos.<sup>20</sup> Mi análisis del 'momento epistemológico' de los años sesenta y setenta se sostiene en la convicción de que ahí se sitúa una pantalla en la que aún nos vemos reflejados y de la que debemos tomar conciencia si queremos cruzarla retrocediendo en el tiempo. En la actualidad, la producción de historia y la reflexión historiográfica no pueden dejar de tener en cuenta las reevaluaciones e innovaciones que se introdujeron en aquel momento.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Esta es la séptima de las razones para la tristeza del pensamiento de George STEINER (2007: 71-8). En el cuadro, que forma parte de la colección Thyssen, se muestra una ventana con varios cristales rotos cayendo y algunos ya en el suelo, que sin embargo siguen reflejando de modo fragmentario el paisaje que se veía a través de ellos.

<sup>18</sup> Por ejemplo, en la línea de José Luis MOLINUEVO (2006).

<sup>19</sup> «Conceal, protect, or shelter» y «show or broadcast», según el diccionario de Oxford.

<sup>20</sup> En el vocabulario de FOUCAULT (1966: 231), tal suelo constituye «l'incontournable de notre pensée».

<sup>21</sup> La película *American Graffiti*, de 1973, puede leerse como una evocación deliciosamente nostálgica de los cambios acaecidos entonces. Está ambientada en 1962, pero algunos personajes sienten y se resienten de la distancia que los separa de la segunda mitad de los cincuenta. Hablando estrictamente del filme, la frontera probablemente pueda fecharse el 3 de febrero de 1959, día de la muerte de Buddy Holly, y, según la tradición, *the day the music died*.



Pero eso no es todo. El otro momento en el que me he centrado coincide con la era de la 'invención de la tradición' de la que hablaron Hobsbawm y Ranger, que es también 'el mundo de ayer' de Zweig. En esos años de la segunda mitad del siglo diecinueve se fija el rostro que tendrá la modernidad durante un siglo. Europa se transforma, liberada de las antiguas ataduras que limitaban el crecimiento de la población, de la cantidad de alimentos, de la velocidad de las comunicaciones y de la producción económica.<sup>22</sup> La ciudad cambia de forma más rápido que el corazón de un mortal. Las transformaciones urbanísticas son la huella espacial de la aceleración temporal. Pero sobre todo, hay que ponderar con la gravedad que merece el hecho de que la creación de *nuestras* tradiciones sucede a la destrucción de las anteriores, en una secuencia que no escapa a la percepción de sus contemporáneos.<sup>23</sup> Esta es otra pantalla.

Y aún hay más. Está la pantalla cuyo epicentro se sitúa en 1789. Ese 'tiempo gozne' en el que Koselleck detecta una inflexión profunda en el vocabulario sociopolítico y Foucault localiza un cambio epistémico que tiene como razón de ser el descubrimiento de la historicidad. A propósito, Furet habla de un verdadero «nacimiento de la historia».<sup>24</sup> En ese tracto cronológico la revolución inventa el antiguo régimen e interpone entre sí misma y el pasado que la precede una distancia propiamente histórica. Y no sólo eso. Por la *Sattelzeit* se filtran los ideales de la razón ilustrada y en ella cristalizan los valores de la sensibilidad romántica. La dialéctica entre ambos dista mucho de estar agotada a pesar de los bloqueos que ha sufrido. ¿Acaso no se mueve nuestro presente al ritmo del debate sobre la herencia de la Ilustración y del consumo de la utopía romántica?<sup>25</sup>

Las imágenes de estos tres momentos se proyectan las unas sobre las otras, generando poderosas refracciones. Las categorías de 'historia', 'memoria' y 'revolución' están todas ellas implicadas en este juego de espejos, y su clarificación tiene por misión, precisamen-

<sup>22</sup> Véase John MCNEILL y William MCNEILL (2004: 239-300).

<sup>23</sup> Estos la interpretan como una dicotomía de la que ofrecen diversas variaciones: así, por ejemplo, Walter Bagehot recorre la distancia entre «el yugo de la costumbre» y «la era del debate», Henry Maine puntea el tránsito «del estatus al contrato», y Ferdinand Tönnies acuña la antítesis que ha devenido clásica entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*. Una panorámica del periodo, en John BURROW (2000: 108-14). La traducción castellana de la obra de TÖNNIES (2011) es *Comunidad y asociación*.

<sup>24</sup> François FURET (2007: 101-27).

<sup>25</sup> Aludo expresamente a la obra de Eva ILLOUZ (2009).

te, deshacer cualquier posible trampantojo. Guiarnos entre las variadas irisaciones que el encuentro de sus haces inscribe en la superficie de las pantallas.

La historia renace después de 1789, se escinde de la literatura y la filosofía circa 1876, se libera de la carga del pasado hacia 1968. La memoria recobra el tiempo perdido cuando la historia pierde el sentido, recorre como un espectro las conciencias que libran el combate entre el antiguo régimen y la revolución, impugna la ceguera de la mirada eurocéntrica y nos susurra las voces de los desposeídos de historia. La revolución desciende primero del cielo a la tierra, se convierte en una promesa de futuro para aquellos que buscan un cambio de tiempo y de mundo, se repite como fiesta o parodia antes de ser absorbida por el llamado fin de la historia. Son sólo algunos hilos de los ovillos que habrá que desdevanar aquí. Dentro de poco.

#### Malestar en la historia

En 2006, François Cusset dedicó una obra al pensamiento político de la década de los ochenta para la que escogió un subtítulo revelador: «*Le grand cauchemar des années 1980*». Era la pesadilla de la contrarrevolución intelectual que se produjo entonces. Poco después, el mismo Cusset prologó la reedición de un libro de Félix Guattari largo tiempo agotado: *Les années d'hiver*, una crónica del frío intelectual que en la primera mitad de aquella década recorrió Francia tras la ebullición *soixante-huitarde*.<sup>26</sup>

¿Qué sucedió en aquel periodo? Algo que, seguramente, pueda caracterizarse como una vuelta al 'orden' que, teóricamente, cristalizó en diversas 'operaciones retorno': del humanismo, de la subjetividad, de la razón, de la verdad, etcétera. Variadas manifestaciones de un mismo gesto. Desde luego, no todo fue naufragio en ese movimiento, aunque el panorama que en conjunto dibujó adquiriera un tono sombrío. En las décadas de los ochenta y noventa prevaleció el empeño de negar que realmente pasara *algo* en los años sesenta y setenta. Para conjurar la influencia de los Foucault, Deleuze, Lévi-Strauss, Althusser o Guattari, se emplazó su filosofía bajo el signo de la repetición. En efecto, la recepción que hicieron de ellos Luc Ferry y Alain Renaut en ese libro llamado *La pensée 68* —que más bien expresa *la pensée 86*— reduce sus propuestas a la recuperación de algunos

<sup>26</sup> Véanse CUSSET (2006) y FÉLIX GUATTARI (2009).

señeros filósofos alemanes: especialmente Marx, Nietzsche, Freud y Heidegger. Sin novedad en el frente, todo aquello que se repite parece una parodia o una farsa, meros histrionismo o afectación.<sup>27</sup>

Y sin embargo, el hervidero de los sesenta se proyecta en direcciones que aún hoy condicionan las orientaciones del pensamiento. Plantea cuestiones irresueltas cuyo fondo todavía da forma a nuestras reflexiones. Como una radiación de fondo cósmica, sus ondas nos recuerdan el acontecimiento de una explosión. Rastrearlas es por tanto una tarea que nos incumbe. No por curiosidad, o no sola ni principalmente, sino como un compromiso enteramente histórico, que asuma que en la investigación está en juego la agudeza de nuestra propia mirada.

En los años sesenta se localiza el borde de nuestro tiempo. Tras su conjura en falso, los problemas entonces abiertos, que fueron subrepticamente diferidos y han permanecido en suspenso, hoy regresan y nos requieren. Nos asedian. 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 podemos ni 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 sensible.<sup>28</sup>

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 sesenta y ocho 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, 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.

<sup>27</sup> Luc FERRY y Alain RENAUT (1988). El replanteamiento que viene, en Patrice MANIGLIER (2011).

<sup>28</sup> En Paul VEYNE (1976: 13).

¿Dónde está, pues, la unidad del 'momento'? Justamente, en la matriz de sus divergencias: *en el malestar en la historia*.<sup>29</sup> 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 no pueden ser para nosotros mandamientos, sino trabajos inacabados, tareas pendientes, casos abiertos que hoy estamos en condiciones de retomar. En efecto, 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 está.<sup>30</sup> 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 presente.<sup>31</sup>

Profundicemos algo más en el malestar. ¿De dónde procede? En el verano de 1929, Sigmund Freud escribe *El malestar en la cultura*. En él observa que, en la psique humana, los elementos primitivos se conservan junto a los que han evolucionado a partir de aquellos. «Habiendo superado la concepción errónea de que el olvido, tan corriente para nosotros, significa la destrucción del resto mnemónico, nos inclinamos a la concepción contraria de que en la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás». Pues bien, 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», ya que «el precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de la felicidad por aumento del sentimiento de culpabilidad». Pero lo más

<sup>29</sup> Ese es el malestar que lleva a Veyne, Foucault y Furet a repensar la historia, la memoria y la revolución.

<sup>30</sup> Felipe MARTÍNEZ MARZOA (2009), especialmente el capítulo titulado «Escepticismo», pp. 101-9.

<sup>31</sup> El concepto de 'nostalgia reflexiva', en Svetlana BOYM (2001: 49-50).

inquietante, lo que debe alertarnos ahora, 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».<sup>32</sup>

Hasta aquí Freud. Sin pretender introducir una lectura psicoanalítica de los tres autores estudiados en la primera parte, esta reflexión es útil para discernir, por analogía, la existencia de un cierto malestar en los años sesenta. Del malestar en la historia, en concreto. 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 estructuralismo. De hecho, puede decirse que el 'post' del postestructuralismo señala, precisamente, el intento de reintroducir la historia previamente desechada.<sup>33</sup>

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.

Detengámonos un momento en Nietzsche. Su segunda 'consideración intempestiva' sitúa el malestar como condición de posibilidad de toda reflexión sobre el propio tiempo: «Esta meditación es también *intempestiva* porque intento comprender algo de lo que con

<sup>32</sup> Sigmund FREUD (1997: 32, 100, 118, 134-8). De esas páginas proceden todas las citas.

<sup>33</sup> Alan D. SCHRIFT (2011: 102).

razón se enorgullece este tiempo, su cultura histórica, como algo perjudicial, como defecto y carencia de esta época». <sup>34</sup> Roland Barthes, comentando este pasaje en uno de sus cursos en el Collège de France, resume la posición de Nietzsche: «Lo contemporáneo es lo intempestivo». <sup>35</sup> Pero ¿qué significa lo contemporáneo?

Giorgio Agamben nos ayuda a pensar la respuesta. Con su gesto de rechazo, en realidad Nietzsche afirma su contemporaneidad. Y lo hace justamente del único modo válido en que puede hacerse: a través del anacronismo, del desfase y el desarraigo, en una palabra, de la intempestividad. Porque sólo pertenece en rigor a su tiempo aquel que no está del todo a gusto en él, que no coincide perfectamente con sus modos, y es en ese sentido inactual. <sup>36</sup> Pero ojo, esta 'discronía' no significa vivir de espaldas al presente, rechazarlo de plano o abandonarse a una nostalgia quejumbrosa. Todo lo contrario. Sólo es en verdad contemporáneo aquel que se sabe irrevocablemente de su tiempo y se adhiere a él, pero lo hace precisamente a través del anacronismo o *décalage*.

Quien es verdaderamente contemporáneo no es aquel que se deja mecer al ritmo de la moda sin cuestionarlo, pues este vive dentro del presente y, por tanto, ni siquiera puede entrever sus contornos. Está demasiado cerca y su mirada es incapaz de penetrar los entresijos de su tiempo. Es preciso un cierto malestar, un cierto *Zeitschmerz* o dolor del tiempo, que agudice los sentidos e impulse a escrutar los signos escondidos del presente. <sup>37</sup> Sus *signos de historia*. Para ello se necesita fijar la mirada en el presente sin dejarse obnubilar por sus luces, y descubrir tras ellas su lado oscuro, sus líneas de sombra. Aprender a ver —en—

<sup>34</sup> Friedrich NIETZSCHE (2003: 38-9).

<sup>35</sup> Citado en Giorgio AGAMBEN (2011: 17). De él tomo lo que sigue.

<sup>36</sup> Por eso, si algo cabe echar en falta en la obra de Furet, es que esta no sea menos tempestiva, menos paradigmática del momento en que se produce. Sobre la ejemplaridad de su trayectoria, véase PROCHASSON (2012).

<sup>37</sup> Tomo la feliz noción en alemán de Ignacio IZUZQUIZA (2003: 303): «Fueron los románticos alemanes quienes, a comienzos del siglo XIX, popularizaron el término *Weltschmerz*, que significa 'dolor del mundo'. Esta bella y enigmática expresión significaba muchas cosas y dio lugar a variadas interpretaciones. Por encima de todas ellas, expresaba la incomodidad que suponía vivir en un mundo que no era satisfactorio y que producía, por sus exigencias y modos de vida, un profundo e inexplicable dolor. Es decir, un mundo que era necesario declinar con la gramática del sufrimiento.

Pues bien, me permito la licencia de imitar esa expresión con una variación. No diré 'dolor del mundo', sino 'dolor de la época' o, lo que es lo mismo, dolor del propio tiempo (*Zeitschmerz*). Y es que esta época en que vivimos, y que discurre entre los siglos XX y XXI, no podrá entenderse nunca si no es desde el dolor y el desasosiego que produce».

esa oscuridad requiere paciencia y habilidad —*Thou art a scholar, speak to it*—. También compromiso. Porque «contemporáneo es aquél que percibe la oscuridad de su tiempo como algo que le incumbe y no cesa de interpelarlo, algo que, más que cualquier luz, se dirige directa y singularmente a él». <sup>38</sup>

Y, por fin, es contemporáneo quien, al reconocer y responder a esa exigencia, sabe poner su tiempo en relación con otros tiempos y leer la historia de manera inédita. Y eso sólo podrá hacerlo quien introduzca una dislocación o discordancia esencial en «la homogeneidad inerte del tiempo lineal» y reconozca, en lo hodierno, «los índices y signatures de lo arcaico», de la *arkhé*, los espectros que salen de la fuente impura del origen, las supervivencias y las impurezas del tiempo. Queda claro entonces por qué «la vía de acceso al presente tiene la forma de una arqueología». <sup>39</sup>

El giro historiográfico del que Foucault, Veyne y Furet son a la vez 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 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 distanciado, 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

<sup>38</sup> AGAMBEN (2011: 22).

<sup>39</sup> AGAMBEN (2011: 25-6).

historiográficas que un cierto discurso metódico había dado por superadas. La evaluación sopesada de los distintos estadios del oficio de historiador es el paso previo necesario para la renovación conceptual y la actualización de la disciplina.

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»<sup>40</sup>— 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 *hístora* 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.

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 demolición. Por tanto, cabe leer su obra como una invitación a

<sup>40</sup> Martin HEIDEGGER (1997: 159).



emancipar la historia del contexto de su origen.<sup>41</sup> 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—.<sup>42</sup> Por eso postula su genealogía como una contramemoria, esto es, un análisis que sea el calco o la sombra del recuerdo en cuanto a su objeto, pero que sea su inversión especular o su doble contrario 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: «Se trataba de analizar esa historia en una discontinuidad que ninguna teleología reduciría de antemano; localizarla en una dispersión que ningún horizonte previo podría cerrar; dejarla desplegarse en un anonimato al que ninguna constitución trascendental impondría la forma del sujeto; abrirla a una temporalidad que no prometiese la vuelta de ninguna aurora».<sup>43</sup> 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, sin lugar a dudas, la de cómo pensar la historia 'después del fin de la historia', lo que es decir, tras la desaparición del horizonte revolucionario como modelo de cambio y del régimen de historicidad que nació con él.

<sup>41</sup> Así cabe interpretar la disociación que propone VEYNE (1972: 96) de la historia de toda ontología fundamental: «No existe 'conciencia histórica'. [...] La conciencia espontánea no tiene una noción de historia, pues ésta exige una elaboración intelectual. [...] La historia es una noción libresca, no un existencial; es la organización por la inteligencia de datos que están relacionados con una temporalidad que no es la del *Dasein*. Si lo 'histórico' presupone lo 'viejo', no por eso deja de haber entre 'viejo' e 'histórico' todo el abismo del intelecto; identificar estos dos adjetivos, asimilar el tiempo del yo y el de la historia, es confundir la condición de posibilidad de la historia con la esencia de la historia, es olvidar lo esencial».

<sup>42</sup> Como ya hemos visto, aquí Foucault entra en contradicción con este trabajo, que sostiene que ningún relato de nuestro tiempo es posible si se estructura sobre el vacío de una transformación o ruptura sin memoria. Al contrario, todos los relatos heredan —inconscientemente o a sabiendas— rasgos de aquellos que los han precedido, por lo que nunca deberían perderse de vista las supervivencias del pasado y la dimensión espectral de nuestra temporalidad.

<sup>43</sup> Michel FOUCAULT (2007: 340).

¿Es posible dar una respuesta satisfactoria a tal pregunta? Probablemente no, y menos aún en el marco del presente trabajo, en cuyo seno el problema planteado no ostenta sino una gravedad relativa, por más que deba reconocerse su peso y magnitud. Pero la cuestión tampoco puede tener como contestación un silencio. Así pues, con las palabras venideras quiero 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'.<sup>44</sup>

El fin de la historia. Es este un asunto del que no ha dejado de hablarse desde 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 Anderson. ¿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».<sup>45</sup>

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

<sup>44</sup> Jocelyn BENOIST y Fabio MERLINI (1998: 12). Estos dos autores editan la obra *Après la fin de l'histoire*, 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 apellido de los editores.

<sup>45</sup> Jacques DERRIDA (1995: 88).

dado en la experiencia» que ha sido «lo *incontorneable* de nuestro pensamiento». <sup>46</sup> 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». <sup>47</sup> 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». <sup>48</sup>

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, de las transformaciones 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. 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 añade otra, directamente salida de la crítica del humanismo de los años sesenta, y del motivo entonces candente del 'fin del hombre', que hoy cabe interpretar como el fin de la subjetividad que encontraba en la historia tal como la

<sup>46</sup> Traduzco esta vez el '*incontournable*' de FOUCAULT (1966: 231) por este '*incontorneable*' que yo enfatizo, en lugar de los '*ineludible*', '*indispensable*' o '*inevitable*' que da el diccionario o del '*inmoldeable*' de la traducción española de *Las palabras y las cosas*, para recoger el sentido etimológico de la palabra, que sería el de 'aquello que no se puede salvar, esquivar, rodear o contornear', es decir, aquello de lo que no podemos ver todo su perfil, en este caso porque constituye precisamente el medio dentro del que adquiere sentido nuestro pensamiento.

<sup>47</sup> BENOIST y MERLINI (1998: 257).

<sup>48</sup> BENOIST y MERLINI (1998: 22).

hemos definido 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 dentro de una cierta configuración histórica— antes que en la de ningún alternativo sujeto *de* la historia.<sup>49</sup> 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 cuestión anterior, es preciso profundizar en el *malestar* en el régimen de historicidad que nos rodea. En primer lugar, hay que consignar la crisis de ese sustantivo colectivo singular que es el 'tiempo histórico', ese tiempo que reúne las temporalidades diversas de las historias o *res gestae* tradicionales, y del que nosotros hemos predicado cómodamente que se aceleraba o ralentizaba. Ese tiempo es el que ahora está en crisis, y por eso alguien 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 que se veían por doquier en el 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 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 recobrado». Y eso no significa otra cosa que despojar la historia de la idolatría de sí misma.<sup>50</sup>

¿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

<sup>49</sup> BENOIST y MERLINI (1998: 12).

<sup>50</sup> FOUCAULT (2007: 341).

la cuestión de su gramática, de la codificación y decodificación de las series en las que vienen a producirse sus ocurrencias disyuntas». 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 diecinueve.<sup>51</sup>

¿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'.<sup>52</sup>

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 los antiguos o el progreso inexorable de los modernos. Por ejemplo, la historicidad y la contingencia. Es posible también sustraernos a la dicotomía que planteara Karl Löwith entre «las dos grandes concepciones de la Antigüedad y del cristianismo —el movimiento cíclico y la orientación escatológica—», que parecerían agotar «las posibilidades fundamentales de la comprensión de la historia».<sup>53</sup> 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.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> BENOIST y MERLINI (1998: 52, 259).

<sup>52</sup> Jérôme BASCHET (2001).

<sup>53</sup> Karl LÖWITH (2007: 33).

<sup>54</sup> BENOIST y MERLINI (1998: 62-4).

Resumamos. El relato que hoy tenemos que aprender a escribir es una ontología del presente que, en la medida de lo posible, sea al mismo tiempo una genealogía de la historia y una arqueología del futuro.<sup>55</sup>

La forma que arrastra el fondo

Como es lógico, la escritura moderna de la historia no surge de la nada. En Francia, es la confluencia entre la tradición erudita del siglo diecisiete y la filosofía de la historia del siglo dieciocho, que tiene lugar tras la ruptura revolucionaria. La diferencia que se introduce entonces con relación a la antigua historia puede cifrarse en el declive de la autoridad del testigo y el ascenso del papel de la crítica. La brecha en el tiempo, el extrañamiento del pasado, nos cierra los ojos, pero prepara el camino para la búsqueda e indagación de las huellas.<sup>56</sup> En esa senda —como hemos visto a través de los autores estudiados en la segunda parte, Aulard, Taine y Quinet—, la historiografía del siglo diecinueve se aparta paulatinamente de las memorias con las que al principio está íntimamente entrelazada. Con ello gana aplomo, certeza documentada y capacidad de transmisión entre contextos diversos. Que algo pierde, sin embargo, resulta hoy meridianamente claro, puesto que tras el proceso a Eichmann en Jerusalén de 1961 se inaugura una nueva *ère du témoin* como respuesta al deber de memoria contraído con la tragedia europea del siglo veinte.<sup>57</sup>

Pero volvamos donde estábamos. En ese momento que gracias a Koselleck llamamos 'bisagra' o 'gozne' se impone la idea de que el encadenamiento de los acontecimientos en el tiempo tiene un carácter generativo, significativo, no sólo restrictamente acumulativo. Por eso a la crónica de los hechos ha de añadirse la recomposición hermenéutica de su sentido. Ello implica ir más allá de la crítica documental de la erudición y quedarse más acá de la especulación apriorística de la filosofía de la historia. Del lado de la erudición, comporta no conformarse con establecer la autenticidad de los textos, pues se hace imprescindible contextualizar sus términos y restituir su extrañeza específica con relación a los marcos de referencia propios. Del lado de la filosofía, conlleva que el discernimiento

<sup>55</sup> Fredric JAMESON (2009).

<sup>56</sup> Así lo ha puesto de relieve Marcel GAUCHET (2002: 9-38), a quien sigo en los primeros compases de este epígrafe.

<sup>57</sup> Es de referencia obligada en estas lides el libro de Annette WIEVIORKA (1998).

acerca del sentido de la historia ya no puede quedar al margen del conocimiento crítico de los acontecimientos que constituyen su trama.

Sólo cuando las grandes concepciones filosóficas de la historia dejan de interpretarse a la letra y se resquebrajan, puede hacerse un lugar eso que se llamará 'ciencia histórica'. La apropiación de la filosofía de la historia por parte de la historiografía francesa es un proceso gradual. Pero los años 1827 y 1828 poseen al respecto una poderosa carga simbólica. Es entonces cuando Michelet traduce a Vico, Quinet a Herder, y Victor Cousin se ampara —de forma a menudo inconfesa— en el pensamiento de Hegel. Este triple gesto catalizador señala la coronación teórica de la escritura moderna de la historia en Francia.

Los cambios que tal movimiento introduce son numerosos. Marx dirá de Augustin Thierry que es el padre de la historia concebida como lucha de clases. Y, en efecto, con él la disciplina se desprende de las ataduras del idealismo. El punto de vista, lógicamente, se desplaza. De las vidas y las obras de los grandes hombres se mueve a la sociedad en su conjunto, de la que se descubren sus propias normas de desarrollo. Tocqueville estudia el irresistible proceso de igualación de condiciones en la joven democracia norteamericana, y Guizot retoma del siglo que le precede el término 'civilización' para designar, ahora, el proceso por el cual la sociedad europea se vuelve 'civil'.<sup>58</sup> El desplazamiento de la perspectiva, además, se da la mano con la renovación del método expositivo. El modelo lo ofrece la novela histórica, un género cuyo nacimiento suele fecharse con la publicación, en 1814, del *Waverley* de Walter Scott. El hallazgo de esa novelística es una «estética de la evocación» que aporta una solución al principal escollo de la narración histórica: cómo representar la acción de conjunto sin perder de vista los detalles y las peripecias de los personajes. En el fondo, el viejo reto de universalizar lo singular.<sup>59</sup>

La novela, histórica primero y realista después, concibe una temporalidad con un marcado sentido de la historicidad. Eso introduce una noción de cómo cambian las cosas que se aleja del destino que sella los itinerarios de los personajes en las tragedias clásicas. La indeterminación está presente en todo momento. Ahora los personajes tienen siempre un margen de libertad, por pequeño que sea. Así pues, cada momento adquiere un valor

<sup>58</sup> Lo subraya François FURET (1990: 46). Véase, además, François GUIZOT (1990).

<sup>59</sup> GAUCHET (2002: 17).

ético. Ahora bien, en esas novelas no aparece menos subrayada la limitación de la capacidad de elegir. El pasado, para los individuos tanto como para los colectivos, condiciona y reduce las elecciones que pueden hacerse en el presente. Dentro de esta novelística, la pregunta «¿por qué sencillamente no lo empezamos todo de nuevo y bien?», que formula Roger en *Walden dos*, no tendría sentido. Pero, a pesar de todo, el pasado no determina el presente. De hecho, la contingencia tiene por efecto la producción de posibilidades siempre nuevas, de forma que «la historia no es sólo una secuencia de acontecimientos irrepetibles, sino también de opciones sin precedentes».<sup>60</sup>

Otra particularidad de la novela es la relación que teje entre el tiempo biográfico y el tiempo histórico. No es sólo que ambos estén en perpetuo devenir, sino que uno y otro se afectan y se dan forma mutuamente, de modo que están en permanente interacción. La situación en que transcurren las tramas, por tanto, no es sólo un trasfondo, un mero decorado intercambiable. Fechas más o menos precisas —el título completo de la obra de Scott, por ejemplo, es *Waverley, or 'Tis Sixty Years Since*— expresan la importancia del tiempo. Asimismo, los personajes tampoco son meras reproducciones a escala del espíritu de la época. Las dos temporalidades, histórica y biográfica, se *coimplican*, pero no funcionan como un mecanismo de relojería. Las personalidades no se repiten, porque existen el azar, la responsabilidad y la libertad de elección. Las acciones no pueden revertirse, porque los acontecimientos alteran profundamente las circunstancias, ni tampoco reemplazarse, porque el espacio y el tiempo en que ocurren dejan su impronta en ellas. Así, mientras el personaje de la literatura antigua tiene que llegar a ser el que es, vale decir cumplir o completar su carácter a través de su peripecia, en la novela moderna el personaje se carga de atributos y fines sobre la marcha. Porque —utilizando las palabras de Dilthey— la presencia del *azar* lo hace responsable, no sólo de su *destino*, sino también de su *carácter*.

Queda claro por qué vías influye la novela en la escritura de la historia, abriendo un camino que no pocas veces se recorre también a la inversa. Pues, por mencionar sólo un ejemplo, ¿acaso no pueden reconocerse ciertos retratos de Taine en *Los dioses tienen sed* de

<sup>60</sup> Gary Saul MORSON (1994: 109). De este autor, que se inspira en Mijaíl Bajtín, extraigo las consideraciones sobre la novela. La cita de *Walden dos*, en SKINNER (2005: 4).



