

CRISIS DEL TIEMPO, CRISIS DE LA CULTURA.

FRANÇOIS HARTOG Y EL PRESENTISMO COMO EXPERIENCIA TEMPORAL

DIEGO GARCÍA

François Hartog titula *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* su último libro –una compilación de ensayos revisados, ampliados y ordenados para su publicación conjunta–, aunque ya desde la introducción parece dudar de esa conjunción conceptual y preferir otra de carácter más coloquial: *órdenes del tiempo*. Esta opción se justifica en la amplitud y transparencia semántica del término *orden*: “caben de inmediato [en él] la sucesión y el mandato” (Hartog 2007:19), la sucesión propia de la temporalidad y el mandato que define todo lo que constituye y organiza lo social, que impone sus condiciones permanente e insensiblemente. Órdenes, entonces, *del tiempo*: tema central de la actualidad; al menos si seguimos de cerca las preocupaciones de la intelectualidad francesa: libros, revistas, coloquios dedicados a esclarecer lo que designa, según Hartog, aunque sea un problema. El síntoma lo constituye la “oleada de la memoria y de su *alter ego*, más visible y tangible, el patrimonio: patrimonio que es preciso proteger, catalogar, valorar” (Hartog 2007:25); síntoma incuestionable, seguro, pero también extendido mucho más allá de las fronteras galas –y aun de las europeas:

Aquí o allá, antes o después, la marejada –de la memoria– alcanzó todas las orillas del mundo: la vieja Europa, para empezar, pero también y de manera muy amplia Estados Unidos; América del Sur después de las dictaduras; la Rusia de la *Glasnost* y los antiguos países del Este; África del Sur al término del *apartheid*; un poco menos en el resto de África, al igual que Asia y el Medio oriente –con la notable excepción de la sociedad israelí.¹

El tiempo, entonces, como un problema –difundido, global– que en el libro supone dos niveles cruzados: una experiencia social inestable (el *orden del tiempo* de la actualidad) observada desde una disciplina que se configuró a partir de cierta noción particular del tiempo, y la relegó, en el mismo momento de su concepción, al espacio de lo “impensado”.

¿Cómo pensar esa experiencia desde la historia? La elección de Hartog no es la de escribir una historia del tiempo, erudita o filosófica, sino la de concentrarse en lo que denomina *brechas del tiempo*: momentos de crisis, de inestabilidad, espacios transitorios que “confieren a todos y cada uno de los hombres la sensación de pertenecer a ‘dos eras’” (2007:22) dice Hartog citando a Paul Valéry.² Esa opción está dictada por las tensiones del presente: vivimos uno de esos períodos en donde “el orden del tiempo se ha puesto en tela de juicio” (2007:21), en este caso el régimen cuestionado es el de la historicidad *moderna*, cuyo rasgo sobresaliente es la orientación hacia el porvenir. En definitiva, hoy, lo que está en crisis, es el futuro. Esta brecha contemporánea constituye el observatorio apropiado para reconocer y visitar situaciones análogas en el pasado, reciente o lejano, que permitan observar con nueva luz la presente. Si esta aproximación no deja de señalar la falta de novedad de la crisis contemporánea –¿no habían recusado ya la continuidad temporal, se pregunta el autor, W. Benjamin, G. Scholem, P. Valéry o H. Arendt, entre otros? ¿No fueron los mismos acontecimientos y procesos del siglo XX los que la quebraron irremediablemente, desde la 1^a Guerra Mundial, pasando por los movimientos de los ‘60 hasta la crisis del petróleo del ‘73?–, no elimina la cuestión que orienta como hilo conductor todos los ensayos del libro: comprender bien en qué difiere el presente. Adelantando entonces la hipótesis –sobre la que de todas formas volveremos–, la temporalidad contemporánea vive “el veloz ascenso de la categoría del presente, que ha llevado a imponer la evidencia de un presente omnipresente.” (2007:28). Eso es lo que Hartog llama *presentismo*.

