

ENTRE DECONSTRUCCIÓN Y DESTRUCCIÓN: LA HISTORIA EN TIEMPOS OSCUROS*

*Between Deconstruction and Destruction:
History in Dark Times*

Enrique GAVILÁN DOMÍNGUEZ**
Universidad de Valladolid

*Daß überhaupt das geschichtlich Seiende eine
völlig andere (auf das Da-sein gegründete)
Seinsart haben könnte, kann der Historie niemals
wißbar gemacht werden, weil diese sich dann
selbst aufgeben müßte¹.*

RESUMEN: El artículo gira sobre la ambigüedad del término *historia*, y la inevitable tensión que encierra. Analiza las consecuencias desestabilizadoras que ha tenido sobre la disciplina el *giro lingüístico*, y cómo hoy parece apuntar un nuevo enfoque que se sitúa más allá de aquel debate: el descubrimiento de una presencia del pasado ajena a la historiografía. En ese horizonte cobraría nueva actualidad la filosofía de Martin Heidegger. La parte final del texto resume algunas de sus ideas clave sobre la historia y señala su afinidad inesperada con la corriente más radical de los *Subaltern Studies*.

PALABRAS CLAVE: Historia, Heidegger, Postmodernismo, Presencia, Historicismo, Teoría postcolonial.

* Fecha de recepción del artículo: 2007-09-24. Comunicación de evaluación al autor: 2007-11-16. Fecha de Publicación: 2008-09-01.

** Doctor en Historia. Profesor Titular de Universidad de Historia Medieval. Departamento de Historia Antigua y Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Valladolid, Pza. del Campus s/n, 47011 VALLADOLID (España). C.e.: egavilan@fy1.uva.es.

¹ “Que el ser existente en la historia podría tener un modo de ser completamente distinto (basado en el ser-ahí), de eso nunca puede ser consciente la disciplina histórica porque entonces tendría que cerrar”, HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt a.M., Klostermann, 2003, [en adelante, VE], p. 147.

ABSTRACT: This article is about the ambiguity of the term *history* and the unavoidable tension it implies. It analyses the destabilizing consequences the *linguistic turn* has entailed on that discipline and how this turn seems today to hint at a new approach which is going to lie beyond that debate: the discovering of a non-historiographical presence of the past. Against this background, Heidegger's philosophy would take a new current importance. The final part of the text sums up some of its key ideas on history and points to an unexpected affinity with *Subaltern Studies*' most radical drift.

KEYWORDS: History. Heidegger. Postmodernity. Presence. Historicism. Postcoloniality.

SUMARIO: 1. Historia, ¿qué hay en un nombre? 2. El giro lingüístico. 3. El retorno del pasado. 4. El pasado como futuro: Martin Heidegger. 5. Hegel y Heidegger. 6. La historia en Heidegger. 7. El tiempo. 8. Vuelta a la historiografía. 9. Superación de la historia. 10. Historicidad como incertidumbre. 11. El dilema de la Poética. 12. Conclusión.

1. HISTORIA, ¿QUÉ HAY EN UN NOMBRE?

Al comienzo de mi primer manual de historia -el "S.M.", en cuarto de bachillerato- se explicaba la diferencia entre *res gestae* e *historia rerum gestarum*. Supongo que la exposición era clara -mi memoria no llega hasta ahí, aunque no parece demasiado difícil enunciar de forma convincente esa desigualdad básica; basta con traducir del latín, "hechos ocurridos" e "historia de los hechos ocurridos". Sin embargo, no conseguí entenderlo. No fue suficiente la contundencia con la que el joven jesuita de turno nos aseguraba que aquello resultaba tan evidente que no era necesario dedicarle más que un par de minutos. En mi caso resultaron inútiles, o quizás no, si cuarenta años después sigo evocando aquel primer encuentro.

Tiempo después advertí donde radicaba la *evidente* diferencia, y me asombró mi incomprensión adolescente. Tuvieron que transcurrir algunos años más para que descubriera las raíces de mis dificultades con la enrevesada semántica del término. En realidad, en una facultad de historia no hay nada más importante que esa diferencia, y sin embargo, pocas cosas se comprenden peor. En general entre historiadores no suelen abordarse tres principios básicos: el pasado no existe; la historia es un texto construido con palabras; uno y otra son cosas diferentes. Por el contrario, estamos atrapados en el espejismo de la historia, poco conscientes de una diferencia crucial que nos aleja del pasado.

En lo que sigue intento comprender mejor las raíces de esa inercia, por qué no basta conocer la diferencia para librarse del hechizo hipnótico de la historia², y cómo en las últimas décadas el denominado *giro lingüístico* ha erosionado sus pilares hasta el punto que parece apuntarse, al menos entre algunos teóricos, otro enfoque, una relación con el pasado al margen o incluso de espaldas a la historia.

2. EL GIRO LINGÜÍSTICO

Había algo cómico en el escándalo que hace no demasiados años despertaba entre historiadores el eco del *giro lingüístico*, al menos tal como imaginaban aquel viraje algunos iracundos académicos.

“... luchamos por la vida de jóvenes inocentes, asediados por tentadores demoníacos que dicen ofrecer formas superiores de pensamiento, verdades y puntos de vista más profundos –el equivalente intelectual del ‘crack’³”.

En realidad su indignación tenía razones más profundas de lo que sospechaban. Un artículo de Roland Barthes, «El discurso de la historia»⁴, resume bien lo que para la historia significa la concepción del lenguaje asociada a estructuralismo y postestructuralismo, el denostado *giro lingüístico*. Su diagnóstico es tan lapidario como certero. El discurso de la historia se ha basado en un juego de prestidigitación tan enrevesado como efectivo, un doble desplazamiento que permite crear la impresión de que la historia (el relato) ocupa el lugar del pasado. Los historiadores hacen desaparecer el vértice superior del triángulo semántico para crear la apariencia de que el significante –el libro– se vincula, no al significado (el universo de los libros, una estructura de conceptos, tradiciones, etc.), sino directamente a su referente –lo ocurrido.

² La situación no deriva de la pobreza léxica, como demuestra el caso alemán. A diferencia del castellano, en alemán existen dos palabras distintas para *historia*: la de origen germánico, *Geschichte*, que se refiere a las *res gestae*, y la de origen latino, *Historie*, para la *historia rerum gestarum*. Quien pensase que eso eliminaría la confusión se equivocaría. *Geschichte* tiende a emplearse para ambas acepciones.

³ ELTON, G., *Return to Essentials. Some Reflections on the Present State of Historical Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 27. Las perlas abundan, v.gr., sobre Foucault, “flautista de Hamelín [*Rattenfänger*] de la postmodernidad, intelectualmente deshonesto, un completo insolvente en el aspecto empírico...”, etc., WEHLER, H. U., *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*, Munich, Beck, 1998, p. 91. En ocasiones he escuchado a insignes historiadores expresiones aún más divertidas, que, para bien de sus autores, no han pasado a la letra impresa.

⁴ BARTHES, R., «Le discours de l’histoire», *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Seuil, 1984, pp. 163-177 (apareció originalmente en 1967).

El artículo de Barthes, entre otros textos, me permitió entender una de las razones de que a los trece años me resultara tan opaca la distinción que abría las páginas del manual de S.M.: ¡la trampa se concentraba en la fusión del texto con los dibujos que ilustraban sus principales episodios! En efecto, uno veía a Enrique IV arrodillado en la nieve frente al castillo de Mathilde de Canossa (¡cómo les gustaba ese episodio a los jesuitas!) y tenía delante el pasado mismo, *res gestae* e *historia rerum gestarum* fundidas en aquella imagen.

Cuando desde el lado *barthesiano* se apuntaba al significado, reprimido o ignorado, como un juego de manos que presentaba el relato histórico en una engañosa relación *directa* con el pasado, los historiadores respondían que eso –señalar la inevitable mediación del significado, como término interpuesto entre el libro y su remoto referente– era negar la realidad y sustituirla por un texto⁵. En la concepción alumbrada por Ranke, que habían heredado sus sucesores, ocurría algo distinto: en las páginas del manual se producía la epifanía de lo ocurrido.

Sin embargo, la historia es un ejemplo palmario de irrupción del significado. El referente no existe ya. La relación con el pasado está mediada por huellas, restos, documentos, memorias, etc., y sobre todo por esa espesa red de representaciones que Bermejo denominaba “universo de los libros”⁶. En ocasiones el objeto ni siquiera existía en el pasado que se intenta historiar; es una pura construcción retrospectiva, algo que expresa tan bien la salida del personaje de comedia: “Me voy a la Guerra de los Treinta Años ...”

El discurso de la historia “colapsa” el triángulo semántico, provoca la fusión aparente de los vértices opuestos, significante y referente –el libro y el pasado aludido. La *supernova* se comprime hasta crear un agujero negro –el manual de historia–, cuya fuerza de gravitación alcanza un poder irresistible, la manifestación del pasado en el libro⁷.

El *giro lingüístico* afecta de un modo tan radical a la historia porque la acción de estructuralismo y postestructuralismo quiebra los vínculos que mantienen unido el mecanismo de la significación. Primero, Saussure rompió el eslabón adánico que parecía fundir el significado con el referente; después la deconstrucción disolvió el

⁵ Una variante conceptualmente confusa del “¡y tú más!”.

