

La observación del anacronismo: una llave para la ética historiadora

The Observation of Anachronism: A Key to Historian Ethics

J. Adrián Tolentino García
Universidad Iberoamericana (México)
adtolentino@outlook.com

Resumen

La labor del historiógrafo se halla en un momento de crisis hoy y las preguntas que giran en torno a la utilidad de la historia preocupan cada vez más a los miembros del gremio. Asimismo, el tema de la responsabilidad ético-política del historiador ha sido objeto de una producción inestimable en los últimos años. Este artículo, que defiende que la ética posibilita una reivindicación del trabajo del historiador, se alinea en esa clase de propuestas, pero lo hace a través de la observación de un elemento básico de la operación historiográfica como es el anacronismo. La revaloración de este concepto puede arrojar luz sobre el papel que juega la ética en la labor del historiador.

Palabras clave

Giro historiográfico, observación de segundo grado, alteridad, autorreflexividad, ensimismamiento hermenéutico, historicidad.

Abstract

The task of the historiographer is undeniably upon times of crisis today, and questions revolving around the usefulness of history have achieved an increasing concern among members of this guild. Likewise, the topic of the ethical-political responsibility of the historian has been object of an invaluable production in the past years. This article, which defends that Ethics enables a vindication of the historian's work, lines up in this series of proposals, but it does through the observation of a basic aspect in the historiographical operation such as that of anachronism. The reassessment of this concept may shed light on the role that Ethics plays in the work of the historian.

Key Words

Historiographical turn, second-order observation, alterity, Self-reflexiveness, hermeneutical self-absorption, historicity.

Introducción

Tener conciencia histórica es, así, similar a ser cosmopolita, pues cosmopolitas son aquéllos que *no* se sienten completamente en casa en ninguna parte.

Hans Ulrich Gumbrecht¹

El sentido histórico, es, en efecto, un sentido –una función y un órgano de la visión de lo distante como tal–. Representa la máxima evasión de sí mismo que es posible al hombre, y, a la vez, por retroefecto, la última claridad sobre sí que el hombre individual puede alcanzar. Pues al tener que descubrir, para hacérselo verosímil, los supuestos desde los cuales vivió el antepasado y, por lo tanto, sus límites, descubre por repercusión los supuestos tácitos sobre que él mismo vive y en que mantiene inscrita su existencia.

José Ortega y Gasset²

Emanuel Levinas formuló una ética que se aboca a la veneración del Otro. Este se me presenta mediante el Rostro. Una presentación pareja es, para mí, indicio de vida. Y detrás del rostro del otro hay un mundo completamente desconocido. Es un misterio. A menudo, las éticas de Levinas y de Marcel se han querido ver como cooperativas en el eje de la veneración.³ Dicho llanamente, el Otro, en virtud de su “infinito misterio”, merece el respeto más acabado, el del culto. La forma de reaccionar ante esa inconmensurable rareza, la veneración, presupone el reconocimiento de la limitación propia. Que no es otra cosa sino la circunstancia en su manifestación irremediable, irreparable e inexorable.⁴

El planteamiento que conduce a este escrito se basa en la veneración que le es debida a la alteridad. Semejante actitud solamente puede realizarse cuando se contempla la misteriosa impenetrabilidad aneja a esa alteridad. Sin embargo, es innegable la necesidad que tiene el humano de comprenderla. Una empresa que pretenda cruzar la alteridad para entenderla solo puede acometerse una vez que el sujeto se ha comprendido a sí mismo en sus estratos más recónditos.

¹ Hans Ulrich Gumbrecht, *Los poderes de la filología. Dinámicas de una práctica académica del texto*, trad. de Aldo Mazzuchelli (México: Universidad Iberoamericana, 2007), 71.

² José Ortega y Gasset, “Prólogo a *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier”, *Obras Completas. Tomo VI (1941-1946) y Brindis y Prólogos* (Madrid: Revista de Occidente, Sexta Edición, 1964), 388.

³ La convergencia entre ambas filosofías me fue posible por la deposición que se encuentra en Brian Treanor, *Aspects of Alterity. Levinas, Marcel and the Contemporary Debate* (New York: Fordham University Press, 2006).

⁴ Los adjetivos corresponden a los repetidamente usados por José Ortega y Gasset a lo largo de su obra. Más adelante se citarán las obras de las que brota esta noción.

El historiador, como argumentaré más adelante, tiene en su mira la comprensión de una alteridad que encuentra insertada en su propia existencia. El pasado le ha llegado a sus manos, pero no termina de entender cómo, mucho menos el porqué. Sin duda, la definición que da Marcel del mencionado misterio tiene consistencia en lo que se refiere al pasado: el misterio “no es pensable sino como *una esfera en la que la distinción del en mí y del ante mí pierde su significado y su valor inicial*”.⁵ El pasado está ante el historiador, pero también *es* en el historiador. La faena que asume este es la comprensión del pasado, a pesar de ese arribo insospechado. Pero, como dije, esa tarea no puede ser realizada sin antes adquirir la veneración que le es debida a ese pasado. Operación esta, a su vez, que requiere de un momento previo: el profundo autoconocimiento.

Este escrito no hace sino ofrecer un rudimento de esa primerísima operación, del “conócete a ti mismo” exhortado al historiador que quiere comprender. En el proceso de fabricación, el historiador le sale al encuentro a un elemento delicado y, a menudo, molesto. En su acto de escribir se ve continuamente asediado por el anacronismo. Ya se conoce la contextura paradójica de ese concepto en el oficio historiográfico: si escribo en un lenguaje pretérito, mis coetáneos no responderán; pero si escribo en un lenguaje actual, ¿qué justicia les hago a los antepasados? En suma, ¿desde dónde escribo historia, desde mi horizonte o desde aquel “otro” horizonte?

A continuación, suscitaré una serie de casos que ilustrarán la presencia del anacronismo en las producciones textuales del pasado.⁶ Una vez depuestos los casos, ensayaré un balance entre ellos para mostrar la peculiaridad aneja a la consistencia del anacronismo y cómo el reconocimiento de su fenomenología puede desembocar en la ética historiadora.

Primer caso

Dentro del conjunto de libros que comprende los “Primeros Profetas” (*Nevi'im Rishonim*), se encuentran algunos libros que habría que membretarlos como pseudo-historiográficos. Me refiero a los libros *Shmuel Álef*, *Shmuel Bais*, *Melajim Álef* y *Melajim Bais*, o –en cristiano– los libros de Samuel y los de Reyes. Este pomposo membrete se deduce tras la lectura de una investigación que dos arqueólogos israelíes, Neil Asher Silberman e Israel Finkelstein, llevaron a término en 2006.⁷ En ella, se argumenta que los reyes David y Salomón –la ilación lleva a pensar también en Saúl– no fueron, prístinamente, como se los pinta. Es decir, no solo se cuestiona que David

⁵ Agradezco la referencia de esta cita a Luis Vergara Anderson (también se encuentra citada en *Ibid.*, 62). Gabriel Marcel, *Ser y tener* (Madrid: Caparrós Editores, 2003), 109 [cursiva en el original].

⁶ Mote este que es una clara alusión a la obra de Luis Vergara Anderson.