Cómo guía, Hartog se sirve del concepto *régimen de historicidad* –iluminado, vivimos, tras el rodeo sobre el *orden del tiempo*. La noción debe contribuir a aprehender los momentos en que las articulaciones entre el pasado, el presente y el futuro dejan de parecer obvias –*las brechas del tiempo*. La atención está orientada hacia las categorías que organizan las diversas experiencias del tiempo y que permiten expresarlas –categorías que son simultáneamente “de pensamiento y acción” (2007:31). Es una herramienta heurística pensada para esclarecer la tensión constitutiva del tiempo histórico, del modo en el que R. Koselleck lo entiende: como la distancia creada entre el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativas” (Koselleck 1993). Según el historiador de los conceptos, el desequilibrio entre pasado y futuro –o la creciente asimetría entre el ensanchamiento de las expectativas y la contracción de las experiencias que se consideran significativas– define la estructura temporal de la modernidad. Comprender las diversas modalidades de ese vínculo desigual que constituyen otras tantas estructuras temporales –es decir, trascender la concepción moderna de histo-

ria— es el objetivo que persigue Hartog, y el instrumento es el régimen de historicidad. En definitiva, un concepto de matriz comparativa cercano, como él mismo lo reconoce en el prólogo a la edición española, al tipo-ideal weberiano: el régimen de historicidad supone un compuesto que se define según venga a dominar alguna de las categorías que lo constituyen: el pasado, el presente o el futuro.

El libro está organizado en dos partes: la primera, dispuesta de un modo que se aproxima al histórico, se detiene en determinados momentos del pasado que se presentan como escenas surcadas por diferentes crisis del tiempo; la segunda explora la actualidad —nuestro presente— a partir de dos “palabras clave”, la memoria y el patrimonio, índices de nuestra experiencia temporal.

Como Hartog está preocupado por la experiencia, comienza por la antropología. El recorrido parte de un *malentendido cultural* que tematiza M. Shalins en su libro *Islas de historia* (1988). El malentendido sucedió en el pasado e incluyó a ingleses y hawaianos: el capitán Cook llegó por accidente a las playas de Hawai a fines del siglo XVIII, en un momento en el que los nativos celebraban una gran ceremonia; Cook es identificado como el dios de la fertilidad (Lono) y consagrado como tal. Tiempo después, Cook decide marcharse, coincidiendo otra vez fortuitamente con el calendario sagrado de los hawaianos. Pero su partida fracasa debido a que rompe un mástil de su navío, por lo que vuelve a la isla para repararlo. Los nativos interpretan el retorno como un desorden cosmológico y sacrifican a Cook/Lono en cuanto pisa la playa. Situación inesperada, el malentendido provoca un desajuste que revela cómo funcionan en la elaboración (de la interpretación) del acontecimiento formas culturales disímiles y —es lo que Hartog enfatiza— regímenes de historicidad diferentes. La diversidad cultural implica otras temporalidades. Shalins sostiene que la hawaiana es el “paradigma de la historia heroica: organiza explícitamente la historia como metáfora de la realidades míticas” (1988:54). La antropología permite, de este modo, completar la relativización del tiempo que había comenzado con la conformación del concepto moderno de historia (Koselleck 1993:41-68).

En la segunda etapa de su viaje, Hartog ingresa en un terreno en el que, como historiador de la antigüedad, se mueve con más comodidad.³ ¿Cuál es la brecha, cuál es la crisis del tiempo que analiza? Se concentra otra vez en un acontecimiento revelador, pero en este caso uno que vive un personaje épico: Ulises. El episodio es conocido: el héroe, casi al final de su dilatado retorno a Ítaca, disfruta de la hospitalidad de los feacios, que organizan un banquete en su honor. Allí, el aedo canta sucesos de la guerra de Troya en los que participó Ulises, quien, afectado visiblemente por el relato, no puede contener sus lágrimas. Según Hartog —y en esto polemiza con aquellos que sostienen que la epopeya homérica no sólo no establece una distancia entre el presente y el pasado sino que constituye un obstáculo para imaginar esa diferencia—, lo que allí percibe Ulises es “la experiencia de una distancia de sí mismo con sí mismo, a la que yo llamo encuentro con la historicidad”; el héroe llora desconsoladamente mien-

tras escucha el canto, ya que “no sabe cómo aprehender el pasado, el suyo, en su dimensión de pasado” (2007:77). Finalmente, exclamando su nombre ante los demás, Ulises construye una “identidad narrativa” uniendo ese pasado con ese presente. Una experiencia inestable, difícil, confusa como toda la Odisea, *epopeya nostálgica* que en su intento de regresar a la epopeya original “descubre el pasado, o más bien no deja de tropezar con el recuerdo, el olvido, el duelo, la *paseidad* del pasado: el pasado en cuestión y antes que nada como cuestión” (2007:80). Antes de terminar, un breve recorrido por la economía del tiempo cristiano –siguiendo a Agustín– para contrastarla con la de Ulises: un tiempo que se caracteriza por un presente abierto a la espera, un presente privilegiado que le otorga y le da un papel al pasado –como preparación y cumplimiento– y que no se distingue mucho del futuro.