Anatole France?<sup>61</sup> Sea como fuere, es preciso dejar sentado que la atención a la narración no es un asunto puramente estilístico. Ética y estética son inseparables. El *arte* de la historia tiene un valor propedéutico y heurístico, porque la escritura es, en sí misma, una técnica de exploración del pasado y un modo de conocimiento.<sup>62</sup> La recuperación narrativa de la textura vívida del pasado es el horizonte regulativo de la historiografía romántica, que al asumirlo persigue conciliar dos imperativos opuestos: reconstruir el pasado en sí mismo, en su objetividad si se quiere —siempre que entendamos esa objetividad como su diferencia, esto es, como la distancia que lo separa de nosotros—, y reconstruirlo de forma que nos hable, que se dirija a nosotros, y que en alguna medida podamos reconocernos en él. La narración responde a ese reto porque nos acerca al pasado de una manera capaz de describir *that foreign country* en nuestro propio lenguaje. Así pues, cuando la operación histórica se salda con éxito —aunque este sea siempre provisional y precario— el pasado aparece, a la vez, en sí y para nosotros.<sup>63</sup>

Pero la nueva historia que se forma en la confluencia entre la filosofía y la crítica, y que en la narración halla su estética, precisa también de un elemento político en el que apoyarse. Ese no es otro que la nación. La gran pregunta a la que se enfrenta la historiografía francesa del siglo diecinueve es la de cómo asumir la herencia de la revolución, que se desdobra en otra de no menor calado, la de cómo asumir la herencia del pasado entero después de que la revolución haya causado una crisis profunda en la intelección de los tiempos. Thiers y Mignet son los primeros en abordar de frente la primera de estas cues-

<sup>61</sup> Así, verbigracia, se lee en FRANCE (2010: 142): «Era preciso vaciar los calabozos rebosantes; era preciso juzgar, juzgar sin descanso ni tregua. De espaldas a los muros, salpicados de haces y gorros frigos como antes lo estuvieron de flores de lis, los jueces conservaban la gravedad, la tranquilidad terrible de sus predecesores monárquicos. El acusador público y los fiscales, agotados por la fatiga, extenuados por el insomnio y el aguardiente, sólo con un violento esfuerzo lograban sacudir su postración, y su aniquilada salud les daba un trágico aspecto. Los jurados, tan diferentes unos de otros por su origen y por su carácter, instruidos o ignorantes, ruines o generosos, violentos o tranquilos, hipócritas o sinceros, ante los peligros de la Patria y de la República todos fingían sentir, o sentían en realidad, las mismas angustias; ardían en el mismo fuego; todos, crueles por virtud o por espanto, formaban un solo ser, una sola cabeza sorda, irritada, un solo espíritu, un alma sola, una mística bestia que por el ejercicio natural de sus funciones producía con abundancia la muerte».

<sup>62</sup> DELACROIX, DOSSE y GARCIA (2007: 55-6).

<sup>63</sup> GAUCHET (2002: 37). La exigencia 'artística' de recuperar la forma viva del pasado es, pues, de todo punto inseparable de la determinación 'científica' de encontrar la adecuada representación a la 'objetividad' histórica. La integración de la narración y la sistematización abre un espacio de pensamiento e investigación donde una nueva disciplina puede desenvolverse.

tiones, en tanto que Thierry y Guizot hacen lo propio con la segunda. Tanto la explosividad del acontecimiento como la *longue durée* se ven implicadas en el mismo proceso de reconsideración del régimen de la historicidad. Desde este punto de vista puede comprenderse por qué ni los estudios de Quinet sobre las revoluciones italiana y holandesa, ni el trabajo de Taine sobre la literatura inglesa, ni la tesis de Aulard sobre Leopardi son ajenos al enigma de la revolución.

Pues bien, en esa búsqueda de inteligibilidad la nación es el receptáculo que reúne los acontecimientos del pasado y, así, da forma a la historia.<sup>64</sup> La misma forma que toma en el siglo diecinueve la representación política: la soberanía nacional. Queda trabado, pues, el vínculo entre estética, política e historia. Más que nunca, la gestión del pasado se convierte en un elemento constitutivo de la figura impersonal del poder.<sup>65</sup> No puede ser de otro modo: Pierre Rosanvallon acierta al subrayar que «el pueblo no existe si no es a través de representaciones aproximativas y sucesivas de sí mismo».<sup>66</sup> Política e historia se encuentran en la promoción del mismo sujeto. Eso sí, la 'persona' que emerge de tal encuentro no es un sujeto absoluto, completamente realizado en el pleno conocimiento de sí. El sujeto *de* la historia sólo puede conocerse en acción, en su efectuación, en el trabajo sobre sí, nunca en perfecta coincidencia consigo mismo. En consecuencia, las representaciones que se hagan de él, políticas o poéticas, sincrónicas o diacrónicas, serán siempre tentativas, aproximaciones, un inventario provisional de sus diferencias, que diría Veyne.

Añadamos algo más sobre la cualidad de tales representaciones. Hayden White ha sugerido que «el campo histórico se constituye como un campo posible de análisis en un

<sup>64</sup> Por eso hoy, cuando la nación ya no es el principio indiscutido de legibilidad del mundo, la historiografía se esfuerza por encontrar otros puntos de vista. Ahí están, en un somero recuento, *Les transferts culturels franco-allemands* de Michel Espagne, el ya citado *The Human Web: A Bird's-Eye View of World History* de John y William McNeill, *De la comparaison à l'histoire croisée* de Michael Werner y Bénédicte Zimmermann, *Maps of Time: An Introduction to Big History* de David Christian, o el programa *Representations of the Past: The Writing of National Histories in Europe* de la European Science Foundation. Historias imperiales, transnacionales, cruzadas, globales, etcétera, revelan la necesidad actual, y seguramente urgente, de proveernos de nuevos 'mapas del tiempo'.

<sup>65</sup> GAUCHET (2002: 24).

<sup>66</sup> ROSANVALLON (2003: 23). Por eso, cuando el espejo de esa representación parece estar empañado, sucio, resquebrajado o roto, el pueblo puede ampararse en el eslogan: «No nos representan». Asimismo, en consonancia con la crisis del paradigma nacional, la noción de 'pueblo' también ha sido sometida a crítica, especialmente con la rehabilitación del concepto de 'multitud'. Véanse, a este respecto, *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio* de Michael Hardt y Antonio Negri, y *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas* de Paolo Virno.

acto lingüístico de naturaleza tropológica», de forma que «el tropo dominante» en que se realiza ese acto de prefiguración determina los objetos susceptibles de aparecer como datos en dicho campo y las relaciones que es posible establecer entre ellos.<sup>67</sup> En el territorio de las humanidades no sólo se trata de discutir acerca del método del discurso, sino también de elegir entre las distintas opciones de lo que podría ser un discurso histórico adecuado.

Los debates del siglo diecinueve acerca de cómo debe escribirse la historia giran en torno a la manera de dar con una representación 'realista' del tiempo y de las acciones humanas que se desarrollan en él. La generación romántica, con Michelet a la cabeza, todavía cree en la posibilidad de una 'resurrección integral' del pasado. Después, menos optimistas, apuestan por el 'noble sueño' de la objetividad a través del método que presta la ciencia. Pero el siglo se cierra, como simboliza la publicación simultánea de las historias radical y socialista de Aulard y Jaurès respectivamente, con la irreductible coexistencia de varios 'realismos' en conflicto.

White considera que esta situación es fruto de «la incapacidad de los historiadores para ponerse de acuerdo en un modo específico de discurso», hecho que señala «la naturaleza no científica de los estudios históricos».<sup>68</sup> La «crisis de historicismo» del pensamiento histórico surge de la desazón causada por la imposibilidad de elegir *una* manera de ver y narrar la historia.<sup>69</sup> La decepción provoca un repliegue hacia lecturas débiles de la historia, más escépticas pero menos creativas, atenazadas por la corrección académica y la pretensión de neutralidad axiológica. Pero tales lecturas tampoco rinden —cómo iban a hacerlo— los efectos esperados. Por eso han sido, en el último tercio del siglo veinte, blanco de afiladas críticas que han reabierto el espacio para que recibamos con buenos ojos las lecturas fuertes de la historia anteriores a la codificación universitaria de la disciplina. Los 'maestros de la historia' de Gabriel Monod, Renan, Taine y Michelet, así como Guizot, Tocqueville y Quinet, tienen todavía mucho que enseñar.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Véanse las conclusiones de su clásica *Metahistoria* en WHITE (2001: 405-12). La cita, en la p. 408.

<sup>68</sup> WHITE (2001: 407).

<sup>69</sup> Hoy quizá llamaríamos a esa ansiedad 'estrés hermenéutico', como hace la judicatura.

<sup>70</sup> Véase la obra de Gabriel MONOD (1894). En este sentido, la posteridad no ha tratado tan bien la obra más *débil* de Aulard.

Queda pendiente el problema de la cientificidad. La historia se resiste, ahora como en el siglo diecinueve, a cotas excesivas de formalización de su discurso. Sus fundamentos estéticos y epistemológicos eluden cualquier conato de fijación. Mejor no albergar esperanzas vanas a este respecto: hemos aprendido de Nietzsche que sólo es definible lo que no tiene historia. Pero tampoco sería juicioso considerar la condición histórica como una carencia o un defecto. Braque escribió que las pruebas cansan la verdad. Y George Steiner nos recuerda que lo ya demostrado deviene inerte. Sólo al estudiante se le pide que rehaga una prueba o que recite una lista de grandes hitos o reyes. «La verdad axiomática se repite inexorablemente. Las conjeturas, las hipótesis, tienen una vida ilimitada».<sup>71</sup>

Pero esto no es todo. La reflexión sobre la imaginación histórica del siglo diecinueve es una buena manera de pensar la historiografía actual. Porque esa imaginación nos descubre, en su diversidad, que la indeterminación teórica no es ningún obstáculo para nuestro *métier*.<sup>72</sup> Sencillamente requiere que desplazemos la perspectiva. Sin ningún fundamento apodícticamente instituido para —no tener que— elegir entre interpretaciones rivales, nuestra elección debe sopesar razones de índole ética y estética. En una palabra, debe regresar a la poética de la historia. Es cierto que este movimiento deja espacios de incertidumbre por los que pueden colarse revisionismos de toda laya. Seguramente, es el precio que hay que pagar por una mayor libertad para conceptualizar la historia. Pero ha de valer la pena. Porque la apertura del campo de la historia no sólo nos pone en contacto con la inspiración de los grandes historiadores del siglo diecinueve. También permite que se reanude el diálogo que ellos establecieron con las elevadas preocupaciones artísticas, científicas, políticas y filosóficas de su tiempo, ahora en el nuestro.

Distingamos tres invitaciones a mantener ese diálogo. La primera surge al constatar la dificultad que entraña clasificar a los autores que hemos tratado —y no sólo a ellos— en las casillas previstas por la codificación disciplinaria del saber. En la obra de Quinet conviven la poesía, la prosa poética, el teatro, el ensayo político y la historia; Taine es un prolijo crítico literario, pero también cultiva la filosofía, la psicología, la historia del arte y la

<sup>71</sup> STEINER (2008: 7).

<sup>72</sup> Aunque hoy es de uso infrecuente, la palabra castellana 'mester', que traduce casi a la letra la voz francesa que Bloch popularizara para designar la tarea del historiador, recoge en su acepción más antigua la doble condición de 'oficio' y de 'arte'.

historia; incluso Aulard, el más historiador de los tres, se interesa por la política y tiene un doctorado en literatura italiana. De todas formas, lo sustantivo aquí no es el desempeño multidisciplinar de nuestros protagonistas, sino la manera como se entreveran sus diversas facetas y los peculiares precipitados que producen. Porque sus itinerarios nos avisan de las exclusiones que ocasiona el proceso de constitución disciplinaria, de los objetos que caen fuera de sus provincias, de sus fronteras. Eso genera lo que Roland Barthes denomina «malestar en la clasificación», y llama la atención sobre la posibilidad de que la innovación no resida principalmente en la capacidad de renovación interior de cada disciplina, sino más bien en el hallazgo de objetos que antes no tuvieran nada que ver con ninguna de ellas.<sup>73</sup> Hoy, un estudio sobre los historiadores del siglo diecinueve pone de relieve las virtualidades de la interdisciplinaria, y nos incita a bucear en los intersticios que existen entre las disciplinas, a iluminar sus puntos ciegos.

La segunda invitación tiene que ver con el tiempo de los fantasmas. Cuando retrocedemos hacia las proximidades del acontecimiento, la historiografía revolucionaria se mezcla con la tradición revolucionaria, que arrastra consigo el recuerdo vivo de quienes presenciaron esa 'década prodigiosa'. Quinet, nacido en 1803, dice tener el derrumbamiento de un mundo como primera educación. Cuarenta y seis años más joven, el niño Aulard todavía conoce a uno de los últimos sobrevivientes de la Convención que fundó la primera república. «Acuérdate bien, pequeño, de que tú has visto a un convencional», le dice entonces su padre.<sup>74</sup> En el siglo diecinueve la revolución se conjuga casi siempre en presente. El recuerdo no es sólo rememoración, y mucho menos conmemoración. Es también —quizá fundamentalmente— reiteración, repetición o insistencia del acontecimiento. Hoy ya no es así, pero los escritos que emanan de aquel momento son lugares de memoria que tienen el poder de revelarnos ciertas dimensiones del sentido que la revolución tuvo para sus contemporáneos y sus inmediatos herederos de otra forma inaccesibles.<sup>75</sup> Minusvalorar o desestimar tales obras significaría privarnos a nosotros mismos de comprender la duradera atracción del acontecimiento, de entender las radiaciones y magnetismos de todos los acontecimientos y la persistencia de los espectros que emanan de ellos.

<sup>73</sup> Roland BARTHES (2009: 85-6). Véase también WHITE (2010: 237-46).

<sup>74</sup> Citado en Jacques GODECHOT (1974: 233).

<sup>75</sup> Patrick HUTTON (1993: 153).

Con la tercera invitación regresamos a la poética de la historia. Junto a la separación de las ciencias y las letras en la segunda mitad del siglo diecinueve viaja una escisión de mayor calado que en la escritura de la historia puede observarse de manera privilegiada, toda vez que esta se ampara consecutivamente en modelos literarios y científicos. El caso es que la diferencia entre esos ámbitos se agranda y la compartimentación del saber se desarrolla con ese trasfondo.<sup>76</sup> Entonces se intensifica la tendencia a disociar las creaciones literarias, poéticas, dramáticas o novelísticas, que deben juzgarse en primera instancia por la belleza de su forma, de las letras producidas con vocación divulgativa o informativa, que habrán de enjuiciarse sobre todo por la veracidad de su fondo. La historia, en esa tesitura, parece decantarse por la segunda opción. No sólo recupera el antiguo tópico de la 'verdad desnuda', sino que empieza a recelar de las producciones excesivamente literarias.

Detrás de todo esto se esconde la condena de la retórica, presente ya en Kant y en Platón, que el utilitarismo de raigambre benthamiana recupera y hace suya. Según se cree, la retórica sólo se queda en la forma de las cosas, aunque presume de alcanzar a tocar el fondo. En realidad, sigue esta creencia, no está interesada ni en lo bello ni en lo bueno ni en lo verdadero, sino sólo en excitar la sensibilidad de la audiencia. Sus técnicas no son más que tretas, trucos, artificios o embelecocos que enmascaran su esencial insinceridad. Todo esto puede tener algo de cierto, reconozcámoslo. Pero dejarse llevar por esta visión lúgubre de la retórica supone perder de vista su mayor hallazgo: la conciencia de que, literario o no, todo lenguaje es de naturaleza figurativa y tropológica.

La diferencia sólo está en el acento. La literaria es «una especie de escritura en la que el acto de figuración se presenta como un elemento de su contenido manifiesto y, asimismo, como una característica dominante de su forma». Por su parte, el no literario es «un modo de escritura en el que la figuración no está menos presente, pero permanece sistemáticamente enmascarada, escondida, reprimida con el objetivo de producir un discurso aparentemente regido por las normas estandarizadas de la dicción, la gramática y la lógica».<sup>77</sup> Las implicaciones políticas de la supresión de la retórica en el momento álgido

<sup>76</sup> El locus clásico sobre la confrontación entre 'las dos culturas' es Charles Percy SNOW (2000).

<sup>77</sup> WHITE (1997: 30).

de la construcción nacional y de la educación ciudadana para una democracia de masas tienen un largo alcance, aunque no es el lugar para demorarse en ellas.<sup>78</sup> Parafraseando a Patrick Harpur, digamos sencillamente que supone robarle al pueblo el fuego secreto de los poetas.

Quedémonos con el hecho de que olvidar la forma poética que late en el fondo de un texto histórico, y más gravemente, creer que la historiografía debe despreciar cualquier veledad poética, conlleva recortar sin remedio el horizonte que la imaginación histórica puede columbrar. Digámoslo de una vez por todas: es preciso indagar en el contenido de la forma. Porque la forma arrastra el fondo, sí. Pero sobre todo porque en la historia la eliminación de lo artístico arrastra la represión de lo utópico.

#### Regreso y repetición y recuerdo

No hay vuelta atrás. «La historia se descompone en imágenes, no en historias», dice Benjamin.<sup>79</sup> Pero existen imágenes que están cargadas de tiempo, auténticamente históricas, en las que «lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación» que libera alguna *forma* para nuestro porvenir.<sup>80</sup> *La forme emporte et résout le fond*. El fulgor dura sólo un instante: un verdadero *momento* histórico que hay que captar antes que desaparezca. La memoria tampoco es posible sin imágenes —*phantasmata*—, cargadas también todas ellas de una energía capaz de agitar las aguas subterráneas de la conciencia cuando se las convoca en un ejercicio de rememoración, y todavía más cuando se las arrumba o esconde en el doble fondo del recuerdo. Las imágenes no permanecen inmóviles, están vivas, pero su vida es siempre ya supervivencia —vida póstuma, *Nachleben*— y está constantemente amenazada.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> Para mayor detalle, véase WHITE (1997: 21-31). El autor sostiene que, prestando la debida atención a los proyectos educativos que el humanismo renacentista ideó para una élite, la democratización social tendría que haberse acompañado de la enseñanza de la retórica como forma de dotar a la ciudadanía de un mayor discernimiento en sociedades donde la información y el conocimiento se hacían imprescindibles. Que esa enseñanza se excluyera de los planes educativos sólo se explica como parte de un proyecto de domesticación.

<sup>79</sup> Walter BENJAMIN (2005: 478).

<sup>80</sup> Se habrá reconocido aquí la definición benjaminiana de 'imagen dialéctica'. En BENJAMIN (2005: 465). Véase, además, Georges DIDI-HUBERMAN (2012: 46).

<sup>81</sup> Giorgio AGAMBEN (2010: 14, 23).

Aby Warburg descubrió que la supervivencia de las imágenes no sólo tiene lugar en la retina de los ojos del recuerdo. También en la retícula de las tramas de la historia, donde se intenta capturar el resto, la huella, lo que permanece aún de todo lo que la humanidad ha deseado o desechado, esperado o temido. Pero ni en un sitio ni en el otro están a salvo las imágenes. En ambos pueden perder su sentido, quedar suspendidas o disyuntas, en punto muerto o ciego o en la sombra, y cristalizar entonces en espectros que nos asedien e incluso nos subyuguen y encadenen.<sup>82</sup> *Those memories come back to haunt me*. Recordémoslo: «Ni los muertos estarán seguros ante el enemigo si éste vence».<sup>83</sup> Y ese enemigo reside a veces dentro de nosotros mismos, si caemos prisioneros, sin saberlo, de fantasmas.

No hay vuelta atrás. En 1843, Sören Kierkegaard comprueba descorazonado que la repetición no es de este mundo: «Solamente es posible la repetición espiritual, si bien ésta nunca podrá llegar a ser tan perfecta en el tiempo como lo será en la eternidad, que es cabalmente la auténtica repetición». Siete años después, Alexis de Tocqueville rememora sus impresiones de la revolución de 1848: «La imitación fue tan visible que la terrible originalidad de los hechos quedó ocultada por ella. Los hombres de la primera revolución estaban vivos en todos los espíritus, y sus actos y sus palabras, presentes en todas las memorias. Todo lo que yo vi aquel día mostró la visible impronta de aquellos recuerdos». Y en 1851, lo mismo hace Karl Marx, que entonces escribe un *incipit* que se hará célebre: «Hegel observa en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes acontecen, por así decirlo, dos veces. Olvidó añadir que, una vez como tragedia, y la otra, como farsa».<sup>84</sup>

Tocqueville da en el clavo cuando adivina que la *terrible originalidad de los hechos* quedó en la penumbra, soslayada, aunque él mismo incida especialmente en el lado mimético del acontecimiento, del que caen también muchos de sus protagonistas.<sup>85</sup> Comoquiera que sea, salta a la vista que el pasado queda cercenado cuando se interpreta bajo el signo de la

<sup>82</sup> AGAMBEN (2010: 51, 53). Véase también DIDI-HUBERMAN (2009).

<sup>83</sup> Es el final de la conocida tesis VI «Sobre el concepto de Historia» de BENJAMIN (2008: 308): «El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros ante el enemigo si éste vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer». He consultado también la traducción y el comentario de Reyes MATE (2006: 113).

<sup>84</sup> Las citas, respectivamente, en KIERKEGAARD (2009: 203), TOCQUEVILLE (1984: 105) y MARX (2003: 31).

<sup>85</sup> «Siempre me parecía que de lo que se trataba era de representar la revolución francesa, más que de continuarla», concluye el fragmento citado arriba.



repetición. En el famoso ensayo «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», escrito en 1935, Walter Benjamin hace notar que «hasta a la más perfecta reproducción le falta *algo*: el aquí y el ahora de la obra de arte, su existencia siempre irrepetible en el lugar mismo en que se encuentra». Le falta autenticidad, le falta *aura*, que es la manifestación de una lejanía por cercana que esta pueda hallarse. Y «lo *esencialmente* lejano es en sí mismo, ya, lo inacercable».<sup>86</sup>

El acontecimiento se repite en la historia que lo narra. Si no estamos atentos, su potencia, su radiación de fondo o energía, puede perderse. Las conmemoraciones, concebidas con el ánimo de ser una instancia contra el olvido, con frecuencia fijan en exceso las imágenes del pasado, las convierten en fósiles o estatuas, en fragmentos de materia sin vida. Algunas historiografías, al secarnos las lágrimas de los ojos, al privarnos de la necesaria dimensión de la emoción y el sentimiento, no nos permiten ver más que con los ojos abrasados o abatidos. Y, en el otro extremo, la memoria incontrolada se ve a menudo abocada, precisamente, a la repetición compulsiva de los acontecimientos que la hechizan.<sup>87</sup> Es preciso dar cauce a la energía que mana del acontecimiento. El arte ha demostrado que es capaz de hacerlo, por lo que la historia no debe darle la espalda.<sup>88</sup> Porque la historia ha de ser, una vez más, el arte de la memoria.

El acontecimiento nos reclama, toda vez que somos parte de él. Para conocerlo, no basta con reconocerlo, con certificar su existencia pretérita, dar acuse de recibo, y luego media vuelta, pasar página y dedicarnos a otra cosa. Y si por ventura regresa, hacer como si nada, o como si el regreso no fuera con nosotros ni nos comprometiera, y tratar de descartarlo con la sensación de *déjà vu*.<sup>89</sup> Nada nuevo bajo el sol. El gesto displicente puede ser reconfortante a corto plazo, pues parece que nos quita de encima los problemas y nos espanta sus espectros. Pero a la larga resulta desastroso. El trabajo de la historia, nos enseña Gadamer, no se detiene cuando decidimos apartar de él la mirada. Sin la reescritura

<sup>86</sup> BENJAMIN (2008: 55-6, 58n).

<sup>87</sup> Dominick LACAPRA (2006) utiliza con acierto las categorías, de inspiración psicoanalítica, 'reactuación' y 'elaboración' —*acting out* y *working through*— para distinguir los modos patológico y saludable de relacionarse con el pasado.

<sup>88</sup> Manuel CRUZ (2012: 186-8).

<sup>89</sup> Remo BODEI (2007). *La sensation de déjà vu* es el título de la traducción francesa de *Piramidi di tempo*.

permanente de la historia se oxidan las bisagras del tiempo, y el acontecimiento desborda y rasga las costuras de la trama que pretendía explicarlo y contenerlo. Cuando la sutura se hace en falso, siempre acaba rebrotando la sangre de la herida.

No hay vuelta atrás. Hay que *hacerse cargo* de la repetición del acontecimiento. Si todo acontecimiento es un comienzo, una explosión de posibilidades de sentido o una obertura insistente, toda relación responsable con él ha de ser un recomienzo, una resignificación o una reinterpretación. Porque entonces se identifica en el acontecimiento su potencia de ruptura, su clamor inaugural, que es aquello que nunca deja de llegar, de volver por vez primera. Es decir: su dimensión espectral y su oleaje de actualidades. Tenemos que hablar con él. Entonces, como en los palpitantes motivos musicales de Bach, la repetición se convierte en una fecunda forma de variación.<sup>90</sup>

La llegada hasta nosotros del acontecimiento no debe interpretarse como un mero regreso, sino como una reverberación, una *reprise*, una *revuelta* que sostenga la invención de los compases que aún están por escribir. Nuestra época, constitutivamente fragmentada por estratos de herencias, culturas, miradas y esperanzas distintas y distantes, es idónea para hacernos sensibles a la discordancia de los tiempos. Porque todo tiempo es heterócrono, anacrónico. Ningún presente guarda estrictamente la sincronía a sí mismo. Al contrario, es un nodo que conecta temporalidades diferentes, procedentes tanto del recuerdo del pasado como de la imaginación del porvenir. Por tanto, toda historia que se quiera contemporánea debe hacer fecunda la contradicción de ubicar una época y, a la vez, atemperar y armonizar los tiempos contrastados que en ella se entreveran.<sup>91</sup>

Para ese tipo de historia, para nosotros, no es el momento de la ruptura o de la huida hacia delante, con su cortejo de proclamas visionarias, pasiones ígneas e ilusiones líricas. Tampoco el del retorno, arrepentido, nostálgico, melancólico o resentido. Nuestro momento no reclama otro regreso del presente al pasado, el contacto de dos continentes cerrados, sino la urgente reapertura de sus contenidos.<sup>92</sup> No es tiempo, pues, de un tradicional *retour*, sino de un lúcido, consciente y esforzado *détour*. Ítaca es el camino.

<sup>90</sup> Patrice MANIGLIER (2011: 21) y CRUZ (2012: 194).

<sup>91</sup> Sobre la anacronía, DIDI-HUBERMAN (2006). Sobre la contemporaneidad, Félix DUQUE (1995: 39-40).

<sup>92</sup> Frédéric WORMS (2011: 3).

