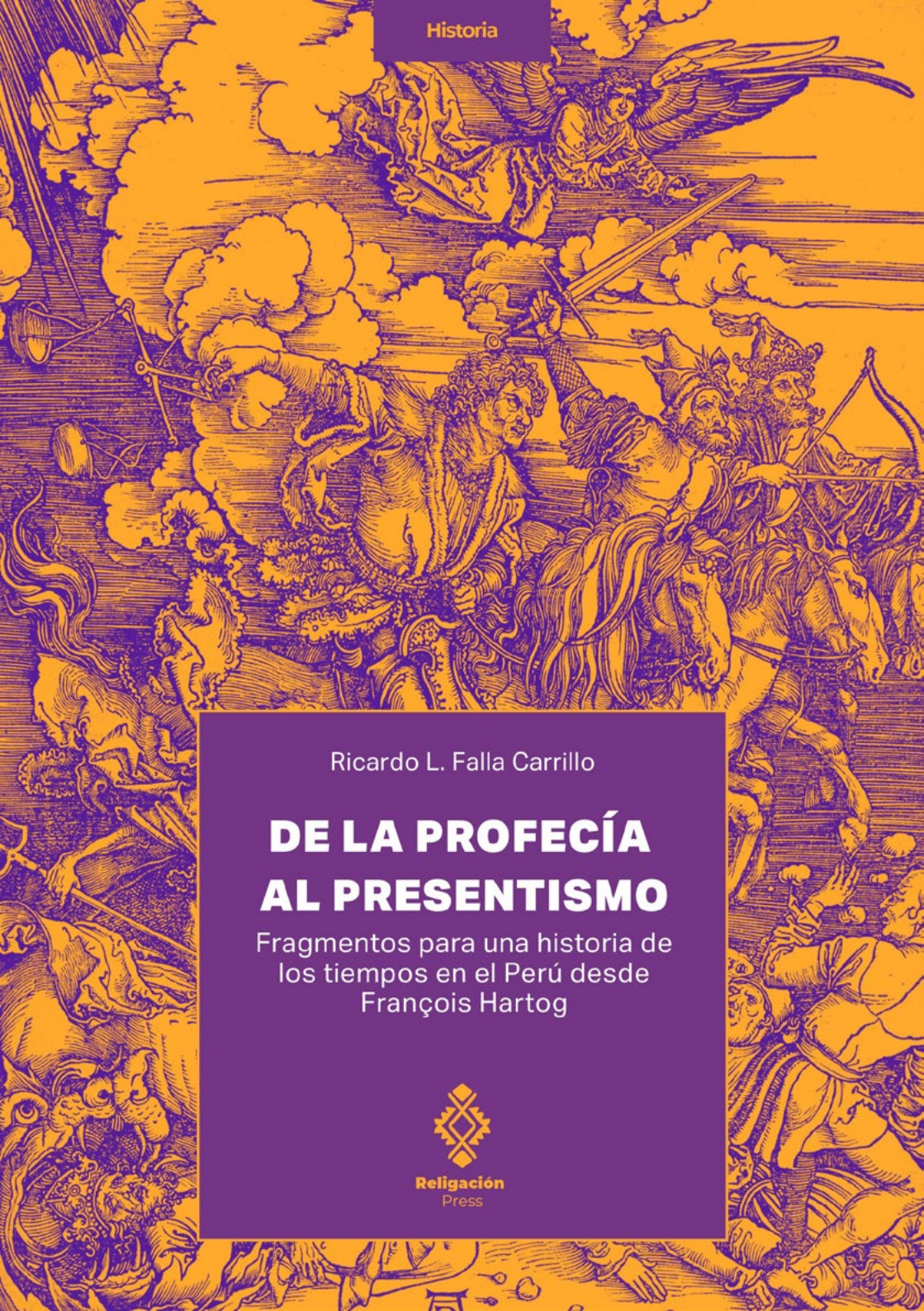




Historia

Ricardo L. Falla Carrillo

DE LA PROFECÍA AL PRESENTISMO

Fragmentos para una historia de
los tiempos en el Perú desde
François Hartog



Religación
Press

Ricardo L. Falla Carrillo

De la profecía al presentismo

*Fragmentos para una historia de los tiempos
en el Perú desde François Hartog*

Religación Press
[Ideas desde el Sur Global]

*From Prophecy to Presentism.
Fragments for a History of Times in Peru from François Hartog*

*Da profecia ao presentismo.
Fragmentos para uma história dos tempos no Peru a partir de
François Hartog*

Religación Press

[Ideas desde el Sur Global]

Equipo Editorial

Editorial team

Ana B. Benalcázar

Editora Jefe / Editor in Chief

Felipe Carrión

Director de Comunicación / Scientific Communication Director

Melissa Díaz

Coordinadora Editorial / Editorial Coordinator

Sarahí Licango Rojas

Asistente Editorial / Editorial Assistant

Consejo Editorial

Editorial Board

Jean-Arsène Yao

Dilrabo Keldiyorovna Bakhronova

Fabiana Parra

Frisa María Antonieta Aliaga Guevara

Mateus Gamba Torres

Siti Mistima Maat

Nikoleta Zampaki

Silvina Sosa

Víctor Ancajima Miñán

.....

Religación Press, es parte del fondo editorial del Centro de Investigaciones
CICSHAL-RELIGACIÓN | Religación Press, is part of the editorial collection of the
CICSHAL-RELIGACIÓN Research Center |

Diseño, diagramación y portada | Design, layout and cover: Religación Press.

CP 170515, Quito, Ecuador. América del Sur.

Correo electrónico | E-mail: press@religacion.com

www.religacion.com

Disponible para su descarga gratuita en | Available for free download at

<https://press.religacion.com>

Este título se publica bajo una licencia de Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

This title is published under an Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) license.



El presente libro tiene el aval del Centro de Investigaciones en Ciencias y Humanidades desde América Latina - CICSHAL.



Título: De la profecía al presentismo.

Fragmentos para una historia de los tiempos en el Perú desde François

Hartog

Derechos de autor | Copyright: Ricardo L. Falla Carrillo

Primera Edición | First Edition: 2026

Editorial | Publisher: Religación Press

Materia Dewey | Dewey Subject: 985 - Historia de Perú

Clasificación Thema | Thema Subject Categories: NHK - Historia de América
| NHAH - Historiografía | JPH - Estructura y procesos políticos

BISAC: HIS033000

Público objetivo | Target audience: Profesional / Académico | Professional
/ Academic

Colección | Collection: Historia

Soportal Format: PDF / Digital

Publicación | Publication date: 2026-09-22

ISBN: 978-9907-845-24-2

[APA 7]

Falla Carrillo, R. L. (2026). *De la profecía al presentismo. Fragmentos para una historia de los tiempos en el Perú desde François Hartog*. Religación Press. <https://doi.org/10.46652/ReligacionPress.498>

Revisión por pares

El presente libro constituye el resultado de un riguroso proceso de investigación académica, cuya calidad metodológica y solidez argumental han sido validadas mediante un sistema de revisión por pares externos implementado bajo el protocolo de doble ciego, bajo la supervisión del Centro de Investigaciones en Ciencias y Humanidades desde América Latina (CICSHAL). Como garantía de transparencia y rigor científico, los informes de evaluación realizados por los especialistas designados se conservan en el archivo institucional de la editorial, a disposición de las instancias que así lo requieran.

Peer Review

This book is the result of a rigorous academic research process, whose methodological quality and argumentative solidity have been validated through an external peer-review system implemented under a double-blind protocol, under the supervision of the Center for Research in Sciences and Humanities from Latin America (CICSHAL). As a guarantee of transparency and scientific rigor, the evaluation reports prepared by the designated specialists are preserved in the publisher's institutional archives, available to any party that may require them.

Sobre el autor

ABOUT THE
AUTHOR

Ricardo L. Falla Carrillo

Universidad Antonio Ruiz de Montoya | Lima | Perú
<https://orcid.org/0000-0002-7892-0232>
ricardo.falla@uarm.pe

Doctor (c) en Humanidades y magíster en Filosofía. Con tres décadas de docencia universitaria, profesor asociado en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, ESAN y la Academia Diplomática del Perú. Investigador de historia intelectual, semántica histórica y regímenes de temporalidad. Entre sus obras destacan Indagaciones sonoras, Perú: Agonía y Resistencia y El abismo que nos habita, además de otros libros y ensayos en revistas indexadas y su labor como columnista de opinión.

Resumen

Este libro analiza las transformaciones de la experiencia temporal a partir de las categorías teóricas de François Hartog, con particular énfasis en los regímenes de historicidad y el presentismo. La obra examina la noción de apocalipsis como matriz de inteligibilidad frente a las crisis históricas, transitando desde la escatología clásica hacia las narrativas contemporáneas de la catástrofe. Asimismo, aplica este instrumental crítico a la trayectoria histórica y política del Perú, explorando la ruptura del orden colonial en la rebelión del Cusco de 1814, las aporías de una modernidad truncada y la subsiguiente crisis presentista manifestada en la apatía ciudadana y la patrimonialización de la memoria. Finalmente, se reflexiona sobre el quehacer historiográfico en un presente saturado e incierto, proponiendo al historiador como centinela del tiempo orientado a restituir la profundidad de la duración y la responsabilidad intergeneracional.

Palabras clave:

Regímenes de historicidad, François Hartog, presentismo, apocalipsis, Perú, tiempo histórico, memoria.

Abstract

This book examines the transformations of temporal experience through François Hartog's theoretical framework, focusing on regimes of historicity and presentism. It explores the notion of the apocalypse as a matrix of intelligibility during historical crises, tracing the shift from classical eschatology to contemporary discourses of catastrophe. Furthermore, the study applies these categories to Peru's political trajectory, analyzing the breakdown of the colonial temporal order in the 1814 Cusco rebellion, the tensions of an incomplete modernity, and the emergence of a local presentism characterized by institutional apathy and the consumption of heritage. Lastly, it reevaluates the intellectual role of the historian in an era of temporal fragmentation, proposing the historian as a "sentinel of time" tasked with recovering historical depth, critical distance, and intergenerational responsibility.

Keywords:

Regimes of historicity, François Hartog, presentism, apocalypse, Peru, historical time, memory.

Resumo

Este livro analisa as transformações da experiência temporal a partir das categorias teóricas de François Hartog, com particular ênfase nos regimes de historicidade e no presentismo. A obra examina a noção de apocalipse como matriz de inteligibilidade frente às crises históricas, transitando desde a escatologia clássica rumo às narrativas contemporâneas da catástrofe. Ademais, aplica este instrumental crítico à trajetória histórica e política do Peru, explorando a ruptura da ordem colonial na rebelião de Cusco de 1814, as aporias de uma modernidade truncada e a subsequente crise presentista manifestada na apatia cidadã e na patrimonialização da memória. Finalmente, reflete-se sobre o ofício historiográfico em um presente saturado e incerto, propondo o historiador como sentinela do tempo orientado a restituir a profundidade da duração e a responsabilidade intergeracional.

Palavras-chave:

Regimes de historicidade, François Hartog, presentismo, apocalipse, Peru, tempo histórico, memória.

DE LA PROFECÍA AL PRESENTISMO

Fragmentos para una historia de los
tiempos en el Perú desde François
Hartog

Contenido

Revisión por pares	7
Peer Review	7
Sobre el autor	8
About the author	8
Resumen	10
Abstract	11
Resumo	11
Prólogo Dr. Paul Montoya	14
Introducción	24

PRIMERA PARTE 30

El apocalipsis: ¿una filosofía de la historia?	30
François Hartog	30

Capítulo I 31

Tiempo, crisis y revelación: una introducción crítica al apocalipsis como régimen de historicidad en François Hartog	31
Justificación de la pertinencia del estudio	32
La persistencia de lo apocalíptico: entre la banalización y la teología política	34
La distinción entre el Profeta y el Apocalíptico: Una ontología del tiempo	35

El “tiempo que resta” y la crisis de la modernidad	37
--	----

Del Apocalipsis a la Catástrofe: el Antropoceno y el Catastrofismo Ilustrado	38
--	----

El Apocalipsis como espejo de la cultura	39
--	----

Capítulo II 42

El apocalipsis ¿una filosofía de la historia?	42
---	----

François Hartog	42
-----------------	----

¿De dónde viene el apocalipsis?	45
---------------------------------	----

Ver venir el fin	48
------------------	----

Apocalipsis e historia	53
------------------------	----

SEGUNDA PARTE	62
Tres ensayos inspirados en la obra de François Hartog	62
Ensayo I	63
Pensar al Perú desde la teoría de François Hartog: una introducción a un autor fundamental	63
Introducción a la teoría de Hartog: la articulación de los tiempos y la crisis del régimen moderno	64
El régimen moderno en el Perú: una teleología accidentada y la modernidad truncada	67
El presentismo peruano: de la urgencia a la apatía sistémica	68
La memoria como refugio y el patrimonio como consumo	70
La deuda, la insolvencia y la crisis de la responsabilidad	72
Epistemología de la transición: la relevancia de la obra de Hartog en el diagnóstico nacional	74
El historiador como centinela: hacia una recuperación del tiempo	76
Conclusiones	77
Ensayo II	80
Entre Cronos y Kairos: el régimen de historicidad insurgente en el Manifiesto de José Angulo (1814)	80
El orden temporal virreinal y la persistencia de la historia magistra vitae	83
La crisis dinástica y la alteración de la historicidad hispánica	85
El Manifiesto y la conceptualización de la ruptura temporal	88
La transición epistemológica y la noción de Providencia	92
Relación entre la experiencia histórica y la expectativa republicana	96
La resignificación de los conceptos de Patria y Soberanía	98
Conclusión	101
Ensayo III	104
La historia y el historiador. Reflexiones a partir de la obra de François Hartog	104
Introducción: la temporalidad como problema epistemológico	105
El régimen de historicidad: arquitectura del tiempo experimentado	106
La invención de la historia y el surgimiento de la investigación	109
La autoridad del tiempo y el régimen moderno de historicidad	112
El ascenso del presentismo y la crisis del presente	114
Memoria e historia: el historiador ante el patrimonio	117
La inquietante extrañeza de la historia	120
La pérdida de evidencia y la "H" mayúscula	123
El historiador ante la incertidumbre	125
Referencias	127

Prólogo

Hartog y el presentismo peruano

Temprano este año recibí la generosa invitación del colega y amigo Dr. Ricardo L. Falla Carrillo para brindar algunas palabras de apertura de ésta su meritoria publicación, en original formato de antología a la vez que ensayo interpretativo, dedicado al historiador y epistemólogo del estatuto historiográfico-temporal de la disciplina (Hartog, 1946).

El profesor Hartog, reconocido por sus significativos aportes al estudio e impulso de la historiografía antigua, medieval y moderna, así como su aguda reflexión acerca del estatuto epistemológico de la actividad histórica en el pasado y, con la ayuda de este insumo, también en el presente de la referida disciplina. Ha sido publicado, comentado y difundido en diversos idiomas, entre estos, aquellos que podemos llamar de locales en América Latina, el español y el portugués.

De hecho, mi primer contacto con su figura se da en el marco de mi experiencia de estudios de especialización en el Brasil, en donde el profesor Hartog, además de haber sido frecuentemente invitado en décadas recientes a ofrecer muestras académicas de su producción escrita,

también ha merecido traducción temprana de prácticamente el conjunto de su obra, como se dijo, con el más atento interés. En idioma español esto no ha sido diferente. La academia mexicana, entre otros medios hispanos, se ha ocupado de la traducción y puesta en debate de una mayoría de los escritos del historiador originario de los Alpes franceses y de la reconversión a temas de interés local de algunos de sus principales aportes a la disciplina historiográfica y a la reflexión teórica sobre las complejas dimensiones temporales inherentes a la actividad de los historiadores a lo largo del tiempo, en occidente y allende.

Su trayectoria académica entonces, así como el contenido de su producción escrita, ha sido crecientemente reconocida en toda la región latinoamericana en décadas recientes, con matices y excepciones, una de ellas hasta el momento, posiblemente, el Perú. Y esto ya otorga a la presente publicación un valor *sui generis*. Hay que reconocer que, además de algunas breves referencias no tan simples de localizar, el historiógrafo de la antigüedad al presente francés ha recibido una atención, hasta aquí, incompatible con el valor teórico y destaque regional antes referidos, en el medio local peruano. Podemos afirmar.

Si esto es así, posiblemente se deba no solo a la falta de atención a uno de los valores contemporáneos de la teoría en historia e historiografía del occidente amplio, esto es, América Latina incluida, sino muy posiblemente también

a una característica que en el Perú hemos venido discutiendo, en formatos escritos y virtuales, con diferentes colegas especialistas del ámbito historiográfico. Un déficit de teoría o una suerte de ausente reconocimiento adecuado al valor de las reflexiones teóricas y epistémicas sobre el objeto, método, actividad y estatuto temporal de la labor historiográfica. Esto es, la especialidad de Hartog. Por tanto, y esto sí, un autor conocido, pero posiblemente aún no reconocido, y en consecuencia, implementado en los estudios del área en el medio local heredero del incario.

Dicho de forma sencilla, Hartog pareciera aun no haber sido descubierto por la historiografía local en su real dimensión y valor operativo, como historiógrafo de lo que en los Andes se considera también una tradición heredada de su pasado hispano, la cultura de matriz occidental; y como teórico de los diferentes *regímenes de historicidad*, o formas de percibir y de relacionarse con el tiempo (pasado, futuro y presente) a lo largo de la historia. Cuyo registro reflexivo no hace nada más que enriquecerse en regiones como los andes americanos, en donde las tradiciones “imbricadas” de los diferentes pueblos originarios o “locales” y las síntesis producto de sus conservadas cosmovisiones que hacen referencia no solo a la dimensión espacial (Hanan, uku y kaypacha) sino que se desdoblan también en una versión temporal. El mundo de aquellos que vivieron (uku), el mundo hacia el cual nos dirigimos o el de la realización futura (hanan), y el mundo desde don-

de partimos, que nos abarca y nos conecta con lo demás, conocido en idioma occidental también como el mundo presente (kay). Interactúan en una constante, y dinámica construcción de síntesis (incorporación) con la simbología y formas de conocimiento heredadas del continente europeo, aclimatadas en estas regiones, así como todo lo demás llegado hacia el 1500 y después.