⁷ Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, *David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of Western Tradition* (New York: Free Press, 2006). Baso en este estudio la argumentación de este caso por la tesis que sostiene. A saber, que las figuras de David y Salomón fueron recreadas con el paso del tiempo. Sin embargo, es evidente que hay muchos otros estudios referentes a la arqueología a la que aquí se aludirá. Es decir, a la que corresponde a los siglos XI, X y IX a.C. Entre ellas, Amihai Mazar, *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan* (England: Sheffield Academic Press, 2001); Jodi Magness, *The Archaeology of the Holy Land. From the Destruction of Solomon's Temple to the Muslim Conquest* (USA: Cambridge University Press, 2012).

fuera “rubio, de bellos ojos y hermosa presencia”,⁸ o que Salomón poseyera “dentro de él [...] una sabiduría divina con la que hacer justicia”,⁹ sino toda descripción (la construcción del templo, las listas genealógicas, etcétera) y toda narración (la batalla contra los filisteos, las intrigas entre pretendientes al trono, etcétera) contenidas en dichos libros.¹⁰

La evidencia para su tesis la otorga la estratigrafía: la imagen de una Jerusalén pujante, que posibilitó la construcción de un majestuoso templo, no corresponde a los vestigios. En los estratos del siglo X a.C. –época en que tradicionalmente se ubica la monarquía unida de Israel– no hay presencia de un templo semejante.¹¹ Y, en consecuencia, todo lo que se desprende de estos relatos tampoco corresponde a los hechos acontecidos en dicha época y en dicho entorno. La tesis culmina con la teoría de que lo narrado en la llamada “Historia Deuteronomica” –esto es, la historia del reino unificado de Israel, y de los reyes posteriores– no se trata de un invento, emergido de la imaginación de sus escritores, sino, más bien, de una proyección del presente al pasado.¹² Un deliberado anacronismo. Según estos investigadores, las condiciones político-económicas relacionadas en estos libros coinciden más con una época posterior, que con la del siglo X a.C.

La escuela maximalista propugna una historia basada en los relatos bíblicos. Sus mayores exponentes son los canónicos John Bright y su discípulo William F. Albright. Se construyó entonces una cronología fundamentada en lo relatado en los libros bíblicos ya mencionados, como si la Biblia fuera escritura de la historia. La escuela minimalista, en contraste, defiende la idea de que lo relatado en la Biblia no puede ser histórico.¹³ Se puede inscribir dentro de esta última la investigación de Finkelstein y de Silberman. La

⁸ והוא אדמוניעם-יפה עיני ומורב רא. (1 S 16, 12). La traducción en español citada proviene de la *Nueva Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999). La edición hebrea proviene de Rudolf Kittel y otros, *Biblia Hebraica* (Stuttgart: Württembergischer Bibelanstalt, 1925).

⁹ כי-חכמת אלהים בקרבו לעשות משפט. [...] (1 R 3, 28). La traducción en español citada proviene de la *Nueva Biblia de Jerusalén*. La versión hebrea es de la *Biblia Hebraica*.

¹⁰ La distinción que enuncio entre descripción y narración la extraje del sustento teórico que Alfonso Mendiola encuentra en la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann para su análisis historiográfico de las crónicas de la conquista de Bernal Díaz, Juan de Torquemada y López de Gómara. “La distinción de la cual partimos, entre narrar y describir, está fundada en la construcción operativa de sus referentes: la narración se refiere a un encadenamiento de acciones (proceso/trama) y la descripción a vivencias. [...] [L]a aproximación de la filosofía analítica a la narrativa destaca, de manera prioritaria, sus funciones cognitivas” (véase Alfonso Mendiola, *Retórica, Comunicación y Realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista* [México: El Mundo sobre papel/Universidad Iberoamericana, 2003], 284-5).

¹¹ “En relación con el contexto físico, hay poca evidencia en Jerusalén de alguna construcción regia que impresionara del siglo décimo a.C.” (I. Finkelstein y N. A. Silberman, *David and Solomon*, 151 [paginación del libro en formato *epub*]) [la traducción es del presente autor]. Baste con leer la introducción del libro “David, Solomon, and the Western Tradition. Ancient Legends, the Bible, and Archeology” (*Ibid.*, 17-43). Véase las otras fuentes ya citadas: A. Mazar, *Studies in the Archaeology*, 93; J. Magness, *The Archaeology of the Holy Land*, 29.

¹² Concepto propuesto por Martin Noth. Véase Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien: die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Tübingen: M. Niemeyer, 1943).

¹³ Véase Lawrence J. Mykytiuk, “Strengthening Biblical Historicity vis-à-vis Minimalism, 1992-2008 and Beyond, Part 2.2: Literature of Perspective, Critique, and Methodology”, *Libraries Faculty and Scholarship and Research* (USA: Purdue University Libraries, 2013); John J. Collins, *The Bible after Babel: Historical Criticism in a Postmodern Age* (USA: Eerdmans, 2005).

escuela maximalista, no obstante, predominó en los estudios de la historia de la antigua Palestina durante muchas décadas. Según esta escuela, tras la muerte de Salomón, la monarquía unificada de Israel sufrió un irreparable cisma. En el siglo X a.C., se dividió el territorio en el reino del Norte –o de Israel–, cuya capital estaba en Samaria, y en el reino del Sur –o Judá–, cuya capital estaba en Jerusalén. Tiempo después, en 722 a.C., el imperio asirio arrasó con el reino del Norte y deportó a sus confines mesopotámicos a la población septentrional destacada. A partir de este año, el reino del Norte dejó de existir y el reino del Sur permaneció por un par de siglos más.

Es en el reino de Judá, de los siglos VIII y VII a.C., donde comienza a darse una competitividad económica y política, frente a las otras regiones del Creciente Fértil. La arqueología de esta época nos ofrece vestigios de “fortificaciones, tumbas elaboradas, el Túnel de Siloam. Crecimiento demográfico impresionante en todo el territorio de Judá. Industria de aceite de olivo. Expansión de la actividad de escribanos y signos de una administración desarrollada”.¹⁴ En suma, la narración de los libros bíblicos en relación con David y Salomón sugiere resonancias con esta época, más que con los siglos XI, X y IX a.C.¹⁵ En otras palabras, estos escritores bíblicos –quienes posiblemente empezaron a escribir en el 550 a.C., aunque ciertamente hay pasajes anteriores y posteriores– proyectaron una realidad que la reciente tradición les había comunicado y hablaron de ella sobreponiéndola a una mítica “edad dorada” cuyos protagonistas fueron los grandes reyes David y Salomón.¹⁶ Nada de lo que está “ahí” escrito es historiografía, sino pseudo-historiografía: esto es, un espejismo de historia para el ojo actual.¹⁷

¹⁴ I. Finkelstein y N. A. Silberman, *David and Solomon*, 187 (epub) [la traducción es del presente autor].

¹⁵ Véase, por ejemplo, “Los instrumentos del poder regio –comercio, proyectos de construcción y administración–, que comienzan a emerger durante el reinado de Ezequías, fueron ejercidos más extensivamente durante el reinado de su hijo y sucesor Manasés (698-642 a.C.). Si un personaje histórico se parece al Salomón bíblico, es él” (*Ibid.*, 234 [epub]) [la traducción es del presente autor].

¹⁶ Véase M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche*; Alfred Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches* (Saale: M. Niemeyer, 1956).