⁶ V. BERMEJO BARRERA, J. C., *El final de la historia. Ensayos de historia teórica*, Madrid, Akal, 1987.

⁷ El título al final de los estudios debería rezar, no “*Licenciado en historia*”, sino “*Licenciado en manuales de historia*”, v. JENKINS, K., *Re-Thinking History*, Londres, Routledge, 1995, p. 7.

lazo de significante y significado. Ese doble desplazamiento “descoyunta” la estructura triangular, estira los vértices hasta romper el campo magnético que los mantenía unidos. Desde entonces los restos del triángulo flotan diseminados, reducidos a polvo interestelar en un vacío sin límites, textos que remiten a otros textos en un movimiento sin anclajes. El mundo posterior al *giro lingüístico* se ha convertido en una sopa de letras en perpetua agitación.

3. EL RETORNO DEL PASADO

El postmodernismo puede tener otras consecuencias para la historia, quizás menos humillantes, pero en realidad más desestabilizadoras. Al fin y al cabo el giro lingüístico no hacía sino recordar lo que podía revelar el más modesto de los diccionarios. Eso sí, de forma insidiosa subrayaba la insalvable distancia que separa el pasado de su relato, por grandes que fueran el rigor metodológico, el respaldo documental o la cientificidad con mayúscula o minúscula que lo revistieran. El giro lingüístico ponía en primer plano esa diferencia, explicaba por qué su enunciación en el párrafo inicial del más pedestre de los manuales no disolvía la confusión y cómo la autoridad del historiador se sostenía sobre el efecto de realidad que necesitaba la opacidad efectiva de aquella distinción.

El desmantelamiento de la vieja ecuación obligaba a replantear muchas cosas. El doble socavamiento del giro lingüístico despejaba el espacio ocupado durante más de un siglo por el realismo ficticio del *wie es eigentlich gewesen*. Allí debía repensarse la relación con el pasado. Por otra parte, una paradoja del presente hacía más necesaria la tarea. En el postmodernismo se ha desarrollado un culto a lo antiguo, cargado de ironía. El giro lingüístico ha roto el círculo mágico, pero un mundo cuya historia ha sido *deshechizada* no da la espalda a su pasado. A medida que disminuye la autoridad de los historiadores crece la fascinación por una historia no menos imaginaria, la fantasmagoría del parque temático⁸.

Hoy la fascinación por el pasado se manifiesta de una nueva forma. Tiende a presentarse como una red de dioramas animados que combinan solemnidad e ironía en proporciones imprevisibles⁹. Sin embargo, los historiadores, como los

⁸ “Por esa razón museos y exposiciones están siendo parcialmente relegados por parques temáticos seudohistóricos, en los que el turista no sólo no tiene que esforzarse en comprender, sino ni siquiera en imaginar, puesto que todo está reconstruido como si fuese real. Hay incluso personas reales como si fuesen antiguas”, BERMEJO BARRERA, J. C., «La ideología del patrimonio y el nacimiento de la historia basura», *Ciencia, ideología y mercado*, Madrid, Akal, 2007, pp. 41-42.

⁹ Trato la cuestión en «Ruina y memoria», de próxima aparición en *Arbor*.

poetas en la república platónica, parecen excluidos de este nuevo carnaval. Para ser exactos, a veces llegan a situarse en el palco de las autoridades (la fuerza de gravitación del poder parece inalterable también en la sociedad postmoderna). Pero no hay que engañarse: aunque entre los herederos de Ranke haya quien consiga puestos destacados o al menos lucrativos en la nueva fantasmagoría, su papel es subordinado. La magia no brota ya del rigor o la elocuencia de los viejos sacerdotes. Como el aristócrata en el consejo de administración, el historiador sólo puede aportar su antiguo prestigio, reducido a un renglón de la letra pequeña que enumera los méritos del parque. En realidad, lo excluido no son los historiadores, sino la historiografía. Lo que ha dejado de funcionar es la retórica a la que se asociaba, el efecto metonímico del libro, el poder para hacer pasar como Imperio Romano un volumen encuadernado repleto de notas y citas. De nada sirve culpar al giro lingüístico. Se ha impuesto otro modo de invocar lo remoto. La experiencia del pasado se ha disociado de la historiografía.

El culto al ayer evoca otra forma de presencia, diferente de aquélla sobre la que quería sostenerse antaño el trabajo del historiador. En realidad esa disociación ni es nueva, ni había pasado inadvertida. Sucede que se ha hecho necesario repensar radicalmente la relación con el pretérito, una relación en la que la historia tiende a resultar marginal. Hemos entrado en una etapa diferente, una fase post-giro lingüístico. El postestructuralismo ha dejado una huella profunda, disolviendo los restos de la ilusión hegeliana. Un libro de historia no puede presentarse ya como “igual a” el pasado que representa. Peor aún: el pasado no aparece en ese libro con la fascinación de la presencia casi táctil que adquiere en los nuevos dioramas. Descubrimos con asombro que está fuera de sus páginas; en cierta medida se encuentra por todas partes. Libre de la ortopedia historiográfica, el fantasma del pasado recorre incansable el presente.

Dos textos recientes replantean la relación con el ayer en un tono que parece dibujar la nueva fase post-giro lingüístico en el ámbito de la Teoría de la historia. Sus autores son Eelco Runia y Frank Ankersmit¹⁰. Aunque se trate de enfoques diferentes, ambos comparten la idea de que en ocasiones el presente se vincula

¹⁰ ANKERSMIT, F. R., *Sublime Historical Experience*, Stanford, Stanford University Press, 2005, recopilación que agrupa artículos ya publicados y textos nuevos, un libro tan heterogéneo como irregular. En su mayor parte, se basa en comentarios críticos de otras teorías en torno a la “experiencia histórica” (Rorty, Gadamer, Huizinga). Más interesantes resultan los dos artículos de Runia, publicados recientemente: RUNIA, E., «Presence», *History and Theory*, February 2006, 45, pp. 1-29 [en adelante, *Pres*] y, sobre todo, «Spots of time», *History and Theory*, October 2006, 45, pp. 305-316 [en adelante *Spots*].

directamente al pasado, como una percepción inmediata (*presencia* –Runia– o *experiencia* –Ankersmit), al margen de la mediación histórica.

Runia sitúa en el centro de su exposición la *presencia*, una denominación tan paradójica como llamativa para referirse al pretérito, aquello que por definición no puede estar presente, mientras Ankersmit habla de *experiencia* del ayer, un término menos incompatible con el sentido común, aunque la experiencia histórica se diferencie de la cotidiana por su *sublimidad*. No obstante, ambos comparten un punto de partida similar: la vivencia de una percepción repentina del pasado con una intensidad abrumadora, pero situada *fuera* de la lógica histórica, como un salto más allá y por encima de la cronología¹¹. La relación de *experiencia/presencia* con la historiografía es diferente en uno y otro autor; irrelevante o contraproducente, para Runia; crucial, para Ankersmit. Éste hace de la sublime *experiencia* histórica la base de la mejor historiografía. Su punto de apoyo es el testimonio de un historiador, y no precisamente de segunda fila: Johan Huizinga. Sin embargo, esa auténtica epifanía del ayer de la que hablaba el historiador holandés, vivencia de lo sublime¹², ocurría fuera y al margen del *taller* del investigador, aunque en su caso acabase constituyendo el germen de uno de los textos clásicos del siglo XX, *El otoño de la edad media*.

Runia descubre y explora la *presencia* al margen de la historiografía. Sus textos dibujan un movimiento inesperado, una teoría post-giro lingüístico que apunta más allá, hacia una nueva filosofía de la historia. El teórico holandés afirma la existencia de una tercera vía impensable en el fragor de los viejos debates, un camino situado entre los historiadores que creen en la existencia del pasado, y aquellos –muchos menos– que asumen las implicaciones del giro lingüístico y niegan que el pasado exista cuando su historia se escribe. Frente a esa disyuntiva irreconciliable, Runia abre otra posibilidad: el pasado, como el gato de Schrödinger, flotaría en un estadio intermedio entre existencia e inexistencia. Estaría mucho más presente de lo que son capaces de concebir quienes asumen las

¹¹ El “salto de tigre”, la tesis 14 de Walter Benjamin, un autor muy presente en el libro de Ankersmit. Ver BENJAMIN, W., «Über den Begriff der Geschichte», *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991, Bd. I-2, p. 701.

¹² “Ese contacto con el pasado que no puede reducirse a algo fuera de sí mismo, es la entrada en un mundo propio, una de las muchas variantes del éxtasis, una experiencia de la verdad que le es dada al ser humano. No es el disfrute de la obra de arte, ni una emoción religiosa, ni el temblor ante la confrontación con la naturaleza, ni el reconocimiento de una verdad metafísica, pero es un elemento de esa serie”, J. HUIZINGA, «De taak der cultuurgeschiedenis», *Verzamelde Werken 7: Geschiedwetenschap, Hedendaagse Cultuur*, Haarlem, 1950, p. 71, cit. en ANKERSMIT, *op. cit.*, pp. 410-411.

consecuencias del giro lingüístico y al mismo tiempo, incomparablemente más ausente de lo que sus antagonistas admitirían (*Spots*, 306). El pasado se manifiesta como presencia.