Como quedará notablemente expuesto en el presente escrito-antología del profesor Falla, el contraste de las reflexiones epistémicas del autor homenajeado sobre los diferentes regímenes de aprehensión temporal reconocibles a lo largo de la historia occidental (pasadista fundado en la tradición, futurista orientado hacia el progreso y de presentismo adscrito a su contemporaneidad, respectivamente) y la constitución no solo de la estructura política y el conjunto estado-nacional peruano sino también con lo que Mark Thurner ha enunciado como el *sujeto histórico-discursivo* constituido específicamente a partir de la escritura decimonónica (simbólicamente) y que hemos venido a denominar *el Perú*. Nos ofrecerá, decíamos, este careo o puesta a prueba a partir del modelo peruano, una oportunidad singular de contrastar las tesis de Hartog y lo que podemos enunciar en más de un sentido como los “límites del Occidente”.

En la medida en que, siendo el presente estudio-antología un aporte en la difusión de las teorías del historiador

del tiempo francés en el medio local y región, así como una tentativa consistente de iniciar la aplicación de esta al análisis de la historia republicana local. Historia que, como ya se mencionó, contiene o sedimenta en sí diversos tipos de temporalidades decurrentes de las originarias tradiciones condensadas en su estatus ontológico-histórico. Es decir, la tentativa de aplicación de las tesis enunciadas con los aforismos de historia maestra de la vida, una conciencia de constante avance o progreso y el desafío de un período reciente marcado por las incertezas y escepticismos que nos anclan a un eterno presente, hacia un análisis del desarrollo temporal del sujeto histórico producido en el Perú, en sus diferentes momentos o capítulos constitutivos; tiene el agregado o virtud adicional de ayudar a poner a prueba los límites idiosincráticos por los que en más de una ocasión a sido cuestionado el proyecto hartogsiano, su pertinencia exclusivamente válida para las concepciones de historia del occidente europeo, producto, entre otras cosas, de su origen francés. Léase, el centro de Europa.

Falla nos entrega aquí un excelente ejercicio de cómo estas tesis podrían operar con fruto (el lector decida las dimensiones de este) en regiones física y simbólicamente muy alejadas de París. El mundo andino moderno y contemporáneo, condensado en la historia del sujeto discursivo que ya hace algunos siglos conocemos con el nombre del Perú. Si el énfasis en la historia maestra, el progreso futurista o

un presente desapegado de proyectos modernos funciona de formas originales o creativas para un medio distante y simbólicamente complejo como el heredero del único imperio andino, las tesis de Hartog podrían adscribirse un punto significativo y con los colores epistémicos del mundo del ande.

Vamos al breve comentario del contenido del estudio publicado

El profesor de la UARM intentará analizar la historia peruana desde las ideas de François Hartog, especialmente mediante el concepto de “régimen de historicidad”, entendido como la manera en que una sociedad articula su relación con el pasado, el presente y el futuro. Esta perspectiva permite interpretar las transformaciones históricas no solo como cambios políticos o institucionales, sino también como modificaciones en la experiencia del tiempo. Esto es, en la dimensión simbólica o intelectual del conjunto social, en particular, en la de sus narradores o intérpretes.

Como se explicará en breve por extenso, el profesor Hartog distingue diferentes, como los llama él, regímenes de historicidad. En el régimen antiguo, el pasado ocupaba un lugar central y la historia funcionaba como fuente de ejemplos y enseñanzas. Con la modernidad surgió un régimen orientado hacia el futuro, caracterizado por la confianza en el progreso, la emancipación y la capacidad humana de

transformar la sociedad. Y es hacia finales del siglo XX, según el autor francés, que este modelo comienza a agotarse y aparece lo que denomina *presentismo*, en el cual el presente se convierte en el principal horizonte temporal. El futuro deja de representar una promesa y aparece cada vez más como una amenaza, mientras el pasado retorna principalmente mediante la memoria y el patrimonio.

El texto que el profesor Falla nos presenta tiene la felicidad y el mérito de transcribir el ensayo, inédito en idioma español, en el cual el estudioso de la temporalidades articula un análisis sobre la noción de Apocalipsis como una forma de interpretar las crisis históricas. La profecía y el pensamiento apocalíptico permiten comprender el presente desde la expectativa de un futuro decisivo (el final de los tiempos). En la época contemporánea, estas invertidas expectativas se transforman en discursos sobre la catástrofe, vinculados a problemas como la denominada crisis ambiental, la incertidumbre económica y los riesgos tecnológicos de hodiernas creaciones humanas (vg. la IA). De este modo, la sociedad actual enfrenta un futuro que ya no necesariamente inspira esperanza, sino preocupación acompañada de una incertidumbre persistentemente inmediata.

Aplicada al Perú, nos dice Falla, la teoría de Hartog permite identificar una trayectoria marcada por una modernidad incompleta. La República (inspirada desde occidente) nació bajo la influencia del régimen moderno, vinculando la independencia con expectativas de progre-

so, civilización y una idealizada construcción nacional entre iguales. No obstante, ello, estas promesas fueron limitadas por la persistencia de estructuras heredadas del periodo colonial, así como las propias inconsistencias del proyecto republicano como operado por sus realizadores. La Guerra del Pacífico (nuestra versión andina del conflicto franco-prusiano) constituyó un gravitante quiebre, que provocará y a su vez cederá lugar a nuevos proyectos modernizadores. La ruptura más profunda, leeremos, se produjo durante la década de 1980, cuando la crisis económica y la “violencia política” dinamitaron la confianza en el Estado y en la posibilidad de constituir un futuro estable, léase, esperanzador. El presentismo peruano habría llegado junto con el olor a los “coches bomba”.

A partir de entonces, el *presentismo peruano* se manifiesta en la sucesión permanente de crisis políticas e institucionales. La atención se concentra en resolver problemas inmediatos y disminuye la capacidad de formular proyectos de largo plazo, afirma el autor de estos ensayos. La repetición de las crisis termina normalizando la inestabilidad y genera apatía ciudadana. La política se convierte así en una respuesta constante a una coyuntura política y socialmente *líquida*, que a su vez debilitará la conciencia de formar parte de un proceso histórico más amplio. Un proyecto común.

Otro rasgo del presentismo local, enunciado por Falla, es la transformación de la relación con el pasado. Al cerrarse el horizonte de futuro, nos dice parafraseando al autor

homenajeados aquí, la *memoria* y el *patrimonio* adquieren mayor importancia. Entretanto, el pasado puede convertirse también en un objeto de consumo identitario o en un espacio de disputas políticas, en lugar de ser estudiado críticamente para comprender el estado de cosas presente. En el Perú, refiere, esto se observa tanto en la utilización del pasado prehispánico como recurso identitario, así como en las controversias alrededor de las *memorias* del denominado “conflicto armado interno” (período del terror civil).

El texto analizará en su momento la rebelión del Cusco de 1814 en clave de transformación de la experiencia temporal. El movimiento encabezado por los Angulo y el brigadier Pumacahua podría ser interpretado también como el tránsito desde un orden virreinal basado en la continuidad y la tradición hacia una concepción orientada al futuro y vinculada con la construcción republicana. Esta revolución local, por tanto, supondrá también una ruptura en la manera de comprender el tiempo y la acción política. Esto es, una manifestación político-social derivada de un previo movimiento simbólico-intelectual.

Finalmente, el profesor Falla ensaya una interpretación del papel del historiador contemporáneo como, en frase Hartog, “centinela del tiempo”. Su función no consistirá únicamente en estudiar el pasado, sino en ayudar a la sociedad a recuperar una perspectiva temporal más amplia, dígame, transponer las limitaciones del referido presentismo. Frente a la inmediatez, la apatía y el consumo frag-

mentario de la memoria, la historia debe recuperar, nos dice, la noción de proceso, duración y de responsabilidad intergeneracional. Un llamado desde la teoría a reflexionar sobre la orientación de la labor historiográfica local y la de sus diversos operadores contemporáneos.

Entre sus conclusiones, el presente estudio antológico sostiene que el Perú hodierno vive una *situación presentista*, interpelada por la pérdida de un horizonte colectivo de futuro (escepticismo *político*) y por una relación conflictiva con el pasado (pluralidad de memorias). Superar esta situación requerirá de inicio el reconocimiento de la misma como una condición límite, así como recuperar la capacidad de pensar a largo plazo (una nueva promesa común) que parta del esfuerzo por reconstruir un vínculo entre experiencia histórica y expectativa futura, asir una vez más una esperanza de futuro compartido. *Rehaber* el consenso de un pasado en común que prepare simbólicamente el camino hacia una promesa futura. La principal propuesta es, dirá el filósofo-historiador de la UARM, *reapropiarnos del tiempo* para comprender que el presente no es un espacio aislado, sino parte de un proceso histórico en el que las decisiones actuales determinan las posibilidades de las generaciones futuras.

Lima, agosto de 2026

Dr. Paul Montoya

Universidad San Ignacio de Loyola

Introducción

*Un régimen de historicidad
es, en efecto, un modo de
articulación del pasado,
del presente y del futuro, o
formas de experimentar el
tiempo: aquí y allá, hoy y
ayer. Es una herramienta
que nos permite compren-
der cómo una sociedad tra-
ta su pasado y qué futuro
se autoriza a imaginar.*

François Hartog
Regímenes de historicidad

La labor del historiador se revela no solo como un ejercicio de reconstrucción de archivos, sino como un diálogo constante con las estructuras profundas que sostienen nuestra percepción del tiempo. La motivación primordial de este texto radica en la necesidad de tender un puente entre la vanguardia de la historiografía francesa —encarnada magistralmente por François Hartog— y la interpretación de nuestra propia trayectoria como nación. Hartog no es solo un autor a estudiar; es el poseedor de una “caja de herramientas” conceptual que permite diagnosticar el malestar contemporáneo de nuestra relación

con el devenir. En un Perú que a menudo parece atrapado en una inmediatez asfixiante, donde el pasado es instrumentalizado y el futuro se percibe como una amenaza o una ausencia, dar a conocer la obra de este historiador francés a un público más amplio se convierte en un acto de rigor intelectual. Este libro nace del convencimiento de que las categorías de “régimen de historicidad” y “presentismo” no son meros neologismos académicos, sino lentes bifocales que permiten ver, simultáneamente, la crisis global de la temporalidad y las fracturas específicas de nuestra memoria histórica. Al proponer este recorrido, el objetivo es que el lector encuentre en la teoría de Hartog una vía para desentrañar por qué las promesas republicanas se han diluido a menudo en un presente perpetuo que ignora la densidad de su propio espesor temporal.

Para comprender la utilidad de la teoría de Hartog en el análisis de la historia del Perú, es preciso primero asimilar su concepto nuclear: los regímenes de historicidad. Hartog, dialogando con la semántica de los tiempos históricos de Reinhart Koselleck, propone que las sociedades no viven el tiempo de una única manera, sino que existen configuraciones dominantes donde el pasado, el presente o el futuro asumen la primacía. En el mundo antiguo y durante gran parte del orden cristiano, el pasado era la luz que iluminaba el camino (la *historia magistra vitae*); con la Ilustración y la modernidad, el futuro se convirtió

en el horizonte de expectativa que traccionaba al presente hacia el progreso. Sin embargo, Hartog detecta que desde finales del siglo XX hemos ingresado en el “presentismo”: una era donde el presente se ha vuelto omnipresente, devorando tanto la profundidad del pasado —reducido a patrimonio o espectáculo— como la apertura del futuro. Para el caso peruano, esta herramienta es fundamental. Permite analizar, por ejemplo, cómo la matriz “profética” y “apocalíptica” del primer cristianismo, analizada por Hartog en su obra *Cronos*, moldeó la visión de la historia durante el virreinato y cómo esas estructuras de “espera” y “revelación” subsisten, soterradas, en las aspiraciones políticas contemporáneas. La historia peruana, leída desde Hartog, deja de ser una sucesión de eventos para convertirse en una pugna entre distintos regímenes de temporalidad que conviven en nuestro territorio.

El libro que el lector tiene en sus manos se propone sintetizar estos complejos temas a través de un recorrido que va desde las raíces teológicas del tiempo hasta la crisis de la historia como disciplina. La primera parte se sumerge en la noción del “Apocalipsis como filosofía de la historia”, un concepto que Hartog desarrolla para explicar cómo, en momentos de crisis extrema, la revelación sustituye a la mediación histórica. Aquí se analiza el diálogo entre Hartog, Giorgio Agamben y Reinhart Koselleck para entender el tiempo que “resta” y el tiempo que “urge”. A lo largo de los capítulos, se desarrollan conceptos como el *Kairos* (el

momento oportuno), la *Krisis* (el juicio) y el *Chronos* (el tiempo lineal), demostrando que estas categorías griegas y cristianas no son reliquias del pasado, sino fuerzas vivas que determinan cómo se juzga la actualidad. Al explorar la transición de la “profecía” al “presentismo”, el texto revela cómo la modernidad peruana intentó establecer un régimen de historicidad basado en un progreso que nunca llegó a ser plenamente compartido, dejando a la sociedad en una suerte de limbo temporal donde la memoria se vuelve un campo de batalla y el futuro se cierra bajo el peso de la incertidumbre ambiental y social.

Uno de los aportes más significativos de este volumen es la traducción y el comentario crítico de textos fundamentales de Hartog que, hasta ahora, habían circulado de manera restringida en la región. La intención es que el lector no solo lea “sobre” Hartog, sino que dialogue directamente con sus ideas sobre la autoridad del tiempo y la inquietante extrañeza de la historia. En estos capítulos, se aborda la tensión entre el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativa”, términos de Koselleck que Hartog lleva a nuevas dimensiones al analizar el patrimonio y la memoria. En el Perú, donde la gestión del patrimonio parece ser la única forma legítima de relacionarnos con el pasado, la crítica de Hartog al “todo patrimonio” cobra una relevancia inusitada. ¿Estamos preservando el pasado porque lo entendemos, o porque se ha perdido la capacidad de proyección hacia adelante? El libro invita a

reflexionar sobre si el “presentismo” local es una copia del global o si posee matices propios, vinculados a una historia de promesas incumplidas y de una búsqueda constante de una identidad que siempre parece estar por definirse en el “ahora” mismo.

La estructura del texto busca también ser un ejercicio de claridad expositiva, necesario para la difusión de ideas complejas en el ámbito de las humanidades. Por ello, no se limita a la exposición teórica, sino que aplica estos conceptos al análisis de hitos de la historia intelectual y social peruana. Al desglosar la obra de Hartog —desde *Regímenes de historicidad* hasta sus trabajos más recientes como *Crear en la historia* y *Cronos*—, este libro ofrece una metodología para interpretar las crisis políticas no solo como problemas de gestión, sino como crisis de la relación con el tiempo. La utilidad de esta teoría reside en su capacidad para hacer consciente la habitabilidad de una temporalidad fragmentada. El análisis aquí presentado sugiere que el historiador hoy debe ser un observador de estas brechas temporales, alguien capaz de identificar cuándo una sociedad está operando bajo una lógica de urgencia y cuándo está intentando recuperar un sentido de continuidad que permita equilibrio entre el peso del ayer y la incertidumbre del mañana.

Finalmente, esta introducción es una invitación a considerar la historia no como un depósito de datos, sino como

una disciplina vital para situarse en el mundo contemporáneo. La obra de François Hartog ofrece la sobriedad necesaria para admitir que el régimen moderno de historicidad ha caducado, pero también brinda la lucidez para no sucumbir ante el cinismo del presentismo absoluto. La labor intelectual consiste en traducir estas inquietudes universales a las urgencias locales. Este libro es, en última instancia, un ejercicio de reflexión sobre la capacidad del pensamiento crítico para analizar las estructuras del presente. Se espera que estas páginas sirvan a investigadores y lectores interesados para redescubrir que el tiempo es un espacio de construcción humana, y que solo entendiendo los regímenes que gobiernan el devenir se podrá empezar a imaginar un horizonte de expectativa propio. El camino de la profecía al presentismo ha sido complejo; comprenderlo es el primer paso para reconocer que la historia sigue siendo fundamental para definir las identidades y las posibilidades de transformación social.

Ricardo L. Falla Carrillo

Primera parte

*El apocalipsis: ¿una filosofía de la historia?*¹

François Hartog

1

La traducción de este artículo cuenta con la generosa autorización del profesor François Hartog, su autor; de ahí nuestra inmensa y admirada gratitud.

Capítulo I

*Tiempo, crisis y revelación: una introducción crítica al
apocalipsis como régimen de historicidad en François
Hartog*

La reflexión contemporánea sobre la historia parece haber abandonado la confianza lineal en el progreso para refugiarse en una angustia circular que François Hartog ha denominado “presentismo”. En este contexto, el artículo “El apocalipsis ¿una filosofía de la historia?”, que aquí se presenta traducido, constituye una pieza clave dentro del programa de investigación de Hartog sobre los *regímenes de historicidad*. Para el historiador francés, el apocalipsis no es simplemente un género literario de la antigüedad judeocristiana, sino una “matriz de inteligibilidad” que permite articular la relación entre el pasado, el presente y el futuro cuando las mediaciones tradicionales de la cultura han colapsado. En este punto, la obra de Hartog dialoga estrechamente con la semántica de los tiempos históricos de Reinhart Koselleck. Si para el historiador alemán la modernidad se caracterizó por la apertura de un “horizonte de expectativa” que se alejaba cada vez más del “espacio de experiencia” —generando una tensión productiva hacia el futuro—, Hartog detecta hoy una contracción de ese horizonte, donde el futuro ya no es promesa, sino amenaza inminente o repetición de lo mismo (Koselleck, 2004).

Justificación de la pertinencia del estudio

La importancia de este artículo radica en su capacidad para diagnosticar la fractura de la conciencia históri-

ca occidental en el siglo XXI. No estamos ante un estudio meramente teológico o literario, sino ante una disección de cómo el imaginario del “fin” ha regresado para llenar el vacío dejado por la muerte de las grandes teleologías modernas. En una época marcada por el agotamiento de las utopías políticas y la irrupción de crisis globales —climáticas, sanitarias y bélicas—, el esquema apocalíptico se presenta como la única narrativa capaz de otorgar un orden, aunque sea catastrófico, al caos del presente. La reflexión que Hartog nos propone es vital porque nos obliga a cuestionar si nuestra actual obsesión con la catástrofe es una forma de realismo o, por el contrario, una incapacidad de nuestra cultura para proyectar una temporalidad que no esté clausurada por el pánico.