¹⁷ No hay que generalizar a todo el *Tanakh* como un escrito pseudo-historiográfico. Naturalmente, hay relatos que corresponden con su circunstancia histórica. Aquí he argumentado que la figura de David y de Salomón, esto es, sus pasajes bíblicos, nos son pseudo-historiográficos. Por eso subrayo entre comillas el adverbio. Un estudio publicado este año parte de un planteamiento muy semejante al que remite este caso. Ian D. Wilson cree poder extraer el concepto que de la realeza se tuvo en el periodo postexílico (a partir del siglo V a.C.) a partir de la atenta lectura de los pasajes que narran y describen motivos regios. Su premisa es que el *Tanakh* fue fijado en escritura en ese periodo. Por lo tanto, los pasajes que leemos en la Biblia referentes a la monarquía no son hechos que corresponden categóricamente a la época que se pretende relatar. En cambio, cuando leemos versículos sobre David, Salomón, e incluso sobre Samuel o Josías, estamos leyendo el recuerdo que los escribas tenían de esas lejanas (y, yo diría, míticas) monarquías. O sea, que percibimos más el imaginario postexílico que los hechos acontecidos en “el Reino de Israel”. Sus resultados no parecen tener un feliz término, pues, finalmente, no queda del todo clara la consistencia del recuerdo. Se contenta, el autor, con motejar como “contradictorio” (*doublethink*) el recuerdo judaíta. Discutir sus resultados, no obstante, no incumbe aquí. Sí creo, por otro lado, que rescatar este estudio evidencia que hay, en la actualidad, un ansioso síntoma de indagar sobre el lugar originario de las producciones textuales. Véase Ian D. Wilson, *Kingship and Memory in Ancient Judah* (USA: Oxford University Press, 2017).

Segundo caso

Una vez finalizados sus estudios en derecho, el hijo del abogado Jesús López-Portillo,¹⁸ en septiembre de 1871, se embarca hacia un viaje alrededor del mundo que duraría más o menos tres años.¹⁹ “Los países que visitó fueron de lo más diverso: primero Estados Unidos, Irlanda, Escocia e Inglaterra; luego, Francia –donde conoció a varios escritores con los que mantuvo correspondencia– e Italia y, finalmente, Egipto y Palestina”.²⁰ Con tan sólo 24 años, José López-Portillo y Rojas gesta, en el seno de su pluma poética, su primer libro: *Egipto y Palestina. Apuntes de viaje*.²¹

Un mexicano en territorio otomano era un hecho más que insólito. El acicate principal para cualquier mexicano de visitar aquellas tierras era la peregrinación a la Tierra Santa. López-Portillo, en su calidad de tapatío²² conservador, naturalmente no podía ser la excepción a la regla. Su fervor católico lo atrajo a los suelos que Jesús el Nazareno pisó. Sin embargo, las fortunas de su familia le permitieron recorrer con gusto de turista las tierras faraónicas (además de todas las naciones arriba mencionadas). Adueñarse del lujo que suponía viajar lúdicamente por el Imperio otomano refleja las condiciones de su riqueza familiar. Hay que asumir el hecho de que pasear por las ciudades del “Enfermo de Europa” era una práctica exclusiva de un curioso empedernido –y, reitero, adinerado–.²³

López-Portillo, es bien sabido, figura como un escritor clásico en los cánones de la literatura mexicana.²⁴ La obra aquí presentada muestra indicios manifiestos del cultivo y de la ilustración que caracterizan a este abogado decimonónico, aun en esta temprana etapa de su carrera. Sus citas, que repetidas veces aluden a los libros ya consumidos, así como el positivismo que irriga sus afirmaciones, declaran su talante científicista. A menudo, esta actitud rigurosa colisiona con sus creencias cristianas. En su paso por El Cairo, por ejemplo, encuentra un árbol que la tradición cristiana señala como aquel donde la Sagrada Familia –José, María y el niño Jesús– descansó durante su refugio. En sus elucubraciones tras las excursiones, escribe: “La verdad es que no pueden darse razones ni pruebas decisivas en pro ni en contra de su autenticidad; pero

¹⁸ Aclaro que preferí conservar la grafía que se usaba para este apellido, o sea, con la utilización de un guión intermedio.

¹⁹ Véase Josefina Mac Gregor, *Del Porfiriato a la Revolución: Antología* (México: El Colegio de México, 2015), 98-121.

²⁰ *Ibid.*, 100.

²¹ La versión consultada es José López-Portillo y Rojas, *Egipto y Palestina. Apuntes de viaje* (México: Imprenta de Díaz de León y White, 1874). He decidido no respetar la grafía del texto original, sino adecuarla a las actuales reglas ortográficas que, por lo demás, no varía significativamente sino en la acentuación y en la colocación de las comas.

²² Oriundo de la ciudad de Guadalajara, México (nota de los editores).

²³ El Imperio otomano, en el siglo XIX, no era más que un pequeño imperio con un territorio extenso *de iure*. Es decir, el poder efectivo que podía ejercer se reducía a la zona más cercana a su capital. Las provincias más lejanas paulatinamente fueron perdiendo el control que el sultanato podía llegar a ejercer. Devinieron realidad, en esta situación, los intereses del imperialismo europeo sobre dichas provincias. Véase Albert Hourani, *La historia de los árabes* (Barcelona: Vergara, 2003); M. Şükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (UK: Princeton University Press, 2008).

²⁴ Véase Joaquina Navarro, *La novela realista mexicana* (México: Compañía General de Ediciones, 1955).

para mí, así como para otras almas que aborrecen el descreimiento, este sicomoro es realmente ‘el árbol de la Virgen’”.²⁵ Otras de sus palabras ponen de relieve la influencia comteana de su pensamiento, como cuando conoció al “Sheikh Saddat”, en la misma capital egipcia, al decir que él “es hombre que ama los libros, y tiene además claro talento. Lástima que no conozca ninguna lengua europea, y digo que es lástima, porque no podrá instruirse en la filosofía y en las ciencias occidentales, que forman hoy día la civilización del mundo”.²⁶

Este literato es, inequívocamente, hijo de su siglo. Tanto que está puesto al día con las corrientes más influyentes de su tiempo. Se sabe bien que la historia, en cuanto disciplina científica, surge de las entrañas de este mismo tiempo. Basta con ojear las obras de Ranke y Michelet para verificar la motivación sistemática de su narrativa. López-Portillo proyecta esta concepción de la historia.

Como dice Reinhart Koselleck, el conocimiento histórico ha facilitado un “horizonte de prognosis” aunque –debe matizarse– cada época lo hace con base en presupuestos diferentes.²⁷ Lorenz von Stein, pensador alemán del siglo XIX, como muchos otros, encontró en el pasado una forma de acceder al futuro, y procedió a predecirlo, no en calidad de profeta, sino de ilustrado. “Stein se abocó a lo que sólo devino posible después de la Revolución francesa: las condiciones de larga duración que posibilitaron el movimiento social. [...] Solamente en el curso de la investigación crítica –sociológica e histórica– le fue fácil establecer el mínimo de la necesidad futura que posibilitaba la predicción con un máximo de probabilidad”.²⁸

En consonancia con esta cosmovisión, López-Portillo, con base en sus conocimientos históricos y su observación, enunció lo siguiente:

1.- Por lo demás, así en la mezquita como en las cosas que encierra, puede observarse el rápido decaimiento del islamismo, que nacido en la Arabia desierta, y habiéndose desbordado por el Asia, el África y la Europa, está próximo a ser arrojado del último suelo europeo que pisa; pierde terreno en el África donde la civilización de Occidente comienza a extenderse y flaquea en el Asia misma donde tuvo su germen, pareciendo emprender marcha retrógrada hacia los arenales de la Arabia.²⁹

2.- La razón y la filosofía, con la fuerza de expansión que las caracteriza, ganan terreno diariamente sobre los espíritus, y comienzan a civilizar el África por medio de las colonias europeas, y va a destruir al Japón las prácticas bárbaras de una religión que prescribe el suicidio, y derramándose por la Siria y por las costas orientales del Mar Rojo, van a atacar la religión de Mahoma en su mismo foco, minan su pedestal de errores con el ariete de la verdad, y preparan los corazones para un cambio indefectible, aunque lejano, en favor del Evangelio.³⁰

²⁵ J. López-Portillo, *Egipto y Palestina*, 163.