“‘Presencia’, en mi opinión, es ‘estar en contacto’ (*‘being in touch’*) –de forma literal o figurada– con personas, cosas, acontecimientos y sentimientos que te hicieron la persona que eres. Es un susurro de vida que sopla sobre lo que se ha convertido en rutina y tópico –es sentir las cosas plenamente en lugar de darlas por supuestas” (*Pres*, 5).

Llevamos con nosotros nuestro pretérito en una medida mucho mayor de lo que suponemos. El pasado viaja escondido en nuestro equipaje –Runia recurre a una metáfora muy expresiva– como un polizón inesperado. Puede salir a la luz en cualquier momento, pero en la mayoría de las ocasiones su aparición no dependerá de nosotros. “Sabemos” más de lo que creemos, de lo que hemos aprendido conscientemente, mucho más de lo que podemos explicar (*Spots*, 310). El pasado puede revelárenos como epifanía inesperada (Ankersmit), pero también de otras formas. Introduce límites en nuestra historia. Puede forzarnos o permitirnos reescribirla de cierta manera (*Spots*, 311).

La historiografía se construye sobre la paradoja: un discurso destinado a conservar el pasado, no consigue retenerlo como presencia, por exhaustiva que sea la investigación, perspicaz el análisis o soberbia la prosa; la lógica sin escapatoria del relato histórico, la exigencia de continuidad, la necesidad de crear sentido (*Meaning*), lo impiden¹³. La presencia del pasado surge justamente de la discontinuidad, de la quiebra en el continuo temporal¹⁴. A diferencia del relato, la metonimia es capaz de manejar continuidad y discontinuidad para producir presencia, porque no obedece a aquella lógica. El espacio es su ámbito, un espacio *planar* en contraposición a la linealidad del tiempo, es decir, un ámbito donde son posibles conexiones laterales, frente a la unidireccionalidad de la historia. Wagner formuló en su última obra la clave de la presencia que inunda el mundo del Grial (*Zum Raum wird hier die Zeit*)¹⁵.

¹³ La tesis de Runia se articula sobre la oposición *Meaning/Presence*, que a su vez se refuerza con las otras polaridades tiempo/espacio, metáfora/metonimia, *historia rerum gestarum/res gestae*.

¹⁴ “... desgraciadamente, discontinuidad no es lo que queda cuando has deconstruido la continuidad” (*Pres*, 6).

¹⁵ “Aquí el tiempo se convierte en espacio”, la respuesta de Gurnemanz a las preguntas de Parsifal. Para estupefacción de wagnerianos, Runia, que maneja profusamente la frase, no menciona su célebre origen. Por otra parte, la respuesta enigmática del anciano quizás sirva hoy

4. EL PASADO COMO FUTURO: MARTIN HEIDEGGER

Plantear la relación con el pasado de espaldas a la historiografía, incluso como rechazo radical de la *historia rerum gestarum*, no es una novedad. A lo largo de los dos siglos en los que la disciplina ha afirmado su autoridad sobre el ayer, se ha cuestionado una y otra vez esa hegemonía desde los más diversos ángulos. Se ha denunciado la incompatibilidad entre la percepción del pasado como algo vivo –presente–, y el modo en que se intentaba embalsamarlo en los textos de Ranke y sus herederos. Autores no precisamente marginales, como Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche o Heidegger, han articulado críticas durísimas contra el historicismo y sus continuadores; unas veces, la denuncia apuntaba a una forma concreta de cultivar la historia (Dilthey), pero otras el ataque se dirigía contra la misma idea de historia (Heidegger). En ocasiones, incluso historiadores de primera fila han expresado sus dudas sobre los límites de su discurso. Burckhardt es seguramente el caso más notable.

Entre los pensadores que han cuestionado la historiografía desde una vehemente reivindicación de la importancia del pasado en el presente, Martin Heidegger constituye por muchas razones el ejemplo más interesante. No pretendo sostener que el debate actual sobre presencia e historia esté dominado por el pensador de Messkirch. No creo que Runia, por ejemplo, venga a repetir lo que había dicho antes el filósofo. Hay notables diferencias, y en cierto sentido, Heidegger era mucho más radical en su cuestionamiento del papel de la historiografía. Sin embargo, hay ciertos puntos que los acercan, y sobre todo, tengo la impresión de que en el futuro el debate teórico en torno a la disciplina se moverá cada vez más en el terreno que dibujan los textos del filósofo.

A pesar de la relevancia de la dimensión histórica en Heidegger, su influencia sobre la Teoría de la historia ha sido reducida, generalmente mediada por otros autores (Foucault, en particular; Gadamer, de forma parcial; últimamente, Gayatri Spivak). Ese desequilibrio cobra mayor relieve si se piensa en su influencia descomunal sobre el arte y la teoría del arte. Hay razones que explican ese déficit. De entrada, las extraordinarias dificultades de su pensamiento. Por sí solo, éste no sería argumento suficiente. No hay por qué suponer que los historiadores o los teóricos de la historia son menos capaces que quienes se dedican a pensar sobre

como título para nuestra época, la del giro espacial que anunció Michel Foucault. Si la gran obsesión del siglo XIX había sido la historia y el tiempo la época actual será la época del espacio, como único reducto no desacralizado (donde –añadiría Runia– es posible el juego de discontinuidades que crea presencias), ver FOUCAULT, M. «Des espaces autres», *Dits et écrits*, IV, Paris, Gallimard, 1994, pp. 742-752.

arte. Hay además otro tipo de razones. Por una parte, la hegemonía de la historiografía francesa en el siglo XX, cuya matriz teórica –Émile Durkheim y el positivismo¹⁶– resulta del todo incompatible con una ontología fenomenológica basada en la *comprensión*. Pero seguramente la causa principal de la proscripción de Heidegger en el templo de Clío esté en la radicalidad de sus ataques. Parece difícil construir una teoría de la historia propiamente dicha a partir del filósofo. Desde *Sein und Zeit* sólo puede desarrollarse una *teoría negativa de la historia*, en cierta medida esto es lo que ha hecho la corriente más radical de los *Subaltern Studies*.

Sin embargo, para Heidegger también en la Teoría de la historia “su tiempo ha llegado”. Los efectos del giro lingüístico han abierto un panorama nuevo. Aunque uno nunca sepa de donde viene ni adonde va, los textos de Runia y Ankersmit parecen apuntar por donde puede soplar el espíritu. El pretérito deja de ser algo tan definitivo como irreplicable, la estatua de sal que el historiador construía siguiendo métodos variables, pero siempre sujetos a un tiempo lineal. Hoy se anuncia una percepción diferente, que adivina el pasado como una presencia tan intensa como elusiva¹⁷.

5. HEGEL Y HEIDEGGER

En historia el pensamiento de Heidegger ocupa la posición opuesta a la de Hegel¹⁸. En éste la conciencia es lo primordial: la *historia rerum gestarum* da sentido a las *res gestae* y las *ennoblece* hasta convertirlas en *verdaderas*; sin

¹⁶ Lo que explica otra ausencia paralela en la historiografía del siglo pasado: la escasa influencia de Max Weber, un autor que debería haber sido capital. Sin embargo, el autor de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se movía en coordenadas –el historicismo– incompatibles con el credo dominante entre los historiadores franceses –la herencia de Durkheim. Por otra parte, su recepción se verá aún más distorsionada por el aprovechamiento *parsoniano*, su más que discutible reducción a santo patrono del antimarxismo, o a supuesto padre fundador de la sociología, olvidando que entendía la disciplina naciente como herramienta al servicio de la historia, y no al revés, como planteaba el funcionalismo. Ver GAVILÁN, E., «Racionalidad y religión. El legado de Max Weber», en WEBER, M., *Sociología de la religión*, Madrid, Istmo, 1997, pp. 9-61.

¹⁷ Se hace necesario repensar la ontología histórica. Quizás el pensamiento de Heidegger se convierta aquí en referencia esencial, cf.: BENTLEY, M., «Past and ‘Presence’: Revisiting Historical Ontology», *History and Theory*, October 2007, 45, pp. 349-361.

¹⁸ Mientras Hegel se imaginaba como “superación” de la historia anterior (*Aufhebung*), Heidegger veía su propia obra como “paso atrás” (HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 110-111).

aquella son ciegas, y por tanto “inútiles” desde el punto de vista del progreso del espíritu. El pasado se identifica con su relato hasta llegar a afirmar que los pueblos sin conciencia histórica carecen de historia como hechos, reducidos a un amasijo sin sentido. Asia no tiene historia, como si allí el tiempo se hubiese detenido¹⁹.