Asimismo, este texto permite reflexionar sobre la persistencia de las estructuras del pensamiento mítico-religioso en el núcleo de la razón secularizada. Al rastrear la genealogía del pensamiento apocalíptico desde el libro de Daniel hasta el Antropoceno, Hartog demuestra que la modernidad no ha superado la escatología, sino que la ha desplazado hacia ámbitos profanos como la ciencia, el cine o la política ambiental. Esta perspectiva es fundamental para la historia intelectual contemporánea, pues sugiere que nuestras “certezas” científicas sobre el fin del mundo operan a menudo bajo la misma lógica de revelación y urgencia que movilizó a los milenaristas medievales. Comprender esta continuidad nos permite desmi-

tificar el presentismo actual y reconocer que la figura del apocalipsis funciona, en última instancia, como un espejo donde se reflejan nuestras más profundas inseguridades sobre la durabilidad de la civilización humana.

La persistencia de lo apocalíptico: entre la banalización y la teología política

Hartog comienza señalando una paradoja: la difusión mediática del término “apocalipsis” convive con una pérdida de su profundidad escatológica original. Sin embargo, tras esta banalización, persiste una estructura temporal de ruptura. Como bien ha señalado Frank Kermode en su estudio sobre la teoría de la ficción, la necesidad humana de un “final” es una exigencia narrativa para dotar de sentido a la existencia. Kermode sostiene que:

Para dar sentido a su lapso de vida, los hombres necesitan ficciones de concordia, que relacionen su tiempo con el tiempo del mundo [...] El Apocalipsis es una de esas ficciones, y su persistencia depende de su capacidad de ser reinterpretado para que sus profecías no fallen, sino que se desplacen en el tiempo. (Kermode, 2000)

Este análisis de Kermode nos permite comprender por qué la retórica apocalíptica resurge con tal virulencia en momentos de desorientación sistémica. Las “ficciones de

concordia” no son simples mentiras, sino andamiajes cognitivos necesarios para que el sujeto no sucumba ante la pura contingencia. En nuestra realidad contemporánea, donde las crisis suelen percibirse como inabarcables, la necesidad de un “final” narrativo actúa como un ancla ante el presentismo devorador que Hartog describe. El apocalipsis ofrece una clausura que el tiempo cronológico ordinario, en su flujo indiferente, es incapaz de proporcionar. Al desplazar la profecía, la cultura protege su propia salud mental, transformando el terror ante lo desconocido en una estructura narrativa gobernable. Así, la persistencia de lo apocalíptico delata nuestra incapacidad de habitar un tiempo desprovisto de un horizonte de sentido final, revelando que el ser humano prefiere un desenlace trágico a la ausencia total de dirección histórica.

La distinción entre el Profeta y el Apocalíptico: Una ontología del tiempo

Uno de los aportes más agudos de este texto es la distinción analítica entre la figura del profeta y la del apocalíptico. Mientras el profeta opera en un tiempo abierto, el apocalíptico se sitúa en un presente clausurado. En el apocalipsis, el tiempo humano ha llegado a su aporía; ya no hay nada que “hacer”, sino solo “ver venir” el fin decidido por Dios. Esta distinción resuena con la tesis de Karl Löwith sobre las implicaciones teológicas de la filosofía de la historia. Löwith afirma:

El pensamiento histórico moderno se origina en la fe bíblica en un final y se mueve hacia el futuro, pero lo hace bajo la premisa de que el curso de los acontecimientos es un proceso natural que puede ser comprendido por la razón humana [...] La filosofía de la historia es una exégesis de la historia en el sentido de una escatología secularizada. (Löwith, 1968)

El comentario de Löwith expone la herencia invisible que sostiene nuestras nociones modernas de desarrollo y transformación social. Si la filosofía de la historia es una versión secularizada de la escatología, entonces nuestra fe en el progreso no es un producto de la razón pura, sino una transposición de la esperanza mesiánica a un plano intramundano. Al carecer de un Dios que garantice el final, la modernidad se ve obligada a acelerar el tiempo para forzar la llegada de esa plenitud prometida, generando una tensión insostenible. Hartog observa que, cuando esta aceleración fracasa, el sujeto moderno no retorna a la fe, sino que cae en un apocalipsis negativo: un fin sin salvación. Esta ontología del tiempo nos revela que el hombre contemporáneo, al intentar apropiarse del juicio final mediante la política o la técnica, ha terminado por quedar prisionero de un presente que ya no sabe a dónde se dirige, convirtiendo la esperanza del progreso en la angustia de la obsolescencia.

El “tiempo que resta” y la crisis de la modernidad

Al abordar el Apocalipsis de Juan, Hartog se cruza con las relecturas de la teología política. Jacob Taubes sostiene que el pensamiento mesiánico es una crítica radical al orden establecido. Esta “suspensión” es lo que Giorgio Agamben define como el *ho nyn kairós* (el tiempo de ahora). En su comentario a la Carta a los Romanos, Agamben distingue entre el tiempo cronológico (*chronos*) y el tiempo operativo (*kairós*). Agamben lo explica así:

El tiempo mesiánico no es el fin del tiempo, sino el tiempo del fin. Lo que interesa al apóstol no es el último día, el instante en que el tiempo termina, sino el tiempo que se contrae y que comienza a terminarse. (Agamben, 2006)

La exégesis de Agamben es fundamental para entender la urgencia que Hartog detecta en las sociedades actuales. El “tiempo que resta” no es una cuenta regresiva hacia la destrucción, sino una condición existencial en la que cada momento se vuelve decisivo. Esta contracción del tiempo exige un cambio en nuestra relación con las instituciones y las identidades; es la invitación a vivir “como si no” estuviéramos encadenados a las leyes de un mundo que se desvanece. Sin embargo, el drama del presentismo contemporáneo, según Hartog, es que hemos perdido esta dimensión operativa del *kairós*. En lugar de un tiempo que

se contrae para permitir la acción transformadora, vivimos en un presente dilatado e inerte que aguarda la catástrofe sin la capacidad mesiánica de suspender su curso. La reflexión de Agamben, por tanto, actúa como un espejo que nos muestra la diferencia entre la urgencia vital del apóstol y la parálisis ansiosa de la posmodernidad, donde el tiempo ya no se habita, sino que se padece.

Del Apocalipsis a la Catástrofe: el Antropoceno y el Catastrofismo Ilustrado

La sección final del artículo de Hartog traza el tránsito del “apocalipsis esperanzado” a la “catástrofe negativa”. Hartog introduce el concepto de “catastrofismo ilustrado” de Jean-Pierre Dupuy, quien propone que debemos proyectarnos en la catástrofe futura para evitar que ocurra. Dupuy sostiene en su obra:

La profecía de la desgracia está hecha para no realizarse; es un aviso que busca su propia cancelación. Sin embargo, para que sea eficaz, debemos creer que la catástrofe es inevitable, pues solo la certeza del fin nos moviliza a la acción en el presente. (Dupuy, 2011)

La propuesta de Dupuy implica una ruptura radical con la lógica de la previsión técnica y la gestión de riesgos. Mientras que el apocalipsis tradicional buscaba la revelación de

una verdad trascendente, el catastrofismo ilustrado busca la auto-anulación de una profecía empírica. Hartog utiliza este marco para advertirnos sobre nuestra “ceguera ante el fin”. Al convertir el apocalipsis en un dato estadístico o en un espectáculo cinematográfico, neutralizamos su potencia ética. La paradoja de Dupuy es que solo aceptando la inevitabilidad del desastre podemos encontrar la fuerza para impedirlo; es una forma de racionalidad que utiliza el miedo no para paralizar, sino para reabrir la historia. En un mundo donde el Antropoceno ha borrado la distinción entre historia humana y geohistoria, esta mirada se vuelve esencial para salir del estancamiento presentista y recuperar una responsabilidad que abarque a las generaciones futuras, transformando el pánico en una lucidez operativa que nos permita, quizás, retrasar el desenlace anunciado.

El Apocalipsis como espejo de la cultura

El estudio de François Hartog que sigue a estas páginas no es solo una revisión historiográfica del género apocalíptico; es un diagnóstico cultural de nuestra incapacidad para imaginar un futuro que no sea el colapso. Al analizar la sucesión de los imperios o la historización de la escatología en Joaquín de Fiore, Hartog nos muestra que la humanidad siempre ha necesitado “fijar el fin” para soportar el presente.

Sin embargo, la diferencia radical de nuestro tiempo radica en que hemos perdido la dimensión del “quinto reino”. Nuestro apocalipsis es truncado; es un final sin revelación. Hartog nos invita a recuperar la mirada crítica sobre nuestras formas de estar en el tiempo, recordándonos que la tarea del pensamiento sigue siendo descifrar los signos de nuestro propio naufragio, intentando encontrar en la ruina un espacio para la acción.

Capítulo II

El apocalipsis ¿una filosofía de la historia?

*François Hartog*²

2 Hartog, François. « L'apocalypse, une philosophie de l'histoire? ». *Esprit*, no. 405 (6) (junio 2014): 22-32. Traducción y adaptación de Ricardo L. Falla Carrillo

Y mientras que, en el pasado, la gente miraba hacia el futuro confiando en el auge de la civilización, el descubrimiento de nuevos continentes, la comprensión de los secretos del universo, ahora contemplamos una perspectiva de gran cambio y de un declive ineludible y espectacular, donde el homo volverá a ser un lupus para el homini. Y “como fue en el principio, así será en el final”. —Caramba, se puede decir que estás en modo apocalíptico esta noche...

Julian Barnes
Pulsaciones

Apocalipsis es uno de esos nombres cargados de historia, siempre movilizados y movilizables, para decir algo de nuestras formas de estar en el tiempo, especialmente cuando las dudas se hacen más fuertes, las desorientaciones más pronunciadas, las angustias más sordas, las desesperaciones más profundas, pero también las esperanzas contra toda expectativa más irreprimibles. Concluyendo

una obra colectiva sobre *La espera de los nuevos tiempos*, André Vauchez notaba la “omnipresencia” del apocaliptismo en la historia (Vauchez, 2002). Con seguridad se puede añadir, fases de movilización más o menos fuertes de estos esquemas. A períodos de crisis y de fuerte tensión escatológica (en los primeros siglos del cristianismo, entre el siglo X y el XV, luego nuevamente a partir de mediados del XVII, en el curso del XIX, alrededor de 1914, el gran miedo nuclear después de 1945, hoy “el tiempo de las catástrofes”...) les suceden otros donde la tensión se relaja, sin desaparecer nunca por completo. A lo largo de los siglos, las formas, las expectativas, los modos de expresión y las modalidades de acción puestas en marcha ciertamente han cambiado, así como las respuestas o réplicas (más o menos violentas) aportadas por las autoridades establecidas, pero se reencuentra, en los movimientos milenaristas y en el corazón de toda la literatura apocalíptica, un vivo interrogante sobre los tiempos venideros.

Dada la amplitud y persistencia del interrogante, que ha suscitado oleadas de exégesis y comentarios, estimulado las imaginaciones desde las más visionarias hasta las más repetitivas, puesto en marcha a largas cohortes de hombres y mujeres, a costa a veces de su vida, se me permitirá limitarme aquí a tres observaciones, tomando la cuestión del tiempo como hilo conductor.

¿De dónde viene el apocalipsis?

La primera observación es la de la difusión y banalización del término en la actualidad. Uno está a menudo en “modo apocalíptico”, como hace decir Julian Barnes a uno de sus personajes (Soux, 2016). Así, la menor huelga de controladores aéreos crea situaciones en los aeropuertos descritas inmediatamente como “apocalípticas”. Con ello se quiere designar la confusión que reina entonces y mostrar a viajeros que ya no saben a qué santos encomendarse. En otro registro, destaquemos este indicio entre otros. Se acaba de emitir en France 2 una serie documental sobre la guerra de 1914-1918, justamente titulada *Apocalipsis. La 1ª Guerra Mundial* (Andrieu, 2014). Obligaciones del centenario. Dividida en cinco episodios —Furia, Miedo, Infierno, Rabia, Liberación—, la película se ajusta al esquema apocalíptico clásico. Puesto que después del tiempo de los tormentos, viene la “liberación”, al menos para los que quedan. Los dos realizadores son, si me atrevo a decir, veteranos del apocalipsis, ya que crearon un *Apocalipsis. La 2ª Guerra Mundial*, emitido en 2009, seguido por un *Apocalipsis Hitler*, emitido en 2011. Estamos ahí ante un apocalipsis de repetición o, más simplemente, en la constitución de un género o de una colección, debidamente estampillada. El género en cuestión se puede pensar, fue lanzado a las pantallas del mundo, en 1979, por *Apocalypse Now*, la película de Francis Ford Coppola sobre la guerra estadounidense de Vietnam.

Volviendo a las imágenes de archivo recuperadas, restauradas y coloreadas de la guerra de 1914-1918, el recurso a la temática del apocalipsis ya era, se argumentará, obra de los contemporáneos, escritores y artistas, en particular. El naufragio del Titanic en 1913, que tanto impactó las mentes, pareció ser un signo anunciador. Ciertamente, pero puede ser no obstante esclarecedor comparar el uso presente, mediático, etiquetado y eufemizado de la referencia apocalíptica, con su movilización por un contemporáneo que, en la materia, sabía un poco de qué iba la cosa: Léon Bloy (Gibert, 2014). En su *Diario*, los años 1914 y 1915 tienen como subtítulo “En el umbral del Apocalipsis”. Para él, en efecto, la guerra, por monstruosa que sea, no puede ser más que un “preámbulo”, un “levantamiento de telón” del “Milagro del fin”. Si Francia “expía”, expía hasta ahora “sin arrepentimiento”. Lo que sucede, con su cortejo de desgracias, tiene una “apariencia apocalíptica”, pero nada más. Cuando el Espíritu Santo castigue de verdad, entonces será otra cosa muy distinta. Es por tanto ridículo comparar a Guillermo II, ese “pobre títere con bigote”, con Atila, azote de Dios, o reconocer en él al Anticristo. Así, Bloy puede cerrar el año 1915 con la fórmula: “¿Espero a los cosacos y al Espíritu Santo?”. Para él, el Apocalipsis es algo demasiado serio como para permitirse malgastar su uso.

Esta observación inicial que, frente a la banalización del recurso al apocalipsis, subraya su carácter formidable y

único, reconduce hacia la cuestión del nombre en sí mismo. ¿Cuándo apareció, quién lo usó, a partir de qué momento los apocalipsis constituyen un género literario? André Vauchez recuerda que “la matriz se sitúa en el período impropriamente llamado intertestamentario”, entre el judaísmo tardío y los primeros siglos del cristianismo, entre el siglo II antes y el siglo III después de Cristo. Desconocido en griego clásico, el nombre *Apokalupsis* (desvelamiento) toma en Pablo el sentido de Revelación, pero es con el Apocalipsis de Juan cuando se consagra como término religioso y modelo de un cierto tipo de obra. Vincular el libro de Juan al libro de Daniel (redactado en el siglo II a.C.) marcó un paso importante en la constitución del género que nunca ha dejado, desde entonces, de retomar los mismos elementos y de relanzar la cuestión del fin y del paso de un tiempo a otro, de este tiempo a un tiempo nuevo y radicalmente diferente.

La cuestión se descompone a su vez en un interrogante sobre la fecha (¿cuándo terminarán todos los tormentos?), sobre las etapas (entramos entonces en el temible problema de los mil años, anunciados por Juan, inalcanzable punto de apoyo de todos los milenarismos) y, finalmente, sobre los signos (¿por qué signos se reconoce que el fin está cerca y a quién se le concede descifrarlos?). Para Léon Bloy, con la guerra, estamos todavía en los pródromos. Si bien surge una cierta conciencia de un género literario en la literatura judeocristiana y maniquea, no es sin embargo

hasta la época moderna, con la recopilación de Johannes Fabricius, en 1722, cuando el género se formaliza. Otros textos se añaden a lo largo del siglo XIX. Finalmente, el descubrimiento de los manuscritos de Qumrán, en 1947, amplía el corpus y lanza vivos debates sobre el lugar del apocaliptismo en la tradición judía, así como en los inicios del cristianismo. Si existe un género, con su historia, no es menos cierto que los dos textos fundadores, siempre releídos y reinterpretados, son el libro de Daniel y el Apocalipsis de Juan, más precisamente aún, los capítulos 12 de Daniel y 20 de Juan, para todo lo que tiene que ver con las siempre recurrentes suposiciones sobre el tiempo.

Ver venir el fin

Lo que conduce a nuestra segunda observación sobre el tiempo del fin y sobre las posturas diferentes del profeta y del apocalíptico. El escrito apocalíptico, empezando por el libro de Daniel, es, en efecto, una respuesta a una pregunta atormentadora: ¿hasta cuándo? Orientado hacia el establecimiento de la fecha del fin, no hace mucho caso del pasado, porque aún no ha habido nada parecido: una aporía tan completa, sin salida alguna. En cuanto al futuro, sólo se orienta hacia él porque hay que salir de un presente insoportable, pero sólo puede tratarse de un futuro en profunda ruptura con todo lo que ha precedido. El apocalipsis rompe el tiempo y excede los relatos ordi-

narios. El pasado se divide en períodos, verlos es cuestión de inspiración y de visión, como Moisés en los Jubileos, o Enoc, el patriarca antediluviano. Para los apocalípticos, estos períodos existen verdaderamente. Han sido decididos, delimitados, inscritos en los libros celestes por Dios: el hombre no puede ni cambiarlos ni acelerarlos. No hay lugar para ese fenómeno moderno, llamado aceleración del tiempo. Sólo Dios puede alargar o acortar los tiempos.

De modo que, de forma paradójica, el apocalipsis valora el presente, pero en un modo negativo. Porque es ese momento que permite ver completamente, comprender integralmente las profecías del pasado. Tal es la percepción desarrollada por los “sectarios” de Qumrán. En sus comentarios, introducen incluso una brecha (que diríamos cronológica) entre las visiones y sus interpretaciones. La visión del profeta (Jeremías o Isaías) es evidentemente verdadera pero sólo se vuelve plenamente descifrable hoy: no entrega la totalidad de su mensaje sino al Maestro de justicia, “a quien Dios ha hecho conocer todos los misterios de las palabras de sus servidores los profetas”. Así la aporía del presente (dramatizada por las persecuciones, o la profanación del Templo por Antíoco Epífanés) se vuelve, a pesar de todo, un “privilegio”, porque desde este lugar, se hace posible recapitular y ver más allá, en este momento en que todo comienza a tambalearse. A condición de estar en las disposiciones necesarias y haber sabido romper completamente con los impíos.