²⁶ *Ibid.*, 182

²⁷ Véase Reinhart Koselleck, “Historical prognosis in Lorenz von Stein’s essay on the Prussian Constitution”, en Id., *Futures Past. On the Semantics of Historical Time* (New York: Columbia University Press, 2004), 58-71.

²⁸ *Ibid.*, 64 [la traducción es del presente autor].

²⁹ J. López-Portillo, *Egipto y Palestina*, 152.

³⁰ *Ibid.*, 152-3.

3.- ¿Qué más prueba de la divinidad del cristianismo que la desgracia del pueblo judío, que se encuentra acribillado de dolores y arrojado al abismo de todas las amarguras desde que, crucificando a Jesús en el Calvario, puso el sello a sus ingratitudes? [...] [Desde] entonces, la tierra de los judíos está desierta, e Israel confundido entre todos los pueblos, no tiene patria ni hogar, y convierte su mirada envuelta en llanto hacia Jerusalén que no es suya, y hacia el Templo que no existe.³¹

Poco se habría imaginado el tapatío decimonónico que, hoy, casi 150 años después, el Islam se perfila como la religión que adquiere más adeptos diariamente –sin ningún signo de “decaimiento”–; ³² que Europa no logró sus pretensiones de colonización, sino que estas desembocaron en procesos independentistas y en Primaverares árabes;³³ que el cristianismo es una de las religiones minoritarias –dividida celosamente en múltiples denominaciones–³⁴ en la, entonces, Palestina otomana; y que lejos de llegar a ser una nación “a favor del Evangelio”, dicho territorio vio la materialización, en una forma particular, de los propósitos del Estado Judío Herzliano.

Otros casos

Menciono solamente un par más de escenarios relevantes, aunque estén ya ampliamente estudiados en investigaciones más extensas y categóricamente más competentes que este texto.

1.- El relato en el *Génesis* que narra cómo Dios exigió a Abraham que sacrificara a su hijo, Isaac, para demostrar la incondicionalidad de su fe era, por supuesto, un hecho real acontecido en el pasado para los Hermanos de la orden franciscana que evangelizaron en el Nuevo Mundo. Estos, influidos por el pensamiento de Erasmo de Rotterdam, se propusieron difundir las Sagradas Escrituras a los potenciales cristianos de América.³⁵ Una de las vías más efectivas para transmitir la Palabra Revelada, sin penetrar en áreas heterodoxas, fue el teatro. Así, los creadores de puestas en escena evangelizadoras retomaron el capítulo 9 del Génesis y representaron *Del nacimiento de Isaac. Del sacrificio que Habrahan su padre quiso*

³¹ *Ibid.*, 120-2. Aunque esta cita aparenta un abierto antisemitismo en el desarrollo de sus disquisiciones, López-Portillo encauza su texto en la siguiente aseveración: “Los judíos, aunque ciegos y desalentados desde hace diez y nueve siglos, no por esto merecen el desdén de los hombres pensadores [...]. Israel anda extraviado por los desiertos del mundo, pero Israel es el pueblo querido de Dios; Israel volverá, al cabo, al seno de su Padre, como el hijo pródigo, después de haber comido en el destierro la bellota de la desgracia” (*Ibid.*, 127).

³² “Mientras que la población mundial proyecta un crecimiento del 32% en las décadas venideras, se espera que el número de musulmanes crezca un 70% –de ser 1.8 mil millones (*billion*) en 2015 a ser tres mil millones en el 2060–” (Michael Lipka, “Why Muslims are the world’s fastest-growing religious group”, *Pew Research Center*, April 6, 2017; <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/06/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group/> [consulta 04 diciembre, 2017] [la traducción es del presente autor].

³³ Otra es, claro, la discusión de la presencia ulterior (y actual) de las potencias mundiales en el Próximo Oriente.

³⁴ Hacia el 2015, todas las denominaciones cristianas en el Estado de Israel conformaban el 2% de la población. Véase Abby Bergren y Dr. Ilai Saltzman, “Understanding the Demographics of Israel”, *The Diversity of Israeli Society. Experts discuss Israel’s demographic features, trends, and challenges* (Washington: Israel Institute, 2017), 10.

³⁵ Ver Marcel Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013).

por mandado de Dios hazer.³⁶ No solo fungían, los hijos del padre seráfico, como vicarios de la palabra de Dios, sino, también, como fortalezas contra el pecado. El maligno acechaba al vulnerable y los indígenas adolecían ciertas prácticas que los debilitaban. Así, pues, el escritor de esta obra evangelizadora encontró en el texto original asuntos que entrarían en tensión entre la Escritura y la domesticación del espíritu: ¿cómo es que Abraham estaba casado con Sara, pero tenía, además, una concubina? ¿Puede Ismael, el hijo de la concubina Agar, ser perfectamente legítimo? Los franciscanos optaron por suprimir los personajes de Agar y de Ismael,³⁷ o en otras ocasiones, modificar el sentido, de modo que “el destierro de Agar y su hijo no se [presentara] como un hecho injusto debido a los celos de Sara [...], sino como consecuencia de la conducta impropia de Ismael, ya que el muchacho incita a Isaac a desobedecer a sus padres”.³⁸ Por medio del uso de un pasado –para ellos, histórico–, se propuso enseñar la ejemplaridad moral a sus contemporáneos.

2.- En nada era desconocido el futuro para un cristiano, salvo, quizá, por la fecha precisa. El libro del Apocalipsis invitaba al creyente a contemplar los signos del final de los tiempos. Cristóbal Colón conocía perfectamente la descripción del libro del Génesis –muy probablemente mediante las autoridades y no directamente de la Biblia–³⁹ en que se indicaba que de “Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos”.⁴⁰ Así, en su tercer viaje (zarpa en 1498), Colón se enfrenta con un cuerpo de agua dulce. En las disquisiciones que expresa en su *Diario del Tercer viaje* concluye que ese afluente no puede provenir de otro lado más que del río edénico.⁴¹ De hecho, Colón creyó con firmeza que su viaje era el detonador de deudas infinitas, pues no solo encontró un “nuevo mundo” donde el Paraíso Terrenal tiene su puerta, sino que también encontró las legendarias ciudades de Tarsis, Cetia, Ofir, Ofaz y Cipango.⁴² “[Lo] cierto es que de este hallazgo arranca la idea *escatológica* de que América es tierra de paraíso y consecuentemente constituye la realización de las esperanzas del hombre en este mundo”.⁴³ Por lo menos entre los intelectuales, la escatología colombina superó las

³⁶ Véase Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572* (México: Editorial JUS/Editorial Polis, 1947), 367; Beatriz Aracil Varón, “La Biblia en el teatro de los siglos XVI y XVII”, en D. Attala y G. Fabry (eds.), *La Biblia en la Literatura Hispanoamericana* (Madrid: Trotta/Fundación San Millán de la Cogolla, 2016), 78.

³⁷ R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, 367.

³⁸ B. Aracil Varón, *La Biblia en la literatura hispanoamericana*, 79.

³⁹ “Plinio, Isidoro, Bacon y d’Ailly” son quienes Colón repite en sus escritos (José Rabasa, *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo* [México: Universidad Iberoamericana, 2009], 99-100).

⁴⁰ ונהר יצא מעדן להשקות את־הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים (Gn 2, 10). La traducción en español citada proviene de la *Nueva Biblia de Jerusalén*. La edición hebrea proviene de Rudolf Kittel y otros, *Biblia Hebraica*.