La concepción de Heidegger es radicalmente distinta, algo que refleja la terminología. Hegel solía utilizar un solo término (*Geschichte*) para referirse a las dos acepciones de historia²⁰. Por el contrario, Heidegger aprovecha siempre la distinción alemana entre *Historie* (historiografía) y *Geschichte* (lo ocurrido). La historiografía (*Historie*) tiene para él un carácter subordinado, parasitario y en última instancia engañoso respecto a la historicidad (*Geschichtlichkeit*) esencial del ser humano. Esta *inversión* de Hegel, en una dirección muy diferente a la de Marx, ha hecho posible algo impredecible hace medio siglo: el uso de Heidegger como recurso “anti-orientalista”. La cuestión merece una breve explicación.

En buena medida la historiografía moderna deriva de la identificación hegeliana del pasado y su relato. Aquí ha radicado la función legitimadora de la disciplina en el dominio sobre los países coloniales, pueblos sin historia, carentes de autoconciencia. Asia no tiene historia porque no ha sido capaz de escribirla, *Hegel dixit*, y por tanto es incapaz de independencia política. El discurso implícito afirma algo así como: “El dominio europeo no es accidental, simple resultado de una correlación de fuerzas pasajera, sino que está en la lógica de la evolución del espíritu humano, que convierte a los poseedores de una historia en señores naturales de quienes carecen de ella.”

Para los colonizados el axioma hegeliano (sólo puede *hacer* su propia historia quien es capaz de *escribirla*) acabaría convirtiéndose en un callejón sin salida también después de la independencia. Entonces se encontrarían con una paradoja inesperada: la historia, el artefacto que tan bien había servido a la construcción de las naciones-estado en otras latitudes, una linterna mágica que permitió consolidar las identidades europeas, producía en Oriente, no la imagen esperada, sino otra (en

¹⁹ “La historia da al pueblo su imagen en una condición que se hace así objetiva para él. Sin historia su existencia temporal es sólo ciega y un juego repetido de la arbitrariedad en múltiples formas. La historia fija este azar, lo hace firme, le da la forma de lo general ... Al carecer de historia como historiografía los indios carecen de historia como hechos (*res gestae*), es decir, de desarrollo de una verdadera situación política”, HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, pp. 203-204.

²⁰ Hegel no emplea casi nunca el término *Historie*, corriente en alemán desde la edad media, como confirma el volumen que cataloga exhaustivamente los conceptos que aparecen en la obra del filósofo: REINICKE, H., *G.W.F. Hegel in zwanzig Bänden. Register*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000.

realidad, siempre la misma). Lo que mostraba aquel dispositivo no era una nación como un sujeto diferente y autónomo, sino la imagen de Europa en negativo. A partir de Hegel se había desarrollado un artefacto tan eficaz para la colonización como inservible para el mundo postcolonial, un dispositivo que permitía la apropiación del otro como historia, y reservaba la posición de historiador a un “nosotros universal”, que en realidad escondía a un ser muy concreto (varón, blanco, heterosexual, occidental, etc.)²¹. Así la imposibilidad de una escritura autónoma del pasado se revelaba como sombra de la subordinación real.

En los años ochenta un sector de los historiadores y teóricos agrupados en los *Subaltern Studies* intentará construir una vía que permita escapar de la trampa hegeliana. En ese trabajo la filosofía de Heidegger –si bien mediada a través de autores como Foucault, Derrida, Deleuze o Spivak– constituirá un ingrediente clave en la construcción de la alternativa (más bien deconstrucción de la herencia hegeliana)²². La relación no es sencilla. En todo caso, el principal atractivo de Heidegger a la hora de articular un “discurso subalterno”, una *crítica de la razón postcolonial*²³, es la redefinición radicalmente antihegeliana de las relaciones entre pasado, presente y futuro, y el papel (*no-papel*, en realidad) que se otorga a la historiografía en esa reestructuración.

6. LA HISTORIA EN HEIDEGGER

Hay pocos ejemplos de una complejidad como la que presenta la obra de Heidegger, acentuada por el modo de aprovechar las peculiaridades de la lengua, atento a sus paradojas hasta percibir ecos insospechados en las más débiles radiaciones de palabras y giros gramaticales, lo que hace casi imposible su traducción, y muy difícil seguir sus meandros en un análisis como éste. Intentaré resumir ciertos puntos de su pensamiento, cruciales para entender el modo en que gravitan sobre las tendencias de la teoría histórica que se apuntan en el horizonte. Aspiro tan sólo a una exposición clara y sencilla de algo sumamente complejo; por

²¹ Para la crítica al historicismo y a las diversas reencarnaciones del fantasma de Hegel y sus efectos *orientalistas*, ver YOUNG, R., *White Mythologies. Writing History and the West*, Londres, Routledge, 1990. Sobre el caso indio como ejemplo de los problemas de una identidad basada en la escritura de la historia, ver CHATTERJEE, P., *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

²² GAVILÁN, E., «Historia subalterna. El giro culturalista en los márgenes del discurso histórico», *Ensayos de filosofía de la cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 81-112.

²³ SPIVAK, G., *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, en particular, pp. 238-239.

tanto me permitiré toda clase de libertades. Por ejemplo, la filosofía de Heidegger sigue un curso quebrado (en relación con su concepción de la historia, pero también respecto a casi cualquier otro tema). Como todo gran pensador, modifica sus enfoques, a veces de forma radical. *Kehre* (“media vuelta”) es uno de sus conceptos esenciales. Entre otras cosas, le servirá para definir el propio cambio de trayectoria, el abandono de la *ontología fenomenológica* para escribir *la historia del ser*. En mi exposición hago caso omiso de las diferencias entre una y otra etapa y presento las ideas como si vinieran de un mismo punto en el tiempo, un procedimiento nada heideggeriano, pero hay que aceptar las servidumbres de las “apretadas síntesis”.

Hay valoraciones radicalmente opuestas de su concepción²⁴, desde quienes ven en ella la más importante filosofía de la historia, incluso la única realmente lograda (el joven Marcuse, F. Wiplinger, O. Pugliese), a quienes, por el contrario, consideran que su filosofía desconoce o elimina por completo los problemas de la historia real (G. Lukács²⁵, M. Landmann, Th.W. Adorno²⁶).

Heidegger devalúa la historiografía, pero no la relación con el ayer, al contrario. Afirma su actualidad como una realidad mucho más presente de lo que creen los historiadores: *el pasado es lo que somos ahora* (*Gewesenheit*). Esa valoración no es una simple estimación de lo ocurrido como *hechos* que graviten sobre el presente al margen de la conciencia (uno no sabe que ha contraído una enfermedad tiempo atrás, pero ésta, indiferente a las representaciones de su portador, despliega sus efectos mortíferos, como acción ciega del pasado –sin una historia que lo narre– sobre el presente). Ése no es el tipo de actualidad que le interesa a Heidegger. La importancia que otorga a lo ocurrido incluye su *comprensión*, pero de una forma muy diferente a la que cristaliza en la historiografía.

En general se había considerado a la historia como pasado (*Geschichte*) la base de la *historia rerum gestarum* (*Historie*). Sin embargo, para Heidegger no es la base última. *Geschichte* no es simplemente lo ocurrido, los hechos, un residuo objetivo que el tiempo ha dejado y en cuya investigación puede apoyarse la

²⁴ Cf. FRANZEN, W., *Martin Heidegger*, Stuttgart, Metzlersche, 1976, p. 49.

²⁵ “... [Heidegger degrada] la historia real al plano de la historia ‘inauténtica’ y [reconoce] como historia ‘auténtica’ solamente el desarrollo del alma que, por medio de la preocupación, la desesperación, etc., aparta al hombre de la acción social ...”, LUKÁCS, G., *El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1972, pp. 420-421.

²⁶ “La historicidad [el concepto central de Heidegger] paraliza la historia en lo ahistórico (*Ungeschichtliche*), despreocupada de las condiciones históricas”. “Pero en el oscurecido cielo de la doctrina de la existencia no brilla ya ninguna estrella ... [Sólo queda] la desnuda afirmación del poder”, ADORNO, Th.W., *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M., 1992, pp. 135 y 136.

historia, sin otros cuidados que el rigor de los conceptos, la pulcritud del método o la solvencia de las fuentes. La *Geschichte* se sostiene sobre la historicidad (*Geschichtlichkeit*²⁷) del ser humano. Éste es para Heidegger el concepto capital en la relación con el pasado. Se trata de una idea tan importante como difícil de explicar. La estructura básica del *hombre*²⁸ es la *historicidad*. Otras corrientes de pensamiento habían otorgado importancia crucial a la historia. El historicismo había llegado a convertirla en dimensión esencial del ser humano²⁹. Sin embargo, el pasado se veía más bien como una carga que se “arrastraba”, una “propiedad” que debía conocerse por su influencia decisiva sobre presente y futuro o como requisito para descubrir la propia identidad, etc. Heidegger va más allá (o al menos en otra dirección). El pasado no es la historia entendida como el conjunto de los hechos ocurridos, algo objetivo, pero *muerto*, de lo que el hombre es heredero. Para Heidegger el pasado es realmente algo vivo, abierto, actual, porque el hombre ES su pasado.

“Lo histórico es hoy casi exclusivamente algo objetivo, tema de saber y curiosidad, ocasión y lugar para conseguir indicaciones prácticas para el comportamiento futuro, objeto de crítica objetiva y de rechazo como residuo, colección de materiales y ejemplos, un conglomerado de ‘casos’ para visiones sistemáticas generales.