Señalemos que, a diferencia del apocalíptico, el profeta no se arroga una posición terminal. Con él permanece abierta la posibilidad de un futuro. El profeta parte del presente y habla en presente, al tiempo que apela al pasado. Inspirados, los profetas bíblicos saben detectar la acción de Dios en la historia y denuncian las faltas a la Alianza, proclaman lo que no hay que hacer, anuncian lo que va a pasar a menos que... El profeta es aquel o aquella que mantiene una relación directa con la divinidad. Elegido por ella, a menudo contra su voluntad, recibe visión, inspiración. Requerido para hacer frente a la urgencia, parte de los peligros del presente, pero apela al pasado, para iluminar, dar sentido a lo que ya ha tenido lugar. De modo que, al dar el punto de vista de Dios, al situarse desde su punto de vista, al hacerse su portavoz (el que habla en nombre de, como indica la traducción del *nabi* hebreo por el griego *prophètes*), al descifrar con seguridad lo que ha tenido lugar, escribe propiamente la historia, a la vez verídica y sagrada puesto que es la de las intervenciones de Dios en la historia. Lo que va a pasar, como ya pasó, si nada cambia.

Porque, a diferencia del Zeus homérico, Dios puede “cambiar de opinión”: puede tener piedad y aceptar el arrepentimiento de los hombres. “¿Quién sabe si Dios no se retractará y se arrepentirá?”, se dice Jonás, quien, por esta razón, hace todo lo posible para escapar a su misión de ir a anunciar a la gente de Nínive que su ciudad va a ser destruida. En el límite, ¡una profecía sería tanto más auténti-

ca cuanto que no se ha cumplido! Puesto que esa sería la prueba misma de su eficiencia. Así, según Martin Buber: “el verdadero profeta no anuncia desgracias irrevocables; habla de tal suerte que sus palabras se mezclan con la potencia de decisión inherente al instante presente, y que sus mensajes de desgracia despiertan precisamente esta última” (Buber, 2004).

Relato del tiempo performativo, la profecía exhorta a hacer, preparando una apertura hacia un tiempo posterior a las tribulaciones (después del exilio, el retorno; después de la destrucción, la reconstrucción; después del día de Yahvé, la bendición). Si la estructura de la profecía es cercana a la de la adivinación, el adivino como el profeta trabaja primero con y sobre el pasado, Yahvé es el único que hace la historia. Hace servir incluso a los enemigos de Israel a los designios de su política, y el rey Ciro puede ser calificado de “ungido de Dios”. Al dar a ver el sentido de la historia, el profeta es también el garante de la esperanza (habrá renovación de la Alianza).

Incluso si se inscribe en y se escribe a partir del género profético, el apocalipsis toma otros caminos. Los exegetas han reconocido además pasajes apocalípticos en ciertos grandes profetas (Isaías, Ezequiel). El apocalipsis también es suscitado por una crisis, más exactamente, se despliega en torno a una constatación de aporía que proclama. El presente es tal que no hay más salida, resis-

tirse, rebelarse o cualquier otra acción no sirve de nada, los impíos nos cercan y nos ahogan. Ya no hay nada más que hacer que ver venir (en el sentido primordial) el fin y prepararse para ello. La crisis presente genera intensas especulaciones, muy particularmente la del cálculo de los tiempos.

El apocalíptico despliega profecías retrospectivas y reactiva antiguas profecías (reinterpretándolas) con la ayuda de un dispositivo que es el de la pseudoepigrafía. Uno se proyecta en el pasado para hablar del presente: todo ocurre como si uno descubriera el presente a partir de un punto lejano del pasado (con los ojos de Enoc, de Moisés o de Daniel, que se supone que se encuentra en Babilonia). “El futuro de los apocalípticos —observa el exegeta André Lacocque— es nuestro presente ya que se proyectan a un pasado lejano bajo nombres prestados para hablar de eventos que les son contemporáneos” (Lacocque, 1984).

¿Por qué este recurso a un punto de vista tan alejado, por qué pasar por este distanciamiento previo, que es una forma de “mirada distante”? Todo indica que es la única manera de iluminar, comprender lo que sucede, para nombrar el acontecimiento y para ser escuchado por los contemporáneos. Para construir la autoridad de una palabra que, para decir la verdad, primero debe estar en la verdad de su época. Un vínculo se anuda así entre pasado y futuro, presente en realidad, gracias a la visión con la que es gratificado el

apocalíptico. Sucede de forma diferente con el Apocalipsis de Juan, que se sitúa de entrada en el tiempo nuevo abierto por Cristo, yendo de la Encarnación a la Parusía.

Apocalipsis e historia

En el artículo “apocalipsis” de su *Diccionario*, Pierre Larousse definía los apocalipsis como otros tantos “ensayos de lo que llamamos filosofía de la historia”, ellos que postulan “un plan divino gobernando la historia”. O también, eran lo que unos tiempos religiosos (cuando Dios dirigía la historia) podían producir en materia de historia universal. Volvamos una vez más a Daniel. El libro es una réplica directa a la persecución llevada a cabo contra los judíos por Antíoco, declarada “abominación de la desolación”, entre 168 y 164. Pero este rey cruel no ha salido de la nada. Se inscribe en un linaje maligno que comenzó con Alejandro: es incluso el undécimo cuerno de la cuarta bestia, la más cruel de todas. Se da entonces ya a leer, en un modo alegórico, una historia del mundo helenístico entre los siglos IV y II (vista desde Jerusalén). Ahora bien, exactamente en los mismos años, un griego lanza, también él, pero desde Roma, donde es retenido como rehén, una propuesta de historia universal muy diferente. Para Polibio, en efecto, al mundo nuevo de la dominación romana, fenómeno sin precedentes, debe corresponder una nueva historia, global, diríamos hoy, con Roma, como ins-

trumento de la Fortuna, en el papel principal. Pero, evidentemente, ninguna perspectiva apocalíptica o siquiera escatológica viene a orientar este tiempo y anunciar el fin. Así, Polibio está bastante perplejo para contemplar el futuro del imperio de Roma: ¿terminará, como todo lo que nace, vive y muere?, pero ¿cuándo y cómo?

El relato de Daniel comienza en realidad antes, en el siglo VI, con el asedio de Jerusalén por Nabucodonosor y el Exilio. Finalmente, por una última ampliación de la alegoría, tanto la estatua vista en sueños por Nabucodonosor como la visión de las cuatro bestias que surgen del mar abarcan toda la historia y anuncian el inminente advenimiento de su fin. Daniel escatologiza el tema antiguo de la sucesión de los metales (del oro al hierro) y bestializa el de la sucesión de los imperios, que ha sido uno de los grandes esquemas de la historia hasta la época moderna. Los cuatro reinos, que se suceden, pero que, en otro sentido, desde el punto de vista de Dios, no forman sino uno solo (profundamente maligno), van a desaparecer pronto para ser reemplazados por el quinto reino, el que no tendrá fin. Se sale bien del tiempo humano para entrar en la eternidad de Dios. Sólo esta puesta en perspectiva y esta recapitulación permiten comprender lo que se está jugando y fijar las reglas de conducta a adoptar para atravesar las pruebas del día, que, por terribles que sean, no durarán siempre. El plazo apocalíptico, que se ve acercarse, es

lo que hace posible la aprehensión sinóptica de una historia a partir de su fin.

De ahí la extrema importancia del cálculo de los días que aún separan de lo completamente otro. Hay una historia de estos cómputos, de la que nos cuesta comprender hasta qué punto fueron objeto de ásperas disputas, ociosas nos parece, y llevaron a los exegetas medievales, en particular, a desplegar tesoros de inventiva en función de las reglas de lectura de las Escrituras, según las relaciones establecidas por los cristianos entre Antiguo y Nuevo Testamentos (según el principio de la *concordia*) y, preferiblemente, sin oponerse frontalmente a Agustín. Los puntos más controvertidos fueron el posicionamiento del milenio anunciado por Juan y el del reinado del Anticristo. Denunciar a un personaje como Anticristo, al Papa, por ejemplo, como se practicó bastante durante un tiempo, era, en efecto, una forma de asegurarse de que el tiempo apocalíptico estaba realmente en marcha y de que el fin se acercaba. Puesto que el Anticristo, desde entonces a menudo llamado Antecristo, ya estaba en los asuntos.

Calcular el fin en días, años, semanas de años o jubileos es una cosa, calcularlo fijando una fecha absoluta es otra. Cuando Joaquín de Fiore se arriesga a fijar la apertura de la tercera edad, la del Espíritu, en 1260, inscribe la escatología en la cronología. La cronologiza y hace, de algún modo, de la perspectiva apocalíptica, ya no solo el hori-

zonte, sino el motor mismo de la historia. Los revolucionarios de todo tipo se acordarán de ello. Es esta una conmoción mayor, cuyos efectos Henri de Lubac se dedicó a seguir paso a paso hasta la época moderna (Lubac, 2011). Al reconocer tres evangelios, el del Padre, el del Hijo y el del Espíritu o Evangelio eterno, que estaba a punto de advenir, Joaquín hace que se unan el tiempo apocalíptico y el tiempo cronológico de la ciudad de los hombres. Lo que Agustín, con sus dos ciudades, la de Dios y la de los hombres, prosiguiendo su curso hasta el día del Juicio, había evitado cuidadosamente. Joaquín procede así a una temporalización de la Trinidad y a una historización, al menos parcial, de la escatología, dando testimonio así de “la resistencia secular de la apocalíptica a toda reducción del futuro al más allá” (Mottu, 1977). Porque la cuestión está ahí. ¿Por dónde pasa la frontera? ¿A este lado ya, un poco al menos, del día del Juicio, o más allá, y nada más que más allá?

En la medida en que el apocalipsis es una mirada inquieta, desesperada, exaltada del presente sobre sí mismo, es presentista. Es un pensamiento del fin para un presente cerrado. Pero es también, en el mismo movimiento, promesa de salida de la crisis por la salida del tiempo, es decir, por el arranque de este tiempo de crisis y la entrada inminente en un futuro de paz. De modo que mientras permanezca en el horizonte, nada, ningún fracaso, ningún retraso puede invalidarla. Basta con reactivarla, reformu-

larla un poco, adaptarla al momento presente, actualizarla. Siempre se pueden retomar los cálculos. Daniel ya lo había hecho para las profecías de Jeremías, Jerónimo lo hará para las de Daniel, y así sucesivamente hasta hoy. Ya se trate de las elucubraciones sobre el fin del mundo (una de las últimas hasta la fecha fue la del 21 de diciembre de 2012) o de esas fórmulas, durante un tiempo banales, que repiten que cuanto peor era la situación, mejores eran las perspectivas (revolucionarias).

El apocalipsis finalmente puede operar como fin final de la historia. Apocalipsis truncado, o negativo, ya no se abre a lo completamente otro. No hay mundo u hombre nuevos más allá del horizonte. Tales visiones apocalípticas, más o menos radicales, circularon en los años de la Gran Guerra. La temática, bastante ampliamente compartida, a principios de los años 1920, de la ruina de las civilizaciones, reconocida por Paul Valéry, representa una versión menos brutal bajo la forma de un naufragio a la larga ineludible. Hoy, estos apocalipsis negativos, han sido reemplazados por la catástrofe. Convertida en el término genérico, la catástrofe moviliza a menudo un vocabulario, unas imágenes, incluso unos esquemas tomados de la apocalíptica tradicional. Pero evidentemente no abre ni sobre otro mundo ni sobre otro tiempo. Sobreviene, invierte el curso de las cosas, suspende el desarrollo habitual del tiempo. Luego, se pasa a otra cosa o se vuelve a lo ordinario, se repara, se borran las huellas, a la espera de la siguiente. Y así sucesivamente. Lo que explora en adelante de buena

gana la literatura y, más aún, el cine, es el post-catástrofe. Un buen ejemplo de ello es *La carretera* de Cormac McCarthy, novela y luego película, que describe largamente un mundo que está terminando de deshacerse y donde el hombre se ha convertido propiamente de nuevo en un lobo para el hombre. El apocalipsis ha tenido lugar, pero además el “después” perdura. Es más, ya no habrá nada más que “después”. Lo que McCarthy se cuida muy bien de afirmar categóricamente.

El Ángel de la historia, del que Walter Benjamin hizo su novena tesis sobre la Historia, se situaba en la bisagra entre apocalipsis y catástrofe. Con el ángel y su visión sinóptica de la historia, estamos todavía, en efecto, en un dispositivo apocalíptico. Pero, llevado por el viento del progreso, el ángel “da la espalda al futuro”, mientras que a “sus pies se acumulan las ruinas de una sola y única catástrofe”. Cambiamos de registro. Es el de la inversión del régimen moderno de historicidad o de su reverso. La historia ya no es progreso, sino, al contrario, o simultáneamente, marcha ininterrumpida hacia la catástrofe. Esta no es, como se sabe, la última palabra de Benjamin en la materia, puesto que sus tesis tienen por objeto reabrir la posibilidad de un tiempo mesiánico, que es también el de la acción revolucionaria.

Catástrofe ha sido durante mucho tiempo una palabra del vocabulario literario, que significaba el desenlace, desgraciado y funesto, de un poema dramático. No es hasta la época moderna, en el siglo XIX, observaba Larousse,

que tomó el sentido restringido de “desgracia decisiva”. A diferencia del apocalipsis que es, si me atrevo a decir, un rifle de un solo tiro, la catástrofe es susceptible de repetirse. Incluso hemos entrado, decimos a menudo, en el “tiempo de las catástrofes” (climática, sanitaria, nuclear, u otra) (Schlegel, 2025). Con ello queremos indicar que hay un vínculo entre estas catástrofes y que lo que las une es lo que hemos hecho, hacemos o, más aún, lo que diferimos o nos negamos a hacer. De esta toma de conciencia se derivan propuestas para reconsiderar completamente la historia moderna, ya no como la historia del progreso jalonada por las sucesivas revoluciones industriales, sino como una geo-historia, denominada Antropoceno y que comenzaría en 1783, con la máquina de vapor de James Watt (Bonneuil & Fressoz, 2016). Es decir, cuando el impacto de la acción humana sobre el sistema de la Tierra se hace cada vez más marcado y, sobre todo, desencadena la irreversibilidad. De modo que hoy, después de un poco más de dos siglos, nos encontramos en la situación inédita de haber puesto en marcha un nuevo tiempo mesiánico, pero negativo, con un apocalipsis posible en el horizonte que hay que hacer todo lo posible por, al menos, retrasar, desviar y, si es posible, impedir.

Entre los despertadores, se puede citar a Günther Anders, que fue uno de los primerísimos en cuestionar nuestra “ceguera ante el apocalipsis”, aun cuando con la bomba atómica nos habíamos convertido en “los señores del

apocalipsis”. Si bien meditaba sobre las consecuencias de la bomba (Anders, 2007), aún no podía prever la inédita cuestión que plantearía el tratamiento de los residuos nucleares. Hans Jonas, por su parte, formuló su “principio de responsabilidad” (Jonas, 1995), no dudando en movilizar el miedo. Jean-Pierre Dupuy, como lector de Anders y de Jonas, ha construido su teoría del “catastrofismo ilustrado” (Dupuy, 2011). Ver en ellos a apocalípticos de hoy sería erróneo. En todo caso, están más del lado de los profetas, de los que anuncian lo que va a pasar, a menos que.... Pero nuestras envejecidas sociedades europeas, minadas por la crisis, vacunadas contra los futurismos, estancadas en el presentismo, están preocupadas por lo inmediato y tentadas por el repliegue sobre sí mismas, aun cuando el capitalismo no puede dejar para mañana el beneficio de hoy y no puede no maximizar el beneficio de hoy. Basta, entonces, ver el apocalipsis en pantalla plana.

Segunda Parte

Tres ensayos inspirados en la obra de François Hartog

Ensayo I

*Pensar al Perú desde la teoría de François Hartog:
una introducción a un autor fundamental*³

³ El presente ensayo es una versión revisada y ampliada de: Ricardo L. Falla Carrillo, "Pensar al Perú desde la teoría de François Hartog", *El Salmón*, s.f., <https://www.elsalmon.info/post/pensar-al-per%C3%BA-desde-la-teor%C3%A1-da-de-fran%C3%A7ois-hartog>.

Introducción a la teoría de Hartog: la articulación de los tiempos y la crisis del régimen moderno

François Hartog (nacido en 1946) se erige hoy como una figura ineludible de la historiografía francesa contemporánea, cuya impronta intelectual se forjó bajo el rigor de la historia antigua. Discípulo de figuras centrales como Jean-Pierre Vernant, su labor inicial se centró en los estudios sobre la alteridad en Heródoto y en la manera en que la Grecia clásica construyó su relación con el pasado y el tiempo. Esta base en lo clásico no fue un fin en sí mismo, sino el sustrato que le permitió evolucionar hacia una crítica aguda de la temporalidad moderna, consolidándose como profesor en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).

El aporte más influyente de Hartog es el concepto de *régimen de historicidad*. Esta categoría no debe entenderse como una cronología o una periodización tradicional, sino como una herramienta diagnóstica y heurística de primer orden para interrogar la estructura misma de la experiencia humana. En sus propias palabras:

Un régimen de historicidad es, pues, la modalidad de conciencia de sí misma por parte de una comunidad humana. [...] No es una realidad sustancial, ni siquiera un objeto que se podría encontrar “ahí fue-

ra”, en la sociedad, sino una herramienta para interrogar la relación de una sociedad con el tiempo: para interrogar el presente, el pasado y el futuro. ¿Cómo se articulan? ¿Cuál es el polo dominante? ¿Es el pasado, es el futuro, es el presente? (Hartog, F. (2007))

Esta herramienta permite identificar no solo el orden dominante del tiempo en una época determinada, sino también sus crisis, fracturas y momentos de transición. Hartog identifica tres regímenes fundamentales en la trayectoria de Occidente, cada uno con una configuración específica de lo que Reinhart Koselleck denominó el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativa”. El primer régimen es el *Antiguo*, dominante desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII, donde el pasado es el polo dominante y funciona como una reserva de ejemplos y lecciones (*historia magistra vitae*). El segundo es el *régimen moderno de historicidad*, que emerge con las revoluciones de finales del XVIII y se extiende hasta finales del XX. En este esquema, el futuro es el eje que ilumina el presente; es el tiempo del progreso, la emancipación, la aceleración y la creencia en la capacidad de la acción humana para transformar el mundo.