Todavía Walter Benjamin. «La irrepitibilidad de la obra de arte es idéntica a su integración en el contexto de la tradición».<sup>93</sup> La reproducción, en consecuencia, desgaja lo reproducido del ámbito de la tradición, lo emancipa, lo actualiza. Esta operación no anda tan lejos del concepto derridiano de 'iterabilidad', que es una fuerza de ruptura del signo con su origen. Estamos escindidos de las tradiciones, de los *milieux de mémoire*. No podemos seguir, ni aun queriéndolo, repitiendo sus modos. Irremediabilmente históricos, tenemos que encontrar nuestros propios *lieux de mémoire* y aprender a transformarlos en *lieux de possibilité*.<sup>94</sup> Por eso, frente a la idea de que interpretar correctamente un texto pasa por adscribirlo a su contexto, Derrida apuesta por hallar la forma de liberarlo de él. Estamos, nuevamente, ante la disolución de la quimera del origen. Cada iteración o reiteración de un acontecimiento en los relatos que lo transmiten transforma su significado, le añade, quita o desplaza atributos, pero sobre todo, ha de permitir que su energía siga viva para alimentar mañana esa misma operación: *l'opération historique*.<sup>95</sup>

No hay vuelta atrás. Curiosamente, en francés la noción de 'repetición' tiene dos sentidos: significa tanto retorno sobre lo ya hecho y reanudación de acontecimientos anteriores como preludio y ensayo de acontecimientos ulteriores.<sup>96</sup> Esta polisemia la recoge una propuesta de Ángel Gabilondo: retornar sin retroceder. Cada día, matinalmente, «podemos pretender empezar de modo radical y tratar de ignorar que retornar es proseguir y que proseguir no es simplemente limitarse a continuar. Pero ignorar, olvidar o desconsiderar lo vivido para anunciar un nuevo surgimiento, un nuevo orden, es una peligrosa y arrogante lectura del retorno». Porque el retorno no puede ser ya más «la búsqueda de los orígenes, ni el deseo de encontrar alguna vinculación que todo lo explique, algún asidero, cuando no algún sustento».<sup>97</sup> Al contrario, el retorno ha de ser en lo más profundo un 'regreso al futuro', una búsqueda de posibilidades, de potencias por

<sup>93</sup> «Una tradición que es, por supuesto, algo absolutamente vivo, mutable de manera extraordinaria». BENJAMIN (2008: 57).

<sup>94</sup> George STEINER (2008: 31).

<sup>95</sup> Manuel CRUZ (2012: 193-5): «La iteración también se puede definir, sin forzar en absoluto las palabras, como la reapropiación del *origen*, en la medida en que implica al mismo tiempo su disolución en tanto que original y su preservación a través del despliegue continuo».

<sup>96</sup> Lo remarca Frank LESTRINGANT (1993: 576-7).

<sup>97</sup> Extraigo las citas del blog de Ángel Gabilondo, *El salto del ángel*. Está alojado en: [blogs.elpais.com/el-salto-del-angel/2012/08/retornar-sin-retroceder.html](https://blogs.elpais.com/el-salto-del-angel/2012/08/retornar-sin-retroceder.html). Consultado en agosto de 2012.

actualizar, de puertas y ventanas por las que mirar al porvenir, y sobre todo, una manera de encender nuestra imaginación con un 'pasado activo'.<sup>98</sup> Regreso, repetición y recuerdo han de ser un valeroso retorno al temor y temblor de la capacidad de soñar.

El pensamiento requiere a la vez una cierta distancia con el acontecimiento y una cierta insistencia en sus significaciones. Esa es la enseñanza del 'giro' teórico de los años sesenta, que interpreta que la dialéctica conlleva la reducción del acontecimiento al insertarlo en su lógica, y opone frente a ello un margen de incertidumbre, de contingencia, de imprevisibilidad, y la precaución de que no todo puede deducirse de la marcha de las ideas, ni puede todo reducirse a la regularidad o regulación de la ley. También la dialéctica debe asumir que, después del trabajo de las mediaciones, siempre habrá alguna imagen superviviente.

En el fondo de este movimiento late la impugnación a Hegel de Kierkegaard, Marx y Nietzsche. Podríamos indagar en las implicaciones del concepto de 'angustia' de Kierkegaard, también en las del 'eterno retorno' de Nietzsche. Pero quedémonos ahora con Marx, que ve en la repetición una de las condiciones del devenir pero observa que aquella, en la historia, suele caer en el simulacro. Es una alerta contra la tentación de petrificar el acontecimiento, de tratarlo como un monumento. Una alarma que demuele la posibilidad de transformar el acontecimiento en la fuente pura, en el origen, de una nueva teleología.<sup>99</sup>

Hoy, una historia radical debe asumir la imposibilidad de la clausura. Y no sólo eso, debe aplaudirla, hacerla suya y ponerse a trabajar con ella. Es ciertamente inquietante vivir sin fundamentos, aceptar que en el fondo de nuestras ideas, convicciones y métodos sólo existe una «ficción suprema».<sup>100</sup> Hacerlo tiene sus riesgos, pero no tenemos más remedio que correrlos. La historia no se repite, no debe repetirse, pero no principalmente porque pueda convertirse en una farsa, sino por el peligro de que regrese el fantasma y traiga consigo la tragedia.<sup>101</sup>

<sup>98</sup> Tomo la expresión de Fernando de TERÁN (2009).

<sup>99</sup> Étienne BALIBAR (2011: 221).

<sup>100</sup> La expresión es del poeta Wallace STEVENS (1996). Véase además Frank KERMODE (2000: 44).

<sup>101</sup> Keith JENKINS (2008: 71-2).

No hay vuelta atrás. Un tiempo sin perfil resume en una hora herida su inmensa indecisión a la deriva. Y nosotros, náufragos del barco que buscaba la costa de utopía, supervivientes en un mundo dejado de la mano de Hegel, nos preguntamos: ¿dónde la orilla? Nuestra modernidad tiene su propia aporía. Ha asentado el motor del progreso justamente en un regreso, en el paradigma del renacimiento, un retorno que revela el invertido prestigio del origen.<sup>102</sup> Hoy tenemos que volver sobre ese retorno, pero no para reproducirlo, sino para integrarlo en nuestra propia reflexión sobre un tiempo que reclama ser de nuevo articulado. *The time is out of joint.*

Y, sin embargo, quizá no sea un buen momento para hacerlo. Los antiguos pudieron sentir su tiempo en decadencia, pero mantuvieron cierta confianza en las lecciones para siempre del pasado. Los modernos tampoco se sentían cómodos con su tiempo, pero confiaban en su capacidad de transformarlo. ¿Y ahora? Un presente devorador, omnímodo, monstruoso, hace de nuestro tiempo un erial sin maestros donde se representa sin descanso el espectáculo de la repetición de lo mismo. En medio de este paisaje desolado, las únicas proyecciones a que nos atrevemos caen bajo el signo de la naturalización: el clima, los alimentos, la población, incluso la economía y el vaivén de 'los mercados' parecen tomar ese cariz. ¿Dónde ha quedado el optimismo de la voluntad? La contingencia ya no parece abrirse a la posibilidad emancipadora, sino al tuerto e inseguro azar.<sup>103</sup>

Los grandes maestros del siglo veinte imaginaron, cada uno a su manera, que el estudio del pasado debía revelar en el presente las potencias por actualizar, germinar las semillas del tiempo. Pero la naturalización que nos aqueja no sólo nos deja al albur de unos cambios que escapan a nuestro control. También en la intemperie teórica, pues hoy aquel sujeto de la historia destinado a hacer de mediador entre los tiempos y a dirigir, aun so-

<sup>102</sup> Jeffrey PERL (1984: 281).

<sup>103</sup> CRUZ (2012: 228-41). Y sin embargo, esa posibilidad parece seguir existiendo, o estar luchando al menos por su vida, en las revueltas iniciadas con la primavera árabe. A este respecto, Alain BADIOU (2012) esboza una sintomática analogía entre las revueltas de 2011 en el mundo árabe y las revoluciones de 1848 en Europa. En un contexto, como el actual, en el que parece experimentarse el «cumplimiento retrógrado de la esencia del capitalismo» (p. 25) decimonónico, Badiou saluda los levantamientos populares como el principio de un movimiento de alcance mundial contra tal retroceso. Se trata de un movimiento vacilante, sin un concepto sólido ni una estructura estable, que puede recordar a las primeras agitaciones obreras del siglo diecinueve. Al mismo tiempo, sin embargo, es un indicio del despertar de la historia contra la repetición de un tiempo cautivo. Lo que haya de llegar es aún incierto, no está escrito. Pero ahí, en la misma liberación de lo posible contra lo necesario, está la espita para dar cauce al futuro.

metido a la astucia de la razón, el rumbo de los acontecimientos parece haber perdido su rostro, disuelto en la arena donde ha despertado aturdimiento tras el naufragio del Espíritu.

Metáfora de nuestro tiempo, el 'fin de partida' de Beckett se refracta en el tropo del 'fin de la historia' de Hegel.<sup>104</sup> *Esperando a Godot* y *Fin de partida*, escritas después de la segunda guerra mundial, en un paisaje en ruinas, son dos obras que responden a una profunda desorientación temporal, a una cierta interdicción de la pregunta por el cuándo. No hay más retornos, porque todos se han efectuado ya. Los personajes pisan una escena en que la catarsis parece haber sido ya alcanzada, en que todo parece ya pasado. *Had we but world enough, and time*. Pero no es así. Se nos ha hecho tarde.

Desde el principio, la modernidad ha vislumbrado, con una trágica clarividencia, su ruina y su final. Mucho antes de que Valéry hablara de la mortalidad de las civilizaciones y Spengler vaticinara la decadencia de Occidente, esta convicción escatológica se insinuaba en las filosofías y las religiones, en los milenarismos o quilibios, y se refleja en la teoría de la historia hegeliana. La historia progresará hasta alcanzar una culminación tras la cual, quizá, no habrá ya nada. Pero esa modernidad, con su sentido del fin, ha pasado, y nosotros, tenazmente, hemos sobrevivido. ¿Qué hacer?

No hay vuelta atrás. El sentido que se desprende del drama beckettiano no es el sentido del fin, sino el de la interminable repetición del momento antes del fin. Sintomáticamente, la repentina y desnortada locuacidad de Lucky, uno de los personajes de *Esperando a Godot*, termina con la exclamación: «¡Inacabados!».<sup>105</sup> Es cierto, los tiempos están inacabados, por lo que se han quedado también sin un comienzo. ¿Dónde están las fronteras del tiempo? O, como un eco de Jorge Guillén, ¿dónde la orilla de este tiempo sin perfil? Parece que poco tenemos que hacer, que nos queda poco más que acostumbrarnos a vivir a escasos pero larguísima minutos de la medianoche en la historia.

Clío ha caído bajo el mismo maleficio que Casandra. Sabe de la existencia de espectros y de la oportunidad de conjurarlos, sabe del fin de los orígenes y de la impertinencia de los finales, sabe de las virtudes del rodeo y de la potencia disruptiva del recuerdo, sabe de su propio trabajo encubierto y de la necesidad de tomar conciencia de sus efectos, sabe

<sup>104</sup> George STEINER (2011: 107). Véase Samuel BECKETT (2006).

<sup>105</sup> BECKETT (2008: 59-62). Véase PERL (1984: 280).

de la responsabilidad infinita que tenemos con la herencia que recibimos y con el porvenir que alumbramos, y sabe de la gravedad que reviste no ir reparando sin término los goznes del tiempo. Sabe de todo eso, pero no tiene quien la escuche. Aunque, como Cassandra, siga teniendo razón.

No hay vuelta atrás. Por eso, a pesar de todo, hay que actuar. En la bella apertura de *Entre el pasado y el futuro*, Hannah Arendt convoca a René Char y a Franz Kafka para auspiciar la transmisión de ese tesoro sin nombre, de esa herencia sin testamento, que «bajo las circunstancias más diversas aparece abrupta e inesperadamente y desaparece otra vez, en distintas condiciones misteriosas, como si se tratara de un espejismo», en la brecha abierta entre la pérdida de la memoria y la impaciencia del deseo.

En el punto exacto donde chocan las fuerzas que proceden del pasado y del futuro, Arendt rastrea la emergencia de una fuerza oblicua, diagonal, cuyo origen está marcado por la colisión pero cuyo fin se pierde en el infinito. Esa fuerza «es la metáfora perfecta para la actividad del pensamiento», nos dice. Y nosotros, con ella, podemos añadir: para la tarea de la historia que guarda el secreto de un saber olvidado, *el tesoro perdido de las revoluciones*.<sup>106</sup>

Es posible que hoy la luz cegadora del presente lo invada todo. Que haga del recuerdo una carga y no una fuerza. Pero entonces, como Faulkner, tendremos que responder que el pasado nunca muere, que ni siquiera es pasado. Como Horacio, tendremos que seguir dirigiéndonos al espectro. Y como luciérnagas, como esas *lucciole* que encontrara Dante en el infierno, tendremos que refugiarnos en la oscuridad y aprender a desabrochar la espesura de la noche, y desde ahí lanzar nuevos fulgores, nuevas iluminaciones y nuevos pensamientos, para retomar una vez más la tarea de interpolar, en la superficie infinita del tiempo, las intermitencias de la memoria y el deseo.

No hay vuelta atrás.

<sup>106</sup> Hannah ARENDT (2003: 15, 26-7).





## EPÍLOGO

*Exit Ghost*

En 1989, George Steiner publicó un precioso ensayo en el que se hacía una perturbadora pregunta: ¿hay algo *en* lo que decimos? La respuesta se despliega como una huída de la ‘ciudad secundaria’ en que vivimos, ese lugar en el que el comentario y la cita son mucho más frecuentes que la creación y la propuesta, y donde la abundancia de metatextos abruma y ahoga la inmediatez del contacto con el arte. Pero existe una salida: la experiencia del significado estético infiere la posibilidad de una ‘presencia real’, de una realidad o ‘sustanciación’ en el contenido y en la forma. Es posible una interpretación en acción, una hermenéutica que haga justicia al dios Hermes que la habita, patrón de la lectura, pero por encima de todo, patrón también de la resistencia del significado a la muerte.<sup>1</sup>

El arte existe porque existe ‘el otro’. Asumir esta premisa tiene una implicación moral: la creación conlleva dar la bienvenida al otro y dejarse tocar por él. Por eso cada poeta que merece tal nombre coloca «a la urgente luz de sus propósitos» los logros formales y sustantivos de sus predecesores. Experimentar y transmitir lo que ocurre dentro de uno mismo cuando se da la bienvenida y se permite el alojamiento vital de la presencia de los otros supone un riesgo, pues el contacto con el otro nos hace otro. Pero es absolutamente necesario vencer la ansiedad de la influencia. «Sin la aceptación del riesgo de la bienvenida, ninguna puerta puede abrirse cuando llama a ella la libertad».

Y sin embargo, muchas veces no nos atrevemos a ello. Nos arredramos porque deseamos secretamente evitar el encuentro inmediato con la «presencia real» o la «ausencia real de esa presencia». Guardar las distancias es una respuesta precavida que, empero, puede llegar a ser timorata. Nos deja en una posición franca, en la que gozamos de una cómoda inmunidad. Pero ¿acaso es eso todo? Desde luego que no. La fenomenología del

<sup>1</sup> La obra a la que aludo es, obviamente, *Presencias reales*. La edición que manejo, STEINER (2007), hace justicia al texto por su pulcritud y el esmero en la traducción. Además, contiene un prefacio de Claudio Guillén en el que, al parecer, estuvo trabajando hasta pocas horas antes de que le sorprendiera la muerte. Los pasajes más significativos que he entrecomillado están en las pp. 51, 177, 197 y 257. Pero el argumento se desarrolla, y merece seguirse con suma atención, *passim*.

decir relevante ha sido siempre la de la «indispensable relación con la presencia del ser y del mundo». El diálogo precede al lenguaje y lo genera.<sup>2</sup>

Ahora bien, entre las décadas de 1870 y 1930 tuvo lugar, según Steiner, la mayor revolución del espíritu de nuestra modernidad. El contrato de confianza entre el lenguaje y el mundo, entre las palabras y las cosas, se rompió. Desde entonces, un escepticismo arraigado recubre con un velo de ignorancia cualquier posible conocimiento de la realidad. El crítico define la era que ahí da comienzo como la del epílogo: «*after-word*». Pero a pesar de todo, no renuncia a la posibilidad de que los epílogos puedan ser también «prefacios y nuevos principios». Yo tampoco.

Algunas causas pueden explicar la multiplicación de las interpretaciones y lecturas 'débiles', tan alejadas de esas 'malas lecturas' que son fuertes y creativas. En primer lugar, existe una tendencia general, marcada por la profesionalización de la investigación y la sujeción a la regla academicista, que ha causado algún que otro daño no intencional. La imitación humanística de las ciencias, amparada en el positivismo del siglo diecinueve, ha querido para su territorio la exactitud de una *Wissenschaft* como garantía de su progreso. Pero en sus dominios no hay experimentos de laboratorio ni irrefutables copias de papel carbón. Por eso en su discurrir las interpretaciones posteriores no anulan ni borran las elaboraciones previas. No las superan del todo.

De las ciencias se puede predicar que progresan sobrescribiendo lo anticuado y obsoleto. Ellas dejan tras de sí un pasado sin vida, vías que mueren tan pronto como son superadas por nuevos descubrimientos que abren rutas alternativas. Las humanidades, en cambio, no progresan. Al menos, no así. La apreciación de Paul Veyne no fue ninguna provocación, ni lo es ahora repetirla. Ellas se renuevan a través de un incesante vaivén entre el pasado y el presente en el que ambos se retroalimentan. En este terreno, la originalidad no tiene tanto que ver con la novedad. Manet puede inspirarse en Goya, Picasso en Velázquez, pero de ninguno de ellos puede decirse que cancele, desmienta o supere a sus predecesores. «El humanista, en contraste crucial con el científico, tiende a sentir

<sup>2</sup> La frase, que tiene aquí su lugar por la inquebrantable apuesta dialógica que este trabajo comparte, pertenece a Iuri LOTMAN (1996: 35): «La conciencia sin comunicación es imposible. En este sentido se puede decir que el diálogo precede al lenguaje y lo genera».

que el alba y el mediodía están ya a sus espaldas». La nuestra es una temporalidad llena de fantasmas.

En segundo lugar, está la influencia particular del escepticismo postestructuralista o deconstructivo. Steiner concede que los actos de recepción y de comprensión son en buena medida «ficciones de intuición ordenada, mitos de razón». Pero compartir esta verdad no justifica transigir con la clausura tautológica dentro de la autorreferencialidad del discurso. «Las negaciones del postestructuralismo y de ciertas variantes de la deconstrucción son tan dogmáticas, tan políticas, como lo fueron las ecuaciones positivistas del historicismo archivístico». Conformarse con un universo de signos autosuficientes es un gesto de resignación. La melancolía ínsita en el corazón de la deconstrucción es la «huella espectral de la aniquilación» en esta nuestra medianoche de ausencia. ¿Por qué no recuperar entonces la suposición central de una 'presencia real'? Aunque nos parezca remota y pálida, atrevámonos a ver y a mirar esa «sombra del verbo» que es la experiencia humana.<sup>3</sup> Todo esfuerzo de comprensión debe medirse con la creación. Las mejores lecturas del arte son también arte.



Quince años después de la publicación del libro de Steiner, en 2004, Hans Ulrich Gumbrecht recogió el testigo con una obra fruto de una larga reflexión: *Producción de presencia*.<sup>4</sup> En ella, el filósofo alemán sostiene que el vuelo del pensamiento está severamente limitado por el absolutismo del giro lingüístico. De ahí la urgencia que reviste hallar un modo de salir de ese marasmo epistemológico. La pregunta central que se formula es si hay algo en la 'presencia' que escapa a lo que el 'significado' puede transmitir y que merezca ser tenido en cuenta. La renovación de la epistemología apunta, pues, a la reconexión con la ontología.

Sigamos el recorrido por el que Gumbrecht nos guía. Hasta el siglo diecinueve, la tarea interpretativa se concibió como el desvelamiento o la identificación del significado de

<sup>3</sup> La imagen, poderosa, es en esta ocasión de Mario VARGAS LLOSA (2012: 78). Véanse también sus consideraciones sobre el progreso de las humanidades en la p. 73 de la misma obra.

<sup>4</sup> GUMBRECHT (2005). Los pasajes más relevantes y las citas se localizan en las pp. 43, 51-3, 73, 83, 89-91, 109 y 116.

las cosas. Desde entonces, sin embargo, comienza a ganar terreno el convencimiento de que tal significado es atribuido por el intérprete, y no descubierto. Esa es la convicción que terminará presidiendo la formación e institucionalización de las humanidades en esa centuria, y que marcará decisivamente el siglo veinte. Existe, además, una íntima conexión entre tal concepción de la significación y la noción de historicidad, tan característicamente moderna. El tiempo se impone sobre el espacio, y en todo acto de comprensión el signo deja las realidades que evoca a una «infranqueable distancia histórica».

Esto supuso también un cambio en el papel del intérprete, obligado desde entonces a «observarse a sí mismo en el acto de la observación». Este «bucle autorreflexivo» no está exento de consecuencias. En primer lugar, trae consigo el descubrimiento del perspectivismo. Toda adquisición de conocimiento queda sujeta al punto de vista del observador. No hay una sola forma de dar cuenta de un objeto de referencia, y por eso la representación que se haga de él ya no puede derivarse de la metáfora del espejo y de la confianza en su transparencia. En segundo lugar, conlleva el redescubrimiento —que puede calificarse de poscartesiano— del cuerpo, con el que aparece la sospecha de la discrepancia entre la aprehensión del mundo a través de los conceptos y la observación del mundo a través de los sentidos.

Para el primer problema quiso verse una solución en la representación narrativa del mundo. El evolucionismo darwiniano, la filosofía de la historia de raigambre hegeliana y el realismo literario comparten la apuesta por integrar en un discurso narrativo la recién descubierta multiplicidad de los puntos de vista. Pero no tardó en hacerse patente que, además de múltiples, muchos de ellos eran irreconciliables. El segundo problema, por su parte, resulta en una serie de intentos de conjurar la distancia entre los conceptos y la percepción. En ese designio coinciden la poesía simbolista de Verlaine, Rimbaud y Mallarmé, la novela naturalista de Zola, la música programática de Wagner, la psicología temprana de Freud y la filosofía de la mente de Bergson. Sin embargo, el mundo académico parece moverse por otros derroteros. La diferencia entre la resurrección del pasado de Michelet y la rememoración de Aulard es una buena prueba de ello. El éxito de la fenomenología, con Dilthey y Husserl, destierra la referencia al mundo y a la experiencia vivida —la *Erleben*— del territorio de las humanidades. Pero, según Gumbrecht, la huella de

semejante exclusión no ha desaparecido. No ha dejado nunca de ejercer su callada influencia, su *hantise*, sobre todo estudio que ha creído que la verdad de las palabras era la ausencia de las cosas.

El corolario del proceso descrito es que la atribución de significado ha devenido en la práctica central, si no exclusiva, de las humanidades, y su absoluto dominio ha condenado a otros fenómenos a un silencio wittgensteiniano. Ahora bien, el sonido de ese silencio, su reverberación espectral, se ha traducido en una añoranza del mundo, en un deseo de presencia o una *passion du réel*.<sup>5</sup> Es un sentimiento difuso, tal vez un leve malestar, pero que de todos modos ejerce cierta presión para volver a pensar cuáles son los límites de nuestro mundo y cuál es su relación con el lenguaje. ¿Se trata de abandonar la apuesta interpretativa? En absoluto. Tan solo de un impulso por ir, con ella, más allá de la interpretación.

La renovación epistemológica cristalizada en torno al sesenta y ocho fue sin duda saludable y necesaria. Abrió puertas y ventanas por las que entraron muchas formas de libertad. Entonces empezó a considerarse seriamente algo que ahora damos por supuesto: que las identidades, ya sean religiosas, raciales, sexuales o nacionales, son constructos culturales, representaciones o incluso invenciones, como se propuso no sin orgullo. La carga del pasado se aligeró mucho cuando fue atravesada por la contingencia. Por fin se soltaba el lastre de los pecados atávicos anclados a una supuesta *naturaleza* de las cosas. Pero «la brillantez del pronunciamiento resultó cegadora». Lo que era una invitación para desarrollar un proyecto crítico de análisis cultural se convirtió en un lugar común. De la invención de la tradición se pasó a la tradición de la invención. Y nadie se preguntó qué hacer a continuación.<sup>6</sup>

La propuesta de Gumbrecht radica precisamente en tratar de hallar conceptos con los que pensar una teoría del conocimiento que él llama postmetafísica, atenta a la tensión u oscilación entre los «efectos de presencia» y los «efectos de significado», capaz de suscitar la predisposición a dejarse tocar por los objetos presentes. Porque hasta ahora la era del significado se ha vinculado con la profundidad, con el desvelamiento de lo que está oculto detrás de los estratos de la apariencia —es en este sentido en el que Gumbrecht lla-

<sup>5</sup> La expresión es de Alain BADIOU (2005).

<sup>6</sup> Así se expresa Michael TAUSSIG (1993: XVI), una de las fuentes de inspiración de Gumbrecht.

ma metafísico a ese propósito—. Esto ha llevado a un desprestigio de lo superficial, de lo que se da a ver y, en consecuencia, también se da por descontado. Y sin embargo, «el dogma de la verticalidad», la apuesta sobre «la autenticidad de las profundidades» —de nuevo tomo de Steiner las expresiones—, no bastan ante numerosos registros de la literatura y las artes. Hay enunciaciones de sentido cuya fuerza reside en la superficie.

Las vías que propone Gumbrecht para acercarnos a la 'presencia' son diversas. Es revelador el contraste de la modernidad con la cultura medieval, por ejemplo, en la que el sacramento de la eucaristía tenía sin duda la función de producir la presencia real de Dios sobre la Tierra. Asimismo, es sugerente su distinción entre «culturas de significado» y «culturas de presencia», dos tipos ideales —en el sentido weberiano— cuya oposición trasluce diversas posibilidades de estar en el mundo. También es de obligada mención su referencia a la noción heideggeriana de 'Ser', tanto como a la disposición afectiva de serenidad o *Gelassenheit* que contribuye al desocultamiento del Ser porque entraña la capacidad —tan hamletiana por cierto— «de dejar ser a las cosas». Pero de todas esas vías, quiero concentrarme ahora en las amalgamas que el filósofo detecta entre el lenguaje y la presencia.<sup>7</sup>

En primer lugar está el lenguaje hablado como realidad física, que no sólo afecta a nuestro sentido del oído sino que puede tocar todo nuestro cuerpo, como cuando alguien nos susurra algo tan cerca que su voz nos eriza la piel. Los conjuros, o los ensalmos, que son maneras supersticiosas de curar con oraciones, nos hablan también del poder que ciertas culturas han atribuido a la palabra hablada. Otra fusión entre el lenguaje y la presencia reside en algunas prácticas filológicas. La obsesión por rescatar fragmentos textuales del pasado esconde a veces un deseo de contactar con las realidades que atesoran y, de creer a Gumbrecht, incluso un anhelo reprimido de comerse *literalmente* —nunca mejor dicho— los restos de los antiguos papiros o los manuscritos medievales. Pero, sin ir tan lejos, la tesis de Frank Ankersmit, según la cual la voluntad de conocer históricamente el pasado nace del deseo de recuperar ese pasado, habla en el mismo sentido. En tercer lugar, todo lenguaje que sea capaz de producir una experiencia estética amalgama también

<sup>7</sup> Lo que sigue está sistematizado en GUMBRECHT (2006: 320-4) y, con leves modificaciones, en GUMBRECHT (2010: 140-5).

efectos de significado y de presencia. Ciertamente, el arte es una forma de comunicación en la que la percepción no es un mero supuesto, sino también «un contenido que, junto con el significado, arrastra el lenguaje». En poesía, los distintos registros de la forma —el ritmo, la rima, la estrofa o ciertas figuras retóricas— no se hallan subordinados a la dimensión del contenido. La prescripción, en Argentina, de bailar el tango sólo cuando no tiene letra nos habla de la necesidad de dejarse tocar por los ritmos sin que interfieran los significados, en sí tan penetrantes. La experiencia mística y el lenguaje del misticismo son una cuarta manera de hacer palpable la presencia a través de las palabras. No porque tales experiencias excedan los límites del lenguaje, sino porque ponen de manifiesto su poder, incluso somático, de persuasión. Pero hay más: la «apertura del lenguaje al mundo de las cosas» va más allá de la mera semántica cuando la deixis apunta a los objetos en lugar de representarlos.<sup>8</sup> Esa es la quinta amalgama. La sexta y última es la capacidad de la literatura de producir «efectos de epifanía» —y aquí se impone la referencia a Joyce y a la literatura modernista—: revelaciones repentinas, intuiciones fugaces o percepciones de inusitada intensidad. «*À une passante*», de Baudelaire, transforma en poesía esa sensación.