Porque hoy no vemos propiamente los fenómenos de la existencia no experimentamos ya el sentido de la conciencia y de la responsabilidad que reside en lo histórico, que no sólo es algo que se conozca y sobre lo que haya

²⁷ *Geschichte* (historia) y *Geschichtlichkeit* (historicidad) derivan del verbo *geschehen*, “suceder”. En un sentido literal, habitualmente imperceptible en alemán, pero esencial para el atento oído de Heidegger, podrían significar algo así como “sucesidos” y “sucesibilidad” o “condición de suceder”, respectivamente. Poseen así un sentido activo, ausente del término *Historie*.

²⁸ El filósofo no habla de “ser humano”, sino de *Dasein*. No se trata de una simple sustitución de términos (que, por otra parte, no sería nada simple); el desplazamiento pretende dar un giro copernicano a la filosofía de los últimos siglos, propiamente, milenios. Heidegger evita palabras como “sujeto”, “hombre”, “vida”, “persona”, etc., porque definen aquello que se trata de investigar. Elige en su lugar un término mucho más vago. Aparte de otras características, *Dasein* presenta dos ventajas. Alude a la *existencia* y no al *ser* (“La ‘esencia’ del *Dasein* reside en su existencia”, HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1993, p. 42; en adelante, *SZ*); por otra parte, se encuentra ya ahí (*da*), está situado en el mundo.

²⁹ Todavía a mediados de los años setenta uno de los más brillantes historiadores del siglo XX, tan notable polemista como objetable teórico, reivindicará la preeminencia perdida, proclamando a la historia “reina de las humanidades” (“So –‘History’ must be put back upon her throne as the Queen of the humanities”, THOMPSON, E. P., *The Poverty of Theory and other essays*, Londres, Merlin, 1980, p. 262).

libros, sino lo que nosotros mismos somos, lo que llevamos en nosotros mismos. Por ello también los motivos para volver a lo histórico no están vividos sino escondidos en la propia historia (*Geschichte*)”³⁰.

7. EL TIEMPO

Sin tratar la singular concepción heideggeriana de la temporalidad, aunque sea de forma sumaria, no es posible abordar la cuestión de la historicidad³¹. El filósofo rechaza la habitual visión de un transcurso del tiempo como un avance lineal, una sucesión ininterrumpida de horas discretos. En ese planteamiento, el aristotélico, cada presente se percibe como momento independiente desde donde observar –a distancia– un pretérito que la marcha del tiempo hace irrecuperable, una concepción donde el sujeto queda encerrado en el ahora, separado de pasado y futuro³².

Heidegger propone una disposición muy diferente³³: la interpenetración recíproca de pasado, presente y futuro. El futuro está ya aquí y el ayer no ha pasado; uno y otro son algo vivo, presente en el ahora. Las tres dimensiones se definen por su dinamismo, se mueven en la anticipación, la recurrencia, etc. Se describen como “éxtasis”, en el sentido original de desplazamiento, desviación, etc., el movimiento que empuja a salir de sí³⁴. No hay ya un momento reducido a sí

³⁰ HEIDEGGER, M., «Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’», *Wegmarken*, Frankfurt a.M., Klostermann, 2004, pp. 33-34. El hecho de que la cita proceda de un texto tan temprano (1919-21) le otorga aún mayor interés.

³¹ “[La temporalidad es] la condición de posibilidad de la historicidad” (SZ, 19).

³² Una tercera posibilidad: el tiempo circular del mito. Adorno estructura su “filosofía de la historia” sobre la oposición entre el tiempo lineal de la Ilustración y el estancamiento del tiempo circular. En esa dialéctica se constituye el sujeto: Odiseo atado al mástil frente al placer sin historia de los lotófagos (¿Hegel una vez más?), cf. ADORNO, Th. W. y HORKHEIMER, M., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M., Fischer, 1988.

³³ Inspirada en parte por Husserl. V. HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Hamburgo, Felix Meiner, 1992, pp. 180 y ss.

³⁴ “Temporalidad es el originario fuera-de-sí”, SZ, 329. La concepción del éxtasis temporal es la opuesta a la idea esencial en el historicismo de que cada época tiene el centro de gravedad dentro de sí.

mismo, sino que en él están presentes el pasado y el futuro, en un interminable éxtasis³⁵.

Para entender mejor la concepción heideggeriana, se puede pensar en el psicoanálisis. La teoría freudiana se basa en una percepción del tiempo similar³⁶. El pasado tiene una forma de presencia análoga a la *Gewesenheit* heideggeriana. A diferencia del historicismo, y en general de la concepción que subyace a la historiografía moderna, donde pasado y presente son entidades bien diferenciadas, que a lo sumo pueden verse como contiguas, Freud descubre el pasado en el lugar del presente.

“El psicoanálisis y la historiografía ... piensan de forma distinta la relación del pasado y el presente. El primero reconoce el uno *en* el otro; la segunda coloca el uno *al lado* del otro. El psicoanálisis trata esa relación en el modo de la imbricación (el uno en el lugar del otro), de la repetición (el uno reproduce al otro bajo otra forma), del equívoco y del *quid pro quo* (¿qué está “en lugar” de qué? Hay juegos de máscaras por doquier, de inversión y de ambigüedad). La historiografía considera esa relación en el modo de la sucesión (el uno después del otro), de la correlación (proximidades mayores o menores), del efecto (el uno deriva del otro) y la disyunción (o el uno o el otro, pero no los dos a la vez)”³⁷.

Otro concepto freudiano, *transferencia* (*Übertragung*)³⁸, ilustra una de las tesis más paradójicas de *Sein und Zeit*: repetición como autenticidad, una idea tomada de Kierkegaard. En el torbellino de los éxtasis temporales que hacen

³⁵ *Augenblick*, “instante”, el término que prefiere Heidegger para referirse al presente significa literalmente “mirada”, “golpe de ojo”, etc. (“El *presente* lo denominamos *Augenblick*. Este término tiene que entenderse en sentido activo, como éxtasis”, *SZ*, 338).

³⁶ Las coordenadas intelectuales de Sigmund Freud estaban muy alejadas de Heidegger, y sin embargo, hay una cercanía sorprendente en conceptos claves del psicoanálisis relacionados con el tiempo, como *Nachträglichkeit*, *Wiederholung*, *Übertragung*, etc. Lacan recurrirá profusamente al filósofo (“Cuando trató de dotar al psicoanálisis del tiempo futuro del que carecía, Lacan salió fuera de la tradición freudiana. Acudió en particular a Heidegger y a la *Zukünftigkeit* [condición de futuro] que éste atribuía al Ser de los seres humanos”, BOWIE, M., *Lacan*, Londres, Fontana, 1991, p. 182).

³⁷ CERTEAU, M. de, *Histoire et psychanalyse, entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, p. 99.

³⁸ Transferencia “designa, en psicoanálisis, el proceso en virtud del cual los deseos inconscientes se actualizan sobre ciertos objetos ... de un modo especial, dentro de la relación analítica. Se trata de una repetición de prototipos infantiles, vivida con un marcado sentimiento de actualidad”, LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.-B., *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1993, p. 434.

presente el pasado, la única acción *auténtica* es repetirlo³⁹. En Heidegger ha dejado de ser algo muerto, como en la concepción historicista, aquello que tan sólo puede ser conocido, recordado, representado a distancia por un sujeto independiente (en su forma clásica, un sujeto neutro, sin prejuicios, objetivo, etc., pero incluso en otras formas que reconocen la insuperable parcialidad del historiador, el sujeto está *separado* de aquello que estudia). En esa evocación, narración, etc., cuyo ejemplo canónico es la historiografía, se ha privado a lo ocurrido de su dimensión de futuro, es decir, de la apertura, la incompletitud y la indeterminación que posee cualquier ahora. Por el contrario, en Heidegger el pasado *es* hoy en el presente, y puede repetirse. De la misma manera, Freud descubrió que en el análisis se *repite* la situación que originó la neurosis: el paciente *transfiere* al analista los sentimientos hacia una figura clave de su pretérito. El pasado se reactualiza, lo que abre la posibilidad de escapar del infierno en el presente.

8. VUELTA A LA HISTORIOGRAFÍA

Heidegger define la *Historie* como “el explicar comprobador del pasado a partir del horizonte de las preocupaciones calculadoras del presente” (VE, 493). Su dominio representa: “El modo en que el ser humano se gestiona y se mide, se pone en escena y se compara, el modo en que dispone el pasado como telón de fondo de su presente, la manera en que despliega ese presente como eternidad” (VE, 493). En el mundo moderno la *Historie* se convierte en núcleo de la cultura: “Cultura es la técnica de la *Historie*, cómo se dispone el cálculo de valores y creación de bienes historiográficos y se extiende así el olvido del ser”⁴⁰.