Sin embargo, a finales del siglo XX, este optimismo futurista entra en una fase de agotamiento sistémico. Hartog postula la emergencia de un tercer régimen: el *Presentis-*

mo. Este se caracteriza por el colapso del futuro como horizonte de esperanza y la invasión del presente en todas las esferas de la vida social. Para comprender la profundidad de este cambio, es preciso citar la reflexión de Hartog sobre la ruptura de la fe en la historia, una fe que sostuvo el proyecto de la modernidad:

Creer en la historia fue la religión de los tiempos modernos, una religión que tuvo sus profetas, sus mártires, sus grandes sacerdotes, sus lugares de culto y sus rituales. [...] Pero hoy, esa creencia parece haberse evaporado. El futuro, que era el horizonte de la esperanza, se ha convertido en el horizonte de la amenaza: la catástrofe ecológica, el colapso económico, la imprevisibilidad tecnológica. Y el pasado, que era la fuente de la enseñanza, se ha transformado en un objeto de consumo o en una deuda impagable que nos persigue en forma de memoria traumática. (Hartog, 2014)

Este desplazamiento del eje temporal es el que permite interrogar al Perú actual: una nación que parece atrapada en la inmediatez de sus crisis, incapaz de proyectar un horizonte común y obsesionada con un pasado que no termina de ser procesado historiográficamente, sino que es consumido como una mercancía identitaria o una deuda moral insoluble.

El régimen moderno en el Perú: una teleología accidentada y la modernidad truncada

Al aplicar la teoría de Hartog al caso peruano, se observa una trayectoria que, aunque dialoga con la matriz occidental, posee ritmos y desarros propios derivados de su condición postcolonial. El Perú republicano nació bajo la égida del régimen moderno de historicidad. La Independencia no fue solo un cambio de administración política, sino una apuesta ontológica por un futuro de progreso y civilización. Durante gran parte del siglo XIX, especialmente durante la “Era del Guano”, el discurso de las élites estuvo imbuido de una teleología de la prosperidad falaz: el Perú “iba hacia algún lugar” de grandeza material. El futuro era la promesa de integración nacional y de modernización infraestructural.

Sin embargo, este régimen moderno fue, en el Perú, un proyecto incompleto y excluyente. La promesa del progreso chocó frontalmente con las estructuras de larga duración de la herencia colonial, generando lo que se ha denominado una “modernidad truncada”. La Guerra del Pacífico (1879), funcionó como el primer gran desarro de este horizonte de expectativa, devolviendo al país a una realidad de precariedad y reconstrucción. No obstante, la fe en el progreso resurgió en el siglo XX a través de di-

versos proyectos modernizadores, tanto liberales como populistas, que prometían la integración de las grandes mayorías a la vida nacional.

La ruptura definitiva del régimen moderno peruano puede ubicarse en la década de 1980. El colapso económico de finales de esa década y la violencia política sistemática destruyeron la confianza en la capacidad del Estado para garantizar un mañana predecible. El futuro dejó de ser el lugar de la promesa para convertirse en el escenario de la amenaza y la catástrofe. Es en este punto donde el Perú ingresa de lleno en la condición presentista, pero con una precariedad institucional que agrava sus efectos, convirtiendo la supervivencia en el único proyecto temporal viable.

El presentismo peruano: de la urgencia a la apatía sistémica

Hartog define el presentismo no como una mera atención al “ahora”, sino como una patología de la temporalidad donde el presente se dilata hasta ocupar todo el espacio mental y social, impidiendo la visión de cualquier otro tiempo:

El presentismo es el nombre de este momento en que el presente se ha convertido en su propio horizonte. Ya no hay pasado que nos guíe ni futuro que nos atraiga. El

presente se extiende, se dilata, se vuelve hiperactivo, pero, al mismo tiempo, estancado. Es un tiempo de la urgencia, de la respuesta inmediata a la crisis del momento, sin posibilidad de planificación a largo plazo. En el presentismo, el tiempo se consume en sí mismo. (Hartog, 2007)

En la política peruana reciente, esta descripción adquiere una vigencia esclarecedora. Si bien la sucesión de crisis ministeriales, vacancias presidenciales y escándalos de corrupción genera un ruido constante, la respuesta de la opinión pública no ha sido la movilización sostenida, sino un estado de apatía y creciente desinterés. La recurrencia de lo extraordinario ha terminado por normalizar la anomalía, diluyendo la capacidad de indignación ciudadana.

Esta apatía es una manifestación pura del presentismo: cuando el presente es una sucesión ininterrumpida de crisis, el concepto mismo de “crisis” pierde su potencia transformadora. En la etimología griega que Hartog recupera en *Cronos*, la *krisis* era el momento de la decisión, el punto de inflexión que obligaba a elegir un camino. Sin embargo, en el régimen presentista peruano, la crisis se ha convertido en una condición crónica, en un ruido de fondo que ya no moviliza a la acción política, sino que empuja al ciudadano hacia el refugio de la vida privada y la supervivencia inmediata.

El fenómeno de la apatía política en el Perú puede analizarse como una estrategia de adaptación al tiempo pre-

sentista. Ante la imposibilidad de influir en un futuro que se percibe como ajeno o inexistente, el interés por la “cosa pública” disminuye drásticamente. La gestión pública, reducida a la administración de incidentes cotidianos, refleja esta misma lógica: no hay planes de gobierno que trasciendan la coyuntura semanal. Esta “hiperactividad sin rumbo” de la clase política peruana es la esencia misma del tiempo estancado del que habla Hartog.

La consecuencia más grave de esta apatía es la disolución de la responsabilidad histórica. Al vivir en un presente que se consume a sí mismo, se pierde la conciencia de ser parte de un proceso largo. La política se reduce a un espectáculo de lo efímero, donde la corrupción se tolera como un hecho natural del paisaje y la alternancia en el poder se percibe como un cambio de rostros en una estructura que permanece inmóvil. El presentismo peruano ha logrado, paradójicamente, una estabilidad en la inestabilidad, sostenida por la indiferencia de una ciudadanía que ha dejado de “creer en la historia”.

La memoria como refugio y el patrimonio como consumo

Un síntoma inequívoco del régimen presentista es la transformación de nuestra relación con el pasado. Al haber perdido la brújula del futuro, el pasado ya no se estudia para comprender el presente, sino que se “patri-

monializa” o se convierte en “memoria” subjetiva. Hartog distingue con agudeza entre la labor del historiador y el auge contemporáneo de la memoria, señalando que esta última es una forma de habitar el presente:

Cuando el futuro se cierra, el pasado regresa bajo la forma de la memoria. Pero es una memoria que busca el reconocimiento, que reclama reparación, que es subjetiva y fragmentaria. No es la historia que busca la objetividad y la distancia crítica, sino una memoria que quiere habitar el presente. El auge del patrimonio y de la conmemoración es, paradójicamente, una forma de consumo del pasado en el presente. (Hartog, 2014)

En el Perú, este fenómeno es particularmente visible en la gestión de lo prehispánico. El pasado incaico o preinca es utilizado como un “activo” para la construcción de una identidad de mercado, despojado de su densidad política o de sus conflictos estructurales. Es un pasado domesticado para el consumo estético, que funciona como un bálsamo frente a la precariedad del presente. El patrimonio se convierte en un refugio identitario que permite evadir las responsabilidades del ahora.

Simultáneamente, existe otra forma de memoria que regresa con fuerza: la memoria traumática vinculada al conflicto armado interno. Esta memoria, lejos de estar integrada en un relato histórico consensuado, es objeto de

disputas ideológicas constantes en el presente. Al no existir un horizonte de futuro compartido que permita procesar ese dolor, el pasado violento permanece “abierto”, siendo instrumentalizado por diversos sectores políticos para agudizar la fragmentación social. El presente peruano, por tanto, no es solo apático, sino que está también “saturado” de pasados que no pasan, de memorias que se niegan a convertirse en historia.

La deuda, la insolvencia y la crisis de la responsabilidad

Uno de los conceptos más potentes en la obra tardía de Hartog, especialmente en su análisis sobre la “deuda” y la “responsabilidad” en *Cronos*, es la idea de que el régimen de historicidad actual ha generado una carga que las sociedades contemporáneas no saben cómo gestionar. En el régimen moderno, el presente era el heredero del pasado y el sembrador del futuro. Existía una cadena de transmisión. Hoy, esa cadena se ha roto, dejando al presente en una situación de insolvencia ética. Al reflexionar sobre la crisis de la historia y el tiempo, Hartog señala:

Estamos en un tiempo de la “crisis de la crisis”. Ya no es la crisis como momento de decisión (el *krisis* griego), sino la crisis como estado permanente. En este estado, la noción de “deuda” se vuelve central. Tenemos una deuda con las víctimas

del pasado que no podemos satisfacer, y estamos dejando una deuda (ecológica, económica, social) a las generaciones del futuro que ellas no podrán pagar. El presente es, así, un tiempo de la insolvencia. (Hartog, 2022)

Esta insolvencia se manifiesta de manera cruda en el devenir peruano, donde la aceleración del tiempo económico y la agitación del tiempo político no han conducido a un destino claro. Para profundizar en esta contradicción, es pertinente recuperar otra reflexión medular de Hartog sobre el agotamiento del motor histórico moderno:

La aceleración, que fue el sello de la modernidad y el motor de la historia, parece haber dado paso a una forma de agitación en el lugar. Estamos en movimiento, incluso nos movemos cada vez más rápido, pero no vamos a ninguna parte. El futuro ya no es un destino, sino un riesgo que debemos evitar o un horizonte que ha dejado de iluminar el camino. En este presentismo de la agitación, el individuo se agota en la inmediatez, perdiendo la capacidad de inscribir su acción en una duración que lo trascienda. (Hartog, 2007)

Para el Perú, esta “agitación en el lugar” describe con precisión el fenómeno de la apatía sistémica. La sociedad peruana parece estar en un movimiento frenético de adaptaciones económicas y respuestas reactivas a la crisis

ministerial de turno, pero este movimiento no se traduce en un avance hacia el fortalecimiento de la República. El presente peruano es un tiempo de la “deuda acumulada” donde las promesas incumplidas del siglo XIX se suman a las urgencias irresueltas del XX, dejando a las nuevas generaciones en una situación de insolvencia no solo fiscal, sino moral. La apatía, entonces, no es simple desidia, sino la fatiga de un cuerpo social que se sabe incapaz de pagar los intereses de una historia que le ha sido esquiva.

Epistemología de la transición: la relevancia de la obra de Hartog en el diagnóstico nacional

La relevancia de la obra de François Hartog para el pensamiento intelectual peruano reside en su capacidad para ofrecer una gramática del malestar que trasciende la mera crónica política o el lamento sociológico. En una sociedad habituada a interpretar sus fracasos como anomalías éticas o deficiencias administrativas, Hartog introduce una dimensión epistemológica fundamental: la crisis del Perú no es solo de gestión, sino de articulación temporal. Su relevancia radica en que nos permite desnaturalizar el “presentismo” en el que estamos inmersos, elevándolo de condición existencial a categoría analítica.

En este sentido, Hartog proporciona las herramientas para comprender que la apatía ciudadana y la fragmen-

tación del tejido social no son “fallas de origen”, sino síntomas de un régimen de historicidad que ha perdido su motor teleológico. Al respecto, el autor subraya la función diagnóstica de su método:

El régimen de historicidad no es un fin en sí mismo, sino una herramienta para interrogar el presente. Su relevancia estriba en su capacidad para actuar como un revelador: permite ver qué es lo que, en una sociedad dada, ya no funciona en su relación con el tiempo. El historiador, al identificar el régimen dominante, no hace otra cosa que poner nombres a las experiencias de fractura, de aceleración o de estancamiento que los contemporáneos viven sin poder formular. (Hartog, 2007)

Para el Perú, la obra de Hartog es relevante porque nos obliga a enfrentar nuestra condición de “sociedad de la deuda”. En lugar de perseguir utopías futuristas ya agotadas, su pensamiento sugiere que la reconstrucción del país debe pasar por una negociación honesta con el tiempo. Nos permite entender que el “consumo de pasado” (patrimonialismo) es una defensa frente a la angustia del porvenir, y que solo a través de una nueva “conciencia del tiempo” podremos transformar la agitación estéril en una duración con sentido. La obra de Hartog es, en última instancia, una invitación a la madurez intelectual: reconocer que somos responsables del tiempo que habitamos.

El historiador como centinela: hacia una recuperación del tiempo

Hartog nos invita a recuperar una “conciencia del tiempo” que nos permita salir del encierro del presente. Esta recuperación no implica una vuelta nostálgica al optimismo decimonónico, ni un rechazo a la importancia de la memoria. Se trata de reconocer las fracturas de nuestro régimen de historicidad para actuar sobre ellas con lucidez crítica. El papel del intelectual y del historiador cambia en este nuevo régimen:

La tarea del historiador —y yo añadiría, del intelectual— no es solo narrar el pasado, sino actuar como un centinela del tiempo. Debe señalar cuándo el presente se vuelve asfixiante, cuándo la memoria se vuelve un obstáculo para la vida y cuándo el futuro debe ser recuperado no como una utopía, sino como un compromiso ético. El historiador debe ayudar a la sociedad a navegar entre el “ya no” y el “todavía no”. (Hartog, 2022)

En el contexto peruano, actuar como “centinela del tiempo” implica desnaturalizar la apatía y la crisis permanente. La inestabilidad institucional no es una característica esencial de la identidad peruana, sino el resultado de un régimen de historicidad que ha colapsado y que no ha sido reemplazado por un nuevo orden temporal. Pensar al

Perú desde Hartog obliga a preguntarse: ¿cómo es posible reabrir el horizonte de expectativa en una sociedad donde la desconfianza es la norma?

La respuesta comienza por la recuperación de la duración. Frente a la tiranía de la inmediatez política y el ruido mediático, la academia debe insistir en la necesidad de los procesos largos y el análisis de las estructuras. La historia debe servir para mostrar que el presente no es una cárcel, sino un momento de tránsito que requiere decisiones conscientes (*krisis*). Integrar la deuda histórica como un compromiso de justicia social es el primer paso para reconstruir un horizonte de futuro. La apatía solo se vence cuando el ciudadano percibe que su acción en el presente tiene una resonancia en el tiempo largo.

Conclusiones

La historia del Perú, analizada bajo la lente de François Hartog, revela que el fin del régimen moderno no dio paso a una estructura temporal estable, sino a un interregno presentista que consume la vitalidad de la nación. La apatía y el desinterés ciudadano no son simples fallas morales, sino síntomas de un tiempo estancado donde la política ha perdido su capacidad de proyectar.

La tarea del pensamiento crítico peruano hoy es una labor de rescate del tiempo. Es imperativo trascender la urgencia cotidiana para recuperar la noción de proceso

y de responsabilidad intergeneracional. La historia debe ser un ejercicio de resistencia contra la inmediatez, una apuesta por la lucidez frente al consumo desmedido de pasados y la indiferencia ante el porvenir. Solo a través de una nueva articulación entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa podrá el Perú salir de la trampa del presente y construir un futuro que, aunque incierto, sea el resultado de una voluntad colectiva soberana. En definitiva, pensar al Perú desde Hartog es reconocer que el tiempo no es algo que simplemente nos sucede, sino una dimensión que debemos reapropiarnos para poder, finalmente, habitar nuestra propia historia.

Ensayo II

**Entre *Cronos* y *Kairos*: el régimen de historicidad
insurgente en el *Manifiesto* de José Angulo (1814)**

El análisis historiográfico de los procesos de independencia en Hispanoamérica tiende a presentar una visión restrictiva. Frecuentemente, los estudios priorizan el examen de las alteraciones institucionales formales, las campañas militares o la reconfiguración de los circuitos económicos, postergando la evaluación de una dimensión constitutiva de los cambios de época: la modificación en la experiencia del tiempo histórico. La manera en que una sociedad interpreta su pasado, organiza las demandas de su presente y planifica los horizontes de su futuro no responde a una categoría natural, sino a un constructo cultural que fundamenta los sistemas de autoridad política. Las revoluciones implican, en su estrato formativo, una alteración en la temporalidad, un cambio de paradigma que redefine los parámetros mediante los cuales los individuos otorgan sentido a su acción pública.

El presente artículo examina la rebelión del Cusco de 1814, liderada por la familia Angulo y Mateo Pumacahua, a partir del marco teórico formulado por el historiador François Hartog respecto a los regímenes de historicidad. A través del análisis del discurso independentista, se postula que este proceso documenta el inicio de la modernidad política en el sur andino. Este fenómeno se define conceptualmente por el abandono del tiempo circular que caracterizó el periodo virreinal y la adopción de una temporalidad orientada al porvenir. La asunción de la agencia

histórica por parte de los insurgentes cusqueños se encuentra sintetizada en la figura retórica del “reloj de la Providencia”.

Para desarrollar este argumento, el trabajo articula los planteamientos de la historiografía especializada contemporánea —representada por investigadores como Scarlett O’Phelan Godoy, Charles Walker y Marie-Danielle Demélas— con los aparatos conceptuales de Reinhart Koselleck y, fundamentalmente, del mismo Hartog. El análisis textual evidenciará cómo la dirigencia cusqueña intervino sobre la percepción del tiempo para legitimar su levantamiento, utilizando la crisis dinástica del imperio español como la condición de posibilidad para la formulación discursiva de la soberanía política en los Andes.

El análisis de esta transformación conceptual requiere, en primer lugar, establecer las características del régimen de historicidad previo que la rebelión buscó desarticular. Las coordenadas del antiguo régimen, basadas en la repetición constante y el ejemplo moral del pasado, estructuraban la vida política del virreinato peruano. Por ello, resulta indispensable detenernos en la dislocación inicial de este orden temporal cerrado. La exploración metódica de dicha fractura histórica nos permitirá comprender de manera cabal el escenario conceptual sobre el cual José Angulo y la dirigencia cusqueña elaboraron su discurso emancipador durante la crisis imperial hispánica que afectó directamente la región andina.