El tercer momento se acerca, cronológicamente, al primero. Estamos en el giro del siglo XVIII al XIX, pero ahora del lado de los europeos. Chateaubriand es el elegido por Hartog porque “comprendió mejor que muchos de sus contemporáneos el nuevo orden de tiempo de los modernos ya que supo hacer de esta experiencia de la ruptura del tiempo, de esta falla o brecha, la razón misma de su escritura” (2007:89). Analiza dos libros de Chateaubriand interrogándolos desde la perspectiva de sus relaciones con el tiempo: el *Ensayo histórico*, de 1797 –vuelto a publicar en 1826– y el *Viaje a América*, de 1827 –que comenta su viaje a EEUU realizado en 1791. Además de 30 años, separa ambos textos el pasaje de la experiencia del tiempo de los antiguos –regida por el principio de *historia magistra vitae*– a la de los modernos, pasaje provocado, especialmente en el caso de un noble necesitado de dinero como Chateaubriand, por la Revolución Francesa y sus efectos. Así, si en el primero de los textos intenta ubicar el acontecimiento revolucionario en la serie de revoluciones del pasado –estableciendo permanentes paralelismos entre los clásicos y los modernos diluyendo de esa manera el presente en el pasado–, en el segundo domina el sentimiento de aceleración del tiempo, que provoca la pérdida de puntos de referencia: “el presente es inaprensible, el futuro imprevisible y el pasado mismo se vuelve incomprensible” (2007:105). Esa fisura del tiempo que se percibe en la escritura de Chateaubriand va acompañada de un cambio en la imagen del Nuevo Mundo (EEUU): de territorio primitivo en donde el hombre podía aún refugiarse en la naturaleza, a tierra que señala, a partir del invento de la libertad moderna, el porvenir.

La inquietud generada por el sentimiento de aceleración de las cosas permite tender un puente entre Chateaubriand y la actualidad. “Frecuentemente –expresaba con desasosiego en el *Ensayo histórico*– necesitaba borrar en la noche el cuadro que había esbozado en el día: los acontecimientos corrían más rápido que mi pluma; sobrevenía una revolución que hacía que todas mis comparaciones fracasaran” (2007:105). En un sentido en parte análogo, Koselleck sosténía que hemos llegado a una situación en la cual determinados fenómenos de aceleración han alcanzado o alcanzarán pronto un grado tal de saturación –el crecimiento de la población

mundial, el tráfico de transportes, la relación entre la velocidad de circulación de la información y la capacidad humana para interpretarla, etcétera—, que surge la pregunta de si la experiencia de la aceleración será registrada en el futuro (Koselleck 2003:65). Esta no es una pregunta menor: implica en su planteamiento una más general sobre la transformación de la experiencia temporal que caracteriza a la modernidad. Y es sobre este punto que Hartog estructura los dos ensayos que constituyen la segunda parte del libro. Lo hace, como adelantamos, siguiendo la estela de dos términos omnipresentes en la actualidad: memoria y patrimonio. Para al primer término sigue el proyecto monumental que supuso la publicación de *Los lugares de la memoria*, dirigido por P. Nora, entre 1984 y 1993 —coincidiendo con la conmemoración de la Revolución Francesa. El tránsito es, para decirlo de algún modo, del pasado como parte de la memoria a la memoria como objeto de la historia (Pomian 2007:207-220). Si consideramos que la memoria implica el vínculo que las comunidades mantienen con un pasado que consideran significativo para la construcción de su ser colectivo —una presencia activa del pasado en el presente—, la distancia con la historia como disciplina que busca la construcción de un saber universalmente aceptable es incuestionable. Lo novedoso en la actualidad es que la memoria colectiva se ha convertido en objeto de reflexión e investigación de la historia. En relación con el segundo de los términos —patrimonio— se concentra en el examen de la trayectoria histórica de la noción, en la historia del concepto, que en su deriva semántica se presenta como un instrumento adecuado para dar cuenta de los intensos momentos de cuestionamiento del tiempo. Siguen así ciertos momentos marcados por prácticas patrimonialistas que delimitaron configuraciones temporales decisivas: Varrón y la crisis de la república romana, los humanistas del Renacimiento y su vuelta al pasado clásico, los monumentos de los liberales del XIX. A fines del siglo XX, el deslizamiento es significativo: de los bienes domésticos transmitidos en el ámbito de la familia a bienes culturales colectivos, propiedad de una comunidad nacional o de la humanidad en su conjunto. Y no sólo eso, ahora también el entorno natural: desde principios de los 70, “cultura y naturaleza han sido reunidas bajo la misma noción unificadora: el patrimonio” (2007:219).