En la *Historie* el pasado se concibe como algo acabado, inmodificable y eterno, un residuo permanentemente disponible que es apropiado y manipulado para desplegar sus restos embalsamados⁴¹. De la misma manera que la explicación

³⁹ Trato el tema con detalle en GAVILÁN, E., *Otra historia del tiempo. La música y la redención del pasado*, Madrid, Akal, 2008. Allí contrapongo música e historia como formas opuestas de relación con el pasado. Elijo el cuarteto de Luigi Nono, *Fragmente – Stille. An Diotima*, para explicar la repetición heideggeriana (cf. el último apartado: «La historia entre los fragmentos»).

⁴⁰ HEIDEGGER, M., *Besinnung*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1997, p. 70.

⁴¹ La tesis 7 de Walter Benjamin, un autor en quien se puede descubrir una afinidad con Heidegger tan profunda como sorprendente: “El botín, como siempre ocurrió, también va en el desfile triunfal [de los vencedores]. Se le designa como bienes de cultura... No puede haber un documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie y, al igual que ello mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión por el que ha ido pasando de uno a otro...”, BENJAMIN, W., *Op. cit.*, p. 696 (traducción inédita de Jose Sánchez).

histórica nace del impulso calculador del presente, la eternización del pasado revela su deseo de eternizarse. “Eternización es siempre como afán la consecuencia del dominio de la historiografía (*Historie*), es la huida ante la historia (*Geschichte*)” (VE, 493).

El mecanismo básico de la historia como relato, su imaginario poder ilimitado, crea el espejismo de la completa disponibilidad del ayer, siempre listo para ser convertido en *historia*, y de esa forma desvitalizado, privado de su *historicidad*. La *Historie* hace invisible la verdad del pasado como *Geschichte*. Su dominio no revela sino que bloquea y oculta la historicidad de la existencia. El engaño sobre el pasado se extiende a todo lo real. La *Historie* reduce el pretérito a su dimensión más superficial, y de esa manera trivializa el presente.

Se suele afirmar que la historia como *res gestae* es universal y la *historia rerum gestarum*, un fenómeno singular, mucho más raro, ausente de la mayoría de las épocas y culturas⁴². Sin embargo, Heidegger trastorna el diagnóstico, revela la inversión paradójica que el campo magnético de la historiografía produce. La historia como relato hace desaparecer la historia como pasado (*Geschichte*) y bloquea la fuente de la que nace, la *historicidad* (*Geschichtlichkeit*): “La historia (*Geschichte*) es rara. La historia (*Geschichte*) existe sólo cuando la esencia de la verdad está decidida de entrada”⁴³.

9. SUPERACIÓN DE LA HISTORIA

Si el hombre quiere encontrar su *historicidad* debe superar el dominio de la historia como relato. Esa búsqueda pasa por la *destrucción* de la tradición y el cuestionamiento de sí mismo por el propio sujeto. No se trata sólo de *destruir* la historia, sino el conjunto de la cultura, cuyo núcleo es aquella. *Destrucción*⁴⁴ no es simple aniquilación de la tradición hasta reducirla a un paisaje devastado, una *tabula rasa* donde construir un nuevo horizonte, sino “la ruptura de la tradición osificada y la eliminación de los encubrimientos que ha producido”⁴⁵. Es necesario

⁴² Entre otros ejemplos ilustres, LÉVI-STRAUSS, C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1992, en su célebre crítica a Sartre, «Historie et dialectique», pp. 392 ss.

⁴³ HEIDEGGER, M., «'Wie wenn am Feiertage...'», *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1996, p. 76.

⁴⁴ Para subrayar el significado peculiar que le otorga, Heidegger no utiliza el término habitual (*Zerstörung*) sino el de origen latino (*Destruction*).

⁴⁵ SZ, 22. Destrucción como desestabilización, en un sentido que anticipa la deconstrucción derrideana. El giro lingüístico ha provocado precisamente ese tipo de *destrucción*.

quebrar la percepción del pasado como algo eterno, cerrado y disponible, la visión de la *Historie*, una perspectiva que ocluye toda *historicidad*. En la vía de *Sein und Zeit* habría que re-vitalizar el pasado, devolverle el carácter abierto de todo presente. Re-vivir el pasado no significa resucitar a los muertos; en realidad, nunca han estado del todo muertos, ni el presente está del todo vivo: la sombra permanente del futuro, donde se encuentra la muerte, lo atraviesa.

Pero la visión extática del tiempo hace que la recuperación del pasado como algo abierto, no disponible, en cierta medida, incontrolable, afecte al presente (¡el pasado *es* hoy!), implica la reconquista de una historicidad que la *Historie* ha reducido a estado cataléptico. El sujeto debe cuestionarse a sí mismo para recuperar su apertura, su naturaleza azarosa⁴⁶, pero ni siquiera debe estar seguro de que la tarea sea realizable.

En esa actitud de apertura aparece uno de los términos-nudo heideggerianos sin equivalente preciso en castellano, incomprensibles fuera del campo magnético que crea su autor, lo que les hace en cierta manera *intraducibles* también al alemán: *Geschick*. Deriva de *schicken* (“enviar”). *Geschick* tiene un doble significado en el uso convencional. Por una parte, es sinónimo de destino (“lo que se envía al hombre”); alude así a una determinada situación política, económica, etc.⁴⁷ Por otra parte, significa “habilidad” -para realizar una tarea o para enfrentarse a una situación difícil, etc. Se asocia estrechamente a “suceder”, “ocurrir”, etc. (*geschehen*) y a “historia” (como *Geschichte*).

Geschick resulta apropiadísimo para describir la relación con el pretérito, por su asociación con *enviar*, *arrojar*, *suceder*, etc. El término combina un lado estático (alude a lo que hay, el pasado que se me ha dado) con otro dinámico (la capacidad para enfrentarse a una situación). La historia (como *Geschichte*) está ya presente, es un “destino” (*Geschick*), efecto del pasado sobre el presente, pero esconde otro lado, el activo, movimiento del presente hacia el pasado, donde lo ocurrido no está cerrado, sino que se convierte en algo vivo en el aquí y ahora. La *historicidad* (*Geschichtlichkeit*) se realiza como entrega al propio *Geschick*.

⁴⁶ “Para que el ser humano llegue a ser histórico (*geschichtlich*)... su esencia tiene que llegar a ser cuestionable y cuestionarse”, *VE*, 492.

⁴⁷ Aunque en una exposición como ésta prescindo de las delicadas fluctuaciones en la terminología heideggeriana, aquí conviene al menos apuntar una importante diferencia entre el significado más restringido de *Geschick* en *SZ*, vinculado a destino *colectivo*, y la utilización menos restringida y más frecuente en las obras posteriores, en particular, en los comentarios sobre Hölderlin. Ver INWOOD, M., *A Heidegger Dictionary*, Malden, Blackwell, 1999, pp. 67 y ss.

Heidegger encuentra en Hölderlin, o al menos en su peculiar lectura del poeta, ejemplos deslumbrantes de ese redescubrimiento. En el semestre de verano de 1942 comenta *Der Ister*, su himno al Danubio⁴⁸. Buena parte del análisis se refiere en realidad a la *Antígona* de Sófocles, una obra de la que Hölderlin había dejado una traducción asombrosa. A través de ese doble análisis el filósofo aborda, entre otras cosas, las relaciones con la tradición, la manera en que Hölderlin repiensa el significado de Grecia, es decir, el presente y el pasado de Europa. En el centro del texto está la pregunta por el modo en que el poeta *repite* en otra clave los motivos del segundo coro de *Antígona*, el célebre *stasimon* que comienza: “Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre”⁴⁹. ¿Cómo nombrar en alemán las palabras que dice el poema griego?

Para el comentario el filósofo no recurre a la traducción de Hölderlin, como habría hecho cualquier intérprete que explorase sus relaciones con Sófocles, y entendiéndose a uno y otro como figuras *históricas*. Por el contrario, en las glosas Heidegger utiliza sus propias versiones, no menos singulares y quizás aún más complejas. No es una anécdota irrelevante, pues en general el filósofo otorga una importancia abrumadora a la traducción⁵⁰. La circunstancia ayuda a percibir mejor cómo concibe Heidegger la turbulenta relación entre *historia* e *historicidad*.

En la era post-rankeana, a la hora de estudiar la reaparición o revisión de ciertos temas de la tragedia en la obra de Hölderlin, su traducción de *Antígona* debería haberse impuesto como *autoridad*, pero el hermeneuta por excelencia, el cantor de la traducción, prescinde de un texto que habría sido la base del trabajo de cualquier otro comentarista. Esa excentricidad no deriva simplemente de que la versión del poeta no se ajuste a la interpretación de Heidegger. La explicación es menos sencilla; en ella radica la tenaz contraposición de historia (*Historie*) e historicidad (*Geschichtlichkeit*), es decir, la que existe entre la visión de un pasado ya sucedido, inamovible y eterno, que ha cristalizado en ciertos restos –los textos de Hölderlin, en nuestro caso–, un pasado disponible así para el intérprete, cuya historia es necesario comprender en sus propios términos, y la concepción de

⁴⁸ *Ister* es el nombre que dieron los griegos al curso inferior del río. HEIDEGGER, M., *Hölderlins Hymne ‘Der Ister’*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1993 (en adelante, *Ister*). Para no complicar la exposición más de lo necesario, me limito a este libro, pero ideas similares pueden encontrarse en otros comentarios, sobre *Andenken* en particular.

⁴⁹ SÓFOCLES, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1992, pp. 261 ss. No menos *asombrosa* resulta la traducción de Hölderlin (“*Ungeheuer ist viel. Doch nichts/Ungeheurer als der Mensch...*”). Lo más “asombroso” quizás sea que Heidegger descarte esa versión por razones que explicaré a continuación.

⁵⁰ “Dime lo que piensas del traducir y te diré quién eres” (*Ister*, 76).

Heidegger de un pasado dominado por la anticipación del futuro, nunca definitivo, tan vivo en el presente que no puede distinguirse completamente de éste, un pasado *que es hoy*.

El filósofo se permite esa libertad con la *autoridad* del poeta (de sus restos, más bien), porque sólo así es fiel a su esperanza, diría un autor tan poco sospechoso en esas tierras como Adorno⁵¹. Heidegger no lee el pasado como un material disponible, a lo sumo un obstáculo para el intérprete. Desde su perspectiva esa lectura reverencial que tiende a hacer la *Historie* priva al pasado de la incertidumbre de lo que fluye, la dimensión de futuro. Sólo la libertad que reconozca el pretérito como algo vivo, es decir, presente, puede conectar con la historicidad que la *Historie* ocluye. Heidegger busca el enfrentamiento del poeta con toda la oscuridad que brilla en la tragedia de Sófocles, como si ocurriera de nuevo en el presente, porque ese pasado habita el modo en que el filósofo asume su destino (*Geschick*). Heidegger se abre al riesgo de un *pasado* y de esa forma *repite* al poeta (de la misma manera que éste habría repetido a Sófocles)⁵². En sus comentarios intenta decir de nuevo el himno al *Ister* en otro registro, que es un modo diferente de decir la verdad del segundo coro de *Antígona*⁵³.

10. HISTORICIDAD COMO INCERTIDUMBRE

Hay un pasaje del comentario sobre el *Ister* que serviría para demostrar la imposibilidad de la traducción, hasta tal punto resultan insuperables sus dificultades. Esos obstáculos no son gratuitos, ni resultado accidental del descuido estilístico o del desorden mental, sino expresión de la complejidad extraordinaria de la salida que Heidegger busca al conflicto entre historia e historicidad, y cómo

⁵¹ “No se trata de la conservación del pasado, sino de la redención de la esperanza pasada. Hoy se continúa el pasado como destrucción del pasado”, ADORNO, Th. W. y HÖRKHEIMER, M., *Op. cit.*, p. 5.

⁵² De nuevo la polémica Nietzsche/Wilamowitz en torno al origen de la tragedia. No dispongo de espacio para comentar todas sus radiaciones, que me parecen todo menos irrelevantes, pero si la tesis de este artículo –Heidegger como sepulturero de la historia, después del giro lingüístico– es correcta, la ironía despectiva de Wilamowitz denominando al trabajo de su rival “filología del futuro”, podría convertirse en profecía catastrófica. Cf. GRÜNDER, K. (ed.), *Der Streit um Nietzsches ‘Geburt der Tragödie’*, Hildesheim, Georg Olm, 1989.

⁵³ El poeta no canta a los dioses, sino a aquello que da vida a los dioses (“lo que se ha de decir en el himno es lo sagrado, aquello que *por encima de* los dioses determina a los dioses mismos”, *Ister*, 173). La *Historie* invierte esa relación, ignora la historicidad, aquello que está por encima de los hechos ocurridos. Heidegger trata de repetir el himno, y eso significa destruir la idolatría, el gesto beato de respeto al pasado como patrimonio intocable.

los obstáculos residen en el propio lenguaje, lo que obliga a utilizarlo a contrapelo si se quiere escapar de las trampas cuidadosamente dispuestas para atrapar al que quiere evadirse.

“Porque el hombre y en tanto el hombre está abierto al destino (*Geschick*) y se arroja en el destino y asume así lo adecuado (*Schickliche*, asimismo “lo que se le envía”), pero también lo inadecuado (*Unschickliche*, “lo que no se le envía”) como el terreno esencial (*Wesensgrund*) y no-terreno (*Ungrund*) del ser hombre y lo despliega, lo extravía y lo desordena, es el hombre histórico (*geschichtlich*)” (*Ister*, 159).

Ese arrojarse al destino para moverse en un terreno (*Grund*, también “causa”, “razón”, etc.) que es al mismo tiempo suelo y no-suelo, aceptando *lo recibido* y *lo no recibido*, es el único modo de descubrir-recuperar la propia historicidad. Para explorar ese gesto de arrojarse Heidegger recurrirá a la doble imagen del río y el viaje, como formas de expresar el movimiento de descubrimiento y ocultación de la historicidad, la quietud en el movimiento, la permanencia en el cambio, que todo río encierra. La historia ha seguido el eje este-oeste, (India)-Grecia-Alemania. El Danubio avanza en dirección opuesta, pero *parece* ir hacia atrás⁵⁴. Esa ambigüedad del movimiento, su incertidumbre, se convierte para Heidegger en símbolo de la historicidad, de la marcha del pasado hacia el futuro y de éste hacia aquél, el símbolo del viaje, la ley de la historia.

Heidegger recurre a la paradoja del encuentro de lo propio en lo ajeno y lejano que todo verdadero viaje provoca: “La ley de la historia (*Geschichte*) coloca al hombre histórico en un modo de ser según el cual lo propio es lo más lejano y el camino a lo más propio el más largo y difícil” (*Ister*, 179). El lugar esencial del hombre se encuentra en el no-hogar⁵⁵, pero no entendido como algo estático (vivir fuera, vivir en otro sitio), sino dinámico, un movimiento perpetuo⁵⁶. El hombre es

⁵⁴ Así lo dice Hölderlin en el himno: “*Der scheint aber fast/Rückwärts zu gehen und/ich mein, er müsse kommen/Von Osten./Vieles wäre/Zu sagen davon...*” (“Pero parece ir casi hacia atrás y pienso que tendría que venir del Este. Mucho habría que decir de eso...”).

⁵⁵ El ser humano es *unheimlich* (“sin hogar”, pero también “inquietante”, “trágico”, “siniestro”), el término con el que traducirá el adjetivo *deinos* del coro de *Antígona*, que Hölderlin vertía *ungeheuer* (“desmesurado”, “monstruoso”).

⁵⁶ *El Holandés errante*, en permanente busca de hogar-redención, sería su figura exacta (Cf. GAVILÁN, E., ‘Escúchame con atención’. *Liturgia del relato en Wagner*, Valencia, Universitat de Valencia, 2007, pp. 71-101), un símbolo que Heidegger no utiliza, a pesar de ajustarse como un guante a sus términos.

un “marchar hacia el no-hogar”⁵⁷, la imagen del río, que encuentra su lugar en la no-quietud. Pero lo interesante de la entrega incierta que el himno de Hölderlin *dice*, lo que ha motivado este desvío por el Danubio, es el modo en que el arrojar al destino, el viaje, la búsqueda, etc. no se refieren sólo al futuro, en una concepción que reduciría el pasado a telón de fondo –ese objeto fijo que de forma inevitable debe crear la *Historie* para poder ser– sino fundamentalmente al *pasado como dimensión de futuro*.

La entrega al destino (*Geschick*) excluye toda garantía de realización. No puede anticiparse que la *destrucción* de la cultura sea realizable, ni que el cuestionamiento de sí mismo permita al sujeto encontrar su historicidad: “Si el ser humano alcanza la historia (*Geschichte*) y si su esencia va más allá de lo existente, si la historia (*Historie*) puede ser *aniquilada*, eso no puede calcularse” (VE, 492).

11. EL DILEMA DE LA POÉTICA

“La poesía es el terreno que sostiene a la historia como pasado (*der tragende Grund der Geschichte*) y por eso es algo más que una manifestación de la cultura ...”⁵⁸

¿Cómo se justifica un ataque tan destructivo contra la historia (*Historie*) en el mismo autor que designa otro género de palabra, la poesía, como la fuerza creadora de un mundo, la que permite hablar a los dioses, la que nombra aquello que les supera? Si poeta e historiador recurren al lenguaje, ¿qué protege a aquél de romper el pulso de la historicidad, algo a lo que el segundo parece condenado? ¿Por qué un himno de Hölderlin dice lo sagrado y en todo párrafo de Ranke, Thompson o Braudel sólo puede habitar la desolación?

La obra de Heidegger repite en un registro más áspero el dilema de la *Poética* aristotélica: las palabras de Antígona o el recuerdo de Alcibíades, la ficción artística –lo que puede ocurrir– o el relato de lo que realmente ocurrió, una disyuntiva que condujo hace siglos a la afirmación de la verdad superior de la poesía⁵⁹. El viejo dilema vuelve, pero ahora de forma apremiante. El historicismo

⁵⁷ *Unheimischwerden*, propiamente “llegar a ser sin-hogar.” En el romanticismo alemán abundan ejemplos de ese *unheimischwerden*. *Winterreise* podría haber sido una prodigiosa ilustración, pero lamentablemente en la obra de Heidegger, capaz de escuchar los armónicos más alejados que deja flotando en el aire una palabra, la música ocupa una posición casi insignificante.

⁵⁸ HEIDEGGER, M., «Hölderlin und das Wesen der Dichtung», *Erläuterungen...*, p. 42.

⁵⁹ ARISTÓTELES y HORACIO, *Artes poéticas*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 59-60.

habría soldado los dos sentidos de *historia*, ocluyendo la historicidad del ser humano. Quizás por eso la solución se expresa con tanta virulencia: la *destrucción* de la historia (*Historie*) como requisito de autenticidad hacia nosotros mismos, pero no por la inactualidad del ayer, sino precisamente por la intensidad de la presencia del pasado en el presente.

Heidegger da una respuesta paralela al dilema planteado en la *Poética*: historia como relato (*Historie*) y poesía dibujan relaciones inversas, en cierta medida inesperadas, con la historicidad. La primera la ocluye, la segunda es su base (*Grund*). La *Historie* presenta muchas similitudes con la *técnica* tal como la entiende el filósofo. Maneja el pasado como lo que está ahí, tan definitivo como un objeto disponible. El historiador parece ajustar a ese pasado inalterable su texto, ya lo entienda como descripción, explicación o interpretación de lo ocurrido. Su ideal es acercarse todo lo posible a la verdad, en el sentido latino de *veritas*, fidelidad a lo representado. Los métodos variarán, pero siempre estarán guiados por la búsqueda de ese ideal, garantizar la *verdad histórica*, se entienda ésta como copia exacta o aproximación asintótica⁶⁰.

Por el contrario, la poesía acontece. Responde a otro concepto de verdad, no la fidelidad de la *veritas* latina, sino el modo singular como Heidegger entiende la *aletheia* griega, un repentino desvelamiento que no elimina la tiniebla, sino que se realiza en la tensión entre luz y oscuridad. El acontecimiento de la poesía funda un mundo, es en ese sentido radicalmente histórico (en el sentido de *Geschichte*)⁶¹.

Pero todo esto no resuelve el dilema, ¿por qué la escritura de páginas tan deslumbrantes como las que se encuentran en *La historia de la revolución* de Michelet, *El Mediterráneo* de Braudel, o *La formación histórica de la clase obrera inglesa*, no pueden constituir el acontecimiento que fueron (y son) *Der Ister*, los *Sonetos a Orfeo* o los versos de Trakl, por citar tres ejemplos que ocuparon al filósofo? De todo lo hasta aquí dicho se puede deducir la respuesta, pero en el texto del que procede la cita que encabeza este apartado, "*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*", Heidegger la expone de forma sistemática. Poesía es conversación, juego, precariedad y apertura, y lo es en una medida impensable en la *Historie*.

⁶⁰ En realidad, según Heidegger, ocurre lo contrario: la *Historie* ajusta el pasado a los intereses del presente.

⁶¹ La verdad (*aletheia*) como desvelamiento (*Unverborgenheit*) recorre la obra de Heidegger. Encuentra su formulación más conocida en: HEIDEGGER, M., «Der Ursprung des Kunstwerkes», *Holzwege*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1994, pp. 1-74.

En la conversación uno se enfrenta, no a un material inerte, sino a un interlocutor; es necesario escuchar tanto como hablar, lo que implica riesgos. Hay siempre una apertura, cierta indeterminación, una zona de oscuridad abierta al malentendido. La palabra poética esconde tanto como revela; de esa tensión nace su energía.

En segundo lugar, la poesía convoca toda la inocencia del juego, lo que hay en él de apertura, y al tiempo de precariedad. En su análisis de las funciones del lenguaje Roman Jakobson explicaba así la función poética:

“La ambigüedad es carácter intrínseco, inalienable, de todo mensaje centrado en sí mismo; en una palabra, un rasgo corolario de la poesía. No sólo el mensaje en sí, sino incluso el destinador y el destinatario se vuelven ambiguos... Al mensaje con doble sentido corresponden un destinador dividido, un destinatario dividido, además de una referencia dividida, como claramente aparece en los preámbulos de los cuentos de varios pueblos, así por ejemplo en el exordio habitual de los narradores mallorquines: *Això era i no era*”⁶².

Es imposible que el juego del *esto era y no era* enmarque algo tan definitivo como *El Mediterráneo* de Braudel. Ningún historiador digno de tal nombre puede empezar su exposición con el *Això era i no era* de los narradores mallorquines. En realidad, lo podría hacer, pero o bien sería un modo de reconocer la imposibilidad de saber con exactitud qué ocurrió en un determinado punto⁶³, y tendría entonces un carácter opuesto al de la ficción, o bien lo que escribiese a continuación quedaría automáticamente excluido del discurso histórico. Si las cosas llegasen hasta tal punto que los historiadores, bien empapados de la lectura de Runia, Ankersmit, Heidegger, Derrida, Paul de Man, y otros autores no muy frecuentados por el gremio, decidieran ampliar las fronteras de su discurso para absorber su “veneno”⁶⁴, en ese momento la *disciplina* dejaría de existir. Sería necesario desacralizar el templo de Clio.

⁶² JAKOBSON, R., «Lingüística y poética», *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Planeta, 1985, pp. 382-383.

⁶³ Sería una afirmación tan cerrada y definitiva como el relato de cualquier episodio (“Ocurrió que ...”, o bien “Esto ocurrió porque ...”), en absoluto un modo de jugar con la ambigüedad de la palabra, la oscuridad que acompaña a la luz y que la hace posible.

⁶⁴ Soy consciente de la irrealidad de la hipótesis. La planteo como “experimento mental”. De realizarse, no creo que a la historia le fuese mucho mejor que al gato de Schrödinger.

Ahora bien, más allá de la línea argumental de *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* –ambigüedad, apertura, juego y conversación como lo propio de lo poético– la diferencia esencial entre historia y poesía en Heidegger deriva de concepciones del tiempo opuestas. La idea de un tiempo lineal e irreversible, que se realiza en el texto, es un requisito de la *Historie*. No puede escribirse sin suponer un pasado acabado y cerrado (*vergangen*)⁶⁵. En poesía el tiempo puede latir de un modo diferente: *Això era i no era*, como el *Ister*, que da la impresión de dirigirse al mismo tiempo hacia el este y hacia el oeste. La ambigüedad, poder de la palabra poética, deriva de la concepción del tiempo que el filósofo persigue a lo largo de su obra, la que descubre en los textos de Hölderlin, aquélla que resultaría imposible en la historiografía.

El temor a alterarlo desvitaliza el pretérito. El respeto del historiador hacia el ayer nace, según Heidegger, de una incompreensión del presente, la ignorancia de la medida en que el pasado *es*. En el fondo hay un desconocimiento –la búsqueda se dirige allá donde el pasado no está–, pero también una desmesura –el presente no admite su precariedad y quiere eternizarse en la mirada retrospectiva–, no sabe reconocer el modo en que está penetrado por el ayer y el mañana.

La *Historie* se sostiene en una visión del ayer como lo definitivo, una visión que provoca indirectamente la eternización del *ahora* que nace de la hipertrofia del presente. El historiador se ve obligado a tomarse el pasado mucho más “en serio” que el poeta; éste puede trasladar al verso toda la oscuridad que acompaña al juego, la ambigüedad, el malentendido, pero también el chispazo de luz que surge en la conversación. Su palabra puede albergar una tensión prohibida en las páginas de un discurso, el de la *Historie*, que debe ser *fiel* a la verdad (*veritas*) de los hechos. Por el contrario, la poesía puede convertirse en terreno (*Grund*) de la historia (*Geschichte*), el lugar donde se desvela el pasado y su palabra se hace así verdad (*aletheia*).

12. CONCLUSIÓN

Han pasado cuarenta años exactos desde que Roland Barthes publicara *El discurso de la historia*. El giro lingüístico y sus secuelas han desestabilizado definitivamente toda la complejidad que habitaba el término *historia*. La identificación de referente y significado sobre la que durante dos siglos se ha asentado la

⁶⁵ En cierta medida la *Poética* de Aristóteles lo anticipa cuando señala la limitación del historiador: poder decir sólo lo ocurrido.

disciplina ha perdido su poder de convicción, y con ella se ha erosionado de forma irreversible la autoridad del historiador. La tendencia a hablar de “Memoria” y no de “Historia” parece sancionar la nueva situación. En el desplazamiento terminológico hay algo de cesión *lampedusiana*: renunciar a la autoridad del texto para convertirse en solventes especialistas de la memoria. Es un reconocimiento de los límites de la historiografía, de su debilidad actual, pero también de otras posibilidades. La ruina del edificio ha liberado los espíritus que encerraba. Entre las grietas el fantasma del pasado cobra nueva vida. En ese incierto futuro parece haber llegado la hora de Heidegger, el filósofo de los tiempos oscuros. Pero la suya es la terapia del sepulturero. Lo que encierran sus textos es mucho más corrosivo que el giro lingüístico. Hay algo peor que recordar la diferencia que habita un término cargado de ambigüedad: sostener que la vida de una parte exige la muerte de la otra; la única forma de reconocer la presencia del pasado es destruir el discurso que lo ahoga.