El orden temporal virreinal y la persistencia de la *historia magistra vitae*

Para evaluar la innovación conceptual que se gestó en el Cusco, es necesario identificar la estructura temporal que el movimiento autonomista buscó desarticular. El sistema institucional y jurídico de la monarquía hispánica en América se sostenía sobre una organización de la experiencia temporal que se denomina antiguo régimen de historicidad. Este régimen operaba bajo la lógica de la historia concebida como maestra de la vida o *historia magistra vitae* (Hartog, 2007).

En esta matriz epistemológica, el tiempo histórico carece de un vector de progreso inmanente. Funciona como un repertorio de ejemplos morales y políticos que orientan prescriptivamente la conducta en el presente. El pasado ejerce una autoridad normativa sobre las decisiones de gobierno. En consecuencia, el futuro no se plantea como un espacio de innovación institucional, sino como la reiteración de modelos probados por la tradición.

El orden colonial, fundamentado en la división estamental, el corporativismo y el origen divino de la autoridad real, obtenía su legitimación de la continuidad de este tiempo circular. Cualquier alteración al orden social era procesada por las autoridades como una anomalía temporal, un desvío que debía ser reconducido hacia el equilibrio del imperio.

En este contexto, la jurisprudencia indiana se basaba en la lógica del precedente inmemorial y la regalía originaria. La confirmación de derechos políticos o territoriales en el virreinato requería demostrar su origen en un pasado inmemorial o en una concesión monárquica temprana. La figura del Rey de España funcionaba como el garante institucional de la estabilidad del tiempo continuo, administrando un reloj que abarcaba desde el pacto de sujeción inicial hasta la resolución escatológica dictada por la fe católica.

En este antiguo régimen de historicidad, la experiencia acumulada determinaba el horizonte de expectativa de los vasallos americanos. Las acciones del presente solo adquirirían legitimidad en función de su correspondencia con los modelos heredados. Este esquema, aunque aparentemente estable, ocultaba tensiones que el reformismo del siglo XVIII había comenzado a agrietar, preparando el terreno para el colapso de sus certezas.

La estabilidad de este modelo dependía de la continuidad de la figura monárquica. Cuando el centro de poder metropolitano colapsó, el régimen temporal perdió su anclaje. Este vacío de sentido histórico obligó a los actores políticos a buscar nuevas coordenadas para interpretar la realidad. El tránsito de un tiempo cíclico a uno acelerado no se produjo de forma orgánica, sino como respuesta a la urgencia de la coyuntura institucional. Corresponde exa-

minar de qué manera la crisis peninsular impactó en la estructura de la historicidad, generando las condiciones necesarias para la posterior formulación de un discurso político orientado al futuro republicano.

La crisis dinástica y la alteración de la historicidad hispánica

Los estudios sobre la evolución de los conceptos históricos señalan que los regímenes temporales experimentan fisuras conceptuales que pueden catalogarse como crisis de tiempo. Al respecto, François Hartog define la naturaleza de estas dislocaciones con precisión analítica:

Forjado en el taller del historiador, el concepto de régimen de historicidad no es ni un concepto metafísico ni un universal, ni pretende decir toda la verdad del tiempo o la verdadera naturaleza del mismo. Es un instrumento heurístico, que puede ayudar a aprehender, no el tiempo, todos los tiempos o la totalidad del tiempo, sino principalmente momentos de crisis del tiempo, aquí y allá, cuando se producen fallas, cuando vienen a faltar las evidencias, cuando las articulaciones del pasado, del presente y del futuro ya no resultan evidentes. En resumen, momentos de interrogación, durante los cuales la sociedad, o tal grupo, no logra ya pensar el tiempo. (Hartog, 2007)

Esta precisión teórica proporcionada por Hartog resulta decisiva para comprender la atmósfera intelectual que condicionó el levantamiento andino y la consecuente redacción del *Manifiesto* rubricado por José Angulo en 1814. La crisis dinástica originada por las abdicaciones de Bayona en 1808 materializó, en la experiencia concreta de los virreinos americanos, esa falla en las evidencias temporales. Ante el desmoronamiento súbito del imperio transatlántico, las élites cusqueñas se enfrentaron a un horizonte de aguda desorientación: el acatamiento del pasado virreinal ya no ofrecía herramientas eficaces para resolver las tensiones del presente, y el futuro emergía como un abismo institucional. El documento insurgente interviene de manera directa sobre esta falla sísmica de la historicidad. Al proclamar retóricamente la caducidad del dominio europeo, Angulo no solo rechaza la legitimidad de un sistema administrativo específico, sino que documenta la asfixia de un orden temporal, forzando la invención de nuevas categorías políticas republicanas.

La vacancia de Fernando VII generó un problema de soberanía jurídica y produjo una interrupción del flujo temporal. En la región andina, un área marcada por los conflictos no resueltos derivados de la rebelión de Túpac Amaru II (1780-1781) y la reorganización administrativa posterior, la crisis imperial incidió sobre una sociedad atravesada por divisiones étnicas y un historial de oposición a las políticas fiscales. Frente a este panorama de incertidumbre,

las autoridades virreinales, concentradas en Lima bajo el mando del virrey José Fernando de Abascal, mantuvieron una postura enfocada en la preservación del *statu quo* y en la negación de cualquier innovación.

Por el contrario, investigaciones como las desarrolladas por Scarlett O’Phelan Godoy analizan el periodo entre 1809 y 1814 en el sur andino como una etapa de debate institucional y maduración ideológica (O’Phelan Godoy, 2017). Este escenario público fue condicionado por el constitucionalismo gaditano y la difusión de literatura política moderna. La incorporación de términos como “soberanía nacional”, “representación” y “ciudadanía”, aunque fueron formulados en la península con el propósito de conservar la estructura del imperio, introdujo una variable de cambio en la comprensión del tiempo.

La perspectiva liberal que emergía de estos debates requería una temporalidad proyectiva que el absolutismo español no contemplaba. El marco normativo propuesto por la Constitución de 1812 imaginaba un orden político basado en la deliberación y la elección popular, elementos que requerían de un tiempo abierto y receptivo al cambio. Las élites cusqueñas, marginadas de los centros de decisión virreinales, utilizaron estas herramientas conceptuales para cuestionar la legitimidad de los administradores locales y exigir autonomía. La doctrina de que el pasado dicta las leyes resultaba inoperante ante la urgencia de la representación política en un imperio acéfalo.

Ante la inoperancia del paradigma temporal heredado, la dirigencia local necesitaba ensayar respuestas discursivas para legitimar su accionar. La formación de la Junta de Gobierno operó en este contexto de orfandad institucional. Los líderes del levantamiento asumieron la tarea de suturar la falla del tiempo mediante la palabra impresa. El documento político se convirtió en el instrumento para abandonar la dependencia del pasado y establecer los términos del futuro republicano. Resulta fundamental analizar la retórica de estos textos fundacionales para observar la aplicación práctica de esta nueva historicidad en el sur andino durante los meses que duró la rebelión armada.

El Manifiesto y la conceptualización de la ruptura temporal

En agosto de 1814, un levantamiento civil y militar depuso a las principales autoridades virreinales en la ciudad del Cusco, estableciendo una Junta de Gobierno autónoma. En su calidad de Capitán General, José Angulo asumió la responsabilidad de redactar una serie de documentos públicos para comunicar los objetivos del movimiento. El examen de estos textos permite observar la modificación de las estructuras argumentativas respecto al ordenamiento temporal tradicional.

La analítica del tiempo histórico recurre a categorías de la filosofía clásica para diseccionar los cambios de régimen temporal. Como explica Hartog respecto a las matrices conceptuales que quiebran el continuo histórico:

Los griegos tenían tres palabras para designar el tiempo: *cronos*, *kairos*, *krisis*. *Cronos* es el tiempo que fluye, el continuo del tiempo, el tiempo que se puede medir. *Kairos* es la oportunidad, el momento oportuno que hay que atrapar por los pelos, porque es calvo por detrás. *Krisis* es el momento de la decisión, el punto de inflexión, la separación. En la medicina hipocrática, la *krisis* es el momento en que la enfermedad da un vuelco hacia la curación o la muerte, momento que el médico debe saber reconocer para intervenir, justamente, en el *kairos*. (Hartog, 2022)

El aparato conceptual de Hartog en torno a la tríada temporal griega permite decodificar la interesante estrategia argumentativa que sostiene la retórica de la Junta del Cusco. Para José Angulo, la densa estructura de la administración virreinal operaba bajo la pasividad de un *cronos* interminable que sometía a la población andina a un letargo opresivo. Frente a esa continuidad desprovista de agencia, el *Manifiesto* irrumpe como la materialización textual del *kairos*. Al sostener que se ha señalado el momento preciso de la emancipación, Angulo impone a sus seguidores la obligación ética de asir esta oportunidad

política fugaz. La gesta republicana, en este sentido, no tolera aplazamientos; demanda una respuesta perentoria frente a la incuestionable *krisis* del orden imperial. El documento convierte la noción teórica del instante oportuno en un imperativo de movilización militar, exhortando a los habitantes a intervenir directamente en la reconfiguración soberana de su propio destino histórico.

El siguiente pasaje, representativo del corpus documental emitido por la Junta Suprema del Cusco, ilustra la articulación entre el programa político y esta percepción de urgencia histórica que animaba a los insurgentes:

Pueblo ilustre del Cusco: la cadena de trescientos años de esclavitud e ignominia ha sido finalmente rota. La Divina Providencia, cansada de presenciar la ruina de estas vastas y ricas provincias bajo la opresión de los mandones europeos, nos ha señalado el momento preciso de nuestra redención. No miréis hacia atrás, donde solo habitan los espectros de la tiranía, la usurpación y el dolor continuo. El tiempo de callar y padecer ha expirado irrevocablemente. Hoy, al recuperar nuestra sagrada libertad y erigir esta Junta de Gobierno, abrimos las puertas de un porvenir de gloria que dependerá únicamente de nuestra virtud y valor. Somos nosotros, en este instante supremo, los dueños de nuestros destinos; el imperio de la razón y de la ley americana comienza. (Romero & Romero, 1977)

La estructura interna de este fragmento manifiesta la voluntad de clausurar el periodo colonial mediante una cesura retórica. José Angulo plantea la rebelión como una separación ontológica frente a los siglos previos, empleando el término esclavitud para deslegitimar la duración del dominio hispánico. Al exigir que no se mire hacia atrás, el documento retira al pretérito su función normativa tradicional. El pasado pierde su estatus de guía política y pasa a ser caracterizado como un espacio de tiranía del cual la comunidad debe apartarse. Esta concreta y deliberada operación discursiva instaaura un instante fundacional para la comunidad política en formación, donde la acción presente se justifica por la necesidad de construir un porvenir institucional desvinculado de la herencia virreinal precedente.

Desde la perspectiva analítica de la historia conceptual, el manifiesto ejemplifica la superposición de la oportunidad de acción sobre la continuidad de las etapas pasadas. El dirigente formula una crisis de soberanía, entendida como un momento de decisión donde las circunstancias exigen una intervención directa. El pasaje evidencia el tránsito hacia un régimen moderno de historicidad: la justificación del accionar colectivo ya no reside en la preservación de la costumbre, sino en la atracción que ejerce un horizonte de expectativa. Al reclamar la autoría del destino, los actores desplazan el eje de legitimidad desde el ordenamiento pasivo hacia el ejercicio de la agencia cí-

vica, asumiendo la responsabilidad de orientar los cambios institucionales que requiere el territorio durante la ruptura imperial.

Establecida la ruptura temporal en el texto, el discurso insurgente enfrentó el problema de legitimar su autoridad ante una población organizada bajo premisas religiosas. La declaración del fin del orden virreinal requería un marco explicativo que inscribiera el cambio político dentro de un diseño divino. La dirigencia revolucionaria recurrió a la reformulación de conceptos teológicos de uso común, modificando su sentido original. Esta operación discursiva consistió en otorgar un carácter providencial a la acción institucional y política del presente. A continuación, se examinará de qué manera la figura de la Providencia fue reinterpretada para justificar la nueva historicidad del movimiento.

La transición epistemológica y la noción de Providencia

La religión y sus esquemas explicativos del mundo cumplieron una función estructural en la formación de las identidades políticas decimonónicas hispanoamericanas. La historiografía enfocada en la invención política de las naciones andinas subraya que los movimientos independentistas utilizaron el providencialismo para justificar sus acciones frente a las instituciones virreinales (Demélas,

2003). La innovación teórica identificable en el discurso de la rebelión cusqueña de 1814 radica en la modificación de la temporalidad asociada a este concepto.

La recurrencia del término “el reloj de la Providencia” en el lenguaje emancipador andino puede ser analizada recurriendo a los estudios de historia intelectual sobre la evolución de la creencia en el tiempo. El pensamiento occidental transitó desde una matriz teológica —caracterizada por la espera de la resolución escatológica divina— hacia una concepción inmanente donde la Historia empieza a funcionar como el agente y garante del progreso. El discurso cusqueño materializa esta transición. La afirmación de Angulo respecto a que la divinidad ha señalado el momento preciso constituye una transferencia de atributos ontológicos. La responsabilidad del cambio político se traslada de la instancia trascendental a la acción material de las tropas locales.

Este fenómeno se inscribe en lo que Hartog define como la reorientación ontológica que fundamenta el mundo contemporáneo:

El concepto de historia, escrito con mayúscula, se forjó a finales del siglo XVIII. Se convirtió en el nombre de una nueva experiencia del tiempo, de un nuevo régimen de historicidad que he llamado moderno, donde el futuro ilumina el pasado y el presente. Creer en la historia fue

creer en este futuro, creer que el curso de los acontecimientos estaba dotado de un sentido, que iba hacia alguna parte, hacia un progreso, una emancipación, una sociedad sin clases. Fue creer que los hombres hacían la historia, aunque no supieran qué historia hacían, y que la historia los hacía a ellos. (Hartog, 2014)

La mutación del régimen temporal descrita por Hartog provee la clave analítica para interpretar el profundo giro epistemológico operado por el liderazgo autonomista andino. La reiterada alusión al reloj de la Providencia en el discurso de Angulo funciona como el dispositivo semántico que testifica esta transición hacia el régimen moderno de historicidad. Al afirmar que inicia el imperio de la razón, la Junta Suprema del Cusco renuncia a legitimar su autoridad mediante el recurso nostálgico a la antigua jurisprudencia indiana. En su lugar, somete la validez de su levantamiento armado a la evaluación prospectiva de un futuro orientado hacia la libertad americana. Las tropas insurgentes que conformaron la coalición rebelde no se movilizaron con el propósito de restaurar un equilibrio monárquico fracturado. Fueron propulsadas por una fe secularizada en el progreso de la historia, asumiendo que la ruptura violenta del presente encontraría su redención última en la inminente república.

La concepción del tiempo se vuelve, bajo este paradigma, direccional. Durante el periodo de transición concep-

tual que antecede a la modernidad (la *Sattelzeit*), ocurre el fenómeno de la temporalización del vocabulario sociopolítico (Koselleck, 2004). Los términos descriptivos adquieren funciones prescriptivas, orientándose hacia la consecución de metas futuras. La alusión a la Providencia en el *Manifiesto* opera como un dispositivo de aceleración histórica.

Los dirigentes de la Junta de Gobierno dejaron de argumentar en función de la restitución de derechos antiguos para proponer la fundación de un ordenamiento estatal nuevo, cimentado en leyes americanas. El destino político de los pueblos del sur andino quedó vinculado a la capacidad de organización territorial y militar de la junta. La justificación de la nueva autoridad requirió un soporte argumentativo que vinculara la acción humana con la finalidad inmanente de la historia. Al dotar a la contingencia política de un significado providencial, la insurgencia logró estructurar un relato unificador para cohesionar a sus tropas, proporcionando una base lógica a las medidas de administración civil necesarias para sostener el esfuerzo de guerra.

La asimilación de esta temporalidad acelerada planteó una tensión teórica para la dirigencia de la rebelión. Si el proyecto político demandaba la separación del vasallaje colonial, era necesario definir cómo la nueva entidad se vincularía con la historia de un territorio de larga ocu-

pación. El establecimiento de la modernidad política requirió una reorganización de la memoria colectiva andina. La estrategia consistió en utilizar la experiencia histórica prehispánica como elemento discursivo para fundamentar el nuevo orden. Corresponde analizar ahora la manera específica en que el documento político resolvió esta pugna conceptual entre la herencia del pasado y el proyecto republicano propuesto.

Relación entre la experiencia histórica y la expectativa republicana

La teoría conceptual establece que la modernidad política se identifica por el incremento de la distancia entre el espacio de experiencia (el conjunto del pasado asimilado por una comunidad) y el horizonte de expectativa (los objetivos proyectados en el futuro). En este marco de comprensión temporal, el vector de interpretación histórica se invierte respecto a la antigüedad: la valoración del presente y de las acciones políticas no se realiza auscultando el pasado, sino en función de la consecución del futuro (Koselleck, 1993). Las rupturas institucionales, como las asambleas americanas, encuentran su justificación teórica en la finalidad teleológica que persiguen.

El problema de la dirigencia cusqueña consistía en lograr integrar la tradición histórica de la región andina dentro

de este régimen proyectivo. Historiadores como Víctor Peralta Ruiz han examinado la conformación social de la rebelión de 1814, destacando su naturaleza interétnica y la participación de sectores indígenas encabezados por curacas de linaje, como Pumacahua (Peralta Ruiz, 1996). Para asegurar el respaldo de estas facciones indispensables para el esfuerzo bélico, el discurso de la Junta integró referencias al periodo prehispánico, mencionando la caída del imperio incaico y los abusos sufridos desde la colonización.

La lectura de estos textos insurgentes bajo los criterios de la historicidad permite precisar su función política. La evocación del Tahuantinsuyo no constituía un programa de restauración política del incanato. El pasado incaico se empleó como un espacio de experiencia negativo. La narrativa de la conquista y la opresión sirvió como un aglutinante para dotar de cohesión interna a la alianza insurgente y justifica el rechazo armado a la autoridad limeña. El componente histórico vernáculo proporcionó un sustento identitario al horizonte de expectativa, el cual estaba orientado hacia la implementación de instituciones jurídicas representativas.