⁴¹ Véase Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 132-6.

⁴² *Ibid.*, 137.

⁴³ Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, Tomo I (México: El Colegio de México, 1984), 52 [el subrayado es del presente autor].

fronteras de los libros y penetró en la cosmovisión americana. En efecto, estas tierras nuevas son el receptáculo de una humanidad inmaculada:

Desde la primera evangelización de México (1524-1550) los franciscanos, los dominicos y los agustinos intentaron llevar a cabo una renovación profunda inspirados en diversas corrientes espirituales para construir una Iglesia indiana moralmente superior a la peninsular, que además no estuviera “contaminada” con tintes de aquel movimiento que empezaba a cundir en el centro de Europa: el mensaje evangélico de Lutero.⁴⁴

El pasado, representado como el tiempo veterotestamentario, será revalorado en términos del futuro, que no es otro sino el tiempo de la segunda venida de Cristo. Gioacchino da Fiore fue difundido ampliamente con su división histórica de la tritocronía: la Era del Padre, la Era del Hijo y la Era del Espíritu Santo. Así, pues, con la llegada al Nuevo Mundo los signos de la inminencia del fin se aclararon para quienes lo atestiguaron.⁴⁵

Balance casual

Es momento de llevar a cabo el balance casual que anunciaba en la Introducción. Si se analiza detalladamente, se caerá en la cuenta del juego de temporalidades que cada caso presenta. En el primero, nos salen al paso redactores de la Biblia que echan mano de su presente y lo proyectan en el pasado. En el segundo, un autor decimonónico emplea sus observaciones del presente, y proyecta un futuro con base en ellas. El tercero de los casos involucra el uso de un pasado, considerado como real, que se instrumentaliza “al servicio” del presente con fines moralizantes. Finalmente, el último caso presentado arroja luz sobre el uso que la soteriología hace del futuro para proyectar un pasado.

El anacronismo ha sido tratado como el traslado de categorías del presente a los tiempos pasados que se pretenden explicar. Incontables son los autores que han consagrado sus letras al estudio de este concepto. Algunos de los cuales hoy son casi omnipresentes en este debate. A continuación, esbozaré a pasos agigantados las propuestas de aquellos pensadores.

Jacques Rancière nos recuerda cómo Lucien Febvre aseveró que “el pecado de los pecados, el pecado entre los imperdonables [es] el anacronismo”.⁴⁶ Zachary Schiffman, caminando por estos senderos, argumentó que el anacronismo nace en la modernidad y desarrolla una tipología del anacronism.⁴⁷ En el texto de Reinhart Koselleck “Modernity

⁴⁴ Alicia Mayer, *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán* (México: Fondo de Cultura Económica/UNAM, 2012), 48.

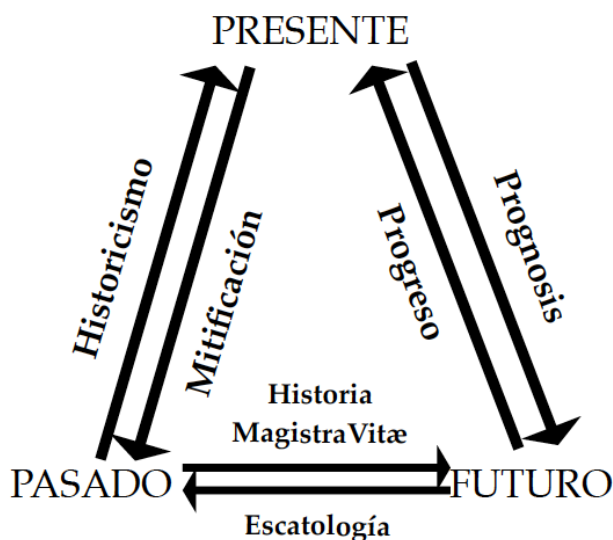
⁴⁵ Véase Leisa Kaufmann, “The Indian Church and the Age of the Spirit: Joachimist Millennialism and fray Toribio de Motolinía’s *Historia de los indios de la Nueva España*”, *A Contracorriente: Una revista de historia social y literatura de América Latina*, vol. 7, 2 (2010): 119-36.

⁴⁶ Jacques Rancière, “Le concept d’anachronisme et la vérité de l’historien”, *L’Inactuel*, 6 (1996): 53-68.

⁴⁷ Su tipología comprende cinco formas de anacronismo: (1) el anacronismo ingenuo; (2) el anacronismo abusivo; (3) el anacronismo “serendípico”; (4) el anacronismo creativo; y (5) el anacronismo patético o trágico. Véase Zachary Schiffman, “The birth of anachronism”, in Z. Schiffman, *The birth of the past* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2011). Agradezco, entre otras referencias aquí citadas, la instrucción en estos textos a la Dra. Genevieve Galán.

and the planes of historicity”, devela la forma en que un pintor de la temprana modernidad, Albrecht Altdorfer, representa la batalla de Iso, de 333 a.C., y, así, demuestra la forma en que un agente histórico proyecta su presente en el pasado.⁴⁸ Retomo, por último, a Michel de Certeau quien supone que el anacronismo es – contrario a lo que dice Febvre– inevitable, pues un componente constitutivo –si no es que constituyente– del historiador es su lugar de producción.⁴⁹ El anacronismo, pues, proviene de ese lugar, de esa actualidad; en suma, de su circunstancia.⁵⁰ Este rumbo someramente caminado llevó una dirección: desde Febvre hasta de Certeau se fue atisbando el carácter indeliberado del uso del anacronismo.

Sin duda, cada autor profesa una idea propia de lo que es el anacronismo. Todos, no obstante eso, asumen que el anacronismo tiene un movimiento unidireccional que va del presente al pasado. Lo que quiero argumentar es que este concepto no se manifiesta exclusivamente así, sino que entre el pasado, el futuro y el presente, puede existir una articulación multidireccional cuyo resultado es un anacronismo.



Cuadro. 1. Usos del anacronismo

1.- En la articulación temporal que hay en el uso del presente para proyectar el pasado se produce la mitificación (ejemplificada por el primer caso en este texto).

2.- En la articulación temporal que hay en el uso del presente para proyectar el futuro se produce la prognosis (ejemplificada por el segundo caso, en este texto).

⁴⁸ Véase R. Koselleck, “1. Modernity and the planes of historicity”, *Futures Past*, 10-25.

⁴⁹ Esta observación me fue referida por el Dr. Alejandro Cheirif Wolosky.

⁵⁰ Véase Michel de Certeau, “La operación historiográfica”, en Id., *La escritura de la historia* (México: Universidad Iberoamericana, 2006), 67-118.

3.- En la articulación temporal que hay en el uso del pasado para proyectar el futuro se produce el *topos* llamado *Historia Magistra Vitæ* (ejemplificada por el tercer caso en este texto).

4.- En la articulación temporal que hay en el uso del futuro para proyectar el pasado se produce la escatología (ejemplificada por el cuarto caso en este texto).

5.- En la articulación temporal que hay en el uso del pasado para proyectar el presente se produce el historicismo (que no he ejemplificado por su casi omnipresencia en la historiografía actual).

6.- En la articulación temporal que hay en el uso del futuro para proyectar el presente se produce la idea del progreso (que no he ejemplificado por la obviedad que supone).