La ansiedad por la memoria y la preocupación por el patrimonio funcionan a la vez, según Hartog, como expresión de la crisis de nuestra relación con el tiempo y como formas que tienden a elaborarla. Crisis que denomina, ya lo vimos, *presentismo*: tiempo que se caracteriza por un progresivo ensanchamiento del presente, “cada vez más inflado, hipertrofiado [...] se convirtió en el horizonte. Sin futuro y sin pasado, el presentismo genera diariamente el pasado y el futuro de quienes valoran lo inmediato” (2007:140-141). Alentado por el vértigo de la sociedad de consumo que promueve las innovaciones tecnológicas permanentes y la búsqueda inmediata de beneficios —“que vuelven obsoletos a los hombres y a las cosas”—, uno de los rasgos que definen este régimen temporal es su historización casi simultánea: en el momento de

crearse, “desea mirarse como ya histórico, como ya pasado” (2007:141); todo acontecimiento incluye se auto-conmemoración.

Diagnóstico resuelto, Hartog deja abiertas cuestiones decisivas vinculadas a las prácticas políticas, económicas, sociales, artísticas o de conocimiento que se fundarían en –y conformarían a su vez– esa experiencia temporal. Aquí conviene hacer algunos comentarios sobre el concepto de régimen de historicidad. Presentado como un concepto tipo-ideal, que expresa un “orden dominante del tiempo, tejido a partir de diferentes regímenes de temporalidad, es una manera de traducir y ordenar las experiencias del tiempo [...] y de darles sentido” (2007:132), es sumamente complicado estipular cuáles serían los sujetos de esa experiencia.⁴ Volviendo al recorrido histórico de la primera parte, además de exponer un carácter esquemáticamente secuencial y escasamente procesual del pasado, extraña la falta de afinidad de los sujetos elegidos: ¿cuál es el criterio para pasar del capitán Cook a Ulises, y de Ulises a Agustín? Sabemos que habitan períodos de temporalidades inestables, pero ¿son realmente comparables la reflexión de San Agustín, el episodio del llanto de Ulises en la *Odisea* y la interferencia cultural entre los hawaianos y los británicos que terminó en la muerte de Cook? Quizás esta dificultad para identificar los sujetos de la experiencia temporal resida en la omisión de la dimensión social en el análisis de Hartog. Recordemos que Koselleck –a quien Hartog sigue en gran parte de su argumentación– reflexiona en profundidad sobre las relaciones entre la historia conceptual y la historia social con el objeto no sólo de justificar la importancia de ambas aproximaciones al pasado, sino de acercarse al modo en el que se hace y se construye la experiencia. ¿El régimen de historicidad trasciende las diferencias sociales, en la actualidad o en el pasado? ¿Cómo se vincula una determinada experiencia del tiempo con una estructura social específica? El caso de Chateaubriand o el ejemplo de cómo viven el tiempo los sub-proletarios en el mundo actual, que Hartog recupera de Bourdieu (1999:275-323) en un solo párrafo, parecen insuficientes en este sentido.

NOTAS

¹ Hartog (2007:26) está convencido de que “los crímenes del siglo XX, con sus asesinatos masivos y su monstruosa industria de la muerte, fueron las tempestades que dieron origen a esas oleadas de la memoria que alcanzaron y afectaron de manera profunda a nuestras sociedades contemporáneas”.

² Este es el diagnóstico de Valéry de 1919, que cita Hartog (2007:22): “Por un lado un pasado que no se ha abolido ni olvidado, pero un pasado del que no podemos extraer prácticamente nada que nos oriente en el presente y nos brinde la oportunidad de imaginar el futuro. Por el otro, un porvenir sin la menor figura”.

³ Sus trabajos más conocidos en el área, traducidos al español, son *Memoria de Ulises* (1999) y *El espejo de Heródoto* (2002).

⁴ Recordemos la afirmación de Valéry que Hartog parafraseaba, y de la que no parece alejarse demasiado: “la experiencia de ruptura de la continuidad [temporal], que *confiere a todos y a cada uno de los hombres* la sensación de pertenecer a ‘dos eras’”. (2007:22). El desatulado nos pertenece.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, P. (1999) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- HARTOG, F. (2007) *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: UIA.
- KOSELLECK, R. (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2003) *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
- POMIAN, K. (2007) *Sobre la historia*. Madrid: Cátedra.