La modernidad del planteamiento cusqueño reside en la utilización del imaginario andino tradicional como soporte discursivo para la formulación de demandas contemporáneas: el establecimiento de asambleas representativas, la eliminación de la mita y el derecho a la autonomía administrativa regional. El mito prehispánico se desvinculó

de su capacidad de normar y regular el presente a través de las leyes indias, asumiendo la función de cohesionar el movimiento social hacia la formación de un ordenamiento autónomo. Este mecanismo de traducción conceptual facilitó la comunicación política entre la dirigencia urbana criollo-mestiza y las bases indígenas movilizadas.

El uso político del pasado prehispánico permitió a la coalición insurgente consolidar una identidad frente a la administración virreinal. Una vez que el tiempo histórico fue reconfigurado en el imaginario social, la terminología política tradicional resultó insuficiente para describir la situación institucional. La alteración del régimen de historicidad exigió la formulación de categorías jurídicas capaces de organizar la administración del territorio controlado por la Junta de Gobierno. Esta transformación de la experiencia temporal derivó en una redefinición del lenguaje público. A continuación, se abordará el proceso de resignificación de los conceptos fundamentales implementado durante los meses de la administración cusqueña.

La resignificación de los conceptos de Patria y Soberanía

La adopción de un régimen de historicidad centrado en el porvenir requirió el desarrollo de conceptos políticos que pudieran dar forma institucional y viabilidad administrativa al poder de facto ejercido por la Junta del Cusco.

La revisión sistemática de los edictos, bandos de guerra y comunicados oficiales elaborados durante el periodo de autonomía andina revela un proceso de alteración semántica en el núcleo del vocabulario empleado. Los términos “patria” y “soberanía” experimentaron modificaciones en su aplicación práctica y en su alcance jurídico.

En el lenguaje de la administración colonial, la palabra “patria” indicaba el lugar de procedencia geográfica, el terruño; constituía una categoría de pertenencia que se encontraba subordinada a la fidelidad debida a la figura monárquica. La historia conceptual documenta la ideologización y politización que sufrieron estos sustantivos durante la transición al siglo XIX. En la retórica cusqueña de 1814, la noción de Patria fue separada de la macroestructura imperial transatlántica.

Los documentos oficiales de la rebelión le asignaron a la Patria la condición de sujeto portador de derechos soberanos, capaz de reclamar obligaciones cívicas a sus habitantes. El servicio militar dejó de formularse como una prestación de vasallaje al Rey para redefinirse como un imperativo moral y ciudadano en defensa de la autonomía territorial. Este cambio de registro lingüístico dotó a la guerra de una dimensión ética acorde con las exigencias del nuevo ordenamiento temporal.

Simultáneamente a esta reconfiguración de la pertenencia, el concepto de soberanía se modificó en su ejercicio material. Durante la fase inicial de la crisis imperial, la

doctrina escolástica de la retroversión de la soberanía a los pueblos operó como un argumento legalista para justificar la constitución de asambleas tutelares que gobernarían en nombre de Fernando VII. Sin embargo, en el caso del levantamiento cusqueño de 1814, el contexto de polarización militar y la necesidad de sostener frentes de batalla obligó a la aplicación concreta del concepto.

La Junta andina no se limitó a tutelar derechos; asumió las prerrogativas de la administración pública soberana: organizó regimientos regulares de infantería y caballería, recaudó impuestos, depuso y designó magistrados locales, y despachó expediciones militares con la finalidad de expandir la jurisdicción de la Junta hacia Puno, Arequipa y Huamanga. La ejecución de estas funciones implicó la toma de control sobre la temporalidad política de la región. Reclamar la soberanía significó ejercer el poder de decidir la normatividad del presente y establecer las bases institucionales del futuro.

Frente a este desafío, la administración central limeña argumentó la necesidad de mantener inalterado el modelo político preexistente. A pesar de que la posterior derrota militar de las fuerzas de la Junta del Cusco en Umachiri truncó el proyecto político a corto plazo, los conceptos modernos desplegados durante el conflicto armaron un vocabulario organizativo que quedaría latente en la memoria de la región andina, modificando la naturaleza del debate público.

Conclusión

La aplicación de los marcos teóricos del análisis conceptual e histórico a los documentos fundacionales de la rebelión cusqueña de 1814 evidencia que este evento trascendió la categoría de un conflicto militar regional o una algarada por quejas fiscales. El levantamiento originó y documentó un cambio en el régimen de historicidad local, marcando la introducción de la modernidad política en el espacio del sur andino. La relevancia histórica de este proceso no reside en la duración del gobierno de facto de la Junta, sino en la modificación estructural del lenguaje político y en la transformación de la percepción colectiva del tiempo.

El abandono del paradigma de la historia concebida como repetición y la apropiación discursiva del tiempo de oportunidad política permitieron a la dirigencia insurgente justificar la ruptura institucional con la península y con Lima. La secularización del concepto teológico de Providencia, plasmada en los escritos de Angulo, transformó la expectativa religiosa en un imperativo ético y en un programa de acción civil y militar. La Junta cusqueña logró articular el reclamo de autonomía americana mediante la contraposición de un espacio de experiencia limitante, frente a un horizonte de expectativa de derechos representativos y administración cívica.

El estudio de los textos redactados por José Angulo y sus colaboradores demuestra que las alteraciones institucionales hispanoamericanas estuvieron precedidas y sostenidas por mutaciones en las categorías de comprensión temporal. El *Manifiesto* de 1814 constituyó el instrumento teórico mediante el cual una facción regional intentó legitimar el establecimiento de un nuevo orden, legando el registro del momento en que el discurso político andino asumió las exigencias de un régimen de historicidad orientado hacia el futuro.

Ensayo III

La historia y el historiador. Reflexiones a partir de la obra de Francois Hartog

Introducción: la temporalidad como problema epistemológico

La reflexión contemporánea sobre la naturaleza de la historia ha dejado de ser una mera exploración de los hechos pretéritos para convertirse en una indagación profunda sobre la percepción del tiempo y sus complejas estructuras de mediación. En este escenario, la obra de François Hartog se erige como una de las propuestas más lúcidas para comprender la mutación del oficio del historiador en las últimas décadas, operando en la intersección entre la historiografía y la antropología del tiempo. La historia, tradicionalmente entendida como una ciencia del pasado, se enfrenta hoy a una reconfiguración de sus categorías fundamentales, donde el futuro ha dejado de ser el faro que ilumina el camino y el pasado parece haber sido absorbido por un presente omnipresente y dilatado. Esta crisis de la temporalidad exige un examen minucioso de los fundamentos mismos de nuestra disciplina académica, rescatando la densidad de los estratos temporales que conforman nuestra realidad social y política en un contexto global marcado por la incertidumbre y la fragmentación de los grandes relatos modernos.

El objetivo de este artículo es analizar la filosofía de la historia en Hartog, centrándose en su conceptualización del tiempo y en la labor intelectual de quien ejerce el oficio.

A través del estudio de sus regímenes de historicidad, la invención del concepto de historia desde la antigua Grecia y el ascenso del presentismo, buscaremos desentrañar cómo el historiador ha pasado de ser un profeta del progreso a un intérprete de las crisis de la temporalidad. En un mundo que privilegia la inmediatez, la labor del historiador —definido por Hartog como el *steward of time*— adquiere una urgencia ética y científica: la de restaurar la distancia necesaria para que el pensamiento sea posible, recuperando la pluralidad de duraciones que subyacen a la superficie de los acontecimientos y cuestionando la hegemonía de un tiempo único que anula la profundidad de la experiencia humana.

El régimen de historicidad: arquitectura del tiempo experimentado

La categoría central en el pensamiento de Hartog es, sin duda, la de “régimen de historicidad”, una herramienta heurística que permite identificar cómo una sociedad articula su pasado, presente y futuro en una unidad de sentido. Esta noción no debe entenderse como una realidad empírica o puramente cronológica, sino como una configuración ideal que organiza la experiencia del tiempo. Hartog se apoya sustantivamente en la distinción koselleckiana entre el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativas” para explicar cómo se producen

los quiebres en la percepción histórica y cómo se instituyen nuevas formas de autoridad temporal. Cuando estos dos polos se separan o entran en un conflicto insalvable, surge la necesidad de un nuevo régimen que dote de inteligibilidad a la acción humana. Así, el régimen de historicidad funciona como un prisma que refracta la luz de la temporalidad, predeterminando qué fragmentos de lo acontecido son dignos de ser recordados y qué futuros son imaginables dentro de un orden social determinado, operando siempre en la tensión entre la finitud de la vida y la infinitud de la historia.

Un régimen de historicidad se define como la expresión de un orden del tiempo, es decir, de la manera en que una sociedad trata su pasado y trata con él. Es, en suma, la relación de una sociedad con el tiempo, pero considerada desde el punto de vista de la historia. No se trata del tiempo cronológico, sino del tiempo experimentado y de las categorías que permiten aprehenderlo. El régimen organiza la experiencia del tiempo y la interpretación de la acción humana en su despliegue temporal. (Hartog, 2007)

El análisis de esta cita permite observar que Hartog desplaza el centro de gravedad de la disciplina desde el objeto estudiado hacia la mirada del observador y sus marcos categoriales. Al definir el régimen como la forma en que una sociedad “trata” su pasado, el autor sugiere que la his-

toria es siempre una operación mediada por las urgencias y estructuras del presente. Bajo esta óptica, el historiador no es un mero recolector de datos, sino un analista de las estructuras de mediación temporal que hacen que ciertos hechos se vuelvan “históricos” mientras otros caen en la insignificancia. La naturaleza de la historia, por tanto, se revela como una arquitectura de sentido que varía según la configuración del orden del tiempo imperante. Este enfoque obliga al profesional a ejercer una vigilancia epistemológica constante sobre sus propios presupuestos, reconociendo que su labor está inscrita en una historicidad particular que condiciona tanto la formulación de sus preguntas como la validez de sus posibles respuestas en el debate público.

En un segundo nivel de análisis, esta conceptualización del tiempo experimentado frente al tiempo cronológico introduce una dimensión antropológica fundamental en la historiografía contemporánea. Hartog sostiene que, aunque la historicidad sea una condición humana universal, las formas de representarla y sentirla son radicalmente diversas según el contexto cultural e institucional. La labor del historiador consiste, entonces, en descifrar los “usos prácticos” del tiempo: cómo las sociedades utilizan el pasado para estabilizar un presente incierto o cómo proyectan un futuro para dar coherencia a sus acciones colectivas. Este proceso de “temporalización de la historia” implica que el oficio debe ser sensible a las discordan-

cias temporales, identificando aquellos momentos donde un régimen entra en crisis y otro comienza a emerger. De esta manera, la filosofía de la historia en Hartog no busca leyes universales del devenir, sino la comprensión de las configuraciones específicas que han permitido a los seres humanos habitar el tiempo de maneras tan disímiles, reconociendo la pluralidad de los estratos temporales que coexisten en cada momento de la historia.

La invención de la historia y el surgimiento de la investigación

Para comprender la labor intelectual del historiador, es preciso remontarse a los orígenes del concepto en la Grecia antigua, un tránsito que Hartog analiza como una ruptura radical en las formas de autoridad y transmisión del saber. El paso de la épica a la investigación (*historiê*) representa el surgimiento de una nueva economía narrativa donde el testigo ocular desplaza definitivamente al bardo inspirado por la divinidad. En este proceso, la historia nace como una técnica de la mirada y de la pregunta, alejándose de la repetición mítica para adentrarse en la contingencia de los asuntos humanos y en la búsqueda de pruebas que validen el relato. Hartog subraya que este nacimiento no fue una evolución lineal, sino una disputa política por la verdad en el espacio de la *polis*. El historiador griego asume la función de distinguir entre lo que se

ha oído por tradición y lo que se ha visto por experiencia propia, instaurando una ética del examen que define la disciplina hasta nuestros días en su lucha contra el olvido.

La Musa, hija de la memoria y fuente de inspiración, era la garante del canto del poeta. Con la primera historia, el reino de la palabra hablada ha terminado. La prosa reemplaza al verso; la escritura domina; la Musa desaparece. En su lugar, emergen una nueva palabra y una nueva economía narrativa: se expone lo que Heródoto de Halicarnaso aprendió mediante la investigación. Él es el autor de su relato y es este relato el que establece su autoridad. Este tipo de estrategia narrativa marca una ruptura con los historiadores orientales. (Hartog, F2000)

Esta transformación de la autoridad narrativa redefine la naturaleza de la historia como una disciplina basada en la prueba y el examen riguroso de las evidencias materiales y orales. Al desaparecer la Musa, el historiador queda solo frente a su relato, asumiendo la responsabilidad total de la veracidad de lo narrado ante una comunidad de ciudadanos críticos que ya no aceptan la revelación como fuente única de conocimiento. La transición del verso a la prosa representa el paso de un saber eterno a un saber humano, frágil y construido mediante la indagación constante. La labor del historiador se convierte así en un ejercicio de mediación entre las huellas visibles del pasa-

do y la necesidad de darles un orden inteligible que pueda ser discutido en el ágora. Heródoto no se presenta como un profeta, sino como alguien que investiga para evitar que las obras de los hombres caigan en el olvido, fundando una tradición donde la historia se asocia indisolublemente con la capacidad de observar, viajar y preguntar al “otro” para entenderse a sí mismo.

Por otro lado, esta ruptura instaurada por la *historiê* griega establece una distinción fundamental entre el ojo y el oído como fuentes primarias de conocimiento veraz. Hartog señala que, a diferencia de otras civilizaciones donde la historia era a menudo una crónica real o un registro sagrado inmutable, en Grecia la historia nace en el espacio de la discusión racional. El historiador se apropia de la capacidad de “significar” (*sêmeinein*), una función anteriormente reservada a los oráculos, pero la aplica ahora a los hechos humanos ya ocurridos mediante la búsqueda sistemática de las causas (*aitia*). Esta labor intelectual requiere una técnica específica: el cotejo de versiones, la crítica de las fuentes y la construcción de un contexto explicativo que permita comprender el conflicto. El oficio del historiador surge, pues, como una forma de conocimiento secular que busca la verdad en una brecha temporal donde el pasado ya no es un modelo mítico que se repite, sino una serie de eventos únicos que deben ser explicados en su singularidad, marcando el inicio de la autoconciencia histórica de la cultura occidental.

La autoridad del tiempo y el régimen moderno de historicidad

Durante la modernidad europea, el régimen de historicidad estuvo dominado por la primacía del futuro, un fenómeno que Reinhart Koselleck describe magistralmente como la aceleración del tiempo histórico durante la *Sattelzeit*. En este periodo crucial, el “horizonte de expectativas” se desprendió progresivamente del “espacio de experiencia”, permitiendo que el futuro se convirtiera en el principio regulador de la interpretación de todo lo acontecido. La historia dejó de ser una colección de ejemplos morales estáticos para transformarse en un proceso teleológico orientado hacia el progreso indefinido. Hartog analiza cómo esta nueva configuración dotó al historiador de una autoridad casi profética: su labor no era solo narrar lo que fue, sino identificar en el pasado las señales de lo que necesariamente vendría, legitimando así el dinamismo del mundo moderno y su vocación de transformación radical de la realidad bajo la creencia de que el tiempo mismo era un agente de perfección.

En el régimen moderno, el futuro es el que arroja luz sobre el pasado y le da sentido. El tiempo se vuelve un vector, una flecha que apunta hacia adelante. El historiador se convierte en el profeta de lo que ya ha pasado, alguien que lee en los archivos las señales del progreso o de la revolución. El pasado ya no es un modelo que se

debe imitar, sino una etapa que se debe dejar atrás en nombre de un mañana que siempre se presenta como superior, más racional o más justo en su organización social. (Hartog & Santoveña, 2009)

La influencia de Koselleck es aquí determinante para comprender la magnitud de este cambio. En su obra fundamental, el historiador alemán señala que el concepto de “progreso” es el primer término que temporaliza la historia en su totalidad, unificando bajo un solo vector las experiencias humanas más diversas. Esta visión es la que permite a Hartog hablar de un régimen moderno donde el pasado solo es valioso en la medida en que prefigura el porvenir.

El progreso es el primer concepto que no sólo contiene una experiencia histórica, sino que además señala hacia un futuro cuya ejecución puede atribuirse al mismo tiempo. Es un concepto colectivo que unifica todas las historias particulares bajo una sola dirección histórica. En este sentido, el futuro se vuelve un horizonte que retrocede a medida que nos acercamos a él, obligando a una aceleración constante de la acción humana. (Koselleck, 1993)

La labor del historiador moderno se vio así subordinada a los proyectos de los Estados-Nación, convirtiendo el archivo en un arsenal de legitimaciones políticas. El inves-

tigador garantizaba que el presente fuera visto como una fase necesaria de transición hacia una utopía secularizada, actuando como el guardián de una memoria colectiva proyectada hacia el infinito. La naturaleza de la historia era pedagógica y movilizadora, orientada a dotar al ciudadano de una conciencia de su papel protagónico en el despliegue del tiempo universal. Sin embargo, al colocar toda la carga de sentido en el “todavía no”, este régimen tendía a vaciar al presente de su densidad propia. Cuando esta promesa de salvación comenzó a fallar ante las catástrofes del siglo XX, el oficio del historiador entró en una crisis de legitimidad profunda, perdiendo el faro que había guiado su interpretación por más de dos siglos y enfrentándose a la necesidad de repensar la temporalidad sin las muletas de la teleología moderna.

El ascenso del presentismo y la crisis del presente

A partir de la década de 1980, François Hartog identifica una mutación fundamental en el orden del tiempo que denomina “presentismo”, un régimen donde el presente se ha convertido en el único horizonte posible de la experiencia humana. Esta clausura de la temporalidad resulta de la caída de los grandes metarrelatos del progreso y de la incapacidad de proyectar futuros que no sean percibidos como amenazas catastróficas. Como advierte

Koselleck, cuando el horizonte de expectativas se cierra y ya no puede ser alimentado por la experiencia, el tiempo parece estancarse o circularizar sus procesos en una suerte de repetición sin propósito. En el presentismo, el pasado no se estudia para ser comprendido en su alteridad, sino que es convocado continuamente para satisfacer las demandas identitarias o emocionales de la actualidad mediática. El historiador se encuentra así en una posición de vigilia: debe resistir la presión de una sociedad que le exige inmediatez y conmemoración constante, sacrificando la profundidad analítica por la visibilidad política.