No quiero suponer que la producción de anacronismos es unívoca en todos los casos. Ya Perla Chinchilla, por ejemplo, demostró –estudiando a Koselleck, Hartog, Habermas y Luhmann– que el *topos Historia Magistra Vitæ* ha mutado a lo largo del tiempo, con una pervivencia particular en nuestros tiempos.⁵¹ Con base en esto, es posible pensar que cada anacronismo –policrónico– ha cambiado a través de los tiempos. Es de notarse que los casos ejemplificados no comparten un único horizonte cultural, o, en palabras de Hartog, un único “régimen de historicidad”. Sería ocasión de un libro entero repasar esas producciones de anacronismos aparecidas en cada régimen de historicidad (bajo el supuesto de que, por ejemplo, la producción de mitificaciones no es equivalente en la época de Jesús, ni en la época patrística, ni en la carolingia, etcétera; ni siquiera en la actual). Opino, no obstante, que reducir el espectro temporal del anacronismo a la articulación del presente al pasado no es correcto.

En realidad, la conjugación de las temporalidades es un poco más complicada. Como lo ilustro en el Cuadro 1, las combinaciones son multidireccionales. Pero hay un punto ciego. Como he reiterado, el anacronismo forma parte del lugar de enunciación del historiógrafo. No puede ser de otra manera, porque el productor, el fabricante de historia, no puede salirse de su lugar. No puede, como lo pondría Hans-Georg Gadamer, renunciar a su horizonte hermenéutico.⁵² Está, pues, irremediabilmente situado.⁵³ Se deriva, de ahí, que toda conjunción temporal es perpetrada desde el acto de escribir. De modo que la fabricación de prognosis, o de escatologías, o de historicismos, o de mitificaciones remiten a su origen, su parto, a otro tiempo. Esto es, al presente.

⁵¹ Véase Perla Chinchilla Pawling, “¿Aprender de la historia o aprender historia”, *Historia y Grafía*, 15 (2000): 119-50.

⁵² Véase la nota a pie número 73.

⁵³ La inexorabilidad de la situación es una idea influenciada por la filosofía circunstancial –o, como él la llamaba, “racio-vital”– de José Ortega y Gasset. La cual formula, por primera vez, en segundo libro. Véase José Ortega y Gasset, “Meditaciones del Quijote”, en Id., *Obras Completas. Tomo I (1902-1916)* (Madrid: Revista de Occidente, 1964), 322. Para la caracterización que hace de su filosofía como “racio-vitalismo”, véase la nota al pie en José Ortega y Gasset, “Pidiendo un Goethe desde dentro”, *Goethe desde dentro (1932)*, en Id., *Obras Completas. Tomo IV (1929-1933)*, 403-4.

Se deduce, a partir de dicho reconocimiento, que un momento consiste en la fabricación de anacronismos y otro momento al anacronismo en sí. Es de enorme importancia identificar ambos momentos como hechos separados, como estadios independientes que por su carácter sucesivo se tienden a diluir. La separación es resultado de una operación cognitiva, a saber, la distinción. La inteligibilidad de la realidad se manifiesta en la diferenciación. “Por eso decía Goethe que las cosas son diferencias que nosotros ponemos”.⁵⁴ Semejante distinción solamente puede ser impulsada por la observación de segundo orden, esto es, la observación de la observación.

La observación de observaciones, actualmente, ha posibilitado la puesta en duda de la enunciación, y, por extensión, ha reconocido la limitación de su comprensión del entorno. De modo que hoy somos testigos de un ensayo paulatino de comprensión del Otro. La ipseidad es vista con cautela y empleada provisionalmente, en tanto que la alteridad es ensalzada. La multiplicación de observaciones ha llevado a la –por muchos– temida relativización. A la superación de la verdad.

La década de los sesenta y de los setenta representa, según lo entiendo, un quiebre crucial en la epistemología. Es, pues, la era donde se ubica el nacimiento de la posmodernidad. Los años ulteriores se decantaron por sus principios. Al grado de llegar, las autoridades lexicológicas, a coronar en 2016 un concepto sobre el resto: *post-truth*.⁵⁵ Es evidente la naturaleza sintomática de esta deliberación, pues, según lo afirman, “cada año, el equipo de los *Oxford Dictionaries* pondera candidatos para la palabra del año y luego debate sus méritos, hasta escoger una que capture el *ethos*, la atmósfera o las preocupaciones de aquel año en particular”.⁵⁶

Hoy, un concepto que cuyos gérmenes podríamos rastrear a la Ilustración está ya asimilado por tropes de población. Se ha democratizado un concepto que, otrora, postulaban solo algunos y señeros pensadores. Quizá, el primero en formular una tesis que relativiza la verdad histórica a la mente del historiador sea Hegel.⁵⁷ En sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Hegel criticó con contundencia la

⁵⁴ José Ortega y Gasset, “Miseria y esplendor de la traducción”, *Ideas y Creencias* (1940), en Id., *Obras Completas. Tomo V (1933-1941)*, 446. Sobre este punto, Alfonso Mendiola también hace cierta alusión a dicha operación cognitiva en su lectura de Niklas Luhmann (véase A. Mendiola, *Retórica, Comunicación, retórica y realidad*, 236).

⁵⁵ Los *Oxford Dictionaries* deliberaron, en 2016, que “la palabra internacional del año” es esa, *post-truth*, “posverdad”. Dichas instancias lo definen como “un adjetivo que refiere o denota circunstancias en que los hechos objetivos son menos influyentes en la formación de la opinión pública que las apelaciones a la emoción y a la creencia personal” [la traducción es del presente autor]. Se puede consultar dicha deliberación en “Oxford Dictionaries Word of the Year is... Post-truth”, www.oxforddictionaries.com (Oxford: UK, 16 November, 2016 [www.oxforddictionaries.com/press/news/2016/12/11/WOTY-16]). Agradezco a María José Mancera la alusión de este dato.

⁵⁶ *Ibid.* [la traducción es del presente autor]

⁵⁷ No asumamos que trazo una unívoca línea de continuidad entre “la palabra del año” y Hegel. Entre este y *post-truth* median momentos importantes en la filosofía contemporánea. Y, aunque es verdad que Hegel habló de los niveles de la verdad, donde una verdad podía ser “más verdad” que otra, la verdad permanece. Para Hegel, la “verdad es un error que ha llegado a ser verdad (o que ha sido superado ‘dialécticamente’ como error)” (Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit* [USA: Basic Books, 1969], 189).

labor filológica. Reconoció que la erudición del historiador no se sujeta a la colección de datos. “Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente”.⁵⁸ Su influencia en el siglo XIX no puede solaparse. Baste con mencionar a Nietzsche y su giro filológico. Pero es la pugna que embisten los románticos –idealistas– con los positivistas –cientificistas– la que engendra una nueva epistemología en el siglo XX.

Pues no son la nuda perspectividad de un Husserl, la vital circunstancialidad de un Ortega, el móvil intuicionismo de un Bergson y la óptica situacionalidad de un Heidegger –por mencionar a algunos– sino la expresión de un ambiente que propendió a la búsqueda de la interna adquisición del conocimiento. Los eslabones de la cadena se suceden, pasan por el existencialismo, la teoría crítica y la escuela de Frankfurt para desencadenar en la época posmoderna. Este microscópico recorrido deja ver cómo nace una minuciosa epistemologización en las diversas disciplinas. Es, en suma, vástago de la tradición idealista –de la intelectualización de la realidad– el paulatino ensimismamiento y sus anejos desdoblamiento.⁵⁹

Aisladamente, el sociólogo Niklas Luhmann,⁶⁰ el historiador del arte Michael Baxandall⁶¹ y, finalmente, Hans-Robert Jauss⁶² y Wolfgang Iser,⁶³ teorizaron sobre la autorreferencialidad en sus respectivas disciplinas. Ellos, por mencionar unos cuantos. Llegamos, por tanto, al momento que se podría denominar como de epistemología disciplinaria, o mejor, fronteriza. Pues cada ámbito o espacio de saber consagrará, en su seno, largas horas de reflexión a sus maneras (¿o medios?) de producción. La Historia, desde luego, no podrá ser una excepción. Desde principios del siglo XX esta sin embargo iba naciendo, pero no desde dentro, sino desde fuera. O sea, no era el historiador, el historiógrafo, quien reflexionaba en torno a su oficio, antes al contrario, esa reflexión la acometía el filósofo.