El cronotopo moderno que hacía del 'tiempo histórico' la única temporalidad pensable, basada en la tensión entre el 'espacio de experiencia' y el 'horizonte de expectativa', ha dado ya palpables síntomas de agotamiento. Incluso es posible que lo hayamos dejado atrás. Sea como fuere, el bloqueo de la idea de futuro perfila ante nosotros un «lento presente» que mira al pasado con nostalgia y no quiere dejarlo escapar. Por eso la reproductibilidad técnica ha poblado nuestra época de artefactos que hacen presentes otros tantos pasados artificiales. Por eso el signo historiográfico de nuestro tiempo lo constituyen los pasados traumáticos y los lugares de memoria. Pasados que no pasan y que se incorporan en aquello que Wordsworth llamó «espacios de tiempo». Un 'giro espacial' ha tenido lugar en las ciencias sociales entre la caída del muro de Berlín y el derrumbamiento de las Torres Gemelas.<sup>9</sup> Todo esto apunta a un deseo de presentificación. Un deseo de presencia que constituye una invitación no ya a representar el pasado, sino a imaginarnos

<sup>8</sup> Aunque quepa preguntarse si apuntar a un objeto no implica tener ya alguna representación de él. Agradezco a Martín Patrocínio esta apreciación.

<sup>9</sup> Sobre esto, véase SCHLÖGEL (2007), una colección de ensayos bellamente titulada *En el espacio leemos el tiempo*. Sobre el *spatial turn*, el autor reflexiona: «Pero hay algo más importante que trabajar en una historia aparte, otra más, la del espacio: renovar la manera de contar historia», p. 16.

cómo nos habríamos relacionado con los objetos que lo habitaron si nos los hubiéramos encontrado en su propio mundo. La imaginación histórica y las prácticas historiográficas no tienen nada que perder al aventurarse por los vericuetos de ese ejercicio intelectual. Un cierto tacto de la comprensión habrá de permitirnos alguna vez «ceder al pasado y, simplemente, disfrutar nuestro contacto con él».<sup>10</sup>



Las reflexiones de Hans Ulrich Gumbrecht son felizmente coincidentes con las del siguiente autor que abordaré: el psicólogo e historiador Eelco Runia. Él es quien ha introducido de lleno la cuestión de la 'presencia' en el ámbito de la teoría de la historia gracias a un artículo que publicó en 2006 en la revista *History and Theory* bajo un título lapidario: «Presencia». De la noción da esta primera definición: es «la manera irrepresentada en que el pasado está presente en el presente».<sup>11</sup>

Veamos el panorama en el que su propuesta se hace relevante. La filosofía de la historia se liberó de la carga del pasado en algún momento de los sesenta. En la falla abierta entre lo ocurrido en tiempos pretéritos y la manera como su recuerdo cristaliza en tramas narrativas, la filosofía de la historia decidió permanecer a este lado del abismo, es decir, en las coagulaciones que toman la forma de textos históricos. La 'metahistoria' de White inauguró en realidad la era de la 'metahistoriografía'. La historia perdía su mayúscula y se disolvía en una miríada de historias. Los grandes relatos del tiempo —concebido ya como hazaña de la libertad, ya como emancipación del género humano— dieron paso a las pequeñas narraciones: de una aldea occitana o de un molinero del Friuli. Es posible que mantenerse al resguardo de los textos fuese una reacción fóbica ante los desastres del siglo. Sea como fuere, ha llegado la hora de terminar con ese tiempo de silencio.

Runia sostiene que además de una voluntad de comprender el significado del pasado existe también un deseo de presencia que se persigue con tanta o mayor vehemencia, y que se manifiesta en fenómenos tales como la nostalgia y el encanto de lo 'retro', en la cons-

<sup>10</sup> Vuelvo aquí a GUMBRECHT (2005). En este caso, p. 128.

<sup>11</sup> «Presence», en el inglés original, puede leerse en RUNIA (2006a). La definición, en la p. 1: «*The unrepresented way the past is present in the present*». Como se comprobará después, la elaboración teórica del autor necesariamente precede en algunos años a la fecha de publicación del texto.



tante celebración de efemérides, en la preocupación por la memoria histórica o en la construcción de monumentos conmemorativos. En todos estos casos se percibe un anhelo de «estar en contacto» con el mundo, con «las personas, las cosas, los acontecimientos y los sentimientos» que nos han hecho quienes somos. Seguramente porque buscamos un asidero para comprender a carta cabal el misterio de cómo es posible que sigamos siendo nosotros mismos aunque hayamos dejado de ser casi por completo quienes éramos antes. De cómo es posible que nuestro pasado se nos antoje tan y tan real a pesar de haberse ido.

Es un anhelo que puede considerarse el equivalente existencial del problema epistemológico de la discontinuidad en la historia, que desde los años sesenta ha sido discutido con frecuencia. El deseo de presencia ha inspirado, sin ir más lejos, el proyecto de Pierre Nora sobre los *lieux de mémoire*, una obra atravesada por el sentimiento de pérdida de los entornos de memoria a causa de la aceleración de la historia. Esa sensación de pérdida del contacto familiar con el pasado es la que da paso a la era de la conmemoración, en la que el vínculo entre la historia y la memoria se relaja y se vuelve problemático, asediado por las brechas y discordancias que se reproducen en el dorso del tiempo. En tal momento los lugares pueden erigirse en baluartes de la continuidad entre el pasado y el presente, en refugios de la memoria, por citar la expresión de Judt. Y, quién sabe, tal vez conservar en el silencio de la piedra una cierta idea del porvenir.

En este contexto, Runia propone ampararse en el concepto de metonimia —ese «tro-  
po que consiste en designar algo con el nombre de otra cosa tomando el efecto por la causa o viceversa, el autor por sus obras, el signo por la cosa significada», según el diccionario de la Academia— para profundizar en la dialéctica entre continuidad y discontinuidad, entre ausencia y presencia. Su sugerencia inicial es que transformemos el tiempo en espacio, siguiendo una tradición que se remonta a Agustín de Hipona y cuya genealogía rastrea Runia en las novelas de Scott, Balzac y Sebald, pero sobre todo en la filosofía de Vico. «Los lugares son almacenes de 'presencia'. La reflexión no debe detenerse, sino *empezar ahí*».<sup>12</sup>

<sup>12</sup> RUNIA (2006a: 14). Mi exposición, que no reproduce el complejo argumento del autor, se basa sobre todo en las pp. 2-6, 16-7, 19 y 25-8 de su artículo. De ahí provienen todas las citas que he entresacado.

Traducir el tiempo a espacio hace posible dar cuenta de la simultaneidad de la continuidad y la discontinuidad. Y aquí la metonimia, si no la entendemos como un fenómeno exclusivamente lingüístico, puede sernos de gran ayuda. Los fósiles y las reliquias son instancias de ese tipo de metonimia que se caracteriza por presentar la parte por el todo. Los monumentos poseen también un componente de denotación metonímica junto con la connotación metafórica: *dicen* algo sobre aquello por lo que *están* ahí. Pensemos por un momento en el monumento a los judíos asesinados en Europa diseñado por Peter Eisenman, que recuerda en Berlín a las víctimas del holocausto. Ese vasto campo de losas o estelas de hormigón *presenta* un acontecimiento del pasado en la actualidad. Pero difícilmente puede decirse de él que lo *representa*. Expresado de otro modo: el monumento tiene poco que *decir* pero mucho por lo que *estar* ahí. De hecho, puede afirmarse que lo que hace el memorial es presentar una ausencia. Un ejemplo extremo de esto es el arte abstracto: su vocación metonímica hace de él «todo presencia y nada de significado». En eso reside su fuerza y su impacto.

En la escritura de la historia existe también una oscilación entre un polo metonímico sintagmático y un polo metafórico paradigmático, aunque semejante tensión pase a veces desapercibida. El primer polo es el que abre el lenguaje al mundo prelingüístico de los acontecimientos y las impresiones que causan, y el segundo es el que bucea en su significado explotando el rendimiento de un código de signos lingüísticos. Pero los textos históricos, tramados metafóricamente, tienden a esconder ese otro polo metonímico. Entonces «la presencia está aún más ausente» que en las obras de arte mencionadas. Pero aún está ahí. En esas tenues metonimias ensombrecidas por la cegadora luz de las metáforas, el pasado permanece agazapado, «ausentemente presente».

Por eso prestar atención a la relación entre la continuidad y la discontinuidad, entre la metáfora y la metonimia, puede auparnos más allá del umbral donde el paradigma de la representación se detiene, y permitirnos avizorar desde ahí el vínculo entre la historiografía y la realidad histórica. Quizá no logremos establecer con ella el contacto que querríamos, pero tendremos las puertas abiertas para que ella establezca algún tipo de contacto con nosotros. Porque, a pesar de todo, el pasado sigue ahí. «Viaja con la historiografía

no como un pasajero sino como un polizón». Como un polizón el pasado sobrevive a los textos. Y, como un polizón, puede depararnos aún muchas sorpresas.



Los días 1 y 2 de diciembre de 2005 tuvo lugar en la Universidad de Groninga un debate en torno a la noción de presencia. Lo organizó el *Centrum voor Metageschiedenis*, el centro para la metahistoria presidido por Eelco Runia, con el objetivo de hallar respuestas convergentes a una pregunta común: ¿es la 'presencia' una alternativa viable a la representación?

El ciclo se abrió la mañana del jueves con las intervenciones de Hans Ulrich Gumbrecht y del propio Eelco Runia. El primero sistematizó las amalgamas entre lenguaje y mundo, ya sustanciadas. Y el segundo ahondó en sus argumentos con una lectura titulada «*Spots of Time*». <sup>13</sup> La expresión pertenece a William Wordsworth, quien en su largo poema autobiográfico *El preludio* trató de recrear su pasado a través de la visita a los lugares del recuerdo. Lugares en los que le esperaban virtudes dormidas pero bien capaces, al despertarlas, de vivificar su pensamiento. Pues tales 'espacios de tiempo' no guardan sólo el tesoro de los saberes olvidados, sino también los afectos personales que un día nos inspiraron o depositamos en ellos. Otro poeta, José Carlos Cataño, nos ofrece una bellísima manera de llamar a estos espacios de la geografía sentimental: «lugares que fueron tu rostro». <sup>14</sup>

Pero volvamos a Runia. En esta ocasión, su punto de partida señala la distancia que lo separa tanto del ingenuo realismo como del constructivismo posmodernista. Pues, según él, se equivocan tanto los historiadores que creen que el pasado existe como los que creen que no. Pero lo hacen de un modo paradójico, toda vez que el pasado está «más radicalmente ausente» de lo que los escépticos suponen y, al mismo tiempo, «más dramáticamente presente» de lo que los creyentes imaginan. ¿Cómo puede ser eso? Porque la presencia del pasado no llega hasta nosotros a través de las metáforas —que transportan el significado— sino que se esconde en las metonimias —que presentan ausencias—. Así pues,

<sup>13</sup> Buena parte de las conferencias de esas jornadas se publicó en octubre de 2006 en la revista *History and Theory*, de donde he obtenido la información. El artículo en cuestión, en RUNIA (2006b). Extraigo las citas de las pp. 306, 310-1, 313 y 316.

<sup>14</sup> Un verso que sirve también de título al sutil poemario de CATAÑO (2008: 61).

la presencia, aunque común, es difícil de sustanciar. «Puedes experimentarla, pero no puedes documentarla».

¿Cómo tratar entonces con ella? Quizá partiendo de esta constatación: la presencia no se encuentra en las historias, o para ser más exactos, en la *storiness* de esas historias. Está en aquellos elementos que inadvertidamente los historiadores tienen que presentar para contar sus historias. Elementos preconscientes que emergen de repente a la superficie de la conciencia como los recuerdos en el famoso pasaje de la madalena de Proust. Entonces la presencia del pasado nos embarga y nos hace «sentir cosas, pensar cosas y hacer cosas» que nos obligan a reescribir nuestra historia. El pasado nos afecta pero desafía nuestra conciencia, porque está más allá de los límites de la identidad narrativa. Además, su influencia no se dirige tanto al orden del *lógos* como al orden del *páthos*.<sup>15</sup> De nuevo, la presencia es un pasajero extraño, un habitante incierto, un huésped al que nadie ha invitado.

Frank Ankersmit llega al debate después de haber hecho un largo viaje del lenguaje a la experiencia.<sup>16</sup> Y lo hace con un sustantivo bagaje: una obra publicada en marzo de 2005 sobre *La experiencia histórica sublime* en la que elabora su argumento sobre la disociación del pasado y su persistencia en la negra espalda del tiempo de las civilizaciones.<sup>17</sup> En su intervención, que tiene lugar por la tarde, Ankersmit hace notar que el concepto de 'presencia' todavía no ha sido reducido a la univocidad. Eso es bueno, pues significa que aún puede dar frutos en direcciones que no son de sentido único.<sup>18</sup>

Entre todas ellas, el filósofo de la historia elige concentrarse en la vecindad de la 'presencia' con las nociones de 'mito' y 'representación'. Sobre esta última, sugiere que se manifiesta de dos maneras diferentes. La primera, la más común, es aquella en la que las representaciones y los objetos representados son de distinta naturaleza. *Ceci n'est pas une pipe*,

<sup>15</sup> Por más que algo artificiosa y atrabiliaria, la ficción cinematográfica de Christopher Nolan *Inception* contiene poderosos destellos que reflejan esta dimensión. Por ejemplo: «An idea Robert Fischer's conscious mind would never accept. We have to plant it deep in his subconscious». Y a continuación: «The subconscious motivates through emotion, not reason, so we have to translate the idea into an emotional concept». Énfasis en el guión original.

<sup>16</sup> El trayecto lo recorre Peter ICKE (2011) en un libro sintomáticamente titulado *Frank Ankersmit's Lost Historical Cause*.

<sup>17</sup> Véase ANKERSMIT (2005). Existe también una traducción española de la edición neerlandesa, posterior a la americana citada, y con algunos cambios con respecto a ella, en ANKERSMIT (2010).

<sup>18</sup> ANKERSMIT (2006). Cito a continuación de las pp. 329, 332 y 335.

de Magritte, resume con ironía esta situación.<sup>19</sup> Pero hay también otro tipo de representación en la que esta «es verdaderamente una repetición o reactuación de una acción previa». En ella el pasado no sólo es evocado, sino que es transportado al presente como quien se lleva «un souvenir de un país extranjero hacia el suyo propio». En este caso, lo representado y su representación pertenecen a una misma categoría, puesto que su relación no tiene solución de continuidad, y «la representación de la acción» termina por transformarse en «la acción de la representación». Que los soldados americanos reprodujeran en Abu Ghraib los excesos que en ese lugar cometía el régimen que habían ido a derrocar tiene, inquietantemente, algo de repetición freudiana. Además, y ahí reside el quid de la cuestión, cuando la representación y lo representado comparten naturaleza y forman parte de una misma realidad, uno y otra permanecen ciegos a su relación. Para rasgar ese velo, no podemos más que abrazar el reclamo de Jameson: «*Always historicize!*».<sup>20</sup>

Pero ahí es donde entra en juego el mito, que es precisamente aquello que no se deja historizar y, al hacerlo, su resistencia revela los límites inherentes a toda historización. Porque es en los ángulos muertos, en los puntos ciegos de la historia, donde residen los mitos que están «en el origen de las convicciones y creencias inconscientes de una civilización, institución o nación»: esas que son su «corazón frío». Y es en esos lugares, en esos espacios en blanco, donde aguarda, quedamente, la presencia. La historia presiona las fronteras de lo decible, pero estas se desplazan. Unos mitos se desmontan mientras otros se producen, no necesariamente para mal si hacemos caso a Ankersmit. Porque, cuando nos acercamos a ellos, nos permiten intuir dónde podemos buscar la presencia perdida.

Si todo esto parece un poco esotérico, la segunda jornada del debate puede contrape-sar tal impresión. La contribución matutina de Ewa Domanska se dirige, en contraparti-da, hacia las categorías que permiten pensar los aspectos materiales del pasado más allá de las teorías del discurso o de la representación.<sup>21</sup> A tal efecto, pone en valor las perspectivas

<sup>19</sup> FOUCAULT (2001), por cierto, analiza las dos versiones del dibujo del pintor belga en un penetrante ensayo escrito en 1973 que retoma algunos de los motivos de *Las palabras y las cosas*.

<sup>20</sup> Esas son las dos primeras palabras de *The Political Unconscious* de Fredric JAMESON (1993: IX). ANKERSMIT (2012) se refiere a ellas en un artículo reciente.

<sup>21</sup> DOMANSKA (2006). Véanse sobre todo las pp. 337, 341 y 345, de donde proceden todas las citas.

abiertas por los trabajos del antropólogo Bruno Latour y del filósofo de la ciencia Don Ihde. En concreto, la ética del cuidado que el primero deriva de la conciencia de la fragilidad de las cosas y la hermenéutica material que el segundo propone para dar importancia a los instrumentos con que observamos la realidad, toda vez que estos constituyen también nuestro punto de vista al permitirnos captar «aspectos de la realidad que no podrían percibirse sin ellos». De este modo, adquieren una relevancia hermenéutica y no meramente instrumental. Lo que tienen en común estos planteamientos es que dirigen nuestra atención hacia «la otra mitad de esta historia: cómo los objetos construyen el sujeto».

Pero la aportación más significativa de Domanska tiene que ver con la superación de la dicotomía entre la presencia y la ausencia. Al amparo del cuadro semiótico de Greimas, la antropóloga añade a tal oposición binaria dos categorías secundarias nuevas: la no-ausencia —que es la ausencia manifiesta— y la no-presencia —que es la presencia no manifiesta—. Categorías que quiere entender como complementarias y no como opuestas. Pues bien, Domanska constata que los debates contemporáneos sobre el conocimiento histórico —también la discusión en torno a la noción de presencia— suelen centrarse sobre todo en el pasado no-presente, en su callada presencia en el presente, y no tanto en el pasado no-ausente, en su conspicua ausencia entre nosotros. Y esta es una instancia que no debiéramos dejar de explorar, puesto que nos acerca ese espacio liminal de 'lo siniestro' —la voz tiene aquí un sentido freudiano—, a ese pasado que asedia el presente como un fantasma e introduce el extrañamiento en lo que hasta ahora nos era familiar. El dramático caso de los 'desaparecidos', en Argentina, arroja una luz sorda sobre el misterioso poder de la ausencia manifiesta del pasado.

Esa misma mañana del viernes 2 de diciembre intervino Michael Bentley. El historiador inglés empezó por decir que una tarea crítica como la de Barthes, Foucault o White es pertinente en lo que se refiere a la epistemología de la historia, pero no tanto en lo que concierne a su ontología. Para quienes les siguen, el pasado carece del «poder de afectar a sus futuros sin que el trabajo de la memoria lleve a cabo algún tipo de rescate».<sup>22</sup> Por eso al momento crítico de los sesenta y setenta sucede una *nouvelle vague* de la memoria en los ochenta y noventa. Porque recordar es lo que hacemos cuando el pasado se ha ido.

<sup>22</sup> BENTLEY (2006: 354). El argumento puede seguirse en las pp. 354-8; la cita siguiente, en la p. 358.

En esta circunstancia, la propuesta de Bentley consiste en realzar la ontología sin desestimar la epistemología a través de la noción de autenticidad. ¿Qué debemos entender por tal? El historiador no se atiene en este caso al significado más transparente del término: aquel que remite a la oposición entre lo genuino y lo espurio, entre lo verdadero y lo falso; sino que sugiere una segunda lectura más intrigante: aquella que nos permite hablar de la autenticidad de una ficción, bien sea porque es portadora de verdades intemporales, bien porque ha sabido retratar fielmente el lugar y la época en que transcurre. Esta acepción no tiene que ver tanto con la apelación a la verdad como con la verosimilitud. Pero, sobre todo, implica la suposición de que, gracias a la imaginación, estamos permeados por una cierta preconcepción de la temporalidad. Para nosotros, el pasado tiene una voz o un susurro propios, y la autenticidad es el lazo que nos une a él.

Pero la autenticidad es también un límite. Ante la abrumadora presencia de las fuentes primarias, ha habido quien ha llegado a creer que el pasado habla por sí mismo. Pero eso se ha revelado una falacia historicista. Sin embargo, el constructivismo posmodernista tampoco ha sabido resolver la naturaleza de la relación que uno establece con el pasado que estudia. Paul Ricœur escribió que, en el análisis de la imaginación histórica, hay que evitar «dar mayor importancia a la potencia verbal empleada en nuestras redescpciones que a las *incitaciones* a la redescpción que emergen del pasado mismo. Dicho de otro modo, hay que evitar que cierta arbitrariedad tropológica haga olvidar el tipo de limitación que el acontecimiento pasado ejerce sobre el discurso histórico».<sup>23</sup> Porque el pasado afecta al presente y se efectúa en él. Tal afirmación no es ningún mantra. Puede defenderse teóricamente, y eso es lo que «abre la posibilidad de reanimar de una manera más disciplinada» la concepción de Taine del *momento*, «a través del cual el pasado ejerce presión sobre el presente y, quizás, se 'presenta' a sí mismo».

Estamos llegando al final. Detengámonos, en último lugar, en la llamada de atención que hizo Rik Peters durante la segunda tarde del debate, pues constituye un buen antídoto contra la tentación de caer en una visión demasiado romántica de las bondades de un contacto inmediato, puro, con el pasado. El historiador subraya el asombroso parecido

<sup>23</sup> Bentley cita este pasaje, que he localizado y traducido del original, en RICŒUR (1985: 279-80). Además, compárese con lo dicho *supra*, p. 131 y, en la misma página, n. 52.

que existe entre las propuestas de Runia, Ankersmit y Gumbrecht, y las ideas y prácticas de Giovanni Gentile y Benito Mussolini. El desafío que esto plantea es de no poco calado.

En efecto, los constructores del fascismo pensaron que el despertar cultural de su país requería de la 'presencia' del pasado, de la continua presentificación de las grandezas pretéritas a través de la 'experiencia histórica sublime'. Y por eso pusieron en marcha una gigantesca 'producción de presencia'. Gentile y sus acólitos nada quisieron saber de las sutilezas de la interpretación y de sus márgenes de libertad. Para ellos, todo italiano debía tener la 'experiencia pura' —la noción es del propio Gentile—, vívida, abrumadora, del pasado glorioso de Italia. Así el pasado y el presente se fundirían en la determinación a la acción. El peligro es evidente. La presencia se vuelve oscura, casi negra, cuando la primacía ontológica del presente sojuzga y esclaviza al pasado. «La historia que sirve es una historia sierva», dejó dicho Lucien Febvre en 1920.

«El pasado es una fuerza real en la experiencia histórica». Por eso puede demandarse que se haga justicia al pasado en las interpretaciones que se desprenden de él. Por eso también puede reclamarse que se establezca un diálogo con el pasado, pues «el verdadero diálogo implica la presencia real del otro».<sup>24</sup> De ahí la necesidad insoslayable de la hermenéutica, de la crítica, de la interpretación. Explorar la presencia del pasado es una vía prometedora, pero no exenta de riesgos. Debe por ello ser balanceada con las herramientas propias del oficio de historiador. Sin ellas, la presencia puede ser demasiado abrumadora. Sin ellas, la osadía de hablar con el espectro podrá cobrarse el precio de caer bajo su hechizo.<sup>25</sup>

«*Thou art a scholar, speak to it*». Esa es la lección de *Hamlet*.



El debate de Groninga plantó una simiente que ha empezado ya a dar frutos —aunque, como sucede con las semillas del tiempo, nadie pueda predecir qué granos crecerán, y

<sup>24</sup> PETERS (2006: 373). Véanse además las pp. 371-4 para un resumen de su argumentación.

<sup>25</sup> Conserva esta palabra la sedimentación de una significación antigua que remite a lo «contrahecho, falseado o imitado». Asimismo, entre sus acepciones modernas se encuentran las referencias a lo «artificial o fingido» y a lo «postizo», siempre según el DRAE. No deja de ser pertinente recordarlo, pues en un tiempo hechizado, es decir, encantado, embelesado o cautivado, no deja de latir un fondo siniestro que alude a esa constelación de significados. *Macbeth*, de Shakespeare, es una poderosa exploración de lo dicho.



cuáles no—. En 2008, el historiador Berber Bevernage publicó un artículo en el que se propuso explorar el rendimiento del paradigma de la 'presencia' en la espinosa relación entre la historia y la justicia.<sup>26</sup> No seguiré aquí su argumento de forma pormenorizada, aunque no carece de interés. Para no perder el hilo, me concentraré en la elaboración que hace del paradigma en cuestión, cuyo cauce coincide con el mío.

Bevernage considera que para introducir de forma productiva la 'presencia' entre la historia y la justicia es necesario repensar el concepto de 'tiempo histórico' tal como ha sido concebido en la modernidad. En concreto, detecta tres aspectos de nuestra concepción del tiempo que se resisten a la mencionada incorporación: el primero es el dominio del punto geométrico en las representaciones del tiempo, siguiendo la formulación aristotélica que concibe los instantes sin duración y, por tanto, dificulta la tarea de pensar un presente dilatado; el segundo es la idea del tiempo como un sustantivo colectivo singular, es decir, como *el Tiempo*, que no deja espacio a la diversidad y la discordancia de los tiempos; y, resultado de los anteriores, el tercero es una concepción del presente como absolutamente autosuficiente.

Pero toda una tradición de pensamiento nos previene frente a tan despótica concepción del tiempo. La 'contemporaneidad de lo no contemporáneo' de Ernst Bloch, las 'temporalidades diferenciales' de Louis Althusser y los 'estratos de tiempo' de Reinhart Koselleck son algunas de las formulaciones más conocidas que dan cuartel a las impurezas del tiempo, a las supervivencias, las demoras y los anacronismos.<sup>27</sup> Toda dialéctica —este asunto es capital para los dos pensadores marxistas citados— debe hacerse cargo del fenómeno de las supervivencias en la historia, evitando una reducción demasiado impaciente a través de la *Aufhebung* hegeliana. Porque, en definitiva, sólo una consideración ponderada de tales fenómenos puede dar lugar a «una conceptualización de la 'presencia' y de la persistencia del pasado que trascienda la simple dicotomía presente/ausente con todas sus implicaciones morales».

Aquí nos encontramos una vez más, por fin, con el espectro, que nos esperaba. Cuando Derrida quiso hablar sobre la herencia del marxismo, la persistencia del pasado y

<sup>26</sup> BEVERNAGE (2008). Reconstruyo el argumento de las pp. 156-60 y 162-6. La cita, en la p. 159.

<sup>27</sup> Véanse, correspondientemente, ALTHUSSER y BALIBAR (2010), BLOCH (2009) y KOSELLECK (2001).

el retorno de los muertos, tuvo que deconstruir el tiempo histórico. Había que romper el hechizo del presente, inmerso como estaba en la ensoñación narcisista del fin de la historia. Y, a las veleidades de un presente absoluto, había que contraponer rotundamente la «no contemporaneidad a sí del presente vivo». No, el presente no es idéntico a sí mismo. Está atravesado por elementos que vienen del pasado y por otros que están por venir.

El tiempo está fuera de quicio. Entra el espectro.

La figura del espectro es una reelaboración, en clave política e historiográfica, de algunos conceptos del vocabulario de la deconstrucción, como la *différance*, ese neogramatismo con el que Derrida aúna las ideas de diferencia y diferimiento, y con el que niega la posibilidad de que ninguna identidad esté totalmente presente en un momento dado. La concepción espectral del tiempo cuestiona la oposición rígida entre la ausencia y la presencia, porque el espectro es en sí mismo una presencia ausente, o una ausencia presente, que está en un lugar sin ocuparlo. Y, a estas alturas, huelga insistir en cómo enriquece nuestra comprensión del tiempo y de los acontecimientos en la historia.