El presentismo es el nombre de aquella experiencia del tiempo en la cual el presente se ha convertido en el horizonte absoluto. No se trata de un presente que nos proyecte hacia el futuro, sino de un presente que se dilata y se clausura sobre sí mismo. El pasado es convocado permanentemente mediante la conmemoración y el patrimonio, mas no con el fin de ser comprendido en su alteridad, sino para ratificar nuestra propia imagen. Es un tiempo carente de distancia, donde la inmediatez de la información y de la imagen anulan la profundidad histórica. (Hartog, 2014)

El presentismo representa un desafío existencial para el historiador que busca preservar la autonomía de su disciplina en un entorno hostil a la distancia epistemológica.

Al cerrarse el horizonte temporal, la historia corre el riesgo de transformarse en una gestión administrativa del pasado al servicio del mercado de la identidad, lo que Hartog describe como la “patrimonialización” total de la vida cotidiana. La naturaleza de la historia es sustituida por una demanda social de presencia absoluta, donde se busca “consumir” el pasado a través de dispositivos emocionales que anulan la mediación del pensamiento racional. La labor intelectual se ve presionada por el deber de memoria, convirtiéndose a menudo en una actividad de peritaje para las víctimas o en la producción de efemérides para el calendario político, lo que compromete la capacidad necesaria para comprender los procesos históricos en toda su complejidad, ambivalencia y, sobre todo, en su irreductible y necesaria extrañeza ante nuestros ojos contemporáneos.

Frente a esta clausura del tiempo, el historiador tiene la tarea de actuar como un analista de los “estratos del tiempo”, concepto que Koselleck desarrolla para explicar la coexistencia de múltiples duraciones bajo una misma superficie histórica. Hartog adopta esta perspectiva para denunciar las trampas del presentismo, mostrando que nuestra forma actual de habitar el tiempo no es un destino natural, sino una configuración histórica contingente que puede ser cuestionada.

El tiempo histórico se compone de diversos estratos de diferentes duraciones que se solapan entre sí. Hay estructuras de larga duración que permanecen casi invariables, mientras que en la superficie se producen los cambios rápidos de los acontecimientos. El historiador debe aprender a distinguir estas velocidades distintas para no dejarse engañar por la ilusión de la inmediatez o por la creencia en un tiempo uniforme que todo lo nivela. (Koselleck, 2001)

Recuperar la alteridad del pasado es el único camino para devolverle a la historia su capacidad de interpelación y su función como espacio de reflexión ética sobre lo humano. El historiador debe resistirse a ser el conservador de un museo de recuerdos gratos para convertirse en el intérprete de las brechas temporales, introduciendo la duda razonada allí donde el poder busca imponer certezas simplificadas. Solo a través de la restauración de la distancia es posible evitar que el tiempo se convierta en una prisión circular donde la sociedad se agota en su propio reflejo narcisista.

Memoria e historia: el historiador ante el patrimonio

Uno de los síntomas más claros del régimen presentista es la explosión del interés por la memoria y el

patrimonio, categorías que han desplazado a la historia de su lugar central en la esfera pública global. François Hartog analiza cómo esta inflación de la memoria responde a una ansiedad profunda por la pérdida en un mundo donde todo parece destinado a lo efímero y a la obsolescencia programada. Mientras que la historia busca la explicación y el distanciamiento crítico, la memoria apela a la identidad y a la emoción compartida, reclamando un lugar sagrado en el discurso de la reparación social. El patrimonio, por su parte, se ha expandido hasta abarcar cada rastro del pasado, transformando la labor del historiador en una suerte de “conservaduría” de los restos de la nación. Esta situación obliga al profesional a redefinir su relación con lo sagrado y con las demandas de justicia que emanan del pasado bajo la forma de testimonios que exigen reconocimiento.

La memoria se ha convertido en la palabra maestra, desplazando a la historia de su lugar central en la esfera pública. Mientras que la historia pertenece a todos, pero a nadie en particular, la memoria es siempre de alguien o de un grupo. El patrimonio, por su parte, es la forma en que el presentismo trata de salvar restos del pasado para el consumo del presente. El historiador se encuentra ahora atrapado entre la exigencia de verdad científica y la demanda social de reconocimiento de las víctimas y de preservación de las identidades. (Silva, 2012)

Esta tensión entre la objetividad del método y la subjetividad mnemónica redefine la ética del oficio en el siglo XXI, exigiendo una mayor reflexividad por parte del investigador en su labor diaria. El historiador ya no puede ignorar el peso de los testimonios, especialmente tras el surgimiento de la “era del testigo” vinculada a los grandes traumas de la modernidad que se resisten a pasar y que inundan el presente con sus demandas de justicia. La labor intelectual consiste en una delicada operación de traducción y crítica: debe escuchar la voz del sobreviviente sin renunciar al rigor de la prueba documental que permite situar esa voz en una trama causal inteligible. Reconocer el valor humano del testimonio mientras lo somete al examen del contexto es el equilibrio que define hoy la excelencia académica, asegurando que la naturaleza de la historia sea mediadora y no meramente partidista, navegando entre la deuda con los grupos sociales y la necesidad de una verdad histórica que no sea capturada por intereses particulares.

Por otro lado, la obsesión patrimonial refleja una mutación profunda en nuestra relación con el porvenir y con la naturaleza misma del tiempo histórico. Al convertirlo todo en patrimonio, las sociedades contemporáneas parecen estar intentando “congelar” el presente ante la incertidumbre de un futuro que se percibe como catastrófico o inexistente. El historiador debe actuar como un crítico de esta nostalgia, cuestionando los criterios de selección que

definen qué se preserva y qué se condena al olvido en el espacio público. Su labor intelectual no es solo conservar restos materiales, sino interrogar los silencios y las exclusiones que subyacen a la construcción de la identidad colectiva y oficial. La historia debe servir para desnaturalizar el patrimonio, mostrando que lo que hoy consideramos inmutable es a menudo el fruto de decisiones políticas deliberadas, recuperando así su papel como analista capaz de explicar cómo las sociedades fabrican sus referentes de continuidad en medio de la discontinuidad radical.

La inquietante extrañeza de la historia

Al finalizar sus reflexiones, Hartog aborda la sensación de malestar que surge cuando lo familiar se vuelve extraño en la práctica historiográfica, un concepto que toma de Paul Ricoeur y de la fenomenología freudiana. La pérdida de evidencia del concepto moderno de historia ha dejado al investigador en una posición de vulnerabilidad productiva, donde el pasado ya no se presenta como una lección clara, sino como una presencia perturbadora que nos interpela. Esta “inquietante extrañeza” describe la condición de un presente que, atrapado en su propia inmediatez, apenas logra reconocer el curso nuevo del mundo y sus transformaciones profundas. La historia ya no es un relato soberano que dota de coherencia al devenir, sino una disciplina que debe lidiar con lo que “no pasa”,

con los traumas y las deudas que insisten en retornar bajo formas inesperadas, desafiando la linealidad del tiempo moderno y la seguridad de nuestras categorías heredadas del siglo XIX.

Esta experiencia del tiempo es tanto más inquietante cuanto que la historia, el concepto moderno de historia sobre el cual Europa ha vivido durante dos siglos, ha perdido su evidencia. Atrapado en las redes de un presente presentista, apenas logra reconocer el nuevo curso del mundo: su familiaridad se carga de extrañeza. El historiador ya no es el dueño de un relato soberano, sino el intérprete de un pasado que no pasa y que llama incesantemente a la puerta del presente bajo la forma del trauma y la demanda de reconocimiento social. (Hartog, 2011)

Esta reflexión sobre la “extraña familiaridad” de la historia sitúa al oficio en un lugar de mediación crítica y de vigilia intelectual constante. El historiador ya no puede pretender poseer la verdad total sobre el pasado, pero tampoco puede renunciar a la búsqueda de esa verdad mediante el método científico y el cotejo riguroso de fuentes en el archivo. La naturaleza de su labor es ahora la de un intérprete de las brechas temporales, alguien que trabaja en la frontera movediza entre lo que se recuerda y lo que se documenta científicamente. Esta posición exige una sobriedad lingüística y metodológica que evite caer en

el cinismo del relativismo extremo o en la complacencia identitaria. La historia se revela como una disciplina “incómoda” porque nos recuerda constantemente que nuestro presente es solo una de las muchas configuraciones posibles del tiempo, impidiendo que el ruido de la actualidad silencie las voces complejas de quienes nos precedieron en la habitabilidad del mundo y de sus conflictos.

Además, como señala Holden en su análisis sobre la antropología histórica, esta crisis del presente requiere un diálogo interdisciplinario que Hartog ha sabido liderar con maestría teórica. La labor intelectual hoy debe reconocer que el presente no es solo un horizonte cerrado, sino una “cámara de vigilia” desde la cual se interroga el curso del mundo con las herramientas de la crítica racional. El historiador del siglo XXI no es un profeta del futuro ni un simple archivista del pasado, sino un guardián de la distancia crítica necesaria para la vida democrática y la reflexión ética profunda. Su labor es introducir la duda allí donde el poder busca imponer dogmas temporales o verdades absolutas, asegurando que la sociedad mantenga abierta la pregunta sobre su propia identidad y sus posibles rumbos a través del tiempo, recuperando la pluralidad de los estratos temporales que configuran nuestra realidad humana y social en toda su densidad.

La pérdida de evidencia y la “H” mayúscula

En sus reflexiones más recientes, Hartog insiste en que la Historia con “H” mayúscula, aquella que se constituyó en el siglo XIX como una creencia secular y un motor de la acción política colectiva, ha dejado de ser una evidencia compartida por todos. Esta desarticulación de la temporalidad moderna ha permitido que la memoria venga a llenar el vacío dejado por la caída de las grandes narrativas del progreso y la emancipación universal del hombre. La pérdida de esta fe histórica no implica la desaparición de la disciplina, sino su transformación necesaria en una práctica de vigilancia sobre las ruinas de la modernidad y sus promesas incumplidas. El historiador debe ahora explicar por qué ciertas sociedades se aferran a la memoria como un refugio contra la incertidumbre radical, mientras otras parecen vivir en una aceleración frenética que niega cualquier profundidad temporal, operando en un mundo donde el sentido de la historia parece haberse fragmentado en múltiples relatos locales y subjetivos.

En el siglo XIX, la Historia, escrita con mayúscula, se convirtió en una evidencia. Este (nuevo) mundo ‘histórico’ ha sido una representación dominante. Los historiadores, con toda seguridad, pero también los novelistas, los artistas, los filósofos y los políticos la han hecho suya. La Historia ha sido el gran objeto de las creencias de la época moderna. Hoy en

día ya no resulta ser así, o en todo caso lo es mucho menos. ¿Pero entonces en qué creemos cuando se invoca la historia, incluso con minúscula, o cuando se prefiere recurrir a la memoria? (Silva, 2012)

Esta pérdida de evidencia transforma la labor del historiador en una tarea de vigilancia intelectual sobre las estructuras de sentido que sostienen nuestra relación con lo acontecido en el pasado y lo proyectado en el porvenir. Si ya no creemos en la historia como un proceso teleológico inevitable que conduce a la perfección, el oficio debe reorientarse hacia la comprensión de las múltiples experiencias del tiempo que coexisten en la actualidad globalizada y desigual. El historiador debe ser capaz de analizar las patologías de la temporalidad, proporcionando herramientas para una ciudadanía más consciente de su propia historicidad y de sus límites. Esta transición de la creencia a la investigación crítica es la marca más distintiva de la historiografía contemporánea: ya no buscamos lecciones cerradas en el pasado, sino claves para entender nuestra propia extrañeza ante un tiempo que parece haber perdido su vector de sentido tradicional y su capacidad de orientar la acción política hacia un futuro mejor.

Asimismo, esta desmitificación de la Historia permite rescatar lo que Hannoum denomina “órdenes del tiempo subalternos”, aquellas temporalidades que fueron marginadas por el régimen moderno y que hoy emergen recla-

mando su lugar en el espacio público con fuerza renovada. El historiador, al dejar de ser el sumo sacerdote de una Verdad única, se convierte en un intérprete de la multiplicidad y de la diversidad de las duraciones humanas. Su labor intelectual consiste en mostrar que no hay una única manera de habitar el tiempo, y que el presentismo es una configuración contingente que puede ser cuestionada mediante el ejercicio de la razón histórica y el diálogo con otras culturas. Al final, la historia sigue siendo nuestra mejor herramienta para desnaturalizar el presente y reabrir los horizontes de posibilidad, recordándonos que el tiempo es siempre una construcción humana sujeta a la crítica, a la resistencia y a la transformación constante de nuestras formas de vida.

El historiador ante la incertidumbre

A lo largo de este análisis, hemos recorrido las estaciones fundamentales del pensamiento de François Hartog, observando cómo su filosofía de la historia proporciona un marco indispensable para entender nuestra crisis de temporalidad contemporánea en diálogo con la semántica histórica de Koselleck. La naturaleza de la historia no es la de un depósito estático de hechos inmutables, sino la de una estructura dinámica de mediación que varía según el régimen de historicidad dominante en cada época y cultura. El tránsito hacia el presentismo ha modi-

ficado profundamente no solo nuestro objeto de estudio, sino la esencia misma de nuestra labor intelectual como investigadores y docentes comprometidos con la verdad y la memoria.

El historiador, en tanto regidor del tiempo, tiene la responsabilidad ética de mantener viva la tensión entre la experiencia y la expectativa, impidiendo que el presente se clausure sobre sí mismo en un bucle de inmediatez y consumo. Su oficio, marcado por la sobriedad y el rigor metodológico, es un acto de resistencia contra la banalización del pasado y la cancelación del futuro como horizonte de esperanza colectiva. En un mundo que parece haber renunciado a la profundidad histórica en favor de la inmediatez de la imagen, la historia reclama su lugar como la disciplina capaz de otorgar sentido a la existencia humana en su despliegue temporal plural y contradictorio. Solo a través de la comprensión de nuestras historicidades podremos volver a habitar el presente como un espacio de reflexión crítica sobre nuestra propia condición en el mundo y sobre los futuros que aún podemos imaginar.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta: Comentario a la Carta a los Romanos*. Trotta.
- Anders, G. (2007). *Hiroshima está en todas partes*. Pre-Textos.
- Andrieu, L. (2014, mayo). Apocalypse, des images conflictuelles? *Esprit*.
- Barnes, J. (2011). *Pulsaciones*. Anagrama.
- Bonneuil, C., & Fressoz, J.-B. (2016). *El evento Antropoceno: La Tierra, la historia y nosotros*. Siglo XXI Editores.
- Buber, M. (2004). *La fe de los profetas*. Galaxia Gutenberg.
- Demélas, M.-D. (2003). *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*. Instituto Francés de Estudios Andinos / Instituto de Estudios Peruanos.
- Dupuy, J.-P. (2011). *Para un catastrofismo ilustrado*. Katz Editores.
- Gibert, P. (2014). L'apocalypse, une philosophie de l'histoire ? *Esprit*, (405), 54-65.
- Hannoum, A. (2008). What Is an Order of Time? *History and Theory*, 47(3), 458-471.
- Hartog, F. (1982). Introduction: Histoire ancienne et historia. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 37(5/6), 687-696.
- Hartog, F. (2000). The Invention of History: The Pre-History of a Concept from Homer to Herodotus. *History and Theory*, 39(3), 384-395.

- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*. Universidad Iberoamericana.
- Hartog, F. (2011). L'inquiétante étrangeté de l'histoire. *Esprit*, (372), 65-76.
- Hartog, F. (2014a). *Creer en la historia*. Ediciones Universidad Finis Terrae.
- Hartog, F. (2014b). L'apocalypse, une philosophie de l'histoire? *Esprit*, (405), 22-32.
- Hartog, F. (2014c). The Present of the Historian. *History of the Present*, 4(2), 203-219.
- Hartog, F. (2018). Patrimoine, historia et présentisme. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, (137), 23-32.
- Hartog, F. (2022). *Cronos: Cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy*. Siglo XXI Editores.
- Hartog, F., & Santoveña, A. (2009). La autoridad del tiempo. *Historia Mexicana*, 58(4), 1419-1445.
- Holden, T. (2019). Hartog, Koselleck, and Ricoeur: Historical Anthropology and the Crisis of the Present. *History and Theory*, 58(3), 385-405.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.
- Kermode, F. (2000). *El sentido de un final: estudios sobre la teoría de la ficción*. Gedisa.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.

- Koselleck, R. (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Paidós.
- Koselleck, R. (2004). *Historia de los conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trotta.
- Lacocque, A. (1984). *Daniel et son temps: recherches sur le mouvement apocalyptique juif au IIe siècle avant J.-C.* Labor et Fides.
- Löwith, K. (1968). *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Aguilar.
- Lubac, H. de. (2011). *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Ediciones Encuentro.
- Morán Ramos, L. D., & Carcelén Reluz, C. (2022). Batallas por la legitimidad política. El Perú del libertador José de San Martín y los discursos políticos en conflicto en América del Sur. *Historia Caribe*, 17(41), 337-371.
- Mottu, H. (1977). *La Manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore*. Delachaux et Niestlé.
- O'Phelan Godoy, S. (2017). *1814: La junta de gobierno del Cusco y el sur andino*. Instituto Francés de Estudios Andinos / Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Peralta Ruiz, V. (1996). Elecciones, constitucionalismo y revolución en el Cusco, 1809-1815. *Revista de Indias*, 56(206), 107-131.
- Pereira, M. H. F., & Araujo, V. (2020). Updatism: Gumbrecht's broad present, Hartog's Presentism and beyond. *Dia-cronie. Studi di Storia Contemporanea*, 43(3), 1-21.

- Romero, J. L., & Romero, L. A. (1977). *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)* (2 tomos). Biblioteca Ayacucho.
- Schlegel, J.-L. (2025). L'eschatologie et l'apocalypse dans l'histoire : un bilan controversé. *Esprit, Janvier*, (1), 88-103. <https://doi.org/10.3917/espri.2501.0088>
- Silva, R. (2012). Memoria e historia: entrevista con François Hartog. *Historia Crítica*, (48), 208-214.
- Soux, M. L. (2016). Del fin de la guerra al inicio de la república: tensiones, negociaciones y acomodados en el espacio andino. *Diálogo Andino*, (49), 45-56.
- Taubes, J. (2007). *La teología política de Pablo*. Trotta.
- Vauchez, A. (Ed.). (2002). *L'Attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarisme et visions du futur du Moyen Âge au XXe siècle*. Brepols.



Religación
Press
Ideas desde el Sur Global



Religación
Press

ISBN: 978-9907-845-24-2



9

789907 845242