Precisamente a esta ilación llega Ortega y Gasset —no se olvide su actividad, más bien, filosófica—. Cuando intenta responder qué es la Historia, como es habitual hoy, se remite a Leopold von Ranke. Y diagnostica, desde la mismísima gestación de la disciplina histórica, la tajante (él dice “taxativa”) disociación entre esta y la Filosofía. Él abstrae de la enunciación rankeana sus matices rivales de toda Filosofía de la Historia. “La impureza, la imprecisión radical de Ranke –‘representativo de todo el gremio’– en

⁵⁸ G. F. W. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid: Alianza, 1985), 45.

⁵⁹ Término explorado por José Ortega y Gasset, principalmente en sus cursos de Filosofía, y en su libro *Historia como sistema y Del Imperio Romano*. Véase José Ortega y Gasset, *Historia como sistema y Del Imperio Romano (1941)*, en Id., *Obras Completas. Tomo VI (1941-1946)*, 30-4; véase también sus artículos “El intelectual y el Otro” y “Apuntes sobre el pensamiento, su terurgia y demiurgia”, en Id., *Obras Completas. Tomo V*.

⁶⁰ Véase Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984).

⁶¹ Véase Michael Baxandall, *Patterns of interpretation: On the historical explanation of pictures* (New Haven: Yale University Press, 1985).

⁶² Véase Hans-Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* (Konstanz: Konstanz Universitätsverlag, 1967); Hans-Robert Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982).

⁶³ Véase Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung* (München: W. Fink, 1976).

las cuestiones fundamentales, se demuestra haciendo notar que toda su vida aspira a ser tenido como el anti-Hegel”.⁶⁴

Tanto Hegel como Ortega tenían más o menos clara su afinidad con la actividad filosófica. Pero participar de aquel gremio “impuro” e “impreciso” no les era, ni siquiera, pensable. La pugna entre la identidad del historiógrafo y la del filósofo es, hoy, casi cruenta. Y debemos este embiste a esa herencia del idealismo, como lo mencioné, que condujo a ese ensimismamiento hermenéutico en las disciplinas. A esa epistemología fronteriza.

El historiador, pues, no quedó al margen del suceso. El ahora clásico –y un tanto gastado– ensayo de E. H. Carr, *What is History?*, intuye un camino para explicar esto. La Filosofía de la Historia, desdeñada por Ranke, tiene sin cuidado al historiador. El historiador –dice Carr– prefería dejar en manos del filósofo la pregunta por la Historia.⁶⁵ Sin embargo, la sutil penetración del idealismo en el oficio historiador posibilitó la adopción de dicha pregunta. El historiador buscará responderla, y mediante sus propios medios. Trasluce, y muy notablemente, que al dar sus propias respuestas a la pregunta de qué es la historia, el historiógrafo abandona la reflexión por su devenir y asume la contemplación y el discernimiento. En otras palabras, para dilucidar qué es la historia, el historiador responderá qué es lo que hace.

Alfonso Mendiola fortaleció esta incipiente tendencia dentro de la labor historiográfica. Él, adaptando las enseñanzas del historiador Michel De Certeau, retomó sendas reflexiones “desde dentro” de Luhmann, Baxandall, Jauss y de Iser.⁶⁶ Evocando su metodología y echando mano del ambiente intelectual de la época, logró ensamblar las propuestas y trasladó sus enfoques a la disciplina histórica. Dio nacimiento a la observación de observaciones en el oficio de historiar. Acuña, así, el concepto de “giro historiográfico”:

Para el “giro historiográfico” la tarea básica de la investigación histórica es la de introducir la *reflexividad* tanto en la fundamentación del conocimiento como en la interpretación de la fuente. Debido a esto, el historiador produce un saber incómodo y molesto para las concepciones universalistas, ya que vuelve contingente todo lo que toca, circunstancial y relativo, aun su propio conocimiento.⁶⁷

⁶⁴ Véase José Ortega y Gasset, “La ‘Filosofía de la Historia’ de Hegel y la Historiología”, en *Goethe desde dentro* (1932), en Id., *Obras Completas. Tomo IV*, 526 [el subrayado es del presente autor].

⁶⁵ Véase Edward Hallet Carr, *What is History?* (UK: Knopf, 1962), 19-21.

⁶⁶ La consecuencia, por muchos reprobada, de lo que he llamado ensimismamiento hermenéutico es, a todas luces, la extensible porosidad de las disciplinas. De ahí que uno de los debates más presentes sea la armónica conjugación interdisciplinaria. Andrés Freijomil, en la *Cátedra Michel de Certeau* de 2016, en la Universidad Iberoamericana, caracterizó como “posdisciplinario” al pensamiento de Certeau (Andrés Freijomil, “Los derroteros intelectuales del primer Michel de Certeau”, en *La Cátedra Michel de Certeau* [México: Universidad Iberoamericana, 2016]). Muchos ya son los estudiosos que han recordado cómo el historiador francés llevó a cabo sus estudios de Historia, Psicoanálisis, Teología y Antropología. Y en no pocas ocasiones cada una de las disciplinas se interrelaciona. De ahí la caracterización de Freijomil.

⁶⁷ Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, *Historia y Grafía*, 15 (2000): 206. Una obra anterior retoma a Jauss y a Iser, hecho que comprueba la influencia de estos pensadores en la formulación del “giro historiográfico”, a pesar de no ser citados en el artículo que lo propone: Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanescas y verdad historiográfica* (México: Universidad Iberoamericana, 1991).

La formulación policrónica de la enunciación historiadora que este estudio ha presentado no es sino una evidencia de un giro historiográfico en dicha enunciación. Observar el anacronismo es equivalente a decir que el historiador observa la observación. Este texto no ha pretendido otra cosa más que llevar a término esta operación: se presentó cada caso (se observó algo) y, tras el balance casual, se definió los productos de las articulaciones temporales (se observó la observación de algo). Las teorías analíticas de la historia han posibilitado la observación de segundo orden.⁶⁸ Herramienta que resulta imprescindible para escribir una historia que no abuse del anacronismo.

Conclusión: Ética como historiología primera⁶⁹

Esa premisa, la de la evasión del abuso del anacronismo, resulta fútil sin una instancia superior a la que sea sometida. El abuso del anacronismo comete, de hecho, una profanación de la ética: la contaminación de la ipseidad a la alteridad. El historiador que carece de una conciencia –le voy a llamar– transconceptual,⁷⁰ corre el riesgo de efectuar dicha contaminación, que no es otra cosa que imposición, o, por ser más sincero, colonización.⁷¹

Uno de los casos aquí presentados, el de la prognosis, ilustra muy bien el abuso de anacronismo. Retomo el caso porque es el que más próximo está de nuestro horizonte hermenéutico. Al abusivamente retazar los principios de su lógica coetánea y esparcirlos en otra (en este caso, el futuro), José López-Portillo desatina categóricamente en sus predicciones. Resultados semejantes genera el abuso (a la postre, inconsciente) del anacronismo.