La deconstrucción del presente histórico es un elemento que ha de incorporarse al debate sobre la presencia, más aún habida cuenta de las advertencias de Rik Peters. Primero, porque es la condición para acercarnos a las impurezas del tiempo: a las huellas, las trazas, las supervivencias y los restos, que resisten y restan sin dejarse reducir por ningún 'ahora' sin aristas. Y segundo, porque aleja la 'presencia' de la dependencia que haya podido mostrar de las experiencias sublimes, repentinas, fugaces o misteriosas. El espectro no es una aparición subrepticia. Está siempre ahí, sencillamente porque es imposible para ciertos fenómenos cesar y desaparecer por completo. Esto tiene mucho que decir sobre la pretensión moderna de instaurar un nuevo tiempo o un segundo origen, de hacer tabla rasa o borrar de un plumazo el pasado.

«Si todo terminara una vez hecho, sería conveniente acabar pronto».<sup>28</sup> Así dice Macbeth cuando fantasea sobre un crimen perfecto, que sea a un tiempo «todo y fin de todo». Pero sabemos que al cometer el acto se desencadena la tragedia, y él sucumbe al ruido y la furia no sin descubrir que no se borra fácilmente el pesar escrito en el cerebro ni

<sup>28</sup> Véase SHAKESPEARE (2005: 105-7). Esta es la frase original: «If it were done when 'tis done, then 'twere well it were done quickly».

se arranca del recuerdo un dolor arraigado. Porque no, el presente no es solamente ese instante pasajero al que cantaron algunos poetas. Y cuanto sucede en él no se cancela con el solo girar de las manecillas del reloj. Por eso todo intento de establecer un corte, una ruptura o un punto de partida choca contra la persistencia de las cosas en el tiempo, con los restos, las demoras, las ruinas y los fantasmas, y contra la poderosa fuerza de los futuros incumplidos del pasado.

En todo tiempo que llamemos nuestro habrá siempre recuerdos y pérdidas, deudas y duelo. Dialogar con el espectro es parte de un trabajo que no podemos posponer, pues se nos hace tarde: volver a ver los naufragios y las caídas, buscar las huellas y hallar las 'zonas cero' que dejan las ausencias. Porque hay una ética de los restos o ruinas, de la fragilidad de la vida, que pasa por hacer presente lo que queda, por dar ser y tiempo a lo que falta. Se trata de ese principio que nos hace responsables del duelo y de la deuda, y nos invita a cumplir con el deber de memoria que nos enseña a mirar lo que por fuerza hemos de ver. Porque todo naufragio se empeña en compartir la tempestad con quien lo mira.

Sabemos que la ausencia permanecerá siempre, tal vez agazapada pero inquebrantable. La sangre aflora por los ojos del recuerdo. Pero tras un tiempo de silencio, y la debida distancia, llega la hora de reconocer esa herencia sin testamento y comenzar la elaboración del recuerdo. Es la hora de hacer frente a los espectros. De hablar con ellos para conjurar su asedio, de reconocer la manera en que lo ido está aún entre nosotros, y de asumir que a veces es preciso vivir en la memoria de la muerte para rescatar a los ausentes de la ausencia de sentido.<sup>29</sup>



En verano de 2009 hice un viaje por el sur de Francia. Entre las lecturas que llevé conmigo estaba la novela de Philip Roth *Sale el espectro*.<sup>30</sup> Recuerdo bien cuándo la terminé, en una habitación de un chalé a las afueras de Perpiñán. No encontré las respuestas que buscaba en esa aventura crepuscular de Nathan Zuckerman, el álter ego del escritor. Pero no fue un tiempo perdido. Porque, de algún modo, después de aquella lectura supe que este

<sup>29</sup> Véase la reflexión de Paul RICEUR (2008). Toda ella, pero especialmente las pp. 47-57.

<sup>30</sup> *Exit Ghost* en el original.

trabajo iba a terminar más o menos así. Entonces estaba sólo enterado del debate que he seguido hasta aquí. Y desconocía el último artículo que he mencionado, el que se encuentra más próximo a la perspectiva que he mantenido. Pero entonces se me hizo evidente que entre el silencio y la facundia del pasado hay un camino intermedio, en el que nos hallamos con un espectro callado pero a la escucha, que no va a decirnos nada si no le interrogamos, pero que nos va a responder si sabemos escoger las preguntas. Por ahí había que empezar a explorar.

Cuanto ha venido después de esa curiosidad iniciática estaba ahí en el principio, en potencia al menos. Empezó a convertirse en acto en el comienzo de este trabajo, y desde ahí ha presidido su desarrollo sin impedir su curso, en ese lugar que es sobre todo un asedio. El sitio de la historia. Y ha regresado en este final que no desespera aún de ser mañana un principio, como quiso Eliot en uno de sus poemas.<sup>31</sup> Tal recurrencia no es casual. Tampoco arbitraria. Podría esgrimir que la entrada del espectro precisaba, desde el principio, esta salida. Porque con este movimiento el espectro anuncia también su reaparición. En otra parte, en otro tiempo. Podría buscar más explicaciones, pero quizá sólo tenga que reconocer que, en el fondo, no podía ser de otra forma. Sólo había que dejar ser a las cosas y el resultado coincidiría con el comienzo. Porque, como escribió Hegel, «*der Anfang Zweck ist*».<sup>32</sup>

O, vuelto a decir, el principio es fin.

<sup>31</sup> Me refiero a «Little Gidding», donde el poeta escribió: «Lo que llamamos comienzo a menudo es final y llegar a un final es empezar. El fin es de donde partimos», y en el original: «*What we call the beginning is often the end and to make an end is to make a beginning. The end is where we start from*». En ELIOT (2009: 156-7).

<sup>32</sup> «El resultado es lo mismo que el comienzo sólo porque el comienzo es fin», o bien: «*Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der Anfang Zweck ist*». En HEGEL (2010: 76-7).

## ITINERARIO DE LA ESCRITURA

«El fin es de donde partimos». El comienzo de este trabajo está íntimamente ligado al término de otro: la memoria para obtener el diploma de estudios superiores que presenté en septiembre de 2006. En aquel momento empezaba el tiempo en que debía escribir mi tesis doctoral. Tenía el compromiso de hacerlo, pues ese era el propósito de mis estudios. Además disfrutaba de una beca para tal empeño. Pero, justo es reconocerlo, apenas tenía una vaga idea del asunto que iba a desarrollar. Era el precio que debía pagar por la completa libertad de que gocé para elegirlo. Alguna vez he pensado a este propósito en el miedo del que hablaba Erich Fromm. Pero más aún en el privilegio que aquello significó. Por eso estoy enteramente agradecido a Lluís Roura i Aulinas, mi director, que además ha sabido pautar mis pretensiones cuando estas han sido desmedidas y jamás se ha impacientado por mi inconstancia. De entonces hasta ahora, he recorrido un buen trecho. Este itinerario pretende seguir tal peripecia y agradecer sinceramente a quienes la han hecho mucho más amable y más humana.

Sólo un mes después marché a París. Esa iba a ser la primera de mis estancias de investigación allí. Me acogió Jean-Clément Martin, a la sazón director del Institut d'histoire de la Révolution française. De repente estaba en la Sorbona. Es posible que la realidad de esa institución no esté hoy a la altura de su mito, pero al caminar por sus pasillos sentí un respeto reverencial. Si mi sensación no fue de pavor, se lo debo a Betlem Castellà, quien me introdujo en ese mundo. Además, fue la primera que me sentó ante un papel en blanco y me dijo: «Haz un esquema de lo que quieres hacer». Lo que dibujé está lejos de lo que he terminado haciendo, pero su reacción me ayudó a despejar algunas dudas y desechar falsas premisas. No fue la única que vez que lo hizo, y se lo agradezco.

Por entonces, mi trabajo versaba sobre los fundadores intelectuales de la tercera república francesa y su relación con la revolución, así que lo primero que hice fue tratar de averiguar qué decisiones no debía tomar si quería seguir por esos derroteros. Aún en Barcelona, Enric Ucelay-Da Cal me sugirió que escribiera una tesis de historiografía. Aunque he tratado de hallar mi propia vía, no he desoído su consejo. Siempre he tenido en gran estima su magisterio y espero no haberle decepcionado. Ya en París, me reuní con Chris-

tophe Charle y Annie Stora-Lamarre. El primero me sugirió explorar la vía comparatista; la segunda, que me acercara a los dominios del derecho. Finalmente no les he seguido, pero no por ello dejan de ser un jalón importante en mi itinerario. También asistí a algunas charlas, entre ellas a una de Pierre Rosanvallon cuyos apuntes todavía guarda mi vieja libreta. Sin embargo, de aquella primera estancia lo que guardo con más cariño fue la vivencia personal. Ahí conocí a un grupo de gente que me reveló esa mitad de la belleza que reside en los ojos del que mira: Laura Adrián, Miriam Perandones y Teresa Pierantozzi, María Muñoz-Caffarel, Javier Elipe y Estibaliz Alegre. Y sobre todo, Emilio Isidoro y Daniel Paül.

A la vuelta de París comprobé que el corazón no se factura tan rápido como las maletas. Tardé en poner en orden mis ideas. La ayuda de mi director fue inestimable, pero mi tesis todavía no tenía esa forma que debía arrastrar el fondo. Aquel año lo dediqué a ponerme al día en algunos asuntos desgraciadamente descuidados en los planes de estudio universitarios. Leí a teóricos de la historia como Hayden White, Keith Jenkins o Frank Ankersmit, a teóricos de la literatura como Erich Auerbach, George Steiner o Harold Bloom, a filósofos como Michel Foucault, Hans Blumenberg o Paul Ricœur. De todo ello salió una comunicación, escrita en colaboración con Martín Patrocínio, que presentamos en un seminario de estudios culturales celebrado en Oviedo. Allí me di cuenta de que aquello tampoco era la panacea para las carencias de mi disciplina. Pero conocí a alguien preocupado, como yo, por la historia y por la teoría: el contraste de pareceres con Aitor Bolaños me ha sido de notable provecho.

Un mes más tarde llegó mi cita anual con París. Recuperé el hábito de estudiar en las imponentes salas de la biblioteca nacional de Francia. También en la biblioteca del propio Institut d'Histoire de la Révolution française. Agradezco las facilidades que ahí encontré, y que compensaron con creces las dificultades de movilidad que ocasionó una persistente huelga de transportes. Tampoco dejé de recorrer las librerías del centro de la ciudad. Sin las visitas a la Librairie Philosophique J. Vrin, a Gibert Joseph y a la Librairie Compagnie este trabajo no habría sido el mismo. Tampoco mi biblioteca personal. Pero París no se acaba nunca, como escribió Vila-Matas, y en aquella ocasión descubrí el Col-

lège de France, un auténtico templo del saber en el que pude escuchar, entre otros, a Antoine Compagnon y a Jacques Bouveresse.

Más preparado que el año anterior y con las ideas un poco más claras, mis conversaciones con Jean-Clément Martin y Pierre Serna, que le sucedió en la dirección del Institut, fueron mucho más provechosas. Del segundo, recuerdo bien su ayuda en la selección de los historiadores del siglo diecinueve que he tratado; del primero, sus comentarios sobre Foucault y que me puso sobre la pista del llamado 'efecto Solzhenitsin'. Además me dio a conocer su propia obra, incluso un texto inédito. El resultado de aquella estancia no pudo ser más enriquecedor. Además, volví con la forma más o menos definitiva de esta tesis, en la que tuvieron mucho que ver los trabajos de Patrick Hutton, muy especialmente *History as an Art of Memory*. Pero tampoco habría sido lo mismo sin las charlas que mantuve al caer el sol en el café Les Éditeurs, cercano a la plaza del Odeón, con Alfredo Tomás y María Gracia. Él es un físico cuyo contrapunto me resulta de lo más estimulante; de ella hablaré más adelante.

Justo el día de mi regreso murió mi abuelo. Fue uno de los motivos que hicieron de esos unos tiempos convulsos. Los primeros meses de 2008 conservan en mi recuerdo el aspecto de un brumoso paréntesis que empezó a cerrarse tras otro viaje. En febrero estuve en Bélgica. Las vistas al lago desde la ventana de una buhardilla en Lovaina fueron reconfortantes y abismantes a un tiempo, como mirar un mar de niebla. En la estupenda librería Tropismes de Bruselas descubrí a Remo Bodei. Me hice, además, con algunos volúmenes sobre mayo del sesenta y ocho: los clásicos de Ferry y Renaut y de Morin, Lefort y Castoriadis; y los recientes de Serge Audier y Jean-François Sirinelli, aparecidos al calor del cuadragésimo aniversario del acontecimiento. La celebración de efemérides es una patología presentista, pero tiene sus beneficios laterales. Era el momento adecuado para pensar en la brecha que supusieron aquellos maravillosos años.

De vuelta a casa, desgrané mi tesina en varios artículos y me alejé de la historia política. Un capítulo cerrado, de momento. Compuse también una introducción para este trabajo, pero a la postre ese texto pasó a formar parte de las tesis que no he escrito. Ese año, como el anterior, dicté unas charlas sobre distintos aspectos de la historia contemporánea de Francia en un ciclo que organizaba Josep Alavedra para sus alumnos de la asignatura

sobre la revolución francesa. No puedo desconocer el impulso que él me dio. En mayo presenté una mesa redonda sobre el 68, con Jordi Borja y José Enrique Ruiz-Domènec. Por primera vez estaba del mismo lado de la mesa que el insigne medievalista, que fue mi profesor durante la licenciatura y, sin él saberlo, también uno de mis maestros intelectuales. Sin el revulsivo que supusieron sus clases, sin sus *Rostros de la historia*, este trabajo sería muy distinto, y seguramente peor. Dejo constancia pues de mi reconocimiento.

Después del verano, en mi siguiente estancia en París empecé a hacerme con la bibliografía que iba a necesitar para llevar mi proyecto a buen puerto. Sé que se me escaparon cosas, pero pude leer, entre otros, los trabajos de Paul Bénichou, Ceri Crossley, Lionel Gossman, François Hartog, Pierre Serna y Jean Walch. Además, nuevamente, la estancia en el Colegio de España fue de lo más grata: recuerdo bien a los numerosos compañeros de cena de la tercera planta, y sigo dándole vueltas a una discusión que mantuve con Agustín Fernández, pero sobre todo nunca olvidaré a Sara Santamaría, Carmen Chacón, Paloma Bengoechea y a Javier Ramón.

De regreso, escribí una primera versión del preámbulo, de la que no tardé en detectar las insuficiencias. El andamiaje me parecía endeble, y empecé a temer por la solidez del edificio. Leí a Félix Duque y a Antonio Gómez Ramos, y releí a Manuel Cruz. Esas lecturas me iluminaron. Recurrí a Hans-Georg Gadamer, de quien sólo había leído su debate con Koselleck. También a Jacques Derrida, tras algún que otro intento fallido de descifrar sus *Espectros de Marx*. Y me topé con Paolo Virno casualmente mientras buscaba en la librería La Central las obras de Paul Virilio.

En marzo de 2009 tuve ocasión de asistir a un seminario de Andreas Huyssen, invitado a Girona por el Institut de Patrimoni Cultural. Conocer su obra me ha sido de gran utilidad en algunos tramos de este trabajo. Un mes después presenté una comunicación sobre la conmemoración del sesquicentenario de 1789 en el congreso «Europa 1939» organizado en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona. Fue el regreso a la historiografía. En julio, mi amigo Daniel Paül me invitó a participar en un curso de verano de la Universitat de Lleida. Llevaba por título «Visiones de la ciudad: retos, oportunidades y amenazas». Disfruté mucho de aquellos días en La Seu d'Urgell. Fue un momento propicio para organizar mis apuntes sobre las transformaciones urbanísticas de Hauss-



mann, para leer el libro de David Harvey *París, capital de la modernidad*, y para sumergirme en las ciudades distópicas de la ficción cinematográfica del siglo veinte.

En septiembre visité Granada con ocasión del encuentro de jóvenes investigadores de la Asociación de Historia Contemporánea. El texto que presenté era fruto de un largo diálogo que mantuve con Emilio Isidoro a través del correo electrónico. Su inmensa agudeza crítica ha sido para mí un acicate imprescindible. En Granada me beneficié de los comentarios de Sara Santamaría. Además, gracias a ella leyó el texto Pedro Ruiz Torres. A los dos quiero darles las gracias. Entonces empezaba a perfilar una visión propia de la historia y la historiografía, y el contacto con otros puntos de vista evitó que me encerrara en solipsismos.

En noviembre de 2009 tenía ya algunos fragmentos de la tesis redactados y la idea clara de su disposición. Sentí el momento de empezar de veras. Escribí el exordio de este trabajo, donde se me hizo evidente la validez de la metáfora del espectro. Tres meses después, en febrero de 2010, presenté ese texto al seminario que mantienen los doctorandos en historia moderna y contemporánea de la Universidad de Zaragoza. Agradezco a Javier Ramón por brindarme esa oportunidad y a todos los que, con sus comentarios, contribuyeron a hacerme reflexionar sobre mis consideraciones. Muy especialmente, a Miguel Ángel Sanz y a Mauro Vega.

A mi regreso reescribí el preámbulo, que inicialmente iba a ser mucho más corto. Pero durante la redacción descubrí, como el Horacio de Shakespeare, que había más cosas en el cielo y en la tierra de las que había soñado mi filosofía. Si, a la postre, he decidido no reducirlo, ha sido por aquello de mostrar el andamiaje y el proceso de creación. Algo parecido sucedió con la primera parte de este trabajo, que en principio debía ser sólo su introducción pero fue tomando consistencia hasta convertirse en su mitad. Un resumen de las propuestas de Michel Foucault, Paul Veyne y François Furet lo presenté en junio en el seminario de historia cultural del Departament d'Història Contemporània de la Universitat de València. He tenido en cuenta los comentarios que allí me hicieron en el desarrollo de los capítulos correspondientes, y quiero expresar mi agradecimiento a todos los participantes en aquella jornada tan cercana al final del curso, pero sobre todo a Sara Santamaría y a Ferran Archilés, cuya capacidad crítica es digna de elogio y admiración.

Después del verano, presenté una comunicación titulada «La debida distancia. Consideraciones sobre la historia y el presente» al X Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, que se celebró en Santander. En aquel texto encontré mi propia voz. Escribí también «La historia como ética del tiempo» para el III Simposio de la línea de investigación del CSIC Justicia: Memoria, narración y Cultura, dedicado al tema «Memoria e historia». Ahí desarrollé un motivo presente en la obra de Alessandro Ferrara, la fuerza del ejemplo, que me ha acompañado desde entonces.

En otoño marché de nuevo París. Había pedido una de las bolsas de viaje que concede la Generalitat de Catalunya, pero la resolución se retrasó y partí antes de conocerla. Cuando recibí la noticia de la denegación fue el momento en el que he estado más cerca de abandonar. Pensé que mi trabajo, que creía relevante, tal vez no lo fuese. Tras unas pocas semanas perdidas llegó la pausa navideña. Más calmado, decidí reanudar la estancia, y ese resultó el tiempo más productivo de todos los que he pasado en París. La compañía y la complicidad de Javier Ramón e Inés Valle tuvieron mucho que ver con ello. Nuestras jornadas en la biblioteca nacional y en la bellísima biblioteca de Sainte-Geneviève fueron más que provechosas. La única pena fue no haber podido prolongarlas más.

Además, asistí al curso que Christophe Prochasson dictó en la École des hautes études en sciences sociales «Autour de François Furet». Prochasson está preparando una biografía de Furet, y pude enriquecerme con la exposición de sus hallazgos y las respuestas que dio a algunas cuestiones mías. Por último, pero no menos importante, Pierre Serna me invitó a participar en la jornada de estudios «Dessine moi une révolution !», que se organizó en la Sorbona en septiembre de 2011. Fue una oportunidad que agradezco encarecidamente.

Pasé el primer semestre de 2011 en Zaragoza. Unos meses que me descubrieron una ciudad acogedora, donde se puede y se sabe vivir muy bien, y en los que disfruté de la compañía y las conversaciones con los colegas de la universidad. Quiero mencionar especialmente a Luis Martínez, Mauro Vega, Ramiro Trullén, Miguel Ángel Sanz, Diego Gaspar y Javier Ramón. Tras el verano me instalé en Girona. Desde entonces he compaginado la redacción de la tesis con algunas publicaciones y la participación en congresos. En septiembre estuve en Vitoria con ocasión del III Encuentro de jóvenes investigadores en

historia contemporánea. Mi texto, sobre Paul Veyne, se benefició de los comentarios que me hizo María José Solanas, que moderaba la mesa. Vaya desde aquí mi gratitud. Una versión ampliada de esa comunicación se publicó en junio de 2012 en la revista digital *Historiografías* con el título «La diferencia de la historia. Paul Veyne revisitado». Agradezco la amabilidad de los editores de la publicación, y también al evaluador anónimo del artículo por sus juiciosas observaciones.

En mayo 2012, presenté una versión del epílogo de este trabajo al congreso sobre «Temporalidad y contextos» que tuvo lugar en Madrid. Y, gracias al ánimo y la consideración de Miguel Ángel Sanz y José Luis Ledesma, una interpretación del significado de la violencia revolucionaria en el siglo diecinueve al XI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea. Desde entonces, el último esfuerzo: las últimas líneas, las últimas correcciones, las últimas relecturas. Fin del itinerario, pero no de los agradecimientos.

Antes de terminar, no puedo por menos de recordar a todos los profesores sin cuyos magisterio, influencia o consejos no habría desempeñado mi labor como lo he hecho. Además de los que ya he mencionado, dejo constancia de mi agradecimiento a Ricardo García Cárcel, por enseñarme el camino de la historiografía; a Joan Serrallonga, por descubrirme el apasionante siglo diecinueve francés; a Carme Molinero, por hacerme saber las posibilidades de futuro de mi trabajo; a Ferran Gallego, por demostrarme que la erudición no está reñida con la emoción; a Josep Alavedra, por animarme a hablar en público; a Àngel Puyol, por abrirme la puerta de la filosofía política; y a Irene Castells, por lograr que creyera en mí mismo en un momento decisivo.

Tampoco me olvido de todos aquellos que han leído todo o partes de este trabajo y lo han mejorado con sus observaciones. Además de mi director, mis padres, Betlem Castellà, María Gracia, Emilio Isidoro, Mireia Movellán, Martín Patrocinio, Javier Ramón, Sara Santamaría, Miguel Ángel Sanz y Enric Ucelay-Da Cal. Me disculpo si no les he hecho siempre caso, y asumo como es debido toda la responsabilidad. Agradezco también la buena disposición de todos los miembros que componen el tribunal de esta tesis: Enric Ucelay-Da Cal, Manuel Cruz, Josep Serrallonga, José Enrique Ruiz-Domènec y Antonio Gómez Ramos. Ellos responderán por fin a la pregunta solapada que me ha acompañado durante todos estos años: *ceci est une thèse, n'est-ce pas ?*

Y por último, dejo constancia de mi inmensa gratitud hacia mis amigos y mi familia, sin los cuales estos años habrían sido insoportables. Queden aquí los nombres de Paloma, Daniel, Javier, Sara y Alfredo, por poner más lugares en mi mapa del mundo; de Núria y Anna, por recordarme que la soberbia está reñida con lo humano; de Emilio, por saber conversar como nadie, o quizá como Sócrates; de Assumpta, Jordi, Alfons y Fèlix, por tantas veladas, algunos viajes, y por querer construir un día nuestra propia república de las letras; de Martí, por su sentido del humor y por no dejar nunca de ser un desafío; de Mireia, por todas las horas que pasamos juntos, y porque a pesar de la distancia, *quo non possum corpore, mente feror*; de mi prima Laia, por ser lo más parecido a una hermana; de mis padres Anna y Fulgencio, por su amor, su ayuda, su aliento constante y su paciencia infinita; y de María, por enseñarme a deshacer mi *maschera di cera* entre *nuvole e lenzuola*.

Girona, 27 de enero de 2013

## BIBLIOGRAFÍA

### I Exordio

AUERBACH, Erich

1998 *Figura*, trad. Yolanda García Hernández y Julio A. Pardos, Madrid, Trotta.

AUGÉ, Marc

2008 *El tiempo en ruinas*, trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Gedisa.

BLOOM, Harold

2009 *La ansiedad de la influencia. Una teoría de la poesía*, trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Madrid, Trotta.

CHAR, René

2005 *Poesía esencial*, trad. Jorge Riechmann, edición bilingüe, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

CHARTIER, Roger

1995 *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, trad. Beatriz Lonné, Barcelona, Gedisa.

1998 *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, París, Albin Michel.

2008 *Escuchar a los muertos con los ojos*, trad. Laura Fóllica, Buenos Aires, Katz.

CONRAD, Joseph

2004 *La línea de sombra*, trad. Javier Alfaya Bula y Javier Alfaya McShane, Madrid, Alianza.

CRUZ, Manuel

2007 *Cómo hacer cosas con recuerdos. Sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas*, Buenos Aires, Katz.

DERRIDA, Jacques

1987 *De l'esprit. Heidegger et la question*, París, Galilée.

1995 *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta.

2006 «Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento», en Jacques Derrida, Alexis Nouss y Gad Sussana: *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, trad. Julián Santos Guerrero, Madrid, Arena Libros, pp. 81-107.

DUQUE, Félix

1995 *El sitio de la historia*, Madrid, Akal.

GADAMER, Hans-Georg

1977 *Verdad y Método*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme.

GADAMER, Hans-Georg y KOSELLECK, Reinhart

1997 *Histórica y Hermenéutica*, trad. Faustino Oncina Coves, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B.

GÓMEZ RAMOS, Antonio

1997 «Cuando la conversación tropieza. Los límites del diálogo entre Gadamer y Derrida», en *La Balsa de la Medusa*, núm. 43, pp. 39-54.

2000 *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*, Madrid, Visor.

2003 *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal.

2004 «Continuidad, ruptura y memoria: efectos y desafectos en la *Wirkungsgeschichte*», en Juan José Acero y José Francisco Zúñiga García (eds.): *El legado de Gadamer*, Granada, Universidad de Granada, pp. 407-21.

GREENBLATT, Stephen

1988 *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Oxford, Clarendon Press.

HARTOG, François

2001 *Le XIX<sup>e</sup> siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, París, Seuil.

HUYSEN, Andreas

2008 «La nostalgia por las ruinas», en Miguel Ángel Hernández-Navarro (comp.): *Heterocronías. Tiempo, arte y arqueologías del presente*, Murcia, Cendeac, pp. 35-56.

JONAS, Hans

1995 *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. Javier María Fernández Retenaga, Barcelona, Herder.

KUNDERA, Milan

1994 *Los testamentos traicionados*, trad. Beatriz de Moura, Barcelona, Tusquets.

LOTMAN, Yuri

1999 *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, trad. Delfina Muschietti, Barcelona, Gedisa.

MARTIN, Jean-Clément

2007 *La Vendée et la Révolution : accepter la mémoire pour écrire l'histoire*, París, Perrin.

OZOUF, Mona

1998 «L'idée républicaine et l'interprétation du passé national», en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 53, núm. 6, pp. 1075-87.

PERETTI, Cristina de

2005 «Herencias de Derrida», en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 32, pp. 119-34.

PERL, Jeffrey M.

1984 *The Tradition of Return. The Implicit History of Modern Literature*, Princeton, Princeton University Press.

QUEVEDO, Francisco de

2008 *Poesía varia*, ed. James O. Crosby, Madrid, Cátedra.

RORTY, Richard

1991 *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo Eduardo Sinnott, Barcelona, Paidós.

ROURA, Lluís y CHUST, Manuel

2010 (eds.) *La ilusión heroica: colonialismo, revolución e independencias en la obra de Manfred Kossok*, Castellón de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I.

RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique

1999 *El despertar de las mujeres. La mirada femenina en la Edad Media*, Barcelona, Península.

SANTIÁÑEZ, Nil

2002 *Investigaciones literarias. Modernidad, historia de la literatura y modernismos*, Barcelona, Crítica.

SHAKESPEARE, William

1999 *Hamlet*, trad. Ángel-Luis Pujante, Madrid, Espasa Calpe.

2006 *Hamlet*, trad. Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer y Jenaro Talens, edición bilingüe, Madrid, Cátedra.

TALEB, Nassim Nicholas

2008 *El cisne negro. El impacto de lo altamente improbable*, trad. Roc Filella Monfort, Barcelona, Paidós.

VELASCO, Emilio

2003 «Nosotros, aquí, ahora, reunidos», en Cristina de Peretti (ed.): *Espectrografías (desde Marx y Derrida)*, Madrid, Trotta, pp. 47-63.

VIRNO, Paolo

2003 *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*, trad. Eduardo Sadier, Buenos Aires, Paidós.

2004 *Palabras con palabras. Poderes y límites del lenguaje*, trad. Eduardo Sadier, Buenos Aires, Paidós.

WHITE, Hayden

1978 *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

2003 *El texto histórico como artefacto literario*, trad. Verónica Tozzi y Nicolás Lavagnino, Barcelona, Paidós I.C.E. | U.A.B.

WILDE, Oscar

2006 *El fantasma de Canterville y otros cuentos*, trad. Julio-César Santoyo y Manuel Broncano, Barcelona, Vicens Vives.

ZÚÑIGA GARCÍA, José Francisco

1995 *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Granada, Universidad de Granada.



## 2 Preámbulo

AGUSTÍN de Hipona, San

2006 *Las Confesiones*, trad. Agustín Uña Juárez, Madrid, Tecnos.

ANKERSMIT, Frank

2001 «The Sublime Dissociation of the Past: Or How to Be(come) What One Is No Longer», en *History and Theory*, vol. 40, núm. 3, pp. 295-323.

ARENDT, Hannah

2004 *Sobre la revolución*, trad. Pedro Bravo, Madrid, Alianza.

ARISTÓTELES

1992 *Poética*, trad. Valentín García Yebra, edición trilingüe, Madrid, Gredos.

BAECQUE, Antoine de

2002 (dir.) *Pour ou contre la Révolution. De Mirabeau à Mitterrand*, París, Bayard.

BERMEJO BARRERA, José Carlos

2005 *Sobre la Historia considerada como poesía*, Madrid, Akal.

BERMEJO BARRERA, José Carlos y PIEDRAS MONROY, Pedro Andrés

1999 *Genealogía de la Historia. Ensayos de historia teórica III*, Madrid, Akal.

BLUMENBERG, Hans

1995 *Nafragio con espectador*, trad. Jorge Vigil, Madrid, Visor.

2002 *La posibilidad de comprenderse*, trad. César G. Cantón, Madrid, Síntesis.

2003 *Conceptos en historias*, trad. César G. Cantón y Daniel Innerarity, Madrid, Síntesis.

2004 *Salidas de caverna*, trad. José Luis Arántegui, Madrid, Antonio Machado Libros.

BOITANI, Piero

2001 *La sombra de Ulises. Imágenes de un mito en la literatura occidental*, trad. Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Península.

BREISACH, Ernst

2009 *Sobre el futuro de la historia. El desafío posmodernista y sus consecuencias*, trad. Mónica Burguera, Valencia, Publicacions de la Universitat de València.

BURKE, Edmund

1759 *A Philosophical Enquiry into the Origin of the Sublime and the Beautiful*, Londres, R. & J. Dodsley.

BURROW, John

2009 *Historia de las historias. De Heródoto al siglo XX*, trad. Ferran Meler Ortí, Barcelona, Crítica.

BURY, John

2009 *La idea del progreso*, trad. Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri, Madrid, Alianza.

CABRERA DE CÓRDOBA, Luis

1948 *De la historia para entenderla y escribirla*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

CERTEAU, Michel de

1975 *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard.

CHARTIER, Roger

1995 *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, trad. Beatriz Lonné, Barcelona, Gedisa.

2007 *La historia o la lectura del tiempo*, trad. Margarita Polo, Barcelona, Gedisa.

CHATEAUBRIAND, François-René de

1834 «Essai historique, politique et moral, sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française», en *Œuvres complètes de M. le vicomte de Chateaubriand*, t. I, París, Lefèvre.

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marqués de

1847 «Sur le sens du mot révolutionnaire», en *Œuvres de Condorcet*, t. 12, París, Firmin Didot Frères, pp. 615-624.

2004 *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, trad. Antonio Torres del Moral, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

CRESPO, Emilio

2012 (dir.) *Platón, Menéxeno. Discursos en honor de los caídos por Atenas*, trad. Alberto Enrique Álvarez, Raquel Fornieles, María González, Mireia Movellán y Juan Muñoz, edición bilingüe, Madrid, Dykinson.

DARBO-PESCHANSKI, Catherine

1992 «Questions de temps : entre historiographie et droit grecs», en *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, vol. 47, núm. 6, pp. 1097-112.

2007 *L'Historia. Commencements grecs*, París, Gallimard.

2009 «Les historicités grecques et leurs ruptures», en Christian Delacroix, François Dosse y Patrick Garcia (dirs.): *Historicités*, París, La Découverte, pp. 63-82.

DELACROIX, Christian

2009 «Généalogie d'une notion», en Christian Delacroix, François Dosse y Patrick Garcia (dirs.): *Historicités*, París, La Découverte, pp. 29-45.

DESCARTES, René

1953 «Discours de la méthode», en *Œuvres et lettres de Descartes*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

DIDEROT, Denis y D'ALEMBERT, Jean le Rond

1751a- (eds.) *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 12, Neufchâtel, Samuel Faulche.

1751b- (eds.) *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 14, Neufchâtel, Samuel Faulche.

DUQUE, Félix

1995 *El sitio de la historia*, Madrid, Akal.

2006 *El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la modernidad*, Madrid, Abada.

ESCUDIER, Alexandre

2009 «"Temporalisation" et modernité politique : penser avec Koselleck», en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64, núm. 6, pp. 1269-301.

FEDERICO II

1788 *Œuvres posthumes de Frédéric II, roi de Prusse*, t. 4, Berlín, Voss et fils et Decker et fils et Treuttel.

FORBES, Duncan

1985 *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.

GADAMER, Hans-Georg y KOSELLECK, Reinhart

1997 *Histórica y Hermenéutica*, trad. Faustino Oncina Coves, Barcelona, Paidós. I.C.E.I.  
U.A.B.

GOLDHILL, Simon

2002 *The Invention of Prose*, Oxford, Oxford University Press.

GÓMEZ RAMOS, Antonio

2003 *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal.

GREENBLATT, Stephen

2008 *Maravillosas posesiones. El asombro ante el Nuevo Mundo*, trad. Socorro Giménez, Barcelona,  
Marbot.

HABERMAS, Jürgen

2002 *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. Anto-  
nio Doménech y Francisco Javier Gil Martín, Barcelona, Gustavo Gili.

HARTOG, François

1999 (ed.) *L'histoire d'Homère à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l'histoire*, trad. Michel  
Casevitz, París, Seuil.

2002 *El espejo de Heródoto*, trad. Daniel Zadunaisky, Buenos Aires, FCE.

2003 *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil.

HAZARD, Paul

1988 *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad. Julián Marías, Madrid, Pegaso.

HERÓDOTO

1960 *Historias. Libro I, Volumen I*, trad. Jaime Berenguer Amenós, edición bilingüe, Bar-  
celona, Alma mater.

HOBBS, Thomas

1985 *Leviathan*, Harmondsworth, Penguin Books.

2009 *Leviatán*, trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza.

HUMBOLDT, Wilhelm von

1997 *Escritos de filosofía de la historia*, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Tecnos.

HUME, David

2010 *Sobre el estudio de la historia y los Apéndices de la Historia de Inglaterra*, trad. Enrique Ujaldón, Madrid, Minerva/Biblioteca Nueva.

KANT, Immanuel

2003 *Crítica del discernimiento*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Antonio Machado Libros.

2006 «Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», en Immanuel Kant: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad. Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos.

KING, Anthony

2001 «Vercingetorix, Asterix and the Gauls: Gallic symbols in French politics and culture», en Richard Hingley (ed.): *Images of Rome: Perceptions of Ancient Rome in Europe and the United States in the Modern Age*, Portsmouth, Journal of Roman Archaeology, pp. 113-25.

KOSELLECK, Reinhart

1972 «Einleitung», en Otto Brunner, Werner Conze, y Reinhart Koselleck (eds.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, vol. I, pp. XIII-XXVIII.

1993 *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. Norberto Smilg, Barcelona, Paidós.

2001 *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, trad. Daniel Innerarity, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B.

2004 *historia/Historia*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Trotta.

2007 *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, trad. Rafael de la Vega y Jorge Pérez Tudela, Madrid, Trotta.

2009 «Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana», trad. Luis Fernández Torres, en *Revista Anthropos*, núm. 223, abril-junio, pp. 92-105.

LLEDÓ, Emilio

1978 *Lenguaje e historia*, Barcelona, Ariel.

LÓPEZ ALCAÑIZ, Vladimir

2010 «Entre desmemoria y desesperanza. Hacia una propedéutica de la historia», en María Candelaria Fuentes Navarro *et alii* (eds.): *II Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea: celebrado en Granada los días 22 al 25 de septiembre de 2009*, Granada, Universidad de Granada.

LUCIANO de Samósata

1990 *Obras III*, trad. Juan Zaragoza Botella, Madrid, Gredos.

LÜSEBRINK, Hans-Jürgen y REICHARDT, Rolf

1988 «*Révolution à la fin du 18<sup>e</sup> siècle. Pour un relecture d'un concept-clé du siècle des Lumières*», en *Mots. Les langages du politique*, vol. 16, núm. 1, pp. 35-68.

LYOTARD, Jean-François

2009 *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, trad. Alberto Luis Bixio, Barcelona, Gedisa.

MABLY, Gabriel Bonnot de

1792 «De l'étude de l'histoire», en *Œuvres complètes de l'abbé de Mably*, t. 12, Lyon, J. B. Dellamollière.

MAISTRE, Joseph de

1884 «*Considérations sur la France*», en *Œuvres complètes*, t. 1, Lyon, Vitte et Perrussel.

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe

2009 *La cosa y el relato. A propósito de Tucídides*, Madrid, Abada.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich

1998 *Manifiesto comunista*, trad. Elena Grau Biosca y León Mames, edición bilingüe, Barcelona, Crítica.

MERCIER, Louis Sébastien

1771 *L'an deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fût jamais*, Londres, s. e.

MERLINI, Fabio

2004 «Le temps qui nous est donné. L'histoire à l'épreuve de la révolution», en Jocelyn Benoist y Fabio Merlini (eds.): *Une histoire de l'avenir. Messianité et Révolution*, Paris, Vrin, pp. 229-43.

MUÑOZ, Jacobo

2010 *Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la conciencia histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva.

NIETZSCHE, Friedrich

2006 *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.

OZOUF, Mona

1989 «Revolución», en *Diccionario de la Revolución francesa*, trad. Jesús Bravo, Néstor Míguez, Mauro Armiño, Daniel de la Iglesia y Ricardo Artola, Madrid, Alianza, pp. 692-702.

PARDO, José Luis

2004 *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

PAYEN, Pascal

2012 *Les revers de la guerre en Grèce ancienne. Histoire et historiographie*, París, Belin.

PLATÓN

2004 *Diálogos. Vol. II: Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*, trad. J. Calonge, E. Acosta, F. J. Olivieri y J. L. Calvo, Madrid, Gredos.

RAYNAL, Guillaume-Thomas

1781 *Révolution de l'Amérique*, Londres, Lockyer Davis.

RENAN, Ernest

2001 *¿Qué es una nación?*, trad. Francisco Ochoa de Michelena, edición bilingüe, Madrid, Sequitur.

REY, Alain

1989 «*Révolution*». *Histoire d'un mot*, París, Gallimard.

RICŒUR, Paul

1985 *Temps et récit 3. Le temps raconté*, París, Seuil.

ROBESPIERRE, Maximilien

1831 *Rapport fait au nom du Comité de salut public, par Maximilien Robespierre, sur les Rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains, et sur les fêtes nationales. Séance du 18 floréal l'an second de la République française, une et indivisible*, París, Prévot.

ROLDÁN, Concha

2005 *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal.

ROSANVALLON, Pierre

2003 *Por una historia conceptual de lo político*, trad. Marcos Mayer, Buenos Aires, FCE.

ROURA, Lluís

2010 «Revolución de “revolución”. El giro del concepto “revolución” a finales del siglo XVIII», en *Coloquio Internacional Bicentenarios. Revoluciones ¿burguesas, atlánticas, hispanas, liberales? Estados Unidos, Francia, España, Hispanoamérica y Brasil*, Castellón, 27-29 enero.

SALA ROSE, Rosa

2002 «La Medea de Eurípides: el enigma del infanticidio», en Aurora López y Andrés Pociña Pérez (eds.): *Medeas: versiones de un mito desde Grecia hasta hoy*, Granada, Universidad de Granada, vol. 1, pp. 293-313.

SALEM, Jean

2006 *Lénine et la révolution*, s.l., Michalon.

2010 *Lenin y la revolución*, trad. José María Fernández Criado, Barcelona, Península.

SCHINKEL, Anders

2005 «Imagination as a Category of History: an Essay Concerning Koselleck's Concepts of *Erfahrungsraum* and *Erwartungshorizont*», en *History and Theory*, vol. 44, núm. 1, pp. 42-54.

SERNA, Pierre

2010 «Révolution française. Historiographie au XIX<sup>e</sup> siècle», en Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia y Nicolas Offenstadt (dirs.): *Historiographies. Concepts et débats*, vol. II, pp. 1186-99.

SHAKESPEARE, William

2006 *Hamlet*, trad. Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer y Jenaro Talens, edición bilingüe, Madrid, Cátedra.

SNETLAGE, Léonard

1795 *Nouveau dictionnaire français contenant les expressions de nouvelle création du peuple français*, Gottinga, Jean Chrétien Dieterich Libraire.



SOREL, Georges

2011 *Las ilusiones del progreso: estudios sobre el porvenir social*, trad. Manuel Aguilar Muñoz y José Luis Monereo Pérez, Granada, Comares.

STEINER, George

2001 *Gramáticas de la creación*, trad. Andoni Alonso y Carmen Galán Rodríguez, Madrid, Siruela.

THIERRY, Augustin

1842 *Récits des temps mérovingiens ; précédés de Considérations sur l'histoire de France*, t. 1, París, J. Tessier.

1853 *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers état*, París, Furne et C<sup>e</sup>.

TOCQUEVILLE, Alexis de

2004 *El Antiguo Régimen y la Revolución*, trad. Antonio Hermosa Andújar, Madrid, Istmo.

1990 *De la démocratie en Amérique*, t. 2, París, Vrin.

TRAVERSO, Enzo

2007 *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, trad. Almudena González de Cuenca, Madrid, Marcial Pons.

TUCÍDIDES

2002 *Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. Francisco Rodríguez Adrados, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

VOLTAIRE, François Marie Arouet

1829 *Œuvres de Voltaire*, t. XXX, París, Lefèvre y Werdet et Lequien Fils.

1832 *Œuvres de Voltaire*, t. LXI, París, Lefèvre y Firmin Didot Frères.

WHITE, Hayden

1992 *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós.

2001 *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. Stella Mastrangelo, México DF, FCE.

### 3 Michel Foucault: genealogía contra memoria

#### *Texto principal*

FOUCAULT, Michel

2001 «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, París, Gallimard, pp. 1004-24. Edición original: 1971.

2004 *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos.

#### *Fuentes secundarias*

ADORNO, Theodor

2009 *Crítica de la cultura y sociedad*, vol. II, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Akal.

BADIOU, Alain

2004 *La Ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, trad. Raúl J. Cerdeiras, México DF, Herder.

BARTHES, Roland

2009 *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, trad. Carlos Fernández Medrano, Barcelona, Paidós.

BERMEJO BARRERA, José Carlos y PIEDRAS MONROY, Pedro Andrés

1999 *Genealogía de la Historia. Ensayos de historia teórica III*, Madrid, Akal.

BORGES, Jorge Luis

2005 *Ficciones*, Madrid, Alianza.

BRAUNSTEIN, Néstor Alberto

2008 *La memoria, la inventora*, México DF, Siglo XXI.

CANO, Germán

2001 *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Madrid, Biblioteca Nueva.

CASTRO, Edgardo

2004 *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

CHARTIER, Roger

1998 *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, París, Albin Michel.

2008 «Memoria y olvido: leer con Ricœur», en Christian Delacroix, François Dosse y Patrick Garcia (dirs.): *Paul Ricœur y las ciencias humanas*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 171-83.

CRUZ, Manuel

2005 *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*, Barcelona, Anagrama.

CUSSET, François

2005 *French Theory. Foucault, Derrida & Cía. y las mutaciones en la vida intelectual en Estados Unidos*, trad. Mónica Silvia Nasi, Barcelona, Melusina.

ELSTER, Jon

2006 *Rendición de cuentas. La justicia transicional en perspectiva histórica*, trad. Ezequiel Zaidenweg, Buenos Aires, Katz.

FOUCAULT, Michel

1966 *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard.

1970 *Nietzsche, Freud, Marx*, trad. Alberto González Troyano, Barcelona, Anagrama.

1991 *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, trad. R. James Goldstein y James Cascaito, Nueva York, Semiotext(e).

2001 *Dits et écrits I. 1954-1975*, París, Gallimard.

2005a *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano, Barcelona, Tusquets.

2005b *Hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons, Madrid, Akal.

2006 *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, Madrid, Siglo XXI.

2007a *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, México DF, Siglo XXI.

2007b *Sobre la Ilustración*, trad. Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo, Madrid, Tecnos.

FOUCAULT, Michel y DELEUZE, Gilles

1995 *Theatrum philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama.

FORTANET FERNÁNDEZ, Joaquín

2010 *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

FURET, François

1963 «Pour une définition des classes inférieures à l'époque moderne», en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 18, núm. 3, pp. 459-74.

GARCÍA CALVO, Agustín

1998 *Historia contra tradición. Tradición contra historia*, Zamora, Lucina.

GUHA, Ranahit

2002 *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, trad. Gloria Cano, Barcelona, Crítica.

HABERMAS, Jürgen

2008 *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Buenos Aires, Katz.

HARLAN, David

1989 «Intellectual History and the Return of Literature», en *The American Historical Review*, vol. 94, núm. 3, pp. 581-609.

HOBBSAWM, Eric

1998 *Sobre la historia*, trad. Jordi Beltran y Josefina Ruiz, Barcelona, Crítica.

2004 «Manifiesto para la renovación de la historia», en *Le Monde Diplomatique*, ed. española, núm. 110, diciembre.

HUTTON, Patrick H.

1993 *History as an Art of Memory*, Hanover, University Press of New England.

HUYSEN, Andreas

2002 *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, trad. Silvia Fehrmann, México DF, FCE.

KANT, Immanuel

1998 *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara.

KUNDERA, Milan

2000 *La ignorancia*, trad. Beatriz de Moura, Barcelona, Tusquets.

2009 *La broma*, trad. Fernando de Valenzuela, Barcelona, Seix Barral.

LACAPRA, Dominick

2006 *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*, trad. Teresa Arijón, Buenos Aires, FCE.

LURIA, Alexandr Romanovich

1987 *The Man with a Shattered World: The History of a Brain Wound*, trad. Lynn Solotaroff, Cambridge, Harvard University Press.

2009 *Pequeño libro de una gran memoria. La mente de un mnemonista*, trad. Lydia Kúper Fridman, Oviedo, KRK.

2010 *Mundo perdido y recuperado. Historia de una lesión*, trad. Joaquín Fernández-Valdés Roig-Gironella, Oviedo, KRK.

LYOTARD, Jean François

1995 *Heidegger y "los judíos"*, trad. Alejandro Kaufman y Verónica Weiss, Buenos Aires, La Marca.

MARÍAS, Javier

2002 *Mañana en la batalla piensa en mí*, Madrid, Alfaguara.

MARTIN, Jean-Clément

2007 *La Vendée et la Révolution : accepter la mémoire pour écrire l'histoire*, París, Perrin.

MARX, Karl

1978 *Manuscritos de París. Escritos de los "Anuarios francoalemanes" (1844)*, trad. José María Ripalda, Barcelona, Crítica.

MEGILL, Allan

1979 «Foucault, Structuralism, and the Ends of History», en *The Journal of Modern History*, vol. 51, núm. 3, pp. 451-503.

NIETZSCHE, Friedrich

2000 *El origen de la tragedia*, trad. Eduardo Ovejero Mauri, Madrid, Espasa Calpe.

- 2003 *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva.
- NIETZSCHE, Friedrich y VAIHINGER, Hans
- 2007 *Sobre verdad y mentira*, trad. Luis M. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos.
- NOIRIEL, Gérard
- 2003 *Penser avec, penser contre. Itinéraire d'un historien*, París, Belin.
- NORA, Pierre
- 1984 «Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux», en Pierre Nora (dir.): *Les lieux de mémoire. I. La République*, París, Gallimard, pp. XV-XLII.
- 2009 *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*, trad. Laura Masello, Santiago de Chile, Trilce.
- POMIAN, Kristoff
- 2007 *Sobre la historia*, trad. Magalí Martínez Solimán, Madrid, Cátedra.
- REVEL, Judith
- 2008 «Sartre-Foucault : on change d'intellectuel», en Philippe Artières y Michelle Zancarini-Fournel (dirs.): *68, une histoire collective: 1962-1981*, París, La Découverte.
- 2010 *Foucault, une pensée du discontinu*, París, Mille et une nuits.
- RICŒUR, Paul
- 2003 *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira, Madrid, Trotta.
- SAHLINS, Marshall
- 2008 *Islas de historia*, trad. Beatriz López, Barcelona, Gedisa.
- SCOTT, Joan Wallach
- 2007 «History-writing as critique», en Keith Jenkins, Sue Morgan y Alun Munslow (eds.): *Manifestos for History*, Londres, Routledge, pp. 19-38.
- SHOEMAKER, Sydney
- 1970 «Persons and their pasts», en *American Philosophical Quarterly*, vol. 7, núm. 4, pp. 269-85.

SKINNER, Quentin

1975 «Hermeneutics and the Role of History», en *New Literary History*, vol. 7, núm. 1, pp. 209-32.

1998 *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press.

STEINER, George

2007 *Diez razones (posibles) para la tristeza del pensamiento*, trad. María Condor, Madrid, Siruela.

TODOROV, Tzvetan

2000 *Los abusos de la memoria*, trad. Miguel Salazar, Barcelona, Paidós.

TORNATORE, Jean-Louis

2009 «L'espace de la mémoire, une approche anthropologique ou comment dépasser le concept de "lieu de mémoire"», en Benoît Majerus (dir.): *Dépasser le cadre national des «Lieux de mémoire» : Innovations méthodologiques, approches comparatives, lectures transnationales*, Bruselas, Peter Lang, pp. 33-47.

TRAVERSO, Enzo

2007 *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, trad. Almudena González de Cuenca, Madrid, Marcial Pons.

VEYNE, Paul

1984 *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, trad. Joaquina Aguilar, Madrid, Alianza.

2008 *Foucault, sa pensée, sa vie*, París, Albin Michel.

WHITE, Hayden

1978 *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

1992 *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós.

WINOCK, Michel

2010 *El siglo de los intelectuales*, trad. Ana Herrera, Barcelona, Edhasa.

YERUSHALMI, Yosef Hayim

2002 *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, trad. Ana Castaño y Patricia Villaseñor, Barcelona, Anthropos y Fundación Cultural Eduardo Cohen.

ZEMON DAVIS, Natalie y STARN, Randolph

1989 «Introduction», en *Representations*, núm. 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory, pp. 1-6.



#### 4 Paul Veyne: la diferencia de la historia

##### *Texto principal*

VEYNE, Paul

1972 *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología*, trad. Mariano Muñoz Alonso, Madrid, Fragua.

2002 *Comment on écrit l'histoire*, París, Seuil. Edición original: 1971.

##### *Fuentes secundarias*

ANKERSMIT, Frank

2001 «The Sublime Dissociation of the Past: Or How to Be(come) What One Is No Longer», en *History and Theory*, vol. 40, núm. 3, pp. 295-323.

ARON, Raymond

1971 «Comment l'historien écrit l'épistémologie», en *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, vol. 26, núm. 6, pp. 1319-54.

BARTHES, Roland

2009 *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, trad. Carlos Fernández Medrano, Barcelona, Paidós.

BERLIN, Isaiah

1960 «The Concept of Scientific History», en *History and Theory*, vol. 1, núm. 1, pp. 1-31.

1983 *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, trad. Francisco González Aramburo, México DF, FCE.

BLUMENBERG, Hans

2003 *Paradigmas para una metaforología*, trad. Jorge Pérez de Tudela Velasco, Madrid, Trotta.

CARRARD, Philippe

1998 *Poétique de la Nouvelle Histoire. Le discours historique en France de Braudel à Chartier*, Lausana, Payot Lausanne.

CERTEAU, Michel de

1972 «Une épistémologie de transition : Paul Veyne», en *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, vol. 27, núm. 6, pp. 1317-27.

- 2007 *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard.
- CHARTIER, Roger
- 2009 *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, París, Albin Michel.
- CHESNEAUX, Jean
- 1984 *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Madrid, Siglo XXI.
- CRUZ, Manuel
- 2008 *Filosofía de la historia*, Madrid, Alianza.
- DOSSE, François
- 1987 *L'histoire en miettes. Des « Annales » à la « nouvelle histoire »*, París, La Découverte.
- 1989 «Mai 68, les effets de l'histoire sur l'Histoire», en *Politix*, vol. 2, núm. 6, pp. 47-52.
- DUBY, Georges
- 1971 «Des hommes comme vous et moi», en *La Quinzaine Littéraire*, núm. 119, pp. 23-4.
- FURET, François
- 1986 *La gauche et la Révolution française au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme, 1865-1870*, París, Hachette.
- GREENBLATT, Stephen
- 2008 *Maravillosas posesiones. El asombro ante el Nuevo Mundo*, trad. Socorro Giménez, Barcelona, Marbot.
- HARTOG, François
- 2001 *Le XIX<sup>e</sup> siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, París, Seuil.
- HUGHES, Henry Stuart
- 1964 *History as an Art and as Science. Twin Vistas on the Past*, Chicago, The University of Chicago Press.
- 1967 *La historia como arte y como ciencia*, trad. Matilde Vilarroig, Madrid, Aguilar.
- JUDT, Tony
- 2010 *Algo va mal*, trad. Belén Urrutia, Madrid, Taurus.

JAMESON, Fredric

2000 *Brecht and Method*, Londres, Verso.

2007 *La totalité comme complot. Conspiration et paranoïa dans l'imaginaire contemporain*, trad. Nicolas Vieillescazes, París, Les Prairies Ordinaires.

KUNDERA, Milan

2009 *La broma*, trad. Fernando de Valenzuela, Barcelona, Seix Barral.

LE ROUX, Patrick

2003 «Paul Veyne», en Véronique Sales (ed.): *Les historiens*, París, Armand Colin, pp. 301-16.

LE ROY LADURIE, Emmanuel

1974 «L'histoire immobile», en *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, vol. 29, núm. 3, pp. 673-92.

LYOTARD, Jean-François

2004 *La condició postmoderna: informe sobre el saber*, trad. Joan Pipó i Francesc Pons, Barcelona, Angle.

MARÍAS, Javier

2009 «Sobre la dificultad de contar», en Alexis Grohmann y Maarten Steenmeijer (eds.): *Allí donde uno diría que ya no puede haber nada. Tu rostro mañana de Javier Marías*, Ámsterdam, Rodopi, pp. 15-35.

MARROU, Henri-Irénée

1985 *Del conocimiento histórico*, trad. Stella Abreu, Buenos Aires, Per Abbat Editora.

MAZLISH, Bruce

1961 «Review of *From History to Sociology: The Transition in German Historical Thought*», en *History and Theory*, vol. 1, núm. 2, pp. 219-27.

MICHELET, Jules

2008 *Historia de la Revolución Francesa*, t. 1, trad. Vicente Blasco Ibáñez y Juan Manuel Ibeas, Vitoria, Ikusager.

NOIRIEL, Gérard

2003 *Penser avec, penser contre. Itinéraire d'un historien*, París, Belin.

PARDO, José Luis

2007 *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

PROCHASSON, Christophe

2002 «Les jeux du "je" : aperçus sur la subjectivité de l'historien», en *Sociétés & Représentations*, núm. 13, pp. 207-26.

RICŒUR, Paul

1999 *Historia y narrativa*, trad. Gabriel Aranzueque Sahuquillo, Barcelona, Paidós, I.C.E.I.U.A.B.

RIGNEY, Ann

2002 *The Rhetoric of Historical Representation. Three Narrative Histories of the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press.

ROMILLY, Jacqueline de

1997 *¿Por qué Grecia?*, trad. Olivia Bandrés, Madrid, Debate.

RUANO-BORBALAN, Jean-Claude

1999 (ed.) *L'histoire aujourd'hui*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions.

RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique

2000 *Rostros de la historia. Veintiún historiadores para el siglo XXI*, Barcelona, Península.

SCHINKEL, Anders

2005 «Imagination as a Category of History: an Essay Concerning Koselleck's Concepts of *Erfahrungsraum* and *Erwartungshorizont*», en *History and Theory*, vol. 44, núm. 1, pp. 42-54.

SIRINELLI, Jean-François

2003 «Des "copains" aux "camarades" ? Les baby-boomers français dans les années 1960», en *Revue Historique*, vol. 2, núm. 626, pp. 327-43.

STENDHAL, Marie-Henri Beyle

2002 *Novelas y relatos*, trad. Juan Bravo Castillo, Madrid, Espasa Calpe.

TUCHMAN, Barbara Wertheim

2009 *Cómo se escribe la historia. Las claves para entender la historia y otros ensayos*, trad. Beatriz Iglesias Lamas, Madrid, Gredos.

TUGENDHAT, Ernst

2008 *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona, Gedisa.

VEYNE, Paul

1961 «Vie de Trimalcion», en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 16, núm. 2, pp. 213-47.

1969 «Panem et circenses : l'évergétisme devant les sciences humaines», en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 24, núm. 3, pp. 785-825.

1974 «L'histoire conceptualisante», en Jacques Le Goff y Pierre Nora (dirs.) : *Faire de l'histoire I. Nouveaux problèmes*, París, Gallimard, pp. 62-92.

1976 *L'inventaire des différences*, París, Seuil.

1984 *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, trad. Joaquina Aguilar, Madrid, Alianza.

1991 *La sociedad romana*, trad. Pilar González Rodríguez, Madrid, Mondadori.

1995 *Le quotidien et l'intéressant*, París, Hachette.

WEBER, Max

2007 *Sociología del poder. Los tipos de dominación*, trad. Joaquín Abellán, Madrid, Alianza.

2009 *La "objetividad" del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, trad. Joaquín Abellán, Madrid, Alianza.

WHITE, Hayden

1966 «The Burden of History», en *History and Theory*, vol. 5, núm. 2, pp. III-34.

1978 *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

1992 *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós.

2003 *El texto histórico como artefacto literario*, trad. Verónica Tozzi y Nicolás Lavagnino, Barcelona, Paidós I.C.E. | U.A.B.

## 5 François Furet: el porvenir de una revolución

### *Texto principal*

FURET, François

1980 *Pensar la Revolución Francesa*, trad. Arturo R. Firpo, Barcelona, Petrel.

2009 *Penser la Révolution française*, París, Gallimard. Edición original: 1978.

### *Fuentes secundarias*

AGULHON, Maurice

2005 *Histoire et politique à gauche. Réflexions et témoignages*, París, Perrin.

ARENDT, Hannah

2005 *Ensayos de comprensión 1930-1954*, trad. Agustín Serrano de Haro, Madrid, Caparrós.

AUDIER, Serge

2004 *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien française*, París, Vrin / EHESS.

2008 *La pensée anti-68. Essai sur les origines d'une restauration intellectuelle*, París, La Découverte.

BESANÇON, Alain

1987 *Une génération*, París, Julliard.

BOURDIEU, Pierre

1999 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama.

BOURG, Julian

2007 *From Revolution to Ethics. May 1968 and Contemporary French Thought*, Montreal, McGill-Queen's University Press.

BURROW, John Wyon

2000 *La crisis de la razón. El pensamiento europeo 1848-1914*, trad. Jordi Beltrán, Barcelona, Crítica.

CALAN, Ronan de

2004 «La révolution, vue de l'esprit. François Furet et l'histoire de la révolution française, entre herméneutique et politique», en Jocelyn Benoist y Fabio Merlini (eds.): *Une histoire de l'avenir. Messianité et Révolution*, París, Vrin, pp. 155-87.

CASTORIADIS, Cornelius

1998 *El ascenso de la insignificancia*, trad. Vicente Gómez, Madrid, Cátedra.

CHRISTOFFERSON, Michael Scott

1999 «An Antitotalitarian History of the French Revolution: François Furet's *Penser la Révolution française* in the Intellectual Politics of the Late 1970s», en *French Historical Studies*, vol. 22, núm. 4, pp. 557-611.

2001 «François Furet between History and Journalism, 1958-1965», en *French History*, vol. 15, núm. 4, pp. 421-47.

2004 *French Intellectuals Against the Left. The Antitotalitarian Moment of the 1970s*, Nueva York, Berghahn Books.

CUSSET, François

2008 *Contre-discours de mai. Ce qu'embaumeurs et fossoyeurs de 68 ne disent pas à ses héritiers*, Arles, Actes Sud.

DOSSE, François

2010 *Renaissance de l'événement. Un défi pour l'historien : entre sphinx et phénix*, París, PUF.

DUARTE, Ángel, UCELAY-DA CAL, Enric y VEIGA, Francisco

1998 *La paz simulada. Una historia de la guerra fría: 1941-1991*, Madrid, Alianza.

FIGES, Orlando

2001 *La Revolución rusa (1891-1924). La tragedia de un pueblo*, trad. César Vidal, Barcelona, Edhasa.

FURET, François

1967 «Les intellectuels français et le structuralisme», en *Preuves*, núm. 92, pp. 3-12.

1971a «Le catéchisme révolutionnaire», en *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, vol. 26, núm. 2, pp. 255-89.

1971b «L'adolescence permanente», en *La Nef*, núm. 43, pp. 21-39.

1971c «L'histoire quantitative et construction du fait historique», en *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, vol. 26, núm. 1, pp. 63-75.

1975 «De l'histoire-récit à l'histoire-problème», en *Diogène*, núm. 89, pp. 116-31.

1976 «Au centre de nos représentations politiques», en *Esprit*, núm. 9, pp. 172-8.

- 1988 «L'institut Raymond Aron», en *Les Cahiers du CRH*, núm. 2, pp. 3-6.
- 1996 *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, trad. Mónica Utrilla, Diana Luz Sánchez y María Guadalupe Benítez, Madrid, FCE.
- 1999 *Un itinéraire intellectuel. L'historien journaliste, de France Observateur au Nouvel Observateur (1958-1997)*, ed. Mona Ozouf, París, Calmann-Lévy.
- 2001 *La Révolution française II. Terminer la Révolution : De Louis XVIII à Jules Ferry (1814-1880)*, París, Hachette.
- 2007 *L'atelier de l'histoire*, París, Flammarion.
- FURET, François y RICHEL, Denis
- 1988 *La Revolución Francesa*, trad. Luis Horno Liria, Madrid, Rialp.
- GARCIA, Patrick
- 2009 «François Furet», en Claude Pénnetier (dir.): *Le Maitron. Dictionnaire biographique. Mouvement ouvrier. Mouvement social*, t. 5, Ivry-sur-Seine, les Éditions de l'Atelier-les Éditions Ouvrières, pp. 322-5.
- GIDE, André
- 1950 *Retour de l'U.R.S.S.*, París, Gallimard.
- GLUCKSMANN, André
- 1977 *La cocinera y el devorador de hombres. Ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*, trad. Marga Latorre, Barcelona, Madrágora.
- 1978 *Los maestros pensadores*, trad. Joaquín Jordà, Barcelona, Anagrama.
- HALÉVI, Ran
- 2007 *L'expérience du passé. François Furet dans l'atelier de l'histoire*, París, Gallimard.
- HOBBSAWM, Eric
- 2003 *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, trad. Juan Rabasseda-Gascón, Barcelona, Crítica.
- HORVATH, Robert
- 2007 «"The Solzhenitsyn Effect": East Europeans Dissidents and the Demise of the Revolutionary Privilege», en *Human Rights Quarterly*, vol. 29, pp. 879-907.



HUNT, Lynn

1981 «Review of *Penser la Révolution française*, by François Furet», en *History and Theory*, vol. 20, núm. 3, pp. 313-23.

1995 «Forgetting and Remembering: The French Revolution Then and Now», en *The American Historical Review*, vol. 100, núm. 4, pp. 1119-35.

HUTTON, Patrick H.

1993 *History as an Art of Memory*, Hanover, University Press of New England.

JUDT, Tony

2010 *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*, trad. Jesús Cuéllar y Victoria Eugenia Gordo del Rey, Madrid, Taurus.

KUNDERA, Milan

1999 *La insupportable levedad del ser*, trad. Fernando Valenzuela, Barcelona, Tusquets.

LEFEBVRE, Georges

1969 «D'Elle», en *Annales historiques de la Révolution française*, núm. 41, pp. 570-3.

LEFORT, Claude

2001 *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, París, Seuil.

LE GOFF, Jean-Pierre

2002 *Mai 68, l'héritage impossible*, París, La Découverte.

LÉVY, Bernard-Henri

1978 *La barbarie con rostro humano*, trad. Edison Simons, Caracas, Monte Ávila.

LIPOVETSKY, Gilles

2003 *La era del vacío*, trad. Joan Vinyoli y Michèle Pendants, Barcelona, Anagrama.

LOUVRIER, Julien

2008 «Penser la controverse : la réception du libre de François Furet et Denis Richet, *La Révolution française*», en *Annales historiques de la Révolution française*, núm. 351, pp. 151-76.

MAZAURIC, Claude

1988 *Sur la Révolution française. Contributions à l'histoire de la révolution bourgeoise*, Paris, Messidor / Éditions sociales.

MERLEAU-PONTY, Maurice

1947 *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard.

MINC, Alain

1984 *L'avenir en face*, Paris, Seuil.

MOLINUEVO, José Luis

2009 *Magnífica miseria. Dialéctica del Romanticismo*, Murcia, Cendeac.

OZOUF, Mona

2003 «François Furet», en Véronique Sales (ed.): *Les historiens*, Paris, Armand Colin, pp. 284-300.

PERL, Jeffrey M.

1984 *The Tradition of Return. The Implicit History of Modern Literature*, Princeton, Princeton University Press.

POSTER, Mark

1997 *Cultural History and Postmodernity: Disciplinary Readings and Challenges*, Nueva York, Columbia University Press.

PROCHASSON, Christophe

2011 «Sur une réception de l'Histoire socialiste de la Révolution française : François Furet lecteur de Jean Jaurès», en *Cahiers Jaurès*, núm. 200, vol. 2, pp. 49-67.

RICHET, Denis

1991 *De la Réforme à la Révolution : études sur la France moderne*, Paris, Aubier.

ROSANVALLON, Pierre

1998 *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard.

2003 *Por una historia conceptual de lo político*, trad. Marcos Mayer, Buenos Aires, FCE.

RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique

2000 *Rostros de la historia. Veintiún historiadores para el siglo XXI*, Barcelona, Península.

SIRINELLI, Jean-François

2008 *Mai 68. L'événement Janus*, Paris, Fayard.

TRAVERSO, Enzo

2011 *L'histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, La Découverte.

VILLACAÑAS, José Luis

1997 *Kant y la época de las revoluciones*, Madrid, Akal.

## 6 Alphonse Aulard: la doma de la memoria

### *Texto principal*

AULARD, Alphonse

1901 *Histoire politique de la Révolution française. Origines et développement de la démocratie et de la république (1789-1804)*, Paris, Armand Colin.

### *Fuentes secundarias*

AGULHON, Maurice

1978 «La "statuomanie" et l'histoire», en *Ethnologie française*, vol. 8, núm. 2-3, pp. 145-72.

ANTONINI, Bruno

2004 «Jaurès historien de l'avenir : gestation philosophique d'une "méthode socialiste" dans l'*Histoire socialiste de la Révolution française*», en *Annales historiques de la Révolution française*, núm. 337, pp. 117-142.

ARRIGHI, Giovanni

1999 *El largo siglo veinte*, trad. Carlos Prieto del Campo, Madrid, Akal.

AULARD, Alphonse

1885 *Les orateurs de la Législative et de la Convention : l'éloquence parlementaire pendant la Révolution française*, t. 1, Paris, Hachette.

1893 *Études et leçons sur la Révolution française*, 1a serie, Paris, Félix Alcan.

1898 *Études et leçons sur la Révolution française*, 2a serie, Paris, Félix Alcan.

1907 *Taine historien de la Révolution française*, Paris, Armand Colin.

1928 «L'esprit de la Révolution française», en *La Révolution française. Revue d'histoire moderne et contemporaine*, núm. 37, janvier-mars, pp. 5-11.

BARANTE, Claude

1893 (ed.) *Souvenirs du Baron de Barante*, Paris, Calmann-Lévy.

BLAIS, Marie-Claude

2000 *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Paris, Gallimard.

BOER, Pim den

1988 *History as a Profession. The Study of History in France, 1818-1914*, trad. Arnold J. Pomerans, Princeton, Princeton University Press.

2011 «Historical Writing in France, 1800-1914», en Stuart Macintyre, Juan Manguashca y Attila Pók (eds.): *The Oxford History of Historical Writing. Vol. 4: 1800-1945*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 184-203.

CARBONELL, Charles-Olivier

1976 *Histoire et historiens. : une mutation idéologique des historiens français, 1865-1885*, Toulouse, Privat.

CARON, Jean-Claude

2009 *Frères de sang : la guerre civile en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Seyssel, Champ Vallon.

CASTELLÀ I PUJOLS, Maria Betlem

2012 «Introduction. Que sait-on aujourd'hui des comités des assemblées parlementaires ? », en *La Révolution française. Cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution française*, núm. 3, [lrf.revues.org/674](http://lrf.revues.org/674).

COCHIN, Augustin

1909 *La crise de l'histoire révolutionnaire : Taine et M. Aulard*, París, Honoré Champion.

COMTE, Auguste

1853 *Système de politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, t. 3, París, Carilian-Gœury et V<sup>ot</sup> Dalmont.

1869 *Cours de philosophie positive*, t. 6, París, J. B. Baillière et fils.

2000 *La filosofía positiva*, trad. Francisco Larroyo, México DF, Porrúa.

CROOK Malcolm

2002 (ed.) *Revolutionary France 1788-1880*, Nueva York, Oxford University Press.

DELACROIX, Christian, DOSSE, François y GARCIA, Patrick

2007 *Les courants historiques en France, XIX<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, París, Gallimard.

DUMOULIN, Olivier

2003 *Le rôle social de l'historien. De la chaire au prétoire*, París, Albin Michel.

ELWITT, Sanford

1975 *The Making of the Third Republic. Class and Politics in France, 1868-1884*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.

FEBVRE, Lucien

1982 *Michelet et la Renaissance*, París, Flammarion.

FOUCAULT, Michel

2003 *Hay que defender la sociedad*, trad. Horacio Pons, Madrid, Akal.

2005 *Hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons, Madrid, Akal.

FRIGUGLIETTI, James

1990 «Alphonse Aulard and the Republicanization of the Revolution», en Michel Vovelle (ed.): *L'image de la Révolution française*, vol. 2, París, Pergamon, pp. 1091-6.

2008 «La querelle Mathiez-Aulard et les origines de la Société des études robespierristes», en *Annales historiques de la Révolution française*, núm. 353, pp. 63-94.

FURET, François

1980 *Pensar la Revolución Francesa*, trad. Arturo R. Firpo, Barcelona, Petrel.

1989 «Historia universitaria de la revolución francesa», en *Diccionario de la Revolución francesa*, trad. Jesús Bravo, Néstor Míguez, Mauro Armiño, Daniel de la Iglesia y Ricardo Artola, Madrid, Alianza, pp. 798-813.

2001 *La Révolution française II. Terminer la Révolution : de Louis XVIII à Jules Ferry (1814-1880)*, París, Hachette.

GÉRARD, Alice

1973 *Mitos de la Revolución Francesa*, trad. Francisco Fernández Buey y Neus Porta, Barcelona, Edicions 62.

2005 «L'enseignement supérieur de l'histoire en France de 1800 à 1914», en Christian Amalvi (dir.): *Les lieux de l'histoire*, París, Armand Colin, pp. 242-302.

GODECHOT, Jacques

1974 *Un jury pour la Révolution*, París, Robert Laffont.

GUIZOT, François

1860 *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, vol. 3, París, Michel Lévy Frères.

HARTOG, François

2001 *Le XIX<sup>e</sup> siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, París, Seuil.

HAZAREESINGH, Sudhir

2001 *Intellectual Founders of the Republic. Five Studies in Nineteenth-Century French Political Thought*, Oxford, Oxford University Press.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

1972 *La razón en la historia*, trad. César Armando Gómez, Madrid, Seminarios y Ediciones.

HOBBSBAMM, Eric

2002 «La fabricación en serie de tradiciones: Europa, 1870-1914», en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.): *La invención de la tradición*, trad. Omar Rodríguez, Barcelona, Crítica.

HUGO, Victor

1882 *Œuvres complètes de Victor Hugo. Actes et paroles I. Avant l'exil 1841-1851*, París, J. Hetzel & A. Quantin.

HUTTON, Patrick H.

1993 *History as an Art of Memory*, Hanover, University Press of New England.

JAUURÈS, Jean

1924 *Histoire socialiste de la Révolution française*, vol. VIII, París, Librairie de l'Humanité.

JENNINGS, Jeremy

2011 *Revolution and the Republic. A History of Political Thought in France since the Eighteenth Century*, Nueva York, Oxford University Press.

KEYLOR, William R.

1975 *Academy and Community. The Foundation of the French Historical Profession*, Cambridge, Harvard University Press.

LEJEUNE, Dominique

2000 *La France des débuts de la III<sup>e</sup> République. 1870-1896*, París, Armand Colin.

LETERRIER, Sophie-Anne

1997 *Le XIX<sup>e</sup> siècle historien. Anthologie raisonnée*, París, Belin.

MAINER, José-Carlos

2004 *La doma de la Quimera. Ensayos sobre nacionalismo y cultura en España*, Madrid y Frankfurt, Iberoamericana y Vervuert.

MARTÍN DE BALMASEDA, Fermín

1816 *Decretos del Rey Don Fernando VII*, t. I, Madrid, Imprenta Real.

MATHIEZ, Albert

1904 Reseña de «Jean Jaurès. *La Législative*, 559 p.; *La Convention*, 2 vols., 854 et 970 p. — tomes II, III et IV de l'*Histoire socialiste*, Paris, Jules Rouff», en *Revue critique d'histoire et de littérature*, vol. LVII, pp. 489-91.

2012 *Los orígenes de los cultos revolucionarios (1789-1792)*, trad. Francisco Javier Ramón Solans, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza.

MCMILLAN, James

2003 (ed.) *Modern France 1880-2002*, Nueva York, Oxford University Press.

MICHELET, Jules

1875 *Histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, vol. 2, París, Michel Lévy Frères.

MOLLIER, Jean-Yves y GEORGE, Jocelyne

1994 *La plus longue des républiques: 1870-1940*, París, Fayard.

MONOD, Gabriel

1876 «Du progrès des études historiques en France depuis le XVI<sup>e</sup> siècle», en *Revue historique*, núm. I, pp. 5-38.

NICOLET, Claude

1994 *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, París, Gallimard.

ORTEGA Y GASSET, José

1979 *Sobre la razón histórica*, Madrid, Alianza.

ORY, Pascal

1984 «Le Centenaire de la Révolution française : la preuve par 89», en Pierre Nora (dir.): *Les lieux de mémoire. I. La République*, París, Gallimard, pp. 523-60.



PETIT, Annie

1992 «La réinterprétation positiviste de la Révolution par Émile Littré : *Conservation, Révolution et positivisme (1851-1879)*», en Maurice Agulhon et alii: *Le XIX<sup>e</sup> et la Révolution française*, Paris, Créaphis.

PROCHASSON, Christophe

2011 «Sur une réception de l'Histoire socialiste de la Révolution française : François Furet lecteur de Jean Jaurès», en *Cahiers Jaurès*, núm. 200, vol. 2, pp. 49-67.

QUINET, Edgar

1886 *Lettres d'exil à Michelet et à divers amis*, vol. III, Paris, Calmann-Lévy.

REINACH, Joseph

1880 (ed.) *Discours et plaidoyers politiques de M. Gambetta*, vol. I, Paris, G. Charpentier.

RENAN, Ernest

1890 *L'Avenir de la science*, Paris, Calmann-Lévy.

1892 *Feuilles détachées*, Paris, Calmann-Lévy.

1972 *La reforma intelectual y moral*, trad. Carme Vilaginès, Barcelona, Península.

RICŒUR, Paul

1985 *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil.

ROSANVALLON, Pierre

1985 *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard.

2000 *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard.

RUDELLE, Odile

1982 *La République absolue 1870-1889. Aux origines de l'instabilité constitutionnelle de la France républicaine*, Paris, PUF.

SASSOON, Donald

2001 *Cien años de socialismo*, trad. Miguel Izquierdo Ramón, Barcelona, Edhasa.

SOBOUL, Albert

1979 «Jaurès, Mathiez et l'histoire de la Révolution», en *Annales historiques de la Révolution française*, núm. 237, pp. 443-54.

SPITZ, Jean-Fabien

2005 *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard.

STEINER, George

1998 *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, trad. Alberto Luis Bixio, Barcelona, Gedisa.

2008 *Recordar el futur*, trad. Marc Rubió Rodon, Barcelona, Arcàdia.

THIERRY, Augustin

1835 *Dix ans d'études historiques*, Paris, Just Tessier.

TOCQUEVILLE, Alexis de

1984 *Recuerdos de la Revolución de 1848*, trad. Marcial Suárez, Madrid, Editorial Nacional.

TOULMIN, Stephen

2001 *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, trad. Bernardo Moreno Carrillo, Barcelona, Península.

TOULONGEON, François Emmanuel

1801 *Histoire de France, depuis la Révolution de 1789, écrite d'après les mémoires et manuscrits contemporains, recueillis dans les dépôts civils et militaires*, Paris, Treutel et Würtz.

VOVELLE, Michel

1993 *Combats pour la Révolution française*, Paris, La Découverte.

WEBER, Eugen

1976 *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford, Stanford University Press.

WOLIKOW, Claudine

1991 «Centenaire dans le bicentenaire : 1891-1991. Aulard et la transformation du cours en chaire d'histoire de la Révolution à la Sorbonne», en *Annales historiques de la Révolution française*, núm. 286, pp. 431-58.

ZANONE, Damien y MASSOL, Chantal

2005 (eds.) *Le Moi, l'Histoire. 1789-1848*, Grenoble, ELLUG.

## 7 Hippolyte Taine: el espectro de la revolución

### *Texto principal*

TAINE, Hippolyte

1986 *Les origines de la France contemporaine*, 2 vols., París, Robert Laffont. Edición original: 1875-93.

### *Fuentes secundarias*

ARON, Raymond

1998 «Introducción», en Max Weber: *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, pp. 9-77.

BAECQUE, Antoine de

2002 (dir.) *Pour ou contre la Révolution. De Mirabeau à Mitterrand*, París, Bayard.

BARROWS, Susanna

1990 «Taine et le spectre de la Commune», en *Miroirs déformants. Réflexions sur la foule en France à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, trad. Suzanne Le Foll, París, Aubier, pp. 69-84.

BÉNICHOU, Paul

1981 *La coronación del escritor 1750-1830. Ensayo sobre el advenimiento de un poder espiritual laico en la Francia moderna*, trad. Aurelio Garzón del Camino, México DF, FCE.

BOURDIEU, Pierre

1992 *Les Règles de l'art*, París, Seuil.

BOURETZ, Pierre

2012 *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, trad. Alberto Sucasas, Madrid, Trotta.

BURKE, Edmund

2003 *Reflections on the Revolution in France*, New Haven, Yale University Press.

2010 *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza.

BURROW, John

2009 *Historia de las historias. De Heródoto al siglo XX*, trad. Ferran Meler Ortí, Barcelona, Crítica.

CANFORA, Luciano

2004 *La democracia. Historia de una ideología*, trad. María Pons Irazazábal, Barcelona, Crítica.

CHARLE, Christophe

1998 *Paris fin de siècle. Culture et politique*, París, Seuil.

CHEVRILLON, André

1958 *Portrait de Taine : souvenirs*, París, Fayard.

COINTET, Jean-Paul

2012 *Hippolyte Taine. Un regard sur la France*, París, Perrin.

COMPAGNON, Antoine

2001 «Taine : philosophie de l'art ou philosophie du musée», en Matthias Waschek (dir.): *Relire Taine*, París, École nationale supérieure des beaux-arts, pp. 11-49.

CONSTANT, Benjamin

1797 *Des effets de la terreur*, s.l., s.e.

DOMÈNECH, Antoni

2004 *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica.

DUQUE, Félix

1999 *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Madrid, Akal.

EAGLETON, Terry

2007 *Terror sagrado. La cultura del terror en la historia*, trad. María Jiménez Barrio, Madrid, Editorial Complutense.

EVANS, Colin

1975 *Taine. Essai de biographie intérieure*, París, Nizet.

FORBES, Jill y KELLY, Michael

1995 (eds.) *French Cultural Studies: an Introduction*, Nueva York, Oxford University Press.

GASPARINI, Éric

1993 *La pensée politique d'Hippolyte Taine. Entre traditionalisme et libéralisme*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille.

GÉRARD, Alice

1973 *Mitos de la Revolución Francesa*, trad. Francisco Fernández Buey y Neus Porta, Barcelona, Edicions 62.

1996 «Taine, la Révolution française et l'Europe», en Stéphane Michaud y Michèle Le Pavec (eds.): *Taine au carrefour des cultures du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bibliothèque nationale de France, pp. 127-40.

GODECHOT, Jacques

1981 «Taine historien de la Révolution française», en *Romantisme*, vol. II, núm. 32, pp. 31-40.

HOBBSAWM, Eric

1997 *La era de la revolución, 1789-1848*, trad. Felipe Ximénez de Sandoval, Barcelona, Crítica.

HORKHEIMER, Max

2002 *Crítica de la razón instrumental*, trad. Jacobo Muñoz, Madrid, Trotta.

HUGO, Victor

1898 *Correspondance*, vol. 2: 1836-1882, Paris, Calmann-Lévy.

2004 *Noventa y tres*, trad. Alain Verjat Massmann, Madrid, Gredos.

LAMARTINE, Alphonse de

1858 *Histoire des Girondins*, vol. 4, Paris, Furne.

LEGER, François

1987 «Taine historien : "Les origines de la France contemporaine"», en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, núm. 4, pp. 463-76.

1993 *Monsieur Taine*, Paris, Critérion.

LE GOFF, Jacques

1988 *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard.

LITTRE, Émile

1880 *De l'établissement de la Troisième République*, Paris, Bureaux de la Philosophie Positive.

MAISTRE, Joseph de

1884 «Considérations sur la France», en *Œuvres complètes*, t. I, Lyon, Vitte et Perrussel.

MARTIN, Jean-Clément

2012 *La machine à fantômes. Relire l'histoire de la Révolution française*, Paris, Vendémiaire.

MARX, Karl

2003 *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, trad. Elisa Chuliá Rodrigo, Madrid, Alianza.

MICHELET, Jules

2008 *Historia de la Revolución Francesa*, t. I, trad. Vicente Blasco Ibáñez y Juan Manuel Ibeas, Vitoria, Ikusager.

MIDDELL, Matthias y ROURA, Lluís

2013 (eds.) *Transnational Challenges to National History Writing*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

MIGNET, François

1824 *Histoire de la Révolution française depuis 1789 jusqu'en 1814*, Paris, Firmin Didot père et fils .

OZOUF, Mona

1989 «Taine», en *Diccionario de la Revolución francesa*, trad. Jesús Bravo, Néstor Míguez, Mauro Armiño, Daniel de la Iglesia y Ricardo Artola, Madrid, Alianza, pp. 864-73.

PAINE, Thomas

1791 *Rights of Man: Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution*, Carlisle, George Kline.

2008 *Derechos del hombre*, trad. Fernando Santos Fontenla, Madrid, Alianza.

QUINET, Edgar

1972 *Histoire de mes idées*, Paris, Flammarion.

RICHARD, Nathalie

2002 «L'histoire comme problème de psychologie. Taine et la "psychologie du Jacobin"», en *Mil neufcent. Revue d'histoire intellectuelle*, núm. 20, pp. 153-72.

RUDÉ, George

1959 *The Crowd in the French Revolution*, Oxford, Clarendon Press.

SCHLEGEL, Friedrich

1836 *Philosophie de l'Histoire professée en dix-huit leçons publiques*, t. I, París, Parent-Desbarres.

SEYS, Pascale

1999 *Hippolyte Taine et l'avènement du naturalisme. Un intellectuel sous le Second Empire*, París, L'Harmattan.

SOREL, Georges

2005 *Reflexiones sobre la violencia*, trad. Florentino Trapero y María Luisa Balseiro, Madrid, Alianza.

STAËL-HOLSTEIN, Germaine de

1818 *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, vol. II, París, Delaunay.

TAINÉ, Hippolyte

1856 *Essai sur Tite-Live*, París, Hachette.

1858 *Voyage aux Pyrénées*, París, Hachette.

1866 *Histoire de la littérature anglaise*, t. I, París, Hachette.

1900 *De l'intelligence*, vol. I, París, Hachette.

1902 *H. Taine, sa vie et sa correspondance*, vol. I, París, Hachette.

1905 *H. Taine, sa vie et sa correspondance*, vol. 3, París, Hachette.

1953 *Ensayos de crítica y de historia*, trad. Julio Gómez de la Serna, Madrid, Aguilar.

THIERS, Adolphe

1823 *Histoire de la Révolution française*, t. I, París, Lecointe et Durey.

WHITE, Hayden

2001 *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. Stella Mastrangelo, México DF, FCE.

WINOCK, Michel

2004 *Las voces de la libertad. Intelectuales y compromiso en la Francia del XIX*, trad. Ana Herrera, Barcelona, Edhasa.

## 8 Edgar Quinet: la historia de la república

### *Texto principal*

QUINET, Edgar

1877 *La Revolución: precedida de la crítica de la misma*, 2. vols., trad. Mariano Blanch, Barcelona, Librería La Anticuaria.

1987 *La Révolution française*, París, Belin. Edición original: 1865.

### *Fuentes secundarias*

AGULHON, Maurice

1997 *Coup d'État et République*, París, Presses de Sciences Po.

ANCEAU, Éric

2005 (ed.) *Les grands discours parlementaires du XIXe siècle : de Benjamin Constant à Adolphe Thiers, 1800-1870*, París, Armand Colin | Assemblée nationale.

ARENDT, Hannah

2004 *Sobre la revolución*, trad. Pedro Bravo, Madrid, Alianza.

AULARD, Alphonse

1898 *Études et leçons sur la Révolution française*, 2a serie, París, Félix Alcan.

BACZKO, Bronislaw

1989 *Comment sortir de la Terreur : Thermidor et la Révolution*, París, Gallimard.

BALZAC, Honoré de

2011 *El coronel Chabert seguido de El verdugo, El elixir de larga vida y La obra maestra desconocida*, trad. Mercedes López-Ballesteros, Madrid, Reino de Redonda.

BENJAMIN, Walter

2008 *Obras*, libro 1 / vol. 2, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada.

BERNARD-GRIFFITHS, Simone

1972 «Introduction», a Edgar Quinet: *Histoire de mes idées*, París, Flammarion.

BÉTOURNÉ, Olivier y HARTIG, Aglaia

1989 *Penser l'histoire de la Révolution. Deux siècles de passion française*, París, La Découverte.



CABANEL, Patrick

2003 *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Presses universitaires de Rennes.

CHASSIN, Charles-Louis

1859 *Edgar Quinet : sa vie et son œuvre*, Paris, Pagnerre.

CROSSLEY, Ceri

1993 *French Historians and Romanticism: Thierry, Guizot, the Saint-Simonians, Quinet, Michelet*, Londres, Routledge.

DECORMEILLE, Patrice

1993 «La philosophie politique républicaine sous le Second Empire», en Léo Hamon (ed.): *Les républicains sous le Second Empire*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. III-32.

DERRIDA, Jacques

1995 *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta.

FURET, François

1986 *La gauche et la Révolution française au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme, 1865-1870*, Paris, Hachette.

1989 «Quinet», en *Diccionario de la Revolución francesa*, trad. Jesús Bravo, Néstor Míguez, Mauro Armiño, Daniel de la Iglesia y Ricardo Artola, Madrid, Alianza, pp. 848-58.

GAUCHET, Marcel

2002 «Préface», en Antoine de Baecque (dir.): *Pour ou contre la Révolution. De Mirabeau à Mitterrand*, Paris, Bayard, pp. III-X.

GRANGE, Juliette

2009 «Préface», a Edgar Quinet: *La République. Conditions de la régénération de la France*, Paris, Le Bord de l'eau, pp. 7-36.

GUIZOT, François

1836 *Essais sur l'histoire de France : pour servir de complément aux "Observations sur l'histoire de France" de l'abbé de Mably*, Paris, Ladrance.

HARTOG, François

2013 *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion.

HAZAREESINGH, Sudhir

2005 *The Legend of Napoleon*, Londres, Granta.

HEAD, Brian William

1982 «The Origins of "la science sociale" in France, 1770-1800», en *Australian Journal of French Studies*, vol. XIX, núm. 2, pp. 115-29.

HUARD, Raymond

1978 «De la Commune à la fondation de la République, une démarche républicaine : Edgar Quinet a l'Assemblée de Versailles (1871-1875)», en Simone Bernard-Griffiths y Paul Viallaneix (eds.): *Edgar Quinet, ce juif errant. Actes du Colloque international de Clermont-Ferrand*, Clermont-Ferrand, Faculté des lettres et sciences humaines.

JARDIN, André

1997 *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*, trad. Rosa María Burchfield y Nicole Sancholle-Henraux, México DF, FCE.

JEANNENEY, Jean-Noël

2000 *La République à besoin d'histoire*, Paris, Seuil.

KOSELLECK, Reinhart

2001 *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, trad. Daniel Innerarity, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B.

LA BOÉTIE, Étienne

2001 *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, trad. José María Hernández Rubio, Madrid, Tecnos.

LAVALLÉE, Théophile

1844 *Histoire des Français, depuis le temps des Gaulois jusqu'en 1830*, t. 2, Paris, J. Hetzel & Charpentier.

LEFORT, Claude

1987 «Préface», en Edgar Quinet: *La Révolution*, Paris, Belin, pp. 7-28.

2001 *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil.

LETERRIER, Sophie-Anne

1997 *Le XIX<sup>e</sup> siècle historien. Anthologie raisonnée*, París, Belin.

LINDENBERG, Daniel

2001 «Introduction», a Edgar Quinet: *L'Enseignement du peuple suivi de La Révolution religieuse au XIX<sup>e</sup> siècle*, París, Hachette, pp. 5-28.

LÓPEZ ALCANIZ, Vladimir

2012 «La crisis de la convicción (I): Étienne Vacherot en el nacimiento de la tercera república francesa», en *Trienio. Ilustración y liberalismo*, núm. 60, pp. 91-110.

2013 «La crisis de la convicción (II): Georges Valois en el proteico umbral del siglo veinte», en *Trienio. Ilustración y liberalismo*, núm. 61, pp. 165-86

MARTIN, Jean-Clément

2012 *La machine à fantômes. Relire l'histoire de la Révolution française*, París, Vendémiaire.

MICHELET, Jules

2008 *Historia de la Revolución Francesa*, t. 1, trad. Vicente Blasco Ibáñez y Juan Manuel Ibeas, Vitoria, Ikusager.

MIGNET, François

1824 *Histoire de la Révolution française depuis 1789 jusqu'en 1814*, París, Firmin Didot père et fils .

NICOLET, Claude

1994 *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, París, Gallimard.

NORD, Philip

1995 *The Republican Moment: Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France*, Cambridge, Harvard University Press.

OFFE, Claus

2006 *Autorretrato a distancia: Tocqueville, Weber y Adorno en los Estados Unidos de América*, trad. Joaquín Etorena y Juan Goldín, Buenos Aires, Katz.

ORR, Linda

1990 *Headless History. Nineteenth-Century Historiography of the Revolution*, Ithaca, Cornell University Press.

OZOUF, Mona

1998 «L'idée républicaine et l'interprétation du passé national», en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 53, núm. 6, pp. 1075-87.

PERL, Jeffrey M.

1984 *The Tradition of Return. The Implicit History of Modern Literature*, Princeton, Princeton University Press.

QUINET, Edgar

1834 «Introduction», en Johann Gottfried von Herder: *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, trad. Edgar Quinet, t. I, Paris, F. G. Levrault, pp. 7-65.

1857 *Œuvres complètes. Prométhée ; Napoléon ; Les esclaves*, Paris, Pagnerre.

1875 *L'Esprit nouveau*, Paris, E. Dentu.

1885 *Lettres d'exil à Michelet et à divers amis*, vol. I, Paris, Calmann-Lévy.

1886 *Lettres d'exil à Michelet et à divers amis*, vol. III, Paris, Calmann-Lévy.

1904 «Les révolutions d'Italie», en *Œuvres complètes d'Edgar Quinet*, t. 4, Paris, Hachette.

1905 «Correspondance : lettres à sa mère, t. I», en *Œuvres complètes d'Edgar Quinet*, t. 29, Paris, Hachette.

1972 *Histoire de mes idées*, Paris, Flammarion.

2001 *L'Enseignement du peuple suivi de La Révolution religieuse au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette.

2009a *Philosophie de l'histoire de France*, Paris, Payot.

2009b *La République. Conditions de la régénération de la France*, Paris, Le Bord de L'eau.

QUINET, Hermione

1869 *Mémoires d'exil (Bruxelles-Oberland)*, Paris, Librairie internationale.

RANCIÈRE, Jacques

2005 *Els noms de la història. Una poètica del saber*, trad. Antoni Furió y Ferran Garcia-Oliver, València, Publicacions de la Universitat de València.

REY, Jean-Michel

2009 «Edgar Quinet le méconnu», en *Edgar Quinet: Philosophie de l'histoire de France*, Paris, Payot, pp. 89-171.

RICHARD, Nathalie

2004 «Coup d'État politique et révisions historiographiques : des conséquences du 2 Décembre sur la philosophie de l'histoire», en Sylvie Aprile, Nathalie Bayon, Laurent Clavier, Louis Hincker y Jean-Luc Mayaud (dirs.): *Comment meurt une République : autour du 2 Décembre 1851*, Paris, Créaphis, pp. 63-74.

RICHER, Laurence

1999 *Edgar Quinet. L'aurore de la République*, Bourg-en-Bresse, Musnier-Gilbert.

RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique

2000 *Rostros de la historia. Veintiún historiadores para el siglo XXI*, Barcelona, Península.

SERNA, Pierre

2002a «La "conversion permanente" : changements d'opinion politique et éthique républicaine dans quelques pages d'Edgar Quinet», en Marie-Claude Genet-Dela-croix (ed.): *Les Conversions comme formes et figures de la métamorphose*, Paris, L'Harmattan, pp. 95-114.

2002b «Le vieux républicain face au jeune roi de la Révolution, ou Quinet et le 18 Brumaire», en Michel Biard, Annie Crépin y Bernard Gainot (eds.): *La plume et le sabre. Hommages offerts à Jean-Paul Bertaud*, Paris, PUF, pp. 399-419.

THIERRY, Augustin

1853 *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers état*, Paris, Furne et C<sup>e</sup>.

THIERS, Adolphe

1839 *Histoire de la Révolution française*, t. 10, Paris, Furne et C<sup>e</sup>.

VACHEROT, Étienne

1860 *La Démocratie*, Bruselas, A. Lacroix & C. Muquardt.

VIRNO, Paolo

2003 *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*, trad. Eduardo Sadier, Buenos Aires, Paidós.

WALCH, Jean

1986 *Les maîtres de l'histoire 1815-1850 : Augustin Thierry, Mignet, Guizot, Thiers, Michelet, Edgard Quinet*, Paris y Ginebra, Champion y Slaktine.

WINOCK, Michel

2004 *Las voces de la libertad. Intelectuales y compromiso en la Francia del XIX*, trad. Ana Herrera, Barcelona, Edhasa.

ŽIŽEK, Slavoj

2010 *Slavoj Žižek presenta a Robespierre Virtud y Terror*, trad. Juan María López de Sa y de Mada-riaga, Madrid, Akal.

## 9 Conclusión

AGAMBEN, Giorgio

2010 *Ninfas*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos.

2011 *Desnudez*, trad. Mercedes Ruvitoso y María Teresa D'Meza, Barcelona, Anagrama.

ARENDT, Hannah

2003 *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak, Barcelona, Península.

BADIOU, Alain

2012 *El despertar de la historia*, trad. Begoña Moreno-Luque, Madrid, Clave intelectual.

BAECQUE, Antoine de

2002 (dir.) *Pour ou contre la Révolution. De Mirabeau à Mitterrand*, París, Bayard.

BALIBAR, Étienne

2011 «La philosophie et l'actualité : au-delà de l'événement ?», en Patrice Maniglier (dir.): *Le moment philosophique des années 1960 en France*, París, PUF, pp. 211-234.

BARTHES, Roland

2009 *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, trad. Carlos Fernández Medrano, Barcelona, Paidós.

BASCHET, Jérôme

2001 «L'histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé / futur», en François Hartog y Jacques Revel (dirs.): *Les usages politiques du passé*, París, Éditions de L'EHESS, pp. 55-74.

BECKETT, Samuel

2006 *Fin de partida*, trad. Ana María Moix, Barcelona, Tusquets.

2008 *Esperando a Godot*, trad. Ana María Moix, Barcelona, Tusquets.

BENJAMIN, Walter

2005 *Libro de los Pasajes*, trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal.

2008 *Obras*, libro I / vol. 2, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada.

BENOIST, Jocelyn y MERLINI, Fabio

1998 (eds.) *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, París, Vrin.

BODEI, Remo

2007 *La sensation de déjà vu*, trad. Jean-Paul Manganaro, París, Seuil.

BOYM, Svetlana

2001 *The Future of Nostalgia*, Nueva York, Basic Books.

BURROW, John Wyon

2000 *La crisis de la razón. El pensamiento europeo 1848-1914*, trad. Jordi Beltrán, Barcelona, Crítica.

CRUZ, Manuel

2012 *Adiós, historia, adiós. El abandono del pasado en el mundo actual*, Oviedo, Nobel.

CUSSET, François

2005 *French Theory. Foucault, Derrida & Cía. y las mutaciones en la vida intelectual en Estados Unidos*, trad. Mónica Silvia Nasi, Barcelona, Melusina.

2006 *La Décennie. Le grand cauchemar des années 1980*, París, La Découverte.

DELACROIX, Christian, DOSSE, François y GARCIA, Patrick

2007 *Les courants historiques en France, XIX<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, París, Gallimard.

DELGADO, Manuel

2007 *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*, Barcelona, Anagrama.

DERRIDA, Jacques

1995 *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta.

DIDI-HUBERMAN, Georges

2006 *Ante el tiempo: historia del arte y anacronismo de las imágenes*, trad. Antonio Oviedo, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

2009 *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, trad. Juan Calatrava, Madrid, Abada.

2012 *Supervivencia de las luciérnagas*, trad. Juan Calatrava, Madrid, Abada.



DOSSE, François

2007 *La apuesta biográfica. Escribir una vida*, trad. Josep Aguado y Concha Miñana, Valencia, Publicacions de la Universitat de València.

DOWNS, Laura Lee y GERSON, Stéphane

2007 (eds.) *Why France? American Historians Reflect on an Enduring Fascination*, Ithaca, Cornell University Press.

DUQUE, Félix

1995 *El sitio de la historia*, Madrid, Akal.

FERRY, Luc y RENAUT, Alain

1988 *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, París, Gallimard.

FOUCAULT, Michel

1966 *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard.

2007 *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón del Camino, México DF, Siglo XXI.

FRANCE, Anatole

2010 *Los dioses tienen sed*, trad. Luis Ruiz Contreras, Barcelona, Barril & Barral.

FREUD, Sigmund

1997 *El malestar en la cultura*, trad. Luis López Ballesteros, Madrid, Alianza.

FURET, François

1990 «El naixement de la modernitat», en Jean-Paul Bertaud, François Furet, Colin Lucas y Michel Vovelle: *La revolució francesa: quatre interpretacions bàsiques*, Barcelona, L'Avenç, pp. 45-67.

2007 *L'atelier de l'histoire*, París, Flammarion.

GAUCHET, Marcel

2002 (ed.) *Philosophie des sciences historiques. Le moment romantique*, París, Seuil.

GODECHOT, Jacques

1974 *Un jury pour la Révolution*, París, Robert Laffont.

GOSSMAN, Lionel

1990 *Between History and Literature*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

GUATTARI, Félix

2009 *Les années d'hiver, 1980-1985*, París, Les Prairies ordinaires.

GUENÉE, Bernard

1987 *Entre l'Église et l'État. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge, (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, París, Gallimard.

GUIZOT, François

1990 *Historia de la civilización en Europa*, trad. Fernando Vela, Madrid, Alianza.

HEIDEGGER, Martin

1997 *Filosofía, ciencia y técnica*, trad. Francisco Soler, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

HUGHES, Henry Stuart

1972 *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo, 1890-1930*, trad. Luis Escolar Bareño, Madrid, Aguilar.

HUTTON, Patrick H.

1981 *The Cult of the Revolutionary Tradition: The Blanquists in French Politics, 1864-1893*, Berkeley, University of California Press.

1993 *History as an Art of Memory*, Hanover, University Press of New England.

ILLOUZ, Eva

2009 *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, trad. María Victoria Rodil, Madrid, Katz.

IZUZQUIZA, Ignacio

2003 *Filosofía del presente. Una teoría de nuestro tiempo*, Madrid, Alianza.

JAMESON, Fredric

1984 *Sartre: The Origins of a Style*, Nueva York, Columbia University Press.

2009 *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, trad. Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal.

JENKINS, Keith

2008 «'Nobody does it better': Radical history and Hayden White», en *Rethinking History*, vol. 12, núm. 1, pp. 59-74.

- 2009 *Repensar la historia*, trad. Jesús Izquierdo Martín, Madrid, Siglo XXI.
- KERMODE, Frank
- 2000 *El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción*, trad. Lucrecia Moreno de Sáenz, Barcelona, Gedisa.
- KIERKEGAARD, Sören
- 2009 *La repetición*, trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza.
- LACAPRA, Dominick
- 2000 *History and Reading: Tocqueville, Foucault, French Studies*, Toronto, University of Toronto Press.
- 2006 *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, trad. Teresa Arijón, Buenos Aires, FCE.
- LESTRINGANT, Frank
- 1993 «De Munich à Valmy. La Révolution Française au miroir de L'Humanité clandestine, 1939-1942», en *Histoire, économie & société*, vol. 12, núm. 4, pp. 573-84.
- LÖWITH, Karl
- 2007 *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz.
- MACINTYRE, Alasdair
- 2004 *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica.
- MANIGLIER, Patrice
- 2011 «Les années 1960 aujourd'hui», en Patrice Maniglier (dir.): *Le moment philosophique des années 1960 en France*, París, PUF, pp. 5-33.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe
- 2009 *Pasión tranquila. Ensayo sobre la filosofía de Hume*, Madrid, Antonio Machado Libros.
- MARX, Karl
- 2003 *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, trad. Elisa Chuliá Rodrigo, Madrid, Alianza.
- MATE, Reyes
- 2006 *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Madrid, Trotta.

- MCNEILL, John R. y MCNEILL, William H.
- 2004 *Las redes humanas. Una historia global del mundo*, trad. Jordi Beltrán, Barcelona, Crítica.
- MOLINUEVO, José Luis
- 2006 *La vida en tiempo real. La crisis de las utopías digitales*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- MONOD, Gabriel
- 1894 *Renan, Taine Michelet : les maîtres de l'histoire*, París, Calmann-Lévy.
- MORSON, Gary Saul
- 1994 *Narrative and Freedom: The Shadows of Time*, New Haven, Yale University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich
- 2003 *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva.
- PERL, Jeffrey M.
- 1984 *The Tradition of Return. The Implicit History of Modern Literature*, Princeton, Princeton University Press.
- PROCHASSON, Christophe
- 2012 «François Furet, the Revolution and the Past Future of the French Left». En *French History*, vol. 26, núm. 1, pp. 96-117.
- RABOUIN, David
- 2003 «Alain Finkielkraut: "actualité d'un inactuel"», en *Le Magazine littéraire*, núm. 419, pp. 37-9.
- RICŒUR, Paul
- 1996 *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira Calvo, Madrid, Siglo XXI.
- ROSANVALLON, Pierre
- 2003 *Por una historia conceptual de lo político*, trad. Marcos Mayer, Buenos Aires, FCE.
- RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique
- 1993 *La novela y el espíritu de la caballería*, Barcelona, Mondadori.

SCHRIFT, Alan D.

2011 «Le nietzschéisme comme épistémologie : la réception française de Nietzsche dans le moment philosophique des années 1960», en Patrice Maniglier (dir.): *Le moment philosophique des années 1960 en France*, París, PUF, pp. 95-109.

SKINNER, Burrhus Frederi

2005 *Walden Two*, Indianápolis, Hackett Publishing Company.

SNOW, Charles Percy

2000 *Las dos culturas*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión.

STEINER, George

2007 *Diez razones (posibles) para la tristeza del pensamiento*, trad. María Condor, Madrid, Siruela.

2008 *Recordar el futur*, trad. Marc Rubió Rodon, Barcelona, Arcàdia.

2011 *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*, trad. María Condor, Madrid, Siruela.

STEVENS, Wallace

1996 *Notas para una ficción suprema*, trad. Javier Marías, Valencia, Pre-textos.

TERÁN, Fernando de

2009 *El pasado activo. Del uso interesado de la historia para el entendimiento de la construcción de la ciudad*, Madrid, Akal.

TOCQUEVILLE, Alexis de

1984 *Recuerdos de la Revolución de 1848*, trad. Marcial Suárez, Madrid, Editorial Nacional.

TÖNNIES, Ferdinand

2011 *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, trad. Ander Gurrutxaga Abad, Madrid, Biblioteca Nueva.

VEYNE, Paul

1972 *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología*, trad. Mariano Muñoz Alonso, Madrid, Fragua.

1976 *L'inventaire des différences*, París, Seuil.

VILLACAÑAS, José Luis

1997 *Kant y la época de las revoluciones*, Madrid, Akal.

WHITE, Hayden

1997 «The Suppression of Rhetoric in the Nineteenth Century», en Brenda Deen Schildgen (ed.): *The Rhetoric Canon*, Detroit, Wayne State University Press.

2001 *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad. Stella Mastrangelo, México DF, FCE.

2010 *The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature, and Theory, 1957-2007*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

WIEVIORKA, Annette

1998 *L'ère du témoin*, París, Plon.

WITTGENSTEIN, Ludwig

2002 *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Luis Manuel Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos.

WORMS, Frédéric

2011 «Pouvoir, création, deuil, survie : la vie, d'un moment philosophique à un autre», en Patrice Maniglier (dir.): *Le moment philosophique des années 1960 en France*, París, PUF, pp. 349-68.

## 10 Epílogo

ALTHUSSER, Louis y BALIBAR, Étienne

2010 *Para leer El Capital*, trad. Marta Harnecker, Madrid, Siglo XXI.

ANKERSMIT, Frank

2005 *Sublime Historical Experience*, Stanford, Stanford University Press.

2006 «“Presence” and Myth», en *History and Theory*, vol. 45, núm. 3, pp. 328-36.

2010 *La experiencia histórica sublime*, trad. Nathalie Schwan, México DF, Universidad Iberoamericana.

2012 «The Dialectics of Jameson’s Dialectics», en *History and Theory*, vol. 51, núm. 1, pp. 84-106.

BADIOU, Alain

2005 *Le siècle*, París, Seuil.

BENTLEY, Michael

2006 «Past and “Presence”: Revisiting Historical Ontology», en *History and Theory*, vol. 45, núm. 3, pp. 349-61.

BEVERNAGE, Berber

2008 «Time, Presence, and Historical Injustice», *History and Theory*, vol. 47, núm. 2, pp. 149-67.

BLOCH, Ernst

2009 *Heritage of Our Times*, trad. Neville Plaice y Stephen Plaice, Cambridge, Polity Press.

CATAÑO, José Carlos

2008 *Lugares que fueron tu rostro*, Barcelona, Bruguera.

DOMANSKA, Ewa

2006 «The Material Presence of the Past», en *History and Theory*, vol. 45, núm. 3, pp. 337-48.

ELIOT, Thomas Stearns

2009 *Cuatro cuartetos*, trad. Esteban Pujals Gesalí, edición bilingüe, Madrid, Cátedra.

FOUCAULT, Michel

2001 *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, trad. Francisco Monge y Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama.

GUMBRECHT, Hans Ulrich

2005 *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, trad. Aldo Mazzucchelli, México DF, Universidad Iberoamericana.

2006 «Presence Achieved in Language (With Especial Attention Given to the Presence of the Past)», en *History and Theory*, vol. 45, núm. 3, pp. 317-27.

2010 *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, trad. Lucía Relanzón Briones, Madrid, Escolar y Mayo.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

2010 *Fenomenología del espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos, edición bilingüe, Madrid, Abada.

ICKE, Peter

2011 *Frank Ankersmit's Lost Historical Cause: A Journey from Language to Experience*, Londres, Routledge.

JAMESON, Fredric

1993 *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Londres, Routledge.

KOSELLECK, Reinhart

2001 *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, trad. Daniel Innerarity, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B.

LOTMAN, Iuri Mijáilovich

1996 *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, trad. Desiderio Navarro, Madrid, Cátedra.

PETERS, Rik

2006 «Presence in Fascist Political Culture», en *History and Theory*, vol. 45, núm. 3, pp. 362-74.

RICŒUR, Paul

1985 *Temps et récit 3. Le temps raconté*, París, Seuil.



- 2008 *Vivo hasta la muerte seguido de Fragmentos*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, FCE.
- RUNIA, Eelco
- 2006a «Presence», en *History and Theory*, vol. 45, núm. 1, pp. 1-29.
- 2006b «Spots of Time», en *History and Theory*, vol. 45, núm. 3, pp. 305-16.
- SCHLÖGEL, Karl
- 2007 *En el espacio leemos el tiempo. Sobre Historia de la civilización y Geopolítica*, trad. José Luis Arán-tegui, Madrid, Siruela.
- SHAKESPEARE, William
- 2005 *Macbeth*, trad. Instituto Shakespeare, dir. Manuel Ángel Conejero Dionís-Bayer, edición bilingüe, Madrid, Cátedra.
- STEINER, George
- 2007 *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, trad. Juan Gabriel López-Guix, Barcelona, Destino.
- TAUSSIG, Michael
- 1993 *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Nueva York, Routledge.
- VARGAS LLOSA, Mario
- 2012 *La civilización del espectáculo*, Madrid, Alfaguara.