Como dice Alfonso Mendiola, con su mirada en el tiempo, el historiador relativiza hasta su propia historiación. Hecho que no significa tanto la fragmentación del sentido, cuanto la verificación de los múltiples sentidos. Es decir, el historiador no califica de falso el juicio del otro, sino que le confiere verosimilitud tanto como a los diferentes juicios que encuentra (y que emite).

⁶⁸ Sin duda se trata de una división ya canónica en la filosofía, que es citada ya innumerables veces. Yo, empero, la retomo de Luis Vergara Anderson, *La producción textual del pasado I: Paul Ricœur y su teoría de la historia anterior a “La Memoria, La Historia, El Olvido”* (México: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2004), 21.

⁶⁹ Este membrete, ciertamente poco empleado, lo uso de una manera muy diferente de la que hace Ortega en el artículo ya citado. Conforme se avance en la lectura de la conclusión se caerá en la cuenta de ello. Esta aclaración la hago porque mi acercamiento al concepto de Ortega fue posterior a la ideación de este texto. La historiología para Ortega “no es, por tanto, una reflexión metodológica sobre la *historia rerum gestarum* o historiografía, sino un análisis inmediato de la *res gesta*, de la realidad histórica. ¿Cuál es la textura ontológica de ésta? ¿De qué ingredientes radicales se compone? ¿Cuáles son sus dimensiones primarias?” (J. Ortega y Gasset, “La ‘Filosofía de la Historia’”, 539).

⁷⁰ Esto es, proveniente del prefijo “trans-“ (“más allá, del otro lado, por encima, a través (de), de un lugar a otro; [...] del indoeuropeo *trā* ‘atravesar’”) (Guido Gómez de Silva, *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española* [México: Fondo de Cultura Económica, 2013], 687) y “conceptual”. Así, el significado integral intenta aludir a la historicidad de los conceptos.

⁷¹ Esta intuición se la debo a Andrés Gordillo López.

Francisco V. Galán aseveró que:

Vivimos en una cultura altamente diferenciada y mínimamente integrada. Nuestra cultura es nuestro horizonte, los significados comunes que nos posibilitan ser un nosotros. La diferenciación, que en general es un bien pues proviene de intelecciones de los individuos y los grupos, es también un obstáculo para el “nosotros”. Una integración que nos permita formar comunidad y que se enriquezca de las diferencias parece cada vez más una tarea imposible.⁷²

Otra de las premisas de este texto es que el pasado –y el futuro– son temporalidades diferentes a la que vivimos. No pienso en una alteridad radical, sino en una que adquiere su estatus ontológico conforme transcurre el tiempo y el espacio. Es decir, en los niveles de la alteridad. Esto ya lo problematizó Gadamer en su teoría de los horizontes hermenéuticos.⁷³ El historiador no es otra cosa que un heterólogo, como bien lo dijo Michel de Certeau.⁷⁴ La presencia del Otro no debe permanecer como una constante, sino, por el contrario, como la determinación de la existencia del Mismo.⁷⁵ Dar por sentado el ser del Otro es egocentrismo, es solipsismo. “La violencia se encuentra en cualquier acción que uno emprende como si estuviera solo al actuar”.⁷⁶ El historiador que logra alterizar su ipseidad tiene la capacidad de reverenciar a ese Otro que, en la infinitud que supone su alteridad, lo merece. Como se anticipó en la introducción, la ética que se asume en este texto es aquella que defiende la existencia del Otro a la que, repito sin sosiego, le es debida la veneración del Mismo. Ética que encuentra su expresión en la obra de Levinas.

Dicho todo lo anterior, recapitulemos: la observación de segundo grado que emerge de las teorías analíticas de la historia, o historiologías, posibilita la evasión del abuso del anacronismo –que no del anacronismo en sí–, la evasión de la profanación del Otro.

Parafraseemos, entonces, esa cita de Levinas: la violencia se encuentra en cualquier escritura que el historiador emprende como si estuviera solo al escribir. Dado que el pasado se le manifiesta al historiador como “misterio”, dado que hay, pues, una insoslayable alteridad, el historiador no puede proceder aisladamente, como si su ipseidad, su Yo, no rindiera cuentas. No solo se arriesga a la imprecisión –que es siempre consecuencia de la falta de autorreflexión–, también cae en el atentado porque irresponsablemente impone sus propias categorías a un terreno diferente, con reglas y

⁷² Francisco Vicente Galán Vélez, *Una metafísica para tiempos posmetafísicos. La propuesta de Bernard Lonergan de una metametodología* (México: Universidad Iberoamericana, 2014), 25.

⁷³ Véase Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr, 1960).

⁷⁴ Véase Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (Paris: Gallimard, 1986); Perla Chinchilla Pawling, *Michel de Certeau, un pensador de la diferencia* (México: Universidad Iberoamericana, 2009).

⁷⁵ Agradezco esta enseñanza a Luis Vergara Anderson. Puede ser revisada en sus lecturas de la problemática de las identidades *idem* e *ipse* de Paul Ricœur (véase Luis Vergara Anderson, *La producción textual del pasado I*, 155-8; Luis Vergara Anderson, *Paul Ricœur para historiadores* [México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés Editores, 2006] 80-90).

⁷⁶ Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom. Essays on Judaism* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990), 6.

convenciones ajenas a él. El anacronismo es la expresión de la ipseidad del historiador, es la manera de comprender lo que no comprende, por eso no puede evadirlo. Pero usarlo sin autognosis, sin discernimiento, en suma, usar el anacronismo “abusivamente” produce contaminación, invasión, violencia. Cómo se manifiesta esa colonización ya se ha demostrado en este texto, con los diferentes casos. El lector de historia juzgará cada una de las representaciones del pasado que nacen de sendos casos.

La deliberación final que se extrae de los casos y de su balance se formulará de la siguiente manera:

1.- El ensimismamiento hermenéutico que hoy tienen las disciplinas, en el que cada productor (de historia, de arte, de psicología, etcétera) reflexiona sobre su propia manera de producir, no puede partir de planteamientos ontológicos y, ni siquiera, epistemológicos. Tiene que partir, en cambio, de la ética.

2.- El ensimismamiento hermenéutico en el oficio historiográfico, posibilitado por las teorías analíticas de la historia –o, lo que es lo mismo, las historiologías–, se ha de sumar a aquel principio. Es así porque el pasado es alteridad y es misterio.

3.- El historiógrafo que asuma la ética como la historiología primera abandonará el recurrente abuso de anacronismos que existe en la producción textual del pasado de nuestros días, y usará un lenguaje que sea menos injusto con el pasado.

Profile

J. Adrián Tolentino García es historiador por la Universidad Iberoamericana campus Ciudad de México-Tijuana (México). Ha participado en una decena de congresos tanto a nivel nacional como a nivel internacional. Ha sido colaborador en los trabajos de investigadores como el Dr. Luis Vergara Anderson, la Dra. María Luisa Aspe Armella y la Dra. Jane Dale Lloyd Daley. Es autor del artículo “La influencia medieval sobre el judaísmo actual” en *Cuadernos Judaicos*, Chile, 32 (2015), pp. 249-272.

Profile

J. Adrián Tolentino García is a historian from the Iberoamericana University, campus Ciudad de México-Tijuana (Mexico). He has taken part of a dozen congresses both of national and of international ambit. He has been contributor to the works of researchers such as Luis Vergara Anderson, María Luisa Aspe Armella, and Jane Dale Lloyd Daley. He is also author of the article “La influencia medieval sobre el judaísmo actual”, in *Cuadernos Judaicos*, Chile, 32 (2015), pp. 249-272.

Fecha de recepción: 30 de octubre de 2017.

Fecha de aceptación: 8 de diciembre de 2017.

Publicación: 31 de diciembre de 